

**ROSA MARIA SPINOSO DE MONTANDON**

# **LA LLORONA.**

Mito e Poder no México.

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação  
Em História da Universidade Federal Fluminense,  
Como requisito parcial para a obtenção do Grau de  
Doutor. Área de Concentração: História Social.

Orientadora: Prof. Dra. **RACHEL SOIHET**

NITERÓI  
2007

A668 Montandon, Rosa Maria Spinoso de.  
La Llorona mito e poder no México / Rosa Maria Spinoso de  
Montandon. – 2007.  
329 f. ; il.  
Orientador: Rachel Soihet.  
Tese (Doutorado) – Universidade Federal Fluminense,  
Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, 2007.  
Bibliografia: f. 309-329.

1. História do México. 2. Mulher – Aspecto histórico -  
México. 3. Mito. 4. Poder. I. Soihet, Rachel. II. Universidade  
Federal Fluminense. III. Título.

CDD 972

LA LLORONA.  
Mito e poder no México.

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação  
Em História da Universidade Federal Fluminense,  
Como requisito parcial para a obtenção do Grau de  
Doutor. Área de concentração: História Social.

Aprovada em ... de maio de 2007.

BANCA EXAMINADORA

---

Prof. Dra. RACHEL SOIHET – Orientadora

---

Prof. Dr. RONALD RAMINELLI

---

Prof. Dra. MARIA LIGIA PRADO

---

Prof. Dra. VERA LÚCIA PUGA

---

Prof. Dra. GEORGINA SILVA DOS SANTOS

NITERÓI, RJ  
2007

## AGRADECIMENTOS

No início do curso de doutorado perdi minha mãe, logo quando eu voltava ao México, meu país de origem, para uma temporada de um semestre. Além de começar minhas pesquisas, tentava sobre tudo retomar a convivência de mãe e filha, interrompida há 35 anos quando vim morar no Brasil. Ela morava em Xalapa, a cidade onde nasci e capital do Estado de Veracruz. Foi ela a âncora que me manteve firme e segura às minhas origens, além de ter-me legado toda uma rede de parentesco que deu apoio logístico a meu trabalho. Também tem sido meu laboratório pessoal de História. Por querer reencontrá-la enveredei pelos caminhos da História das Mulheres, de La Llorona e as representações e mitos femininos que lhe são afins.

Este trabalho é dedicado a ela. É minha maneira pessoal de homenagear-la e dizer o quanto lhe sou grata pela minha vida e pelo que representa para ela.

Mas faço extensiva a minha gratidão às outras pessoas sem as quais este trabalho não teria acontecido:

A Professora Dra. Rachel Soihet, minha orientadora, que confiou em mim e me aceitou como aluna, revisou meus textos, dividiu e ouviu com paciência minhas dúvidas e certezas;

O professor Dr. Félix Báez-Jorge, que me indicou o tema, me cedeu generosamente seu material e revisou criticamente meu primeiro capítulo.

Os professores do doutorado, pelo que me ensinaram.

Os colegas de aula, pelo que aprendi com eles.

Os funcionários da Secretaria, pelas perguntas que lhes fiz e prontamente responderam.

Virginia Arcocha de Alonso, minha tia materna e irmã de criação, que sempre me hospeda na cidade de Puebla, e acompanhou minhas idas e vindas como “fiel escudera” e auxiliar de pesquisa.

Irma Alonso, sua cunhada, que nos hospedou na cidade de Oaxaca.

Trini Arcocha, minha prima e cicerone na cidade do México, que partilhou comigo “El lamento de La Llorona” e o frio da noite em Xochimilco.

Ofélia Hernández, que por trinta anos tem sido a mão direita e esquerda de minha família em Xalapa.

Márcia Carvalho e Syrléia Márquez que o tem sido para mim em Niterói.

Meus filhos, Rossina (a mulher que eu gostaria ter sido na sua idade), Rafael e Melissa, os três uma torcida pessoal não muito organizada; e agora Felipe, meu neto, que espero faça parte dela algum dia.

Iolanda Moura, minha amiga e revisora do texto.

Os professores e colegas mexicanos, pelas suas informações e esclarecimentos.

As pessoas que me confiaram suas experiências com La Llorona.

E a ela mesma, pelos seus gritos, choros e lamentos que me têm assombrado a vida e clareado a História.

Ou, assombrado a História e clareado a vida ...?.

Ai de mim, Llorona!

Llorona me leve ao rio

enrole-me no seu chale, Llorona

Para não morrer de frio...

**RESUMO**

A presente tese propõe uma aproximação histórica ao mito La Llorona, representação feminina de profundas raízes latino-americanas, especialmente no México, onde aparece como o fantasma de uma mulher de branco, descabelada e chorosa, que clama pelos filhos, nas encruzilhadas dos caminhos, nos rios, lagos, lagoas ou nascentes. Tal aproximação se faz sob três supostos teóricos diretamente relacionados entre si: a dialética feminina, o controle social, o discurso de autoridade, como instrumentos representativos, relacionais e funcionais do poder. Igualmente, o tema é abordado através de três perspectivas culturais também intimamente ligadas, a mítico-simbólica que remete à figura primordial da Grande Deusa, através das antigas deusas mexicanas e da tradição greco-latina; a histórico-literária, através dos intelectuais que se ocuparam de La Llorona; e a memória, individual e coletiva. Na realidade, esta última, pela amplitude e diversidade de formas com que se pode apresentar, e pela impossibilidade de esgotá-la num único capítulo, ficou mais como uma possibilidade para futuras pesquisas, delineada na parte correspondente à atualidade do mito, nas reflexões finais do trabalho. E tudo dentro do marco histórico do processo de construção do Estado Nacional Mexicano, com a idéia de cidadania, o nascimento do nacionalismo e a busca por uma identidade nacional que pressupõem tais processos. De forma que o recorte cronológico foi situado no século XIX, embora com recuos até os séculos anteriores à conquista, passando por esta e pela colônia, e com projeções até o futuro no século XX, num tratamento que priorizou os aspectos temáticos por sobre a seqüência cronológica e a temporalidade linear convencional. Da mesma forma, foram utilizadas todas as categorias de fontes que se puderam conseguir, inclusive as não convencionais, priorizando-se aquelas que pudessem fornecer informações pertinentes para o tema, por sobre sua origem e natureza. Finalmente, a estrutura de cada capítulo foi elaborada pensando-se na autonomia de cada um, com princípio, médio e fim, de maneira que sua leitura e compreensão independam do conhecimento do anterior.

Palavras-chave: La Llorona. Mito. Representações. História das Mulheres. História do México.

**ABSTRACT**

This dissertation proposes a historical approach to the myth of *La Llorona*, a female representation deeply rooted in Latin America, especially in Mexico, where it takes the form of the ghost of a weepy woman dressed in white, with untidy hair, who cries out for her children at crossroads, in the rivers, lakes, ponds, and hot springs. The analysis relies on three theoretical assumptions directly linked to one another: the female dialectic, the social control, and the discourse of authority, which are seen as representative instruments of power, as well as relational and operational instruments of power. The analysis is equally approached from three cultural perspectives also closely linked to one another: the mythical and symbolic perspective, that goes back to the original figure of the Great Goddess through the ancient Mexican goddesses and the Greek-Latin tradition; the historical and literary perspective, through the reading of writers who dealt with *La Llorona*; and the perspective of the individual and collective memory, which was not deeply studied because of the widespread and diverse forms of manifestation it may have and the difficulties of being appropriately examined in a single chapter. So, this analytical perspective was left aside and kept for a possible research in the future. It was just outlined in the chapter about the myth in present times, in the final part of the text. The analysis framework is the historical context of the Mexican National State construction, including the idea of citizenship, the origins of nationalism and the search for a national identity, that suppose such process. In this way, the chronological starting point was set in the 19th Century, although we looked at centuries before and after the Conquest, from the Colony to the 20th Century, giving priority to thematic aspects of the subject over its chronological sequence and the conventional linear approach to time. In the same way, all kinds of sources of information we could collect were used in the analysis, including non-conventional sources. The sources with information on the origins and nature of the myth were given priority. Finally, the chapters were designed to preserve their autonomy within the whole text, with an introduction, a development of the theme and a conclusion, allowing their individual comprehension regardless the reading of the previous one.

Key-words: *La Llorona*; Myth; Representations; Women's History; Mexican History.

## GLOSARIO DE TERMOS INDÍGENAS

Ahuianime.	Mulheres jovens dedicadas à satisfação sexual dos aprendizes de guerreiros.
Ahuiteteo.	Guerreiros mortos em combate.
Atl-tlenolli.	Símbolo da guerra florida na forma de uma serpente.
Calmecac.	Escola dedicada à formação do clero.
Centeotl.	Um dos nomes do deus do milho entre os totonacas.
Centecihuatl.	Um dos nomes de Cihuacoatl entre os totonacas.
Centzonhiutznahua. lua.	“Os quatrocentos sulinos”, as estrelas, irmãos de Coyolxauhqui, a lua.
Chinampa.	Canteiro flutuante usado em Xochimilco. Técnica agrícola.
Chalchiuhtlicue. ou irmã	Mulher da saia verde ou de jade. Deusa das águas do mar. Mulher de Tlaloc.
Cihuacoatl,	Mulher da serpente. Mãe primordial, deusa da guerra.
Cihuapipiltin.	Mulheres mortas no primeiro parto.
Cihuateotl.	Mulher deusa.
Cihuateteo. como	Plural do anterior. Mulheres mortas no primeiro parto, deificadas Guerreiras.
Cihuatlampa.	Casa das mulheres.
Cincalco.	Casa do milho.
Cicpactli.	O monstro da terra.
Coatlicue.	“Saia de serpentes”. Uma das avocações de Cihuacoatl. Mãe de Huitzilopochtli.
Coyolxauhqui.	Irmã de Huitzilopochtli. Liderou uma rebelião contra sua mãe e foi derrotada pelo irmão.
Cuauhtemoc.	“Águia cadente”. Último “imperador” azteca, derrotado, preso e executado por Hernán Cortés. Guatimozin, corruptela do nome original, foi adotado por D. Pedro I como nome maçônico.
Huasteca(o).	Habitante ou relativo à Huasteca, região que se estende por 4 estados do leste e centro-leste do México: Tamaulipas, Veracruz, Hidalgo e San Luis Potosí.
Huehuetlatolli	Relatos indígenas antigos. “Testemunhos da antiga palavra”.
Huitzilopochtli.	Deus tutelar dos mexica. Filho de Coatlicue e irmão de Coyolxauhqui.
Inquallotl in yecyotl.	O que é conveniente, o correto.
Itzpuchitequicastle.	“Mulher jovem”. De olhos grandes e um grande lábio por onde cuspia fogo. Lavava roupa e chorava pelas noites.
Iztaccihuatl.	Mulher branca. Nome do vulcão conhecido também como a “mulher dormida”. A “vulcoa” esposa do Popocatepetl.
Ix-chel.	Deusa maia da lua.
Ixcuina.	Outro nome de Tlazolteotl. Desdobrava-se em três irmãs: Tieceu, Tlaco e Xucotzin.
Ix-taab ou X-táabai.	Demônio feminino maia que atrai os homens nos caminhos. Deusa dos suicidas por enforcamento.
Maguey	Espécime vegetal da família das agaviáceas de onde se extrai o “pulque”.
Mallinali.	Erva ou feno. Um dos dias do calendário considerado nefasto.
Malintzin.	Nome indígena de Doña Marina, La Malinche.



Mallinalxóchitl.	Erva flor ou flor de feno, o único astro fêmeo do céu mitológico mexica. Outro nome de Coyolxauhqui, a irmã e rival de Huitzilopochtli.
Matlacueye.	Nome do vulcão La Malinche em Tlaxcala.
Maxixcatzin	Irmão de Mextlixóchitl, e personagem de uma das lendas de Heriberto Frias.
Metate	Instrumento de uso culinário. Retângulo de pedra, ligeiramente abaulado, usado para a triturar ou moer alimentos.
Mexica.	Nome original dos astecas.
Mextlixóchitl.	Flor de lua. Nome de uma personagem das lendas de Heriberto Frias.
Mictlan.	Região das profundezas. O infra-mundo.
Mictlantecihuatl.	Senhora das profundezas.
Mictlantehcutli.	Senhor das profundezas, marido da anterior.
Mocihuaquezque.	Mulher morta no primeiro parto, antes de se tornar deusa.
Moctezuma	Monarca asteca quando a chegada dos espanhóis.
Motolinia.	Nome indígena do frei Toríbio de Benavente.
<b>Nawayomo.</b>	<b>A “mulher má”, de vagina dentada.</b>
Nixtamal.	Milho cozido em água com um pouco de cal. Moído, vira a massa com que se fazem as tortillas.
Nopal.	Espécime das cactáceas sobre a que esta pousada a águia do escudo nacional.
Papantzin.	Irmã de Moctezuma. Personagem das lendas sobre La Llorona. Também, nome do sacerdote tolteca que descobriu o “pulque”.
Piowačwe.	A mulher vulcão da vagina dentada, para os indígenas zoques de Chiapas.
Pulque.	Bebida fermentada feita com a goma das folhas do maguey.
Quetzalcoatl.	“Serpente emplumada”. O Tezcatlipoca branco, o deus bondoso e da felicidade dos astecas. Também Ehécatl, deus do vento.
Quilaztli.	Outro dos nomes de Cihuacoatl.
Tecpochcalli.	Escola para a formação dos jovens guerreiros.
Tenochtitlan.	Capital dos mexica ou astecas.
Tezcatlipoca.	“Espelho fumegante”. Deus da guerra, dos sacrifícios e do castigo. Patrono dos bruxos e ladrões; inimigo de Quetzalcoatl.
Tetzahuitl.	Anúncios, portentos assustadores.
Tetetzahuiani.	“A que da tetzahuitl”, outro dos nomes de Cihuacoatl.
Tianguis.	Mercados.
Tlacaelel.	Nome de um adjunto do tlatoani que deu inicio ao uso do titulo de Cihuacoatl para esses funcionários.
Tlacatecolot.	“Homem coruja”. O demônio para os cristãos.
Tlaczolyotl.	Avidez.
Tlacuelilacayotl.	Perversidade.
Tlalcuani.	Outro dos nomes de Tlazolteotl.
Tlaloc.	Deus das águas que descem dos céus. Deus da chuva.
Tlaloques.	Deuses da água, irmãos da deusa Chalchiutlicue.
Tlamaniliztli.	Conjunto de coisas (boas) que devem permanecer.
Tlatoani.	Título do governante supremo entre os mexica.
Tlaxcalteca	Originário de Tlaxcala, senhorio indígena inimigo dos mexica, hoje, nome de um estado e de sua capital.

Tlazolteotl.	Deusa dos amores carnavais. Devoradora de imundícies ante quem os pecadores se confessavam.
Tlilac	Pequena lagoa nos canais de Xochimilco.
Tonalpohualli.	Calendário ritual.
Tonantzin.	Deusa mãe. Uma das avocações de Cihuacoatl, assimilada à Virgem de Guadalupe.
Topiltzin.	Nome de um governante tolteca que se autodenominou Quetzalcoatl.
Totonaca (o).	Relativo ou procedente do Totonacapan.
Totonacapan.	Região central do atual Estado de Veracruz , sede da cultura totonaca.
Tuna.	Fruto do cacto “nopal”. Existe no México nas variedades vermelha e verde, esta conhecida popularmente no Brasil como “figo da Índia”, na realidade, figo das Índias.
Tzitzinime.	Seres femininos monstruosos e assustadores.
Xinachtli.	Semente de hortaliça ou garapa fermentada.
Xochimilco.	Antigo bairro de Tenochtitlan, hoje uma das “delegaciones” da cidade do México, conhecida por seus canais e seus canteiros flutuantes.
Xochiquetzal.	Flor preciosa. Deusa do amor, dos amantes. Primeira mulher de Tlaloc.
Xochitecatl.	Uma das deusas das montanhas em Tlaxcala.
Xolotl.	Avocação de Quetzalcoatl, desceu ao mundo subterrâneo para roubar as sementes do milho, levando o braço de Cihuateteo como escudo.
Zapotal.	Nome do sítio arqueológico onde se encontraram esculturas das Cihuateteo. Plantação de zapotes.
Zapote.	Sapoti. Fruto da sapota.

### LISTA DE FIGURAS

1. Cihuacoatl. (MNA). p. 54
2. Xochiquetzal. (MNA). p. 54
3. Tlazolteotl. (MNA). p. 54
4. Chalchiutlicue.(MNA). p. 54
5. Coatlicue. (MNA). p. 90
6. Coyolxauhqui. (MTM). p. 90
7. Cihuateotl. (MAX). p. 91
8. Tzitzinime. (Acervo particular do arqueólogo Manuel Torres). p. 91
9. Teocalli da guerra sagrada. (MNA). p. 92
10. Malintzin, Marina, Malinche. (doc. eletrônico). p. 148
11. A “vulcoa” La Malinche e o vulcão Pico de Orizaba. (doc. eletrônico). p. 149
12. O Popocatepetl e sua mulher, a “vulcoa” Iztaccihuatl. (doc. eletrônico). p. 149
13. La Llorona. (Marroquí). p. 229
14. La Llorona desmayada .... (Marroquí). p. 229
15. La Llorona reverenciando a la Princesa Papantzin. (Marroquí). p. 230

16. Confesión de La Llorona. (Marroquí). p. 230
17. Alegorias florais. (Álbum Mexicano). p. 259
18. Calendário de luxo. (BMLB). p. 260
19. Calendário da cozinha mexicana. (BMLB). p. 260
20. “Calaveras” de Posada. (doc. eletrônico). p. 301
21. Ix-Tab. Deusa mais da caça com armadilhas. (Códice Dresde). p. 302
22. “Arquivos de Fantasmas”. p. 303
23. Catálogo de La Llorona. (Zubeldia). p. 303
24. La Frontera/The Border. (Zubeldia). p. 304
25. Linchamiento/Linching. (Zubeldia). p. 304
26. Matlacihuatl/Matlacihuatl. (Zubeldia). p. 304
27. Te regalo mi sombra/I give you my shadow. (Zubeldia). p. 304
28. Huipil de mariposas/Dress of butterflies. (Zubeldia). p. 305
29. Mácula/Macula. (Zubeldia). p. 305
30. La vergüenza de la Virgen/The shame of the Virgin. (Zubeldia). p. 305
31. Los límites del rencor/Limits on rancor. (Zubeldia). p. 305
32. La Cihuacoatl: El lamento de La Llorona. (Zubeldia). p. 306
33. Lupe Vélez, “La Llorona ...”. (Archivos de Fantasmas). p. 306
34. “As cinco mulheres do oeste mortas no parto...”. (Códice Aubin). p. 337
35. Cihuateteo dançando ... (Códice Borgia). p. 338
36. Cinco Cihuateteo ... (Códice Borgia). p. 338
37. Cihuateotl “vomitando” uma centopéia. (Códice Borgia). p. 338
38. Cihuateteo de olhos abertos. (MAX). p. 339
39. Cihuateteo com cinto de serpentes. (MAX). p. 339
40. Defumadores ou escudos ... (detalhe) (MAX). p. 339
41. A geometria do universo. (Códice Fejerve-Mayer). p. 340

## LISTA DE SIGLAS

BMLB	Biblioteca Maestro Librado Basilio.
COLMEX	El Colegio de México.
CONACULTA	Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
FCE	Fondo de Cultura Económica.
INAH	Instituto Nacional de Antropología e Historia.
IVEC	Instituto Veracruzano de la Cultura.
MAX	Museo de Antropología de Xalapa.
MNA	Museo Nacional de Antropología.
MTM	Museo del Templo Mayor.
SEC	Secretaría de Educación y Cultura.

SEP	Secretaría de Educación Pública.
UAM	Universidad Autónoma Metropolitana.
UAMI	Universidad Autónoma Metropolitana-Ixtapalapa.
UNAM	Universidad Nacional Autónoma de México.
UV	Universidad Veracruzana.

## LISTA DE TABELAS

- 1 Principais deidades femininas relacionadas com la Llorona. p. 338.
- 2 La Llorona, os intelectuais e o discurso de autoridade. p. 339.
- 3 A Dialética Feminina Nacional. 341.

## SUMÁRIO

### LISTA DE FIGURAS

### LISTA DE SIGLAS

### LISTA DE TABELAS

### GLOSSÁRIO DE TERMOS INDÍGENAS

### RESUMO

### ABSTRACT

### INTRODUÇÃO.

A Lenda. ....	20
Eixos temáticos e definição de mito. ....	22
As fontes. ....	29
A estrutura. ....	31

### 1 LA LLORONA. Tempo e genealogia.

1.1	Temporalidade histórica do mito. ....	34
1.1.1	Os “Textos Fundadores”. ....	38
1.1.2	Tipologia de La Llorona. ....	46
1.1.3	A lógica do mito. ....	49
1.2	A idéia de genealogia e o processo histórico. ....	50
1.2.1	O diabo, o outro e a (des)ordem no Novo Mundo. ....	55
1.2.2	O sagrado e o profano das deusas. ....	61
1.2.3	As mulheres na sociedade mesoamericana. ....	65

## **2 CIHUACOATL. A matriz indígena e o processo histórico.**

2.1	As deusas selênicas. ....	71
2.1.1	As Cihuateteo. Aproximação histórica. ....	78
2.1.2	As Tzitzinime. ....	84
2.1.3	A ponte. ....	85
2.1.4	Entre deusas e “alegradoras”. ....	97
2.2	Os elementos simbólicos de La Llorona. ....	103
2.2.1	O além e o “outro mundo”. ....	104
2.2.2	Água. ....	105
2.2.3	Encruzilhadas. ....	105
2.2.4	Poços. ....	106
2.2.5	Cavernas. ....	107
2.2.6	Cabelos. ....	107
2.2.7	Pranto. ....	108

## **3 ENTRE MEDÉIA E LA MALINCHE: La Llorona e a Nação.**

3.1	O nascimento da Nação. ....	110
3.1.1	Heróis e vilões da Pátria. ....	119
3.1.2	Contexto cultural. ....	119
3.1.3	Porfiriato e Positivismo. ....	123
3.1.4	Auto-estima e cidadania. ....	126
3.2	Cultura, educação e homogeneidade. ....	130
3.2.1	A lenda como gênero literário. ....	134
3.2.2	A dialética feminina e a Nação. ....	137
3.2.3	Malintzin, Marina, Malinche. ....	139
3.2.4	Ignácio Manuel Altamirano: de Medéia a La Malinche. ....	141
3.2.5	O discurso da traição. ....	144
3.2.6	Uma lenda de vulcões. ....	150
3.3	Os caminhos de Medéia e a (con) fusão popular. ....	153
3.3.1	O teatro. ....	154
3.3.2	O ballet no México e o “debut” de Medéia. ....	159
3.3.3	Outras matrizes mitológicas. ....	161
3.3.4	Lilith, Hécate e Lâmia. ....	162
3.3.5	A dramaturgia de Medéia. ....	163

## **4 OS INTELECTUAIS E LA LLORONA.**

4.1	Os mentores intelectuais. ....	170
4.1.1	Literatura e eixos temáticos. ....	172
4.1.2	La Llorona de Marroquí. ....	177
4.1.3	La Llorona de Riva Palacio e Peza. ....	184
4.1.4	As Damas Brancas e os românticos mexicanos. ....	189
4.2	O Discurso de autoridade. ....	197
4.3	Figuras. ....	200

## **5 O “BELLO SEXO”: as mulheres e suas representações.**

5.1	O século XIX: gênero, mulheres e perspectivas nacionais. ....	201
5.1.1	As representações femininas. ....	205
5.1.2	A mulher nacional. ....	209
5.1.3	A serviço da Nação: ciência, maternidade e educação feminina. ....	216
5.2	Leituras didáticas femininas. Os manuais. ....	220
5.2.1	Os calendários. ....	226
5.2.2	A didática de La Llorona. ....	231
5.2.3	Garantir o leite dos filhos. ....	236
5.2.4	A mulher “legal”. ....	238
5.2.5	Conselhos de um bom pai a seu filho. ....	242
5.2.6	Mais lições de La Llorona. ....	243
5.2.7	As leitoras. ....	247

## **6 AS MEXICANAS E A PARENTELA DE LA LLORONA.**

6.1	O olhar dos viajantes. ....	251
6.1.1	Imagens e estereótipos. ....	255
6.1.2	As roupas. ....	260
6.1.3	A sociabilidade feminina. ....	262
6.1.4	“La Mexicana”: metáfora do trabalho feminino. ....	265
6.2	La Llorona e sua parentela. ....	268
6.2.1	A mulher “ferrada”. ....	272
6.2.2	A Mulata de Córdoba. ....	274
6.2.3	“Las Tepas”. ....	275
6.2.4	Xtáabay. ....	276
6.2.5	Piowaçwe e Nawayomo. ....	277

## **7 A ATUALIDADE DO MITO.**

7.1	Possibilidades temáticas. ....	279
7.1.1	Memória. ....	279
7.1.2	Identidade e migração. ....	288
7.1.3	La Llorona na literatura popular. ....	297
7.1.4	Las “coplas” de La Llorona. ....	300
7.1.5	Na pintura. ....	305
7.2	Práticas culturais. ....	307
7.2.1	“Día de Muertos”. ....	307

7.2.2	No teatro. ....	310
7.2.3	No cinema. ....	312
7.2.4	No romance. ....	313

## **8 CONSIDERAÇÕES FINAIS**

8.1	Para encerrar. ....	
-----	---------------------	--

## **9 FONTES**

9.1	Obras citadas. ....	
9.2	Obras consultadas. ....	

## **10 APÊNDICES**

10.1	O discurso iconográfico das Cihuateteo. ....	
10.3.	Tabela 1: Principais deidades femininas relacionadas com La Llorona. ....	
10.4	Tabela 2: La Llorona, os intelectuais e o discurso de autoridade. ....	
10.5	Tabela 3: A dialética feminina da nação. ....	

Todo trabalho de pesquisa é um desafio, representado pela necessidade de responder ou solucionar a problemática que o move. Em termos formais este não foi diferente, mas em alguns aspectos apresentou problemas insuperáveis, o que não significou que devesse ser abandonado. Em nossa opinião, tais peculiaridades o tornam mais original e instigante.

Em primeiro lugar, havia o fato de estarmos querendo historizar uma assombração, algo impalpável, La Llorona, um mito com efeitos conhecidos, porém do qual nos interessava mais a trajetória histórica do que sua estrutura, seus possíveis autores e atores causais. O objetivo, então, era reconstituir o processo através do qual se foi recriando, transformando e instalando no imaginário social a aparição fantástica e incansável da mulher vestida de branco, descabelada e chorosa, condenada a deambular eternamente à procura dos filhos. Neste caso, foi usado o conceito de imaginário social segundo uma das acepções de Norbert Elias, como “uma força reguladora da vida coletiva que ao definir lugares e hierarquias, direitos e deveres, constitui um elemento decisivo de controle dessa mesma vida coletiva, aí incluído o exercício do poder”<sup>1</sup>.

E ao falar em La Llorona estamos falando de um verdadeiro “fantasma de cabeceira” para os mexicanos, que vem funcionando como um instrumento de controle social, através do qual se tem estruturado a representação simbólica das carências, obsessões, medos e frustrações que estão por trás dos estereótipos com que costumam se (auto)retratar: eles - machos, valentes e patriotas; elas - submissas, sacrificadas, mas também patriotas.

Em segundo lugar havia o problema da ausência de fontes documentais relacionadas diretamente ao fenômeno ou a seus atores, como de imediato nos apontou Serge Gruzinski, quando lhe falamos de nosso projeto. De fato, não localizamos fontes primárias e diretas a respeito de algum fato ou personagem que pudesse ter gerado o mito de La Llorona e suas subsequentes lendas. Mas também não era por ali que se dirigia nossa busca, pois procurávamos mais a trajetória histórica do mito e não os possíveis autores e atores que lhe deram origem. Contudo, ante a insistência de alguns autores em associar a personagem a antigas deusas mesoamericanas, tivemos que procurar nelas os motivos para isso.

---

<sup>1</sup> NORBERT, Elias apud FALCON, Francisco J. Calazans. História e Representação. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; MALERBA, Jurandir (orgs.) *Representações. Contribuição a um debate transdisciplinar*. Campinas: Papirus, 2000, p. 53.



A mesma longa duração do processo histórico, e da nossa proposta de pesquisa, às vezes tornou necessário voltar até o passado pré-hispânico mexicano, ou nos projetarmos até nossos dias passando pela Colônia, esta um hiato praticamente impossível de se preencher. Impossível porque durante os trezentos anos que durou o período colonial, La Llorona sobreviveu unicamente na memória, individual e coletiva, sem deixar rastros materiais ou escritos, ou, pelo menos, sem que os tivéssemos localizado, sendo suas lendas transmitidas e reproduzidas apenas oralmente. Tudo indica que foi somente no século XIX que a literatura esteve pronta para se apossar dessa memória e registrá-la.

Qual seria então a solução para preencher esse período e justificar o vazio documental e literário de La Llorona, sem que isso significasse uma ruptura na seqüência histórica idealizada para o tema?

A solução, esperamos que satisfatória, foi partir do século XIX e estabelecer aí a base de nossas operações, para o que nos valem os intelectuais da época, ao mesmo tempo em que nos apoiamos no trabalho de antropólogos e arqueólogos do século XX. Assim, foi através de todos eles que dirigimos nosso olhar até o passado pré-hispânico para buscar La Llorona entre os antigos mexicanos, creditando àqueles intelectuais a responsabilidade por ter de fazê-lo, e encontrando nos estudiosos do século XX os meios para consegui-lo. Na realidade, e como o dizemos no capítulo correspondente, este foi também um bom pretexto para conhecer tais deusas, “mães” de nosso mito, conforme vêm repetindo esses autores.

E, em nossa preocupação por organizar a abundância e diversidade das informações recolhidas ao longo da pesquisa, passamos a perceber que nosso mito apresentava três perspectivas ou possibilidades de abordagem, cujas dimensões convivem, se entrelaçam e confundem histórica, social e culturalmente, de forma mais ou menos visível: La Llorona mítica, La Llorona literária e La Llorona memória.

Ou seja, por um lado temos a dimensão mítico-simbólica de La Llorona, como representação da “Grande Deusa”; a dualidade feminina criadora e destrutiva, amada e temida, que a remete a figuras mitológicas relacionadas com a fertilidade, tanto no “Velho” como no “Novo Mundo”. Neste caso, seria uma das representações locais dessa maternidade dialética de que as mulheres são culturalmente portadoras, e que, como veremos mais adiante, no México pode aparecer transfigurada igualmente em Eva ou Cihuacoatl, Tonantzin ou Guadalupe, fundidas e confundidas popularmente na figura trágica de La Llorona.

E, ainda que possa parecer uma escorregada em direção a algum tipo de estruturalismo antropológico ou psicológico, não podemos esquecer a natureza histórico-social das representações, pois, como diria G. Durand<sup>2</sup>, por trás destas existem constantes formativas recorrentes, cujas diferenças derivam das circunstâncias temporais, históricas e culturais em que se dão.

E isso nos leva até La Llorona literária e sua dimensão histórico-cultural, que diz respeito a uma infinidade de lendas, histórias e narrativas, transmitidas também oralmente ou registradas pela escrita, e que conferem cores e feições locais ao mito primordial da Grande Deusa, traduzindo-o e configurando-o de acordo com as condições econômicas, sócio-culturais ou os recursos tecnológicos de cada tempo e de cada grupo. Tais relatos organizam e estruturam funcionalmente o mito, prestando-lhe coerência e inteligibilidade histórica.

Assim, por exemplo, entre as inúmeras variantes da lenda que circulam somente na cidade do México, La Llorona teria sido uma mulher indígena da época colonial, que foi abandonada pelo amante, um rico fidalgo espanhol, que o teria feito para se casar com uma mulher rica, e que por despeito ou desespero matou os filhos<sup>3</sup>. Já em Guanajuato ela teria sido uma mulher que precisou se prostituir para sobreviver quando o marido esteve preso. De tais relações teve vários filhos que precisou esconder, antes de poder explicar ao marido o nascimento deles. Só que a mulher os escondeu nos fundos de sua casa, que ficava na beira de um rio, pelo que as crianças morreram afogadas durante a cheia provocada por chuvas torrenciais<sup>4</sup>. Já para uma criança chicana, no estado norte-americano de Colorado, La Llorona teria sido a amante de um rico industrial cujas empresas poluíam as águas do rio que abastecia a comunidade, o que provocou cegueira de nascença em seus filhos, de forma que ela preferiu matá-los para evitar-lhes sofrimentos futuros<sup>5</sup>. No porto de Veracruz, teria sido ela uma filha ingrata que abandonou sua velha mãe para seguir o homem que amava, com quem casou, teve filhos, mas foi muito infeliz. Após a morte do marido e dos filhos, a filha

<sup>2</sup> Apud: FALCON, Francisco J. Calazans. op. cit. p. 53.

<sup>3</sup> HORCASITAS, Fernando; BUTTERWORTH, Donald. *La Llorona*. In: Tlalocan, México DF, 1964, num. 3, pp. 204-224. Vol. IV.

<sup>4</sup> Relato de Salvador Guerra, motorista de táxi, recolhido em Guanajuato em janeiro de 2003. Guanajuato é uma cidade que tem um histórico de chuvas torrenciais com as conseqüentes inundações, transformadas popularmente em marcos cronológicos históricos locais.

<sup>5</sup> ESTÈS, Clarissa Pinkola. *Mulheres que correm com os lobos. Mitos e histórias do arquétipo da mulher selvagem*. 8ª ed. Tradução de Waldéa Barcellos. Rio de Janeiro: Rocco, 1994, pp. 373-377. Pessoalmente, pensamos que numa sociedade altamente competitiva, como a norte-americana, qualquer inadequação física, ainda mais entre membros de comunidades minoritárias, pode representar um obstáculo quase que intransponível para a sobrevivência.

ingrata voltou para a mãe para tentar corrigir sua falta, mas ela também já era falecida, pelo que a filha morreu de remorso<sup>6</sup>.

Finalmente, e como se pode ver, diretamente ligada à anterior temos La Llorona como memória, seja individual ou coletiva, e que introduz o mito na vida cotidiana das pessoas. Estas organizam e dão sentido às suas vivências através dessa figura, criada e mantida pela coletividade, desdobrada em inúmeras variantes, tantas quantas pessoas e comunidades mal assombradas lembram e tentam resistir ao tempo. Apenas no estado de Veracruz ela pode aparecer como “La mujer que lava”, “La mujer del río”, “La mujer en ancas”, “Las Tepas”<sup>7</sup>, entre outras.

E ainda que se trate de um fantasma, ou de uma assombração, mais do que histórias de morte são histórias de vida, experiências individuais transmitidas oralmente por aqueles que com ela se defrontam. E os que assim o fazem, mais do que contar as histórias de La Llorona falam de suas próprias histórias, pessoais ou familiares; verdadeiros exercícios autobiográficos através das experiências que, geralmente, terceiros tiveram com ela. Sim, porque uma das características de tais relatos é que quase sempre são feitos em terceira pessoa, daí que existem tantas Lloronas quantos mexicanos (mal) assombrados há.

Em termos psicanalíticos, a manifestação de fantasmas femininos sedutores e macabros faria parte do aparato inconsciente e negativo de equilíbrio, originado na relação mãe-filho e organizado formalmente como uma situação edipiana. Nesse sentido, La Llorona também pode ser vista como uma representação da mulher objeto, a mãe enganada, violada ou seduzida por uma potência masculina dominante, e que, no caso dos mexicanos, estaria na origem do machismo. Seu poder de auto-aniquilamento seria o último recurso da afirmação do ego<sup>8</sup>.

Aliás, entre os mitos mexicanos, provavelmente um dos mais explorados é o da mãe, em especial na versão guadalupana, em estudos históricos, antropológicos, sociológicos, psicológicos e afins, que apontam para questões fundacionais e

---

<sup>6</sup> Versão narrada por um ouvinte de uma emissora de rádio da cidade de Xalapa, capital do Estado de Veracruz. Pensamos que a idéia central do abandono esteja relacionada com o fato da cidade de Veracruz ser um porto.

<sup>7</sup> GARCIA, Roberto Williams. “Las Tepas”. In: *La Palabra y el Hombre*. Revista de la Universidad Veracruzana. (doravante UV) Xalapa, Veracruz, 1969. num. 39, pp. 49-52. A mulher que lava, a mulher do rio, a mulher na garupa. In: MEZA, Alberto Espejo. (Comp.) *Cancionero Veracruzano. Antología de la Literatura Popular y Tradicional del Estado de Veracruz*. Xalapa, Veracruz: Fonadas/UV, 1981. pp. 61, 68, 69, 77, 78, 83, 84, 101.

<sup>8</sup> APODACA, Manuel. *La Llorona: secuela inconsciente y colonial de la madre asfixiante*. Purdue University. Disponível em: <file:///A:La%20Llorona.htm> Acesso em: 21 set. 2005, 6:35. 25p.

identitárias, ou relacionadas com o nacionalismo mexicano. Contudo, fica ainda por entender a obsessão dos mexicanos pelo sofrimento materno, provável elemento chave na construção do machismo que, supostamente, estaria relacionado com a carência de uma figura paterna.

“Por que adoramos na maternidade o sacrifício?” “De onde tem chegado até nós essa idéia desumana da imolação materna?” pergunta-se a feminista Marta Lamas, repetindo a Sibila Aleramo<sup>9</sup>.

Como contraponto da virgem, e também exaustivamente analisada, está La Malinche, Malintzin ou Doña Marina, a amante do conquistador Fernão Cortés, a sedutora seduzida, apontada como um dos elementos fundadores do México moderno como mãe do primeiro mestiço, mas vilipendiada como representação simbólica da traição à pátria. Numa visão nacionalista, se La Malinche gerou o primeiro mexicano também gerou a traição à raça, à nação, o “malinchismo” para os mexicanos, que criaram tal termo pejorativo como patrulha contra os que se encantam ou se deixam seduzir pelo estrangeiro. E, nesse sentido, não há como não lembrar Hobsbawm, que aponta para a necessidade da criação de contrapontos na tarefa de obter consensos sobre os quais edificar os nacionalismos de estado.

### **A Lenda.**

Mas afinal, quem ou que é La Llorona de que falam as lendas, motivo de nossas reflexões?

La Llorona, ou “mulher que chora”, é o fantasma de uma mulher, vestida de branco, cabelos pretos, longos e desarrumados, que aparece à noite gritando pelos filhos nas encruzilhadas dos caminhos ou nos lugares próximos à água, após o que desaparece, some, engolida pelas águas ou em alguma caverna mais próxima.

*Aiiii!! Meus filhos, que será de vocês?*

É seu tradicional grito desde os tempos pré-colombianos, quando a deusa Cihuacoatl teria dado por aparecer nas noites da Grande Tenochtitlan para anunciar aos astecas o fim que se avizinhava. Mesmo grito com que passou a assombrar os viandantes nas noites e caminhos coloniais, transformada na mulher apaixonada e culpada que, por amor, despeito ou desespero matou os filhos. Na atualidade, seu grito

---

<sup>9</sup> LAMAS, Marta. ¿Madrecita Santa?. In: FLORESCANO, Enrique. (coord.) *Mitos Mexicanos*. México DF: Taurus, 2000. pp. 231-238.

ainda ecoa e sua figura sobrevive na mente, na boca e no medo dos mexicanos, nas inúmeras variantes com que aparece nos relatos e histórias que circulam pelos quatro cantos do país e além-fronteiras. Contada em prosa e verso e cantada nas canções, como não poderia deixar de ser para um povo que chora cantando e canta chorando, sua presença se acentua em tempos de crise, nas desgraças pessoais e coletivas ou nas catástrofes naturais, ecológicas ou socioeconômicas.

Como figura dialética e polêmica, representação e conjugação dos opostos; como esposa legítima, ou amante clandestina; como viúva chorosa ou mulher abandonada; como mãe vingativa e desventurada ou, ainda, como filha ingrata, para os mexicanos La Llorona sempre é uma figura apaixonada e apaixonante marcada pela culpa, origem de seu caráter transgressor. Entre Eva pecadora e Madalena arrependida, é a alma em pena de uma mulher culpada por amor, ódio, desídia, ou traição. Por tentar os homens; pela perda ou assassinato dos filhos; pelo abandono dos pais ou pela traição à pátria, por tais transgressões e culpas está condenada a penar eternamente em busca de perdão.

Por falar em paixão, quando os filósofos ainda tentavam chegar à “essência” do ser humano definindo-o em termos absolutos, Salvador de Madariaga dizia que a essência da alma espanhola era a paixão, mesma paixão que se encontra na religião, no amor, nos ciúmes ou na ambição. E tais preocupações e buscas, ainda que hoje possam parecer obsoletas, se não desapareceram totalmente mudaram de foco<sup>10</sup>, daí que citar Madariaga ainda é oportuno porque, precisamente, a paixão em todas essas modalidades é uma das características fundamentais de La Llorona, figura de formato barroco e colonial.

Colonial e barroca não porque tenha tomado forma necessariamente durante a colônia, algo que certamente ocorreu ainda que não se possa comprovar com evidências concretas, mas porque na colônia se situam o cenário e o tempo da figura bizarra e de contornos rebuscados das histórias fundadoras da maioria das lendas que se tem podido reunir. A sensibilidade e a visão barroca do mundo não é um fenômeno datado, o imaginário barroco foi suficientemente flexível para se adaptar, atravessar a Colônia e chegar até nossos dias com bastante sucesso. Que o digam então os chamados autores colonialistas, que nas últimas décadas do século XIX e primeiras do XX se encarregaram disso. De forma que, plasmadas pela literatura do século XIX, essas

---

<sup>10</sup> Ver, por exemplo: ZEA, Leopoldo. La nueva actitud filosófica de México. In: ----- *Conciencia y Posibilidad del Mexicano*. 6ª ed. México DF: Porrúa, 2001. pp. 10-12.

lendas, retiradas da tradição oral e misturadas com as crônicas da conquista e da mitologia greco-latina, foram adquirindo as feições de uma Medeia nacional e re-apropriadas pela tradição popular.

Uma dessas vertentes remete La Llorona à deusa Cihuacoatl, protagonista do sexto dos onze avisos que na crônica “sahaguniana” teriam prenunciado o fim do mundo indígena. Aparecia pelas noites, vestida de branco, descabelada e chorosa, deslizando e gritando pelas amplas avenidas da grande Tenochtitlan antes de desaparecer nas águas da lagoa. Outra a remete a uma irmã de Moctezuma, morta e ressuscitada para anunciar a seu irmão a verdadeira religião, e finalmente uma outra a assimila à Medeia da tragédia grega, primeiro pela traição, equiparada a La Malinche, depois pelo infanticídio.

O elemento de fusão de tais histórias foi propiciado pela culpa de conotação cristã, ainda que tingida depois pelas cores (três) do nacionalismo mexicano: verde, a cor da esperança no futuro da pátria; branco, a cor da pureza dos ideais de quem a criou; e vermelho, a cor do sangue dos que perderam a vida em tal empreitada. Mas tal culpa foi sempre seguida pelo correspondente e duplo castigo: o terreno, que a sociedade impõe, e o divino que a condena a chorar eternamente pelos filhos. Já em termos nacionalistas, La Llorona assimilada a La Malinche foi condenada, por exemplo, a ser vulcão ou a ser açoitada por palavras pejorativas como “malinchismo”.

Como já dissemos, a trajetória histórica do mito passa pela saga colonial, que embora não tenha deixado registros escritos o manteve vigente pela transmissão oral, reforçado pela palavra dos escritores e poetas do século XIX que se incumbiram de seu resgate, incorporando-o à literatura. Neste caso, e parafraseando Ginzburg, La Llorona se poderia caracterizar como um “resíduo irreprimível de cultura oral”, proveniente de estratos culturais profundos, “filtrado pela página escrita”<sup>11</sup>.

### **Eixos temáticos e definição de mito**

E sempre pensando na necessidade de resolver o problema da longa duração do tempo histórico de La Llorona e de nosso trabalho, procuramos alguns eixos temático-conceituais subjacentes ao tema que funcionassem como fios condutores da trama. Identificamos três, estreitamente ligados entre si e perpassando a estrutura de todo o trabalho. Em primeiro lugar o controle social, como um dos instrumentos do poder, que

---

<sup>11</sup> GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes*. Tradução de Maria Betânia Amoroso; José Paulo Paes e Antônio Silveira Mendonça. São Paulo: Companhia das Letras, 1987, p. 127.

explicaria, entre outras coisas, a recorrente presença na história de representações femininas com conotações negativas.

Na América Latina, a existência ou insistência de representações femininas de conotação macabra se explicaria culturalmente pela integração de formas desarticuladas das antigas religiões, segundo as visões de mundo configuradas pela missão cristã durante a colônia. E ainda que não apareçam em todos os grupos sociais são bastante generalizadas, principalmente naqueles em que a sexualidade e o erotismo continuam fortemente articulados com o sagrado ou o sobrenatural, como paradigmas que integram o simbolismo da fertilidade agrária e feminina.

Para tais grupos, esses fantasmas seguem cumprindo funções de controle social na socialização e ordenação ideológica, como representações do maligno, identificando aspectos negativos e contrários à existência humana<sup>12</sup>. Fariam parte das estratégias para neutralizar, controlar e até reverter a favor o poder inerente às mulheres, como criadoras e reprodutoras de vida ou causa e agentes da morte.

De forma que outro eixo diz respeito à dialética feminina implícita nessas representações macabras e seus objetivos de controle. E fala também das ambíguas relações da sociedade para com as mulheres ao longo da história. Reais ou ideais, no México elas estão representadas simbólica e dialeticamente pela Virgem de Guadalupe e pela Malinche, as duas caras da mulher: a mãe e a amante, que se fundem popularmente na trágica figura de La Llorona. E ainda que no campo historiográfico pouco ou nada se tenha falado dela, sua presença é bastante poderosa no imaginário coletivo, onde simboliza a dicotomia feminina, a ordem e a desordem.

Octavio Paz<sup>13</sup>, por exemplo, ao referir-se ao significado da mãe para os mexicanos invoca La Llorona, que é mãe, ainda que não seja uma mãe de carne e osso, evidentemente. Para ele, como mãe, La Llorona é uma das representações mexicanas da tão propalada maternidade sofrida, seja como “la madrecita santa”, celebrada todo dez de maio, ou a reduzida a puta, na linguagem chula. Neste caso é “La Chingada”<sup>14</sup>, a mãe que tem sofrido real ou metaforicamente a ação corrosiva da violação.

---

<sup>12</sup> BÁEZ-JORGE, Félix. Sexualidad femenina en Mesoamérica. In: *Estudios de Cultura Náhuatl*. México DF: Universidad Nacional Autónoma de México (doravante UNAM), 1989, pp. 126-129. Vol. 19.

<sup>13</sup> PAZ, Octavio. *El Laberinto de la Soledad*. 3ª ed. México: Fondo de Cultura Económica, (doravante FCE) 1999. p. 83.

<sup>14</sup> Para buscar as origens etimológicas do vocábulo “chingar”, de seu correlato “chingada”, e como quase tudo no México, é preciso remeter-se ao náhuatl. Pode derivar de “xinachtli”, semente de hortaliça, ou “xinaxtli”, garapa fermentada; vozes cujos derivados são usados no mundo hispânico associados a bebidas alcoólicas, a resíduos ou à borra que fica nos copos, segundo informa Dario Rubio em “Anarquía del Lenguaje en la América Española”, consultado por Octavio Paz. Em consequência de

E precisamente a violação, enquanto desvio ou situação anômala, seria o ponto de confluência entre a santa-mãe e a amante-sedutora, representações da coexistência na mulher do sagrado e do profano, e que no México se fundem em La Llorona. Se bem que, neste caso, como mulher violada, ela tampouco é uma sedutora de carne e osso, mas a representação da transgressão, voluntária ou involuntária e, mais ainda, como condição inerente às mulheres.

Porque no discurso ocidental, laico ou religioso, difundido principalmente por e/ou com o aval da igreja, a mulher é um “ser transgressor”, por antonomásia, daí que a culpa da espécie humana seja “congénita”, e o pecado lhe tenha sido inoculado por via de Eva. Foi ela quem legou à humanidade a perda do paraíso, idéia da qual derivam as estratégias de controle feminino e a profilaxia moralizante e misógina que tem sido aplicada contra as mulheres no ocidente cristão. Não é por outro motivo que se estuda aqui La Llorona, considerando que a partir da “descoberta” por Colombo do continente americano, este passou a fazer parte do âmbito ocidental cristão.

Mal magnífico, prazer funesto, venenosa e enganadora, a mulher tem sido acusada pelo outro sexo de ter introduzido o pecado, a desgraça e a morte na terra. Pandora grega ou Eva judaica, ela cometeu a falta original ao abrir a caixa que continha todos os males, ou ao comer o fruto proibido<sup>15</sup>.

Jean Delumeau, autor das supracitadas palavras, encontrou em São Paulo a origem da dificuldade que tem a igreja católica para lidar com as questões femininas, principalmente as que se referem à sexualidade. Tal dificuldade teria gerado uma ambigüidade que tem oscilado entre a exaltação da mulher através da virgindade e do

---

ser a chingada uma mãe violentada, aberta pela força, burlada, seu filho será um engendro do rapto e da burla, que não deve ser confundido com o nosso conhecido “filho da puta” brasileiro. Este é o filho de uma mulher que se entregou voluntariamente, o outro é fruto de uma violação, o que não ameniza seu estigma. Daí que, na atualidade, chingar quase sempre leve também implícita uma idéia de fracasso, impotência, burla. Contudo, o termo chingar, tal e qual a própria palavra madre, são polissêmicos na medida em que seu significado dependerá das circunstâncias ou da inflexão de voz em que são pronunciadas. Ainda assim, a idéia de abrir, romper ou rachar aparece em quase todos, a final, “rajarse” (rachar-se) é sinônimo de acovardar-se, de fraqueza. Ser um “rajado” é ser um covarde, um maricas, “mulherzinha”, como bem mostra uma conhecida canção popular: *Yo soy mexicano valiente y bragado / me gusta el sombrero de plata bordado / (mas) que nadie me diga que soy un rajado / Yo soy mexicano de nadie me fio / y como Cuauhtémoc cuando estoy sufriendo / antes que rajarme me aguanto y me río...* Em contrapartida, e confirmando a “anarquia” da língua, dizer que um homem é um “chingón” ou muito “chingón” significa que é bem sucedido ou se deu bem em alguma coisa, quase sempre às custas de outros.

<sup>15</sup> DELUMEAU, Jean. Os Agentes de Satã: A Mulher. In: *História do Medo no Ocidente: 1300-1800*. Uma cidade sitiada. Tradução de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 314.



culto mariano, e sua satanização como agente da luxúria, cúmplice favorita do demônio, e através da qual teria ocorrido a equiparação de La Llorona a Cihuacoatl. “A exaltação da Virgem Maria, diz ele, teve como contrapartida a desvalorização da sexualidade”<sup>16</sup>.

Por sua vez, apoiado em seus conhecimentos psicanalíticos, o historiador norte-americano Peter Gay considera a possibilidade do medo às mulheres ser tão antigo quanto a própria civilização, tendo adotado muitas formas ao longo da história, reprimido, disfarçado, sublimado, ou exibido<sup>17</sup>. Seria, portanto, um medo funcional e fundacional, criado socialmente e alimentado culturalmente, cuja representação simbólica mais acabada encontrou em La Llorona um de seus veículos mais eficientes no México.

E o terceiro de nossos eixos é o discurso de autoridade, base da eficiência dos mecanismos de poder usados pelos encarregados de exercê-lo, tanto nas teocracias indígenas como nas sociedades atuais. O discurso de autoridade habilitou, por exemplo, os autores mexicanos do século XIX, tidos aqui entre os “mentores intelectuais” da nação a se apropriarem das histórias e das tradições orais e reproduzi-las na literatura com fins didáticos, a fim de passar à sociedade seu recado pedagógico, moral e cidadão. Pela sua posição social e autoridade intelectual, quando não também política e militar, podiam fazê-lo.

Para Bourdieu, de quem tomamos a idéia, a eficácia do discurso provém da autoridade de quem o emite, e esta por sua vez deriva não da linguagem em si mas de quem a usa. O uso da linguagem ou a forma e o conteúdo do discurso dependem da posição social do locutor, que também comanda o acesso à linguagem institucional e à palavra oficial. Neste caso, diz ele, “o poder da palavra reside no fato de não serem pronunciadas a título pessoal por alguém que é tão somente ‘portador` delas”. Por sua vez, o porta-voz “autorizado” age com palavras em relação a outros agentes e sobre as próprias coisas, na medida em que sua fala concentra “o capital simbólico” do grupo que ele representa<sup>18</sup>.

Outro problema a resolver foi a definição de alguns dos conceitos sobre os quais repousa teoricamente o trabalho. O mais problemático foi o de mito, tarefa para a qual foi necessária uma atitude interdisciplinar, se não para encontrar a definição final pelo

---

<sup>16</sup> Idem. p. 319.

<sup>17</sup> GAY, Peter. *A Educação dos Sentidos. A Experiência Burguesa. Da Rainha Vitória a Freud*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988, p. 150.

<sup>18</sup> BOURDIEU, Pierre. A linguagem autorizada. As condições sociais da eficácia do discurso ritual. In: *A Economia das Trocas Lingüísticas. O que falar quer dizer*. São Paulo: EDUSP, 2000, pp. 85-87.

menos para ouvir os autores que fizeram dos mitos o campo de sua especialidade, e assim poder justificar o tratamento que se dá a La Llorona como tal. Afortunadamente, em termos de atitude interdisciplinar não estivemos sós e encontramos em Thompson um sólido apoio<sup>19</sup>. Em nosso caso, a dificuldade é que no mito, e de acordo com os enunciados dos especialistas, a definição e a função geralmente se confundem, ou pelo menos assim ele é apresentado em vocabulários e taxonomias próprios dos campos do conhecimento respectivo a cada um deles.

Para alguns estudiosos, os mitos estão mais para estereótipos, configurando-se como crenças de circulação e aceitação mais ou menos generalizada, mas sem bases sólidas, pelo que não resistiriam a análises mais rigorosas<sup>20</sup>. Esse seria, por exemplo, o caso dos mitos da santa mãezinha, da passividade feminina, do machismo mexicano, ou da preguiça e silêncio do índio, em que mito e estereótipo se confundem<sup>21</sup>. Mas também seria o caso de La Llorona, que se não é precisamente um conceito é uma abstração, cujo significado e função também se confundem, podendo ser ajustados segundo as circunstâncias.

E mesmo que possa parecer problemática a referência a conceitos aparentemente incompatíveis, por provir de autores pertencentes a linhas ou ideologias assim consideradas, eles são aqui mencionados para ilustrar, justamente, a dificuldade em se dar uma definição global para o mito. O sempre citado Thompson defendia esse ecletismo, e falando nos empréstimos que ele mesmo teve que tomar da antropologia social, dizia ele que, se não lhe serviram para construir modelos ou encontrar respostas, serviram para identificar novos problemas ou pelo menos sua visualização sob novas formas<sup>22</sup>.

De forma que, no que tais conceitos apresentam em comum, são aqui usados para tentar a inteligibilidade do “nosso” mito. Assim, e ainda que reconheçamos os aspectos a-históricos de alguns, como o da linha estruturalista de Levi-Strauss, neste caso em particular ficamos com suas explicações para a lógica do pensamento mítico, que funcionam de forma satisfatória para a compreensão de um dos pontos-chaves do

---

<sup>19</sup> THOMPSON, E.P. Folclore, Antropologia e História Social. In: ----- . *As peculiaridades dos ingleses e outros artigos*. Campinas SP: Editora da Unicamp, 2001. p. 228.

<sup>20</sup> BARTHES, Roland. *Mitologias*. 9ª ed. Tradução de Rita Buongermino e Pedro de Souza. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1993, pp. 142-143.

<sup>21</sup> Para os mitos no sentido de estereótipos ver, por exemplo, a já citada *Mitos Mexicanos*, de Enrique Florescano, um verdadeiro catálogo das (auto)imagens que fazem de si os mexicanos.

<sup>22</sup> Idem. *Ibidem*.

tema: a dialética feminina; a idéia da mulher como depósito ambivalente de criação e vida, morte e destruição.

Mesmo sendo um dos mentores e representantes do estruturalismo, com a conhecida a-historicidade que este pressupõe, Strauss defendeu a historicidade dos mitos, e defendeu principalmente a necessidade de aproximação entre a mitologia e a história, reafirmando o caráter aberto desta, que, em sua opinião, estaria garantido pelas inúmeras formas de compor e recompor as células mitológicas ou explicativas que, originalmente, eram históricas<sup>23</sup>. Ao mesmo tempo, provocava os historiadores perguntando-lhes se quando pensavam estar fazendo uma história científica e na tentativa de fazer uma história “pura” não estariam eles mesmos criando sua própria mitologia<sup>24</sup>.

Etimologicamente, mito significa palavra, daí que os mitos sempre se apresentem e transmitam através de relatos ou lendas. Como se pôde ver na caracterização das lendas, nem todas elas falam de mitos, mas todos os mitos precisam de lendas para se transmitir. Nesse sentido, são linguagens cifradas; mensagens e discursos codificados que permanecem como patrimônio coletivo no acervo cultural das sociedades.

Em termos culturais e numa forma sintética, o conceito antropológico desenvolvido por Lévi-Strauss considera os mitos histórias fantásticas ou narrativas alegóricas de caráter histórico, evidência da sofisticação e complexidade com que povos e culturas expressam simbolicamente sua interação com o mundo natural e social<sup>25</sup>.

De forma que, resumindo e num sentido especializado, o mito refere-se a formas alegóricas ou figuradas que remetem às origens dos povos ou das culturas, ou que pretendem explicar enigmas de origem existencial ou social de difícil solução, mas que continuam inquietando e, por isso, ainda seguem encontrando espaço nas sociedades atuais. Dito por um outro mitólogo, seria a sobrevivência e a interferência do sagrado na vida das pessoas. A necessidade que os seres humanos ainda têm da sacralidade, daí que continuem vigentes mesmo nas culturas ditas modernas ou progressistas, onde freqüentemente funcionam como instrumentos de poder e como mecanismos de controle

---

<sup>23</sup> LÉVI-STRAUSS, Claude. Quando o Mito se Torna História. In: ----- *Mito e Significado*. Tradução de António Marques Bessa. Lisboa: Edições 70, 1978, pp. 55-61.

<sup>24</sup> Idem, pp. 62-63.

<sup>25</sup> SILVA Tomaz Tadeu. *Teoria Cultural e Educação. Um vocabulário crítico*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000, p. 80.

social<sup>26</sup>. Porque mesmo nas atuais sociedades de consumo os mitos continuam sendo usados, apropriados e re-apropriados, atendendo aos interesses dos diversos segmentos, modificados, significados e re-significados tantas vezes quantas sejam necessárias, adotando múltiplas formas de representação.

E é precisamente nessa funcionalidade que os mitos levam implícita sua historicidade, uma vez que tais (re)apropriações e (re)significações pressupõem movimento, mudança, processo, tornando-os sujeitos históricos ou objetos da historiografia. Isso porque, como já dissemos, no mito é difícil separar significado de função, que costuma ser definida e exposta segundo a nomenclatura própria do campo do conhecimento a que pertencem os interessados em seu estudo.

Os momentos propícios para seu aparecimento são as crises, hora em que funcionam como pontes, mediadores, ou sublimações nas mudanças ou rupturas no equilíbrio social, nos campos políticos, culturais ou econômicos. E radica ali sua utilidade ainda nas sociedades atuais, como se pode exemplificar com La Llorona, especialmente na última parte deste trabalho. Essa mesma idéia serve para entender que os mitos possam ser concebidos como imortais; sujeitos a transformações, tantas quantas as sociedades o requeiram. Para Lévi-Strauss, todas essas mudanças afetariam seus códigos, mas não sua sobrevivência<sup>27</sup>. E ajudariam a entender por que eles são concebidos como “não nascidos” ou de origem indefinida, já que mesmo que se pudesse identificar o autor de algum relato, este seria apenas o escrivão ou porta-voz de uma verdade já circulante, da qual o mito é ao mesmo tempo condutor e conduzido.

Seguindo, certamente, Strauss, o historiador francês Raoul Girardet, por exemplo, aponta para os múltiplos significados e as diferentes ressonâncias que um mesmo mito pode ter nas diversas sociedades, significados e ressonâncias que podem ser opostos ou complementares, e que lhes conferiria a fluidez dos contornos com que se apresentam<sup>28</sup>. Entretanto, também adverte para o receio que seu estudo pode provocar entre os historiadores.

## As fontes

---

<sup>26</sup> ELIADE, Mircea. *Mito e Realidade*. 5ª ed. São Paulo: Perspectiva, 1998, pp. 123-133..

<sup>27</sup> LÉVI-STRAUSS, Claude. Como eles morrem. In: Luccioni, Gennie; Barthes, Roland; et al. *Atualidades do Mito*. Tradução de Carlos Arthur R. do Nascimento. São Paulo: Duas Cidades, 1997, p. 91

<sup>28</sup> Girardet, Raoul. *Mitos e Mitologias Políticas*. Tradução de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1977, pp. 15-16.

Com relação às fontes em que se baseia nosso trabalho, novamente chamamos a atenção para seu ecletismo, já que vão desde as primárias, como são considerados os textos e as crônicas produzidas durante a Conquista, até as representações plásticas pré-hispânicas, escultóricas, murais ou pictográficas; as hemerográficas; as literárias, as orais e as produzidas pela tecnologia moderna para a informação. Dentre as secundárias temos inúmeros trabalhos de historiadores e especialistas dos diferentes períodos e aspectos da história mexicana e européia; arqueólogos, antropólogos e especialistas, nos também diversos aspectos e períodos do passado pré-colombiano.

E a propósito destas, durante a pesquisa foi possível detectar certas tendências revisionistas por parte de alguns historiadores que colocam sob suspeita o trabalho de especialistas dedicados a traduzir e interpretar os textos e manuscritos relativos a esse passado, o mesmo ocorrendo com algumas das versões registradas pelos cronistas do século XVI. Se bem que o que questionam não são precisamente as fontes, mas suas traduções e versões e, mais ainda, a forma supostamente acrítica dos historiadores ao usá-las.

Contudo, mesmo que se endossem em parte ou totalmente tais questionamentos, e entendendo o virtuosismo científico que, sem dúvida, os move, é nossa opinião que não se pode simplesmente e subitamente passar a limpo todo um edifício historiográfico e ideológico construído sobre tais fontes e tais interpretações. Muito além de serem corretas ou incorretas, elas são evidência da intenção que as gerou e das funções às quais tem servido. Não se pode simplesmente descartá-las, porque, por outro lado, são elas as únicas fontes disponíveis para esses períodos da história, e sua rejeição equivaleria ao abandono deste trabalho.

Nesse sentido, Tzvetan Todorov resultou num auxílio eficaz para justificar seu uso. Durante a realização de sua peculiar obra sobre a conquista da América, ele também foi assaltado pela dúvida de valer-se ou não desses textos, que apresentavam uma visão indígena da conquista já comprometida, por terem sido produzidos após a mesma e, portanto, sob a influência do conquistador. Podem, ou não, endossarem-se suas propostas de leitura, mas a resposta que encontrou para suas dúvidas foi bastante útil para as nossas. Não somente a respeito daquelas fontes, mas a respeito também dos depoimentos orais em que escutamos dos depoentes sua crença firme e convicta em La Llorona.

Diz ele que se rejeitarmos as informações oferecidas pelos cronistas da conquista estas não se poderão substituir por outras, a menos que se renunciasse a qualquer tipo de

informações a respeito e, portanto, a qualquer trabalho sobre esse período. Assim, o único remédio é tentar ler esses textos, não como enunciados transparentes, mas como produto das circunstâncias em que foram produzidos, de forma que a questão não se remeta a um conhecimento verdadeiro do que aconteceu, mas a sua verossimilhança. Para ele, a importância de algo não radica em que tenha ocorrido tal e como o diz um cronista ou um depoente, mas no fato de que se tenha podido afirmá-lo dessa maneira, e, principalmente, que tenha convencido.

Lembrando que se trata aqui do estudo de um mito e da veracidade ou confiabilidade relativa das fontes que o informam, insistir nas considerações de Todorov pode representar um caminho interessante para a melhor avaliação dessas fontes. Para ele, a recepção dos enunciados num texto é mais reveladora que sua produção, e as mentiras ou enganos cometidos por um autor seriam tão ou mais significativos do que as verdades que pudesse ter emitido. Dentro desta perspectiva, a noção de falso ou verdadeiro na historiografia ficaria descaracterizada, já que a importância recairia principalmente no fato de que o texto produzido tivesse podido ou não ser aceito por quem o leu.

Resumindo, para Todorov, a credibilidade que uma inverdade merece e a revelação ou conhecimento da intencionalidade subjacente a sua enunciação, se faz, e a fazem, mais significativa que o descobrimento da própria verdade<sup>29</sup>. Forma semelhante em que se manifesta o historiador mexicano Jorge Manrique, ao comentar o sincretismo histórico apresentado pelas obras produzidas por Juan de Torquemada e Fernando de Alba Ixtlilxóchitl sobre o período pré-hispânico. Para ele, se esses autores alteraram ou não os dados que recolheram em suas respectivas obras não é tão importante para o fenômeno cultural, e sim o decidido empenho em fazerem uma história justificadora e sustentadora de um discurso e de uma época<sup>30</sup>. E isso é particularmente importante de se considerar num país que, como México, em nossa opinião, fez da história seu “tribunal de recursos” na construção do nacionalismo, repetindo a expressão usada por Thompson para as fontes<sup>31</sup>.

---

<sup>29</sup> TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América. A questão do outro*. Tradução de Beatriz Perrone Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 64.

<sup>30</sup> MANRIQUE, Jorge Alberto. Del Barroco a la Ilustración. In: *Historia General de México*. México DF: El Colegio de México, (doravante COLMEX) 2000, pp. 437-438.

<sup>31</sup> Com essa expressão Thompson se refere à legitimidade das fontes que informam uma pesquisa histórica. Ver: THOMPSON E. P. *A Miséria da Teoria ou um Planetário de Erros: uma crítica ao pensamento de Althusser*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1981, p. 54.

Por outro lado, e ainda diretamente ligado ao tribunal de recursos representado pelas fontes, outros esclarecimentos precisam ser feitos. Referimo-nos ao uso de recursos metodológicos não convencionais, que por vezes são necessários a fim de conferir seqüência e até coerência histórica a um texto. Estamos falando aqui da conjectura à qual foi preciso recorrer em momentos e circunstâncias em que a ausência de fontes materiais assim o pediu. Nós o fizemos pensando no que podem ser as “verdades” históricas provisórias, cuja validade dependerá de que apareçam outras ou se prove sua improcedência, e de novo aval de Ginzburg. Diz ele, repetindo Manzoni, que faz parte da miséria do homem o não poder conhecer mais do que fragmentos do que já passou, mesmo no pequeno mundo em que vive, mas faz parte de sua nobreza e sua força poder conjecturar para além daquilo que pode saber<sup>32</sup>.

### **A estrutura**

Pela sua extensão, os quatro capítulos planejados originalmente se transformaram em sete, deixando-se o último para uma amostragem de temas relativos à atualidade do mito, e como propostas para trabalhos futuros em campos como o da memória, da identidade ou das diversas modalidades, vias e recursos tecnológicos de comunicação, a saber: a música, o romance, o cinema e a mídia em geral, incluída a internet, a mais moderna de todas. Ao mesmo tempo, se procurou estruturar cada capítulo de forma que sua compreensão independa da leitura ou conhecimento do anterior.

No primeiro capítulo, intitulado **“La Llorona”**. **Tempo e genealogia**, creditamos aos escritores do século XIX a responsabilidade por termos de procurar o mito no passado pré-hispânico, especialmente em Cihuacoatl e deidades correlatas equiparadas por eles com La Llorona pela sua função como instrumento de controle. Assim, fomos procurar na literatura especializada o os argumentos teóricos que pudessem justificar a pertinência da remissão até esse passado.

No segundo capítulo nos ocupamos precisamente dela, **“Cihuacoatl. A matriz indígena e o processo histórico**, e o possível processo de transformação das deusas selênicas mesoamericanas da fertilidade em La Llorona. Da mesma forma, buscamos na literatura especializada o significado dos elementos simbólicos recorrentes que

---

<sup>32</sup> GINZBURG, Carlo. Provas e possibilidades à margem de ‘Il ritorno de Martin Guerre’ de Natalie Zemon Davis. In: -----, Et al. *A micro-história e outros ensaios*. Lisboa: DIFEL; Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989, p. 197.

aparecem nas diversas versões escritas e orais da história. O interesse pelo simbolismo de tais elementos se deu por entender que de alguma forma eles são explicativos e operam social e culturalmente no inconsciente, tanto dos autores se ocuparam de La Llorona como do público leitor ao qual se dirigiam.

No terceiro, **“Entre Medéia e La Malinche: La Llorona e a Nação”**, refazemos os caminhos do mito grego, como outra das matrizes de La Llorona, através de sua assimilação com La Malinche. O marco histórico foi o processo de construção da nação, e a dramaturgia, o ballet e, evidentemente, o discurso dos intelectuais, os possíveis meios para essa assimilação. Através desses meios procuramos as figuras mitológicas femininas clássicas e cristãs que, (con)fundidas com as nativas deram origem a La Llorona. A atenção recaiu especialmente em Medéia, por sua vez aparentada com Lilith, Hécate e as Lârnias, entre tantas outras.

Em **Os Intelectuais e La Llorona**, o quarto capítulo, ocupamo-nos precisamente deles, escritores e poetas do século XIX e seu discurso de autoridade. Desdobrados simultaneamente e com frequência em políticos, legisladores e/ou militares, e comprometidos com a causa nacionalista, capturaram La Llorona da tradição oral e a transportaram até a literatura. Assim, visitamos suas versões da lenda e a orientação feminina de sua pedagogia amedrontadora.

O público, outro dos ângulos do trinômio que supõe qualquer produção artística, neste caso as mulheres e suas representações, é apresentado no quinto capítulo intitulado **“O Bello Sexo”**. Eram elas as receptoras prioritárias da literatura romântico-burguesa do século XIX, que se apropriou de temas lendários como La Llorona a fim de transmitir os discursos didáticos e nacionalistas orientados à formação da cidadania. Como sabemos, as nações e os nacionalismos são produtos românticos.

No sexto capítulo, **“As mexicanas, La Llorona e sua parentela”**, as mulheres continuam em pauta, agora sob o olhar dos viajantes. E desde já adiantamos que essa parentela do título não decorre necessariamente da filiação ou origens do mito, mas dos efeitos. Da conotação macabra comum às lendas femininas aqui mencionadas, consideradas por isso da mesma família que nosso mito.

E como já dissemos, deixamos para o sétimo capítulo as possibilidades de explorar **“A atualidade do mito”**, principalmente nas perspectivas da memória e identitárias, através de sua sobrevivência nas práticas sociais e culturais, e de sua ocorrência nos modernos meios de comunicação. Falamos especialmente da internet, um dos veículos na reestruturação identitária da população de origem hispânica nos



Estados Unidos. Por sua amplitude e complexidade preferimos evitar o risco de tentar esgotar cada uma dessas possibilidades sem conseguir-lo. Foram deixadas como sugestões para trabalhos futuros, pois, pensamos, o não esgotamento delas não comprometeu o objetivo de nossa proposta: o processo histórico que possibilitou, justamente, a atualidade do mito.

Finalmente, uma última palavra sobre as tabelas gráficas incluídas para facilitar a circulação por entre a quantidade de nomes, deuses e personagens aqui mencionados. Por sua vez, os poemas e as estrofes de canções foram incluídos no corpo do texto, traduzidos para sua melhor compreensão. Porém, aquelas cuja rima, ritmo e até o duplo sentido ficariam comprometidos com a tradução, colocamos lado a lado com a versão original em espanhol.

Assim, convidamos o leitor a nos acompanhar pela História mexicana através do longo, tortuoso e trágico caminho de La Llorona. Uma História tão trágica e tortuosa como o personagem que aqui nos ocupa, pelo que ambas, Llorona e História, continuam ainda hoje (mal)assombrando os mexicanos.

## CAPITULO 1

*Aiii... tristes de meus filhos  
os coitadinhos,  
meus infelizes filhos*

*É ela!*

*(...) Que inclemente destino a arrasta  
pelas ruas silenciosas  
e pelas veredas mais escondidas?  
Por onde quer seu branco espectro  
Faz tremer os corações,  
Por onde quer escuta-se  
Seu espantoso lamento.  
Que terrível pecado terá cometido  
Essa alma em pena?<sup>33</sup>.*

---

<sup>33</sup> TOSCANO, Carmen. *La Llorona*. México DF: FCE, 1959. p. 12.

### 1.1 Temporalidade histórica do mito.

Esta história começa no século XIX, o que não significa que ficará restrita a ele. O século XIX foi o século de La Llorona, ou melhor, de sua cristalização pela via literária, de onde deriva a maioria das versões que se conhecem hoje em dia. Entretanto, o processo todo de sua instalação no imaginário mexicano pela transmissão oral não teria começado ali. A se dar crédito aos escritores daquele século, a sua tradição oral já estava então fortemente enraizada e remetia a inícios da colônia, quando se teriam amalgamado os elementos indígenas, a partir das deusas nativas ligadas à fertilidade, especificamente Cihuacoatl, com os cristãos da tradição européia, propiciando sua atual figura.

Das versões explicativas básicas de La Llorona recolhidas na literatura do século XIX, uma remetia a Papantzin, irmã do imperador Moctezuma, ressuscitada para lhe anunciar a nova religião, sobre que se comentará no momento oportuno; outra remetia a La Malinche através de Medéia, processo de construção intelectual e (con)usão popular, que se verá no capítulo correspondente; e outra a Cihuacoatl, “gênese” que a seguir tentamos apresentar, partindo do que foi dito por esses escritores, que geralmente citavam autores como frei Bernardino de Sahagún como fonte principal, ainda que não tenha sido a única.

Porque conhecendo sua obra e os propósitos nacionalistas que a moviam, não é difícil perceber que a maioria deles teve conhecimento dos cronistas do século XVI, embora alguns, como o próprio Sahagún e frei Diego Duran, somente tenham sido editados no século XIX. A esse respeito, a historiadora Monserrat Galí considera que, até a primeira metade do século XIX, período “histórico” do romantismo mexicano, a maioria dos autores mexicanos praticamente ignorava o passado indígena como tema. Estavam mais interessados num “revival” da temática medieval com a qual se identificavam melhor, não porque a conhecessem melhor, senão porque atendia à sensibilidade romântica e à visão de mundo do romantismo, que passava pela religião e pelo amor. Considera ela que:

Todos seus intentos de se projetar em direção ao passado pré-hispânico fracassaram não só pelo atrativo muito mais vivo e poderoso do passado

medieval, senão principalmente ante a impossibilidade de recuperar a sensibilidade do mundo pré-hispânico<sup>34</sup>.

Em relação aos intelectuais com que trabalhamos neste texto, em sua maioria, e principalmente os mais antigos, participaram da corrente romântica, e tudo indica que conheceram, sim, esse passado, apenas não o exploraram em suas obras, ou pelo menos não no princípio. Há pistas indicadoras de que alguns conheceram bem os cronistas da Conquista, ainda que seja difícil saber o grau de conhecimento que tiveram e, principalmente, a leitura exata que deles fizeram. Mais fácil seria verificar o conhecimento que possuíam da obra do jesuíta Francisco Javier Clavijero (1731-1787), por sua vez conhecedor comprovado da maioria daqueles cronistas nos quais baseou sua “*Historia Antigua de México*”, escrita durante seu exílio italiano, e citação obrigatória de todo historiador mexicano do século XIX.

Para os interesses deste trabalho, o importante é que fontes mencionadas por Clavijero eram as mesmas de onde provinham algumas das histórias-base de La Llorona, ou os “textos fundadores”, assim chamados aqui porque teriam fornecido os elementos para a transformação de Cihuacoatl em ancestral indígena de La Llorona, de acordo com um estudo realizado na década de 1960, que se comenta logo adiante. Tal estudo pode ser indicador de que os escritores do século XIX que remetiam La Llorona até aquela deusa tiveram lá seus motivos e não andavam tão desprovidos de razão.

Como dissemos, no século XIX, Clavijero já era uma citação obrigatória para os historiadores nacionais e estrangeiros interessados no período pré-colombiano da história mexicana. Considerado “criador” dessa história, foi ele o primeiro a reunir numa única narrativa, com uma lógica histórica, ordenada e cronológica, a informação dispersa deixada pelos antigos cronistas. Na sua bibliografia, ou “notícia dos escritores da *Historia Antiga de México*”, ele mesmo cita e resenha frei Diego Duran, Diego Muñoz Camargo, o Conquistador Anônimo, frei Andrés de Olmos e frei Bartolomé de las Casas, entre outros, como suas fontes do século XVI, e para citar somente autores daqueles nossos textos fundadores.

E certamente se tratava das obras originais, algumas das quais se encontravam na Europa. Outras sobreviveram por terem sido compiladas e conservadas pelas ordens religiosas, ou mesmo pelos “humanistas” e sábios coloniais, como Carlos de Sigüenza e

---

<sup>34</sup> GALÍ Boadella, Monserrat. *Historias del Bello Sexo*. La introducción del Romanticismo en México. México, DF: UNAM, 2002, p. 467.

Góngora, (1645-1700), “o maior humanista crioulo do século XVII”. Ele herdou precisamente dos jesuítas uma considerável coleção documental, após a expulsão destes dos domínios espanhóis. Parte dessa coleção andou perdida e sobreviveu graças aos esforços de um outro “sábio”, Lorenzo Boturini, (1702-1751), italiano que chegou ao México em 1736, proveniente da Espanha, e dedicou grande parte de sua vida a pesquisar e documentar os milagres da Virgem de Guadalupe<sup>35</sup>. Conseguiu reunir uma importante coleção na qual se encontravam alguns códices, inclusive o que leva seu nome, e que será mencionado mais adiante quando se fala das Cihuateteo.

É quase certo que Clavijero não conheceu a obra de Sahagún, editada somente no século XIX, mas de alguma forma teve acesso à obra original de Duran, também editada nesse século, e citada por ele nominalmente entre suas fontes.

A obra de Clavijero teve uma repercussão quase imediata; foi datada em 1778, mas foi publicada pela primeira vez dois anos após sua morte, numa edição em italiano preparada pessoalmente por ele. Em 1787 apareceu em Londres pela primeira vez em inglês, numa edição à que seguiram uma segunda nos Estados Unidos, publicada em Richmond; outra em Londres, em 1806; e outra em Filadélfia, em 1807, também nos Estados Unidos. Compreensivelmente, a primeira edição em espanhol demorou mais, e somente apareceu em 1826, também em Londres; já a primeira edição mexicana surgiu somente em 1844.

De forma que, mesmo no remoto suposto de que os intelectuais mexicanos, alguns dos quais nascidos e formados na primeira metade do século XIX, que incorporaram La Llorona à literatura, identificada como Cihuacoatl, não tivessem tido acesso direto à obra dos autores dos textos fundadores, com certeza tiveram à de Clavijero, que a conhecia bem. Sabemos que José María Roa Bárcena tomou de Clavijero os dados sobre a princesa Papantzin, que se conhecerá oportunamente, tendo-a incluído em sua coletânea de lendas, e que José María Marroquí usou por sua vez tal lenda, combinada com a de La Malinche para compor sua Llorona.

E entre suas inúmeras informações, no Livro V, por exemplo, Clavijero comenta alguns dos “presságios da guerra dos espanhóis”, informando ainda que esses e outros “prognósticos da ruína daquele império” podiam ser percebidos tanto nas pinturas dos índios como nas histórias dos espanhóis. Como veremos mais adiante, presságios e profecias faziam parte da tradição dos antigos mexicanos, e foram fundamentais para o

---

<sup>35</sup> Cf. KRAUSE, Enrique. *Presencia del pasado*. México DF: Tusquets, 2005, pp. 32-35.

nosso mito. Mas Clavijero não deixou de registrar, numa nota de rodapé, as censuras sofridas por ter-las registrado na primeira edição de sua obra, por parte de críticos que não “acreditam na existência de espíritos malignos”<sup>36</sup>. Contudo, ele deve ter intuído sua importância pois se perguntava sobre a origem, persistência e unanimidade dessa tradição.

Em seguida, e sob o título “sucesso memorável de uma princesa mexicana”, que parece ter tomado, por sua vez, de Diego Duran, Clavijero contava a história de Papantzin, tal qual foi apropriada depois por Roa Bárcena e Marroquí.

E como se há de ver, outros autores do século XIX, que remetiam La Llorona até Cihuacoatl, citavam invariavelmente como fonte a Roa Bárcena, que se baseou igualmente em Clavijero para escrever várias de suas obras históricas, como o “Catecismo de Historia Pátria”, onde ensinava história antiga através de diálogos. Mas Roa Bárcena também conhecia pessoalmente a obra de alguns daqueles cronistas antigos, especialmente a de Sahagún, a quem citava nominalmente<sup>37</sup>.

Outro que, sabemos, também informou sua obra historiográfica em Clavijero foi Guillermo Prieto (1818-1909), que citava igualmente frei Diego Duran e frei Jerônimo de Mendieta entre suas fontes primárias.

Assim, mesmo que na primeira metade do século o interesse pelo passado antigo do México não fosse generalizado entre os intelectuais, mas sabendo-se do interesse historiográfico alimentado pelos seus esforços nacionalistas, pode entende-se que a partir da década de 40 muitos deles se tenham dedicado à procura de documentos, textos e restos arqueológicos para se apoiarem. Entre “nossos” autores mais recentes, é bem conhecido o empenho com que Luis Gonzalez Obregón (1865-1938) e Artemio de Valle Arizpe (1888-1961) se dedicaram à cata e coleção de documentos, e à pesquisa documental no Arquivo Geral da Nação, onde garimpavam as informações e os temas de suas obras. Nesse interesse historiográfico acompanhava-os Manuel Payno, “acusado” hoje por alguns historiadores de ter-se apoderado dos arquivos da Inquisição e do Império<sup>38</sup>.

---

<sup>36</sup> “Com a mesma moderação com que falei aqui dos presságios da conquista, a usei na primeira edição desta obra; mas não bastou livrar-me da censura de alguns críticos...”. CLAVIJERO, Francisco Javier. *Historia Antigua de México*. 10<sup>a</sup> ed. México DF: Porrúa, 2003, pp. 194-195.

<sup>37</sup> Sobre o período pré-colombiano, além de um “Ensayo de una historia anecdótica de México en los tiempos Anteriores a la Conquista española”, Roa Bárcena foi autor de um “Catecismo elemental de la Historia de México desde su fundación hasta mediados del siglo XIX”, publicado em 1860, dos años antes de la invasión francesa.

<sup>38</sup> BATIS, Huberto. Presentación. *El Renacimiento. Periódico Literario*. México: Imprenta de F. Diaz de Leon y Santiago White, 1869. p. IX. México DF: UNAM, 1992. (Edição fac-similar).

E sob esse suposto, torna-se factível que tais intelectuais tenham conhecido e adotado em seu devido tempo histórias da antiguidade indígena, como as das deidades e figuras femininas sob as quais recriaram ou deram forma literária a algumas das construções sincréticas mantidas, até então, pela oralidade. Esse teria sido o caso específico da identificação que fizeram da deusa Cihuacoatl como ancestral indígena de La Llorona, algo sobre o qual não andavam lá tão equivocados. Corroborando sua percepção, no século XX foi realizado um estudo antropológico sobre esse mito que também apontou nesta direção, e cujo processo analisamos a seguir.

Na realidade, seria este um artifício para justificar aqui uma remissão até esse passado antigo, colocando sob os ombros (ou a cabeça?) dos intelectuais do século XIX a responsabilidade por ter que fazê-lo. Contudo, e na impossibilidade de saber com certeza quanto eles souberam desses textos fundadores ou a leitura que fizeram deles, partimos de seu conhecimento de Clavijero, e partimos também de estudos atuais, os quais consideramos importantes por conter as explicações que nos pareceram razoáveis para entender a trajetória histórica do complexo simbólico que resultou no mito. Por outro lado, tais estudos partiram de versões populares atuais, baseadas ou derivadas muitas vezes daquelas que os escritores do século XIX ajudaram a cristalizar com sua literatura. A história do infanticídio, por exemplo, é uma delas.

Mas, que história e que Llorona são essas que aqui nos ocupam, e constituem hoje um dos mais poderosos instrumentos de controle social sobre o imaginário mexicano?.

### 1.1.1 Os “Textos Fundadores”.

Em 1963 os antropólogos Fernando Horcasitas e Douglas Butterworth realizaram uma pesquisa pela qual se propuseram chegar a um protótipo de La Llorona através do sistema “mito-cronológico”, amplamente difundido na Europa<sup>39</sup>. O sistema em questão também era chamado de “histórico-geográfico”, e consistia na reunião do maior número possível de variantes de algum conto ou história popular, com o objetivo

---

<sup>39</sup> HORCASITAS, Fernando; BUTTERWORTH, Donald. *La Llorona*. op. cit. pp. 204-224. A mesma pesquisa já gerou e informou outros trabalhos, principalmente no campo literário, como: VALDÉS, Marisela. *El Eco*

*Trashumante. La Leyenda de la Llorona*. Tesis de doctorado. México, DF: UNAM, 2002. Da mesma autora: *La Mirada en el oído. Narraciones tradicionales de la Llorona*. In: *Revista de Literaturas Populares*. México, DF: Universidad del Claustro de Sor Juana, num. 2, Julio-Diciembre de 2002.

de estabelecer, tanto quanto possível, sua forma original. Para isso, foram “recrutados” em torno de cinquenta pesquisadores, entre estudantes e professores de antropologia.

Entre os resultados colhidos estavam, por um lado, nove “ancient text” dos séculos XVI e princípios do XVII, que caracterizamos como fundadores porque neles se encontraram os elementos matriciais do mito em sua vertente nativa. Por outro, cento e vinte versões populares de La Llorona, contadas por pessoas residentes na cidade do México, provenientes de vinte dos vinte e nove estados que a Federação tinha então, submetidas depois a uma rigorosa seleção, segundo os critérios estabelecidos pelo método mencionado.

E já agora adiantamos que não se discutem aqui os critérios utilizados pelos autores para a escolha dos textos ou a originalidade dos mesmos. Como veremos a seguir, é evidente que quando foram registrados pelos cronistas, ainda aqueles supostamente recolhidos diretamente da boca dos informantes indígenas, tiveram que passar pelos filtros culturais e religiosos ou pelas re-elaborações mentais que acontecem nesses casos. O que aqui se considera relevante é que, na realização desse trabalho, os pesquisadores do século XX encontraram referências suficientes e antigas, originais ou copiadas, correta ou incorretamente interpretadas, mas de cuja existência havia registro, indicando que puderam ter funcionado muito bem como origem ou alimento das apropriações, assimilações ou transfigurações que o mito sofreu durante os trezentos anos que decorreram até sua apropriação pela literatura. Quer dizer, se nesse século eles identificaram tais textos como origem de La Llorona, o mesmo pode ter ocorrido com aqueles escritores nacionalistas que no século XIX conheceram essas crônicas.

Com isso, esperamos que fique dirimida a idéia, que involuntariamente poder-se ia passar, de que pensamos ter permanecido o mito congelado durante os três séculos coloniais. Evidentemente que não. Como já dissemos, ele sobreviveu na tradição oral, com as formas barrocas com que é conhecido até hoje, e que foram encontrar o momento propício para sua expressão literária somente na segunda metade do século XIX. Foi só então que o permitiu a sociedade, o estilo, e a sensibilidade romântica que inspiravam os arroubos nacionalistas dos intelectuais mexicanos. Como se poderá ver mais adiante, em termos de exploração temática de La Llorona, o período colonial pôde ter sido coberto pelo teatro, bastante utilizado nessa época no México como um excelente recurso pedagógico e normatizador de condutas.

E ainda que a literatura sobre La Llorona tenha surgido na segunda metade do século XIX, quando o romantismo já estaria superado historicamente como estilo, o

espírito e a sensibilidade romântica persistiam profundamente enraizados na sociedade e na obra de muitos autores, já que sensibilidades e mentalidades não obedecem a estilos formais nem periodizações históricas. A este respeito, não deixam de ser interessantes as considerações de uma historiadora<sup>40</sup>, que comenta a obra de Roa Bárcena. Diz ela que a época pré-hispânica serviu de inspiração para suas “Leyendas Mexicanas, cuentos y baladas del norte de Europa”, publicada em 1862 -e de fato serviu-, mas que tinha sido outra de suas obras, “Ensayo anecdótico de una Historia de México em los tiempos anteriores a la Conquista”, a que o tinha inserido no movimento romântico mexicano.

Neste caso, e ainda que possa ela estar-se referindo unicamente a elementos estilísticos literários, o que chama a atenção é a exatidão periódica conferida ao que teria ou não teria sido romântico na obra desse autor. Mas, estilos à parte, as duas obras podem ser incluídas no mesmo contexto histórico e um único propósito: a recuperação e utilização dos temas antigos para a criação de uma literatura nacional.

Por outro lado, mesmo que se diga que os temas do passado pré-hispânico foram adotados formalmente pela literatura somente na segunda metade do século XIX, em termos históricos esse passado começou cedo a ser assumido pelas elites coloniais cultas. Nesse caso, estruturado com elementos da cultura ocidental e com os deuses, heróis e mitos que povoavam a cultura greco-latina, dentro da qual se formaram. Lembremos, por exemplo, do caso de Antonio Alzate (1737-1799) que nos dá a oportunidade de trazer à baila esse notável autor colonial e precursor do nacionalismo mexicano.

Bem antes dos tempos pós-independentes, e para finais do século XVIII, alguns letrados crioulos já tinham começado a descobrir que as riquezas naturais do país, e mesmo o passado indígena, poderiam servir como elemento de identidade entre eles e de diferenciação em relação aos espanhóis peninsulares, já que, sabemos, a identidade se estabelece em princípio a partir da diferença. Assim, tinham começado a considerar dignos de orgulho a cultura e o grau de desenvolvimento alcançado pelos povos antigos, passando a se preocupar por localizar testemunhos que os tornassem fidedignos. Um bom exemplo digno de menção foi Antonio Alzate, inquieto e polêmico cura e, entre outras coisas, editor da “Gaceta de Literatura de México”, publicada entre janeiro de 1788 e outubro 1795. Nela ocupava-se de temas diversos, dentre os quais destacamos os

---

<sup>40</sup> ARTETA, Begoña. José María Roa Bárcena. In: LLORENS, Antonia Py-Suñer. (Coord.). *Historiografía Mexicana*. Em busca de um discurso integrador de la nación. 1848-1884. México DF: UNAM, 2001. p. 245. Vol. IV.



relacionados às “ruínas e antiguidades mexicanas”, em que lamentava sua destruição, muitas vezes ocorrida por desinformação ou zelo mal aplicado.

Dizia ele que através de suas ruínas o México poderia mostrar ao mundo que no passado tinha sido uma das nações mais poderosas do orbe. Em 1777, por exemplo, e por motivo de uma viagem a Cuernavaca, ele explorou as ruínas de Xochicalco, das quais escreveu uma memória dedicada ao vice-rei Bucareli. O problema foi que, em seu entusiasmo pela defesa dos antigos mexicanos, passou a questionar aqueles que os consideravam bárbaros por terem praticado sacrifícios humanos, lembrando que os europeus também o faziam:

Os mexicanos são bárbaros porque faziam sacrifícios de sangue humano? E o que fazem todas as nações?, não atiram num homem tão somente por ter desertado?, não degolam uma vizinhança inteira ou a uma guarnição de praça?. Alguns soberanos da Europa não sacrificam seus vassallos por motivos tão levianos como receber certa quantia de dinheiro? (...) Pois se tudo isso se faz em virtude da legislação e não é barbaridade, por que o há de ser respeito aos mexicanos e quando suas leis assim o estabeleciam? O mesmo é um homem morrer com o peito aberto, nas mãos de um falso sacerdote, do que morrer por um balaço ou na ponta de uma espada<sup>41</sup>.

Ao longo de sua vida, posicionamentos como esses acarretaram a Alzate sérios problemas com as autoridades coloniais, que em 1795 acabaram por proibir sua *Gaceta de Literatura*.

Falando em termos nacionalistas, Jorge Manrique também acha que o fenômeno da assunção do passado indígena teria começado entre os “criollos” instruídos, e muito bem instruídos, já no segundo século da colônia, quando lhes teria permitido estruturar a idéia de que estavam desenvolvendo uma personalidade cultural própria, diferente da dos “gachupines”<sup>42</sup>, tema sobre o qual nos debruçamos no capítulo correspondente.

Assim, usos, costumes e comportamentos que permearam a sociedade novo-hispânica no geral ter-se-iam infiltrado rapidamente, inclusive nas classes altas. Não deve ter sido por acaso que gente da estatura de Sor Juana Inés de la Cruz ou de Carlos de Sigüenza y Góngora, por exemplo, tenha considerado importante dominar a língua

---

<sup>41</sup> Citado por: MORENO, Roberto de los Arcos. “Un eclesiástico criollo frente al Estado Borbón”. In: RAMIREZ, José Antonio Alzate y. *Índice de las Gacetas de Literatura de México*. México DF: Instituto Mora, 1996. p. 22.

<sup>42</sup> Termo pejorativo usado (ainda hoje) para designar os espanhóis peninsulares.

náhuatl, e se tivesse empenhado em provar que não era preciso “mendigar” nada à cultura européia. Ao contrário, em terrenos da história e seus afins, o passado pré-hispânico oferecia motivos mais do que suficientes para o orgulho crioulo<sup>43</sup>.

A partir daquele momento, e no decorrer do século XVII e durante o XVIII, o mundo *criollo* se foi forjando um passado remoto na medida de suas necessidades, e continuaria reinventando-o cada vez mais barrocamente, cada vez mais metaforicamente. Com isso coloca os alicerces do que será sua afirmação do próprio, sua perseguição por um ser individualizável, que chegará muito mais tarde a se transformar num ser nacional<sup>44</sup>.

E sobre tais bases, diz Manrique, a cultura barroca daqueles séculos teria montado “uma formidável máquina” de histórias e lendas, de simbolismos e alegorias, conferindo-lhes os aspectos com os quais se reconhecem ainda hoje. Certamente que entre essas histórias e lendas ter-se-iam encontrado as de La Llorona, cujas mensagens de conteúdo moralizante podem ter encontrado no teatro barroco um veículo propício. Como se poderá ver oportunamente, tal teatro, mesmo de rua ou popular, tinha fins eminentemente doutrinários e educativos, para o qual colaboraram com eficiência sua diversidade temática, sua longa sobrevivência e sua capacidade de reorientação e adaptação. As mesmas autoridades do vice-reino usaram conscientemente o teatro para “educar civicamente os espectadores”, com base na noção aristotélica de “catarse”, purificação ou aperfeiçoamento da sensibilidade, de onde se passaria à modificação dos costumes<sup>45</sup>.

Mas voltando ao século XX e ao trabalho de Horcasitas e Butterworth, com o qual pretendemos apoiar a pertinência da percepção dos intelectuais do século XIX que voltaram seu olhar para o passado indígena em busca dos elementos explicativos de La Llorona, tampouco se pode ignorar a importância atual de uma pesquisa de tal natureza. Especialmente por ser ela proveniente de um campo do conhecimento ao qual, até pouco tempo atrás, cabia com exclusividade o estudo dos mitos, para os quais desenvolvera teorias explicativas e metodologias próprias.

---

<sup>43</sup> MANRIQUE, Jorge Alberto. Del Barroco a la Ilustración. cp. cit, pp. 239-240.

<sup>44</sup> Idem. p. 438.

<sup>45</sup> VIVEROS, Germán. El teatro y otros entretenimientos urbanos. La norma, la censura y la práctica. In: *Historia de la Vida Cotidiana en México II. La ciudad barroca*. México DF: FCE, 2005, pp. 463-464.

No caso de La Llorona, tudo indica que, se não foi a primeira, foi uma das primeiras tentativas acadêmicas no México de se fazer um estudo sistematizado, publicado numa revista nacional, ainda que tenha saído em inglês. Pelo menos, e entre os poucos estudos encontrados no país, é o que lhe dedicou reflexões mais demoradas, daí que acreditemos ser importante conhecê-lo detidamente. Ao mesmo tempo, serve como indicador de que não estamos sós em nossa proposta e nem desencaminhadas ao pensar na relevância histórica de tal mito, transformado aqui em objeto de análise.

Assim, e falando de novo nesses textos fundadores dos quais eles partiram, dois foram extraídos da “Monarquia Indiana” do frei Juan de Torquemada, (1567-1624), que foi discípulo de Sahagún. De Torquemada, os autores tomaram, por um lado, a história de Cihuacoatl como a primeira mulher do mundo, que deu à luz um par de gêmeos, que costumava aparecer vestida de branco, carregando um pequeno berço nas costas, e cujos gemidos e pranto noturnos eram considerados de mau agouro. Por outro, tomaram a história também de Cihuacoatl, mas de suas aparições nos “tianguis”<sup>46</sup>, na forma de uma bela e provocativa mulher, que matava os homens após terem caído rendidos ante seus encantos. “E esta deusa algumas vezes chora durante a noite querendo devorar os corações dos homens. Ela não silencia enquanto eles não os tiverem dado, nem fornecia frutos até que não a tivessem regado com o sangue dos homens”<sup>47</sup>.

Outros dois textos foram extraídos da obra do frei Bernardino de Sahagún, (1499-1590?) da qual retiraram, primeiro, uma descrição e as características de Cihuacoatl, vestida de branco “como uma dama da corte”, e depois, a história de sua participação como protagonista de um dos avisos que anunciaram a queda da Grande Tenochtitlan, “pelas noites ela andava gemendo e lamentando; um Heraldo fantasma pressentindo guerra”<sup>48</sup>.

---

<sup>46</sup> Mercados.

<sup>47</sup> TORQUEMADA, Fray Juan de. *Monarquia Indiana* (1610). México DF: Editora Cháves Hayboe, 1943, pp. 53 e 61, Vol. II.

<sup>48</sup> SAHAGÚN, Fray Bernardino de. *Historia de las Cosas de la Nueva España*. (Códice Florentino, 1580). México, DF: Porrúa, pp. 32-33 e 723-724. Como informação complementar, sabe-se que logo após ter chegado a Nova Espanha, Sahagún já tinha conhecimento do culto indígena à mulher branca, a Iztaccihuatl do vulcão. Morando perto dos vulcões, no convento franciscano de Tlalmanalco, e durante suas pesquisas idolátricas, ficou sabendo que nas cavernas dessa montanha os índios cultuavam e faziam oferendas à deusa, a qual passou a perseguir “até debaixo d’água”, literalmente falando. Resulta que ficou ele sabendo que também em Xochimilco cultuavam um ídolo da deusa, em pedra, submerso numa fonte de água, “que hoje se chama Santa Cruz”, pelo que foi até ali, entrou debaixo da água, o retirou e colocou uma cruz no lugar.

Outro texto foi retirado de um manuscrito anônimo<sup>49</sup>, do qual se escolheram as partes que falam da criação do mundo e a recompensa recebida pela deusa da terra em função dos danos que sofreu durante a criação. De como brotaram dela todos os produtos necessários para a vida dos seres humanos, árvores, flores, rios, fontes, cavernas, montanhas e vales. De seu pranto noturno por querer devorar o coração dos homens, que somente cessava após ter sido alimentada com sangue humano.

Da obra do frei Diego Duran (1537-1588) retiraram um texto que fala de Cihuacoatl como deidade particular dos xochimilcas, ainda que também fosse adorada pela gente de Texcoco e Tenochtitlan. E, especialmente, retiraram a descrição de sua imagem, sua sede por corações humanos, e a história do punhal de pedra e do berço que abandonava nos mercados como artifício para obtê-los<sup>50</sup>.

Da obra de Francisco Hernández (1517-1587) extraíram a única referência às Cihuateteo e às práticas, agrados e santuários que os indígenas precisavam dedicar a elas nas encruzilhadas, a fim de mantê-las aplacadas e evitar as doenças e desgraças que suas aparições acarretavam: “Ciacoaatl, Cioteteuh e outras deusas (...) enquanto viviam entre os mortais morreram dando à luz seu primeiro filho. E é por isso que se tornavam deusas. Eles costumavam dizer que essas deusas desciam à terra em certos dias, provocavam incontáveis pragas e desgraças...”<sup>51</sup>.

Da “Historia de Huaxtepec”, de Juan Gutierrez de Liébana, tomaram a referência a uma deusa chamada Izpuchitequicastle, cujo nome significa “mulher jovem”, descrita como de olhos grandes, um grande lábio por onde cuspiu fogo, parecida com o vento, a quem viam lavando roupa num poço e ouviam chorar pelas noites. “Eles a ouviam

---

<sup>49</sup> ANONYMOUS. *Histoyre du Mechique (1550)*. *Journal de la Société des Américanistes*, 1905, pp. 8- 45, Vol. II. É possível que seja o mesmo texto relacionado e comentado por Francisco Javier Clavijero entre as fontes em que informou sua “Historia Antigua de México”. Se assim fosse, encontrava-se na coleção de “Ramusio” sob o título “Relaciones de un gentilhomme de Fernando Cortés”. Diz Clavijero: “Não tenho podido adivinhar quem tenha sido este gentil-homem, porque nenhum autor faz menção dele. (...) refere o que observou no México em relação a templos, casas, sepulcros, armas, vestidos, comidas e bebidas, etc., dos mexicanos, e nos descreve a forma de seus templos”. In: Clavijero, Francisco Javier. op. cit. p. xxv.

<sup>50</sup> DURAN, Fray Diego. *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme. (1570)*. México, DF: Editora Nacional, 1951, pp. 171-177. Durán chegou aos 5 anos a Nova Espanha, onde professou aos 19 no Convento de Santo Domingo. Sua obra complementa em muitos aspectos a de Sahagún, de quem foi discípulo.

<sup>51</sup> HERNÁNDEZ, Francisco. *Antigüedades de la Nueva España. (1580)*. México DF: Editora Pedro Robredo, 1945, p. 139. Francisco Hernández foi médico de câmara de Felipe II, que o enviou á Nova Espanha como “Protomédico General de las Índias e Islas de Tierra Firme del Mar Oceano”. Os índios o chamaram “El Preguntador”, pelas perguntas constantes que fazia durante suas pesquisas sobre as propriedades dos alimentos e do valor terapêutico dos espécimes vegetais que ali encontrou.

chorar todas as noites. E então ela retornava ao seu templo. Eles não sabiam por que chorava (...), exceto que achavam que parecia com o vento...”<sup>52</sup>.

E, finalmente, da “Historia de Tlaxcala”, de Diego Muñoz Camargo, (1529-1599) novamente a história da mulher que aparecia chorando pelos filhos poucos anos antes da chegada dos espanhóis; “dez anos antes de virem os espanhóis a esta terra, (...) muitas e muitas noites ouvia-se a voz de uma mulher que chorava com ruidosa voz, se afogando em suas lágrimas e com grandes soluções e suspiros lamentava: ai de mim, meus filhos, aonde poderei levá-los para protegê-los?”<sup>53</sup>.

Seria motivo de uma pesquisa paralela estabelecer quem copiou quem nesses textos ou a possível originalidade de cada um, usando como critério de originalidade, por exemplo, a precedência de seu registro e o aparecimento para o público, mas acreditamos que o importante, e para o que nos interessa, é que todos eles remetem a Cihuacoatl. Ela é referida seja como deusa mãe, deusa principal, ou como a primeira mulher do mundo; pelas suas aparições entre os mortais, seja nos tianguis, nos poços ou carregando um berço; à cata de corações humanos; ou chorando nas noites como um dos avisos do fim do mundo.

E curiosamente, entre os textos fundadores selecionados pelos autores somente um era alusivo às Cihuateteo e não foi retirado de Sahagún, que foi justamente quem lhe dedicou as mais repetidas menções. Nossa insistência em tais figuras se justifica porque são elas a quem se remetem alguns antropólogos atuais como sendo ancestrais de La Llorona, que, por outro lado, seguiu recebendo somente menções rápidas e casuais por parte deles.

Outro ponto a notar é que, ao contrário das interferências que os precipitados autores perceberam e consideraram quando analisaram as versões orais que conseguiram recolher de La Llorona, eles não questionaram as possíveis interferências que teriam sofrido os *ancient texts* na época de seus registros. Pelo menos não o mencionam em seu trabalho, no qual se limitaram a listar os elementos recorrentes que consideraram mais significativos como prototípicos: o choro, as aparições noturnas, a

---

<sup>52</sup> LIÉBANA, Juan Gutiérrez de. *Descripción de Guastepeque (1550). Huastepic y sus Reliquias Arqueológicas*. México, DF: Editora Enrique Juan Palacios, 1930. Em 1580, Liébana foi nomeado “alcalde mayor” da vila de Tepozotlan, uma das quatro que formavam o Marquizado del Valle, ao qual pertencia também o povoado de Acuytucó, do qual foi corregedor.

<sup>53</sup> CAMARGO, Diego Muñoz. *Historia de Tlaxcala. (1580)*. México DF: 1947, pp. 179-183. Camargo foi um mestiço, filho de um conquistador e de uma mulher da nobreza de Tlaxcala. Educado como espanhol, ocupou diversos cargos provinciais, mas, principalmente, foi o historiador oficial e representante dos indígenas nas constantes gestões ante o monarca espanhol. Seu filho chegou a ser governador de Tlaxcala.

túnica branca, a longa cabeleira, a atração fatal sobre os homens, e a posterior morte destes.

### 1.1.2 Tipologia de La Llorona.

Cruzados com as versões orais recolhidas na cidade do México, os elementos arrecadados pelos antropólogos resultaram na seguinte tipologia:

1. La Llorona era uma atrativa índia, de longa cabeleira, que teve vários filhos ilegítimos. Rejeitada pelo amante, perdeu o juízo e os afogou no rio, pelo que foi obrigada a buscá-los pelas noites, aparecendo como um fantasma flutuante, vestida de branco, chorando e gritando pelas ruas *Ai, meus filhos!*, ou perto dos lugares onde existe água.
2. La Llorona é uma bela mulher, vestida de branco, que atrai os homens até lugares perigosos, sendo estes freqüentemente encontrados mortos no dia seguinte.
3. La Llorona é uma combinação das duas anteriores. Uma índia, mentalmente doente, que afogou os filhos no rio, que foi obrigada a buscá-los pelas noites, e que ainda aparece como uma bela mulher, de longa cabeleira, vestida de branco, que atrai os homens para lugares perigosos onde são encontrados mortos.

E ainda que não se tenham arriscado a estabelecer se a construção era pré ou pós-colombiana, com base em suas recorrências, os autores concluíram que La Llorona deriva realmente de Cihuacóatl, e que, como ela, poderia ser a mãe terra dos primórdios. Com o passar do tempo, suas funções e papéis sociais foram-se multiplicando, divididos num grande número de deidades femininas relacionadas com fenômenos naturais, atividades e atitudes humanas, de onde teriam surgido deusas da agricultura, da maternidade, espíritos da água, deusas dos vícios, sedutoras de homens, devoradoras de imundícies. Com a desintegração da religião indígena todas elas foram sendo fundidas numa única personificação, La Llorona, que, no entanto e por sua vez, também se desdobrou numa gama caleidoscópica de figuras.

Como se poderá ver no último capítulo, as diversas versões pessoais que dela recolhemos remetem justamente a esses aspectos; e remetem, ainda, às colocações de Strauss e Girardet, para quem as crises e momentos de ruptura do equilíbrio nos terrenos cultural e/ou socioeconômicos seriam os momentos propícios para a emergência dos mitos. Assim, na efervescência religiosa dos tempos posteriores à conquista teria passado a circular uma grande profusão de histórias maravilhosas, prodígios, augúrios e

sinais nefastos, não apenas entre o povo, mas também entre a gente dos setores privilegiados, fato que daria a tais histórias maior credibilidade por incorporar a autoridade moral, o peso social e o status de quem as repetia.

Vozes anônimas teriam passado a dar conta de uma infinidade de histórias e anedotas sobrenaturais, como aquela da irmã renascida de Moctezuma, mesma forma pela qual, no meio do caos instalado e quando tanto conquistadores como conquistados tentavam uma acomodação social e racial, a história da mulher gemente teria encontrado seu espaço ideal já logo após a conquista. Isso teria garantido sua instalação no imaginário social e sua sobrevivência por séculos a fio.

Uma acomodação que, em termos históricos, a partir da perspectiva cultural ou do exercício do poder, implica processos dinâmicos e interativos, sejam eles vistos como circularidades, negociações ou concessões. Assim, elementos culturais dos conquistadores teriam encontrado espaço na nova sociedade que se formava, podendo substituir ou modificar os elementos nativos, ao mesmo tempo em que formas de vida indígena experimentavam processo semelhante. Semelhante, mas não idêntico, considerando-se as condições explícitas de dominação e as formas peculiares que resultam da relação entre dominadores e dominados.

Analisando o clima de efervescência religiosa dominada por prodígios, augúrios e histórias sobrenaturais em que ocorreram os diversos casos de resistência indígena, retirados dos arquivos inquisitoriais onde eram tratados como feitiçaria e idolatria, Serge Gruzinski adverte para o fato de a historiografia ter tratado tais prodígios ou augúrios como invenções indígenas posteriores à conquista. Seu objetivo teria sido de apagar o caráter imprevisível desta, de acordo ainda com o pensamento indígena, segundo o qual tudo deveria estar pré-determinado.

Mas ainda assim ele levanta outra possibilidade de leitura, e questiona se mesmo como invenção pós-conquista isso seria suficiente para negar qualquer fundamento a algo relatado sucessiva e continuamente por fontes tão diferentes. De forma que se pergunta se tais augúrios ou prodígios não deveriam ser interpretados como sintoma do clima hostil que já existia contra a dominação mexicana, antes da chegada dos espanhóis. Se tais histórias, contadas nas mais diversas partes do império, não seriam reflexo do descontentamento contra os dominadores locais por parte de uma população acossada, além de tudo, pelos rigores climáticos, a fome e as colheitas fracassadas.

Entre esses descontentes se incluiriam, ainda, setores de grupos dirigentes que lhes teriam emprestado a sua palavra subversiva<sup>54</sup>.

Nesse sentido, e ainda que baseada em experiências européias, a proposta historiográfica de Carlo Ginzburg, desenvolvida com base nas de Bakhtin para o campo da teoria literária, resulta útil para a leitura do processo que aqui discutimos. Ainda que e como historiadoras, estejamos cientes da necessidade de refletir considerando as especificidades dos fenômenos discutidos, e que estejamos falando em sociedades humanas cujas próprias especificidades nem sempre tornam válidas as teorias desenvolvidas para outras. Contudo, em alguma temos que apoiar nossas reflexões.

Assim, a proposta de Ginzburg em torno da interação cultural do que ele chama “classes subalternas” e “classes dominantes” poderia servir de guia para questionar até que ponto essa interação teria ocorrido no seio da sociedade indígena, e até que ponto a cultura destes teria ficado subordinada à dos conquistadores ou assimilado conteúdos daquela. Para ele, esse tipo de discussão seria relativamente recente entre os historiadores, que ainda hoje se aproximam dela não sem certa reticência provocada pela persistência de uma concepção aristocrática de cultura, que pressupõe uma assimilação passiva da cultura das elites por parte das camadas sociais populares<sup>55</sup>.

Aplicando tal leitura ao caso que aqui nos ocupa, reforçada, por sua vez, pelo trabalho dos dois antropólogos mencionados, é possível entender que num processo de circularidade cultural intensa, como o que necessariamente teria ocorrido no México nos séculos imediatamente posteriores à conquista, nenhuma das partes envolvidas tivesse ficado isenta. De forma que elementos da cultura nativa teriam sido apropriados, modificados ou redirecionados pela dos conquistadores, ao mesmo tempo em que a própria herança cultural destes via-se forçada a se ajustar, reajustar-se, ou modificar-se, num processo imperceptível e de longa duração que afetou todas as camadas da população<sup>56</sup>.

Mas, voltando a La Llorona e ao estudo supracitado, e tomando o conquistador, o mestiço e o mexicano moderno como seus beneficiários, pode-se perceber que, como elemento indígena e na hostilidade e efervescência religiosa reinante, o mito pôde ter encontrado não apenas um espaço propício na nova

---

<sup>54</sup> GRUZINSKI Serge. *El poder sin límites. Cuatro respuestas indígenas a la dominación española*. México, DF: Instituto Nacional de Antropología e Historia (doravante INAH); Instituto Francés de América Latina, 1988, p. 38-39.

<sup>55</sup> GINZBURG, Carlo. op. cit. p.17

<sup>56</sup> Em sua obra *Del Gachupín al Criollo*, publicada por El Colégio de México, em 1992, Solange Alberro trata precisamente da “aculturação dos espanhóis, ou de como os da América deixaram de sê-lo”.



sociedade, e ser modificado e reinterpretado de acordo com as novas necessidades, e na medida em que a própria sociedade o requeria, em função das mudanças de mentalidade e comportamento. Esse parece ter sido o processo pelo qual o nosso mito em questão pôde evoluir do passado remoto indígena até os tempos modernos, retendo ou, provavelmente, atualizando a antiga popularidade das deusas às quais ele remete.

Mas, que deusas eram essas e qual o ambiente sociocultural do qual se desprende o complexo simbólico que resultou em La Llorona? Preciso é conhecê-los, não sem antes esclarecer algumas questões sobre a lógica em que se apóia a remissão até elas para explicar sua sobrevivência como mito.

### 1.1.3 A lógica do mito.

Na procura de uma lógica para o pensamento mítico que ajudasse a entender o porquê justamente de uma figura feminina, caso de La Llorona, como mito portador por séculos a fio de uma mensagem de medo, e sua sobrevivência no imaginário, nos deparamos com a teoria estruturalista que, embora controversa, nos proporcionou algumas explicações que consideramos oportunas.

E na teoria estruturalista, a lógica do mito atende à necessidade de situar as origens num tempo anterior ao da história, o que, de pronto e ainda que possa parecer a-histórico, já pressupõe a existência de uma. Assim, e mesmo sendo o estruturalismo considerado a-histórico e a história considerada configurada pelas suas próprias estruturas, para os estruturalistas, nada impede que elementos históricos possam ser incluídos no pensamento mítico. Precisamente, essa possibilidade de integração com os conhecimentos históricos, que tem permanecido na memória dos povos, faz parte e resulta do processo explicativo da lógica do mito na qual todo princípio remete a um princípio original, assim como todo fenômeno é considerado uma parte da ordem no mundo<sup>57</sup>. E dentro de tal lógica, a idéia da origem é concebida segundo duas possibilidades:

- Os fenômenos conhecidos já existiam de forma latente dentro da origem, como um estrato fechado onde reside passivamente o que dali irá surgir.
- As situações presentes emergiram da origem, em princípio um estado de caos e desordem.

---

<sup>57</sup> IBARRA, Laura. Ideas sobre la mujer en tiempos antiguos en Mesoamérica. In: *Estudios de Cultura Náhuatl*. México DF: UNAM, 1996. Vol. 26, p. 121.

Dessa forma, os mitos também teriam a capacidade de descrever em negativo o caos anterior à ordem do mundo, o que explicaria La Llorona como representante da desordem na dialética implícita na concepção da mulher, que remete por sua vez até a Grande Deusa dos primórdios, portadora simultânea de vida e morte, criação e destruição.

De acordo com tal idéia, num mundo construído e interpretado pela lógica do comportamento, segundo a qual todo fenômeno é visto como a prolongação das origens, a capacidade geradora das mulheres seria vista como a expressão de uma força criadora que participa da força original que dá vida ao mundo, mas também como uma expressão da força que o pode destruir. E essa união com a força criadora do universo é o que torna a mulher poderosa, o que poderia parecer uma contradição nas sociedades assentadas no poder masculino<sup>58</sup>. Contudo, da necessidade de controlar o poder gerador feminino é que nasceu e se desenvolveu o masculino.

Na semântica do mito, a ordem nasce da desordem, e é nessa desordem que se encontra inscrito o poder da mulher. A essa mesma desordem, da qual ela é símbolo titular absoluto e primordial, ainda se poderia acrescentar que no pensamento mítico não há diferença entre símbolo e referente, o símbolo possui a mesma força que se atribui àquilo que representa. Ou seja, se a mulher representa a desordem ela é de fato a própria desordem.

Certamente que foi nesse sentido que o olhar dos escritores do século XIX se voltou para La Llorona, figura dialética e “transgressora” por antonomásia, e com ela para o passado antigo, onde se encontraram as deidades femininas que poderiam explicar suas origens. Literariamente e como símbolo feminino, La Llorona funcionou como modelo didático ou referente ao contrário na configuração do perfil da mulher ideal requerida pela cidadania que se tentava construir. Quanto a nós, acompanhamos esse olhar numa busca genealógica que possa explicá-la como representação da dialética feminina, como forma de controle social e como objeto de discurso, todos instrumentos do poder. Contudo, e para justificar o título deste capítulo, alguns esclarecimentos se fazem necessários a fim de desfazer possíveis mal entendidos.

## **1.2 A idéia de genealogia e o processo histórico.**

---

<sup>58</sup> Idem. p. 120.

Ainda que a palavra assim o sugira e com relação às questões conceituais, ao falarmos numa “genealogia” de La Llorona não se deve pensar numa busca de natureza genética ou de uma possível linhagem familiar. Lembremos que se trata de uma construção imaginária na forma de um fantasma, e não de um personagem histórico real. Também não se propõe a aproximação histórica com algum acontecimento específico que pudesse ter gerado ou recebido tal nome ou tratamento. Pensamos mais nos processos históricos que propiciaram sua funcionalidade e assimilação como instrumento de poder, cristalizado no imaginário como La Llorona, ou como quaisquer das inúmeras variantes sob que aparece no México.

É esta uma busca genealógica no sentido foucaultiano, ou seja, uma busca das possíveis conexões entre a concepção do mito, o saber e o poder. Uma busca que permita conhecer as táticas de poder nele implícitas, na forma como Foucault pensava a genealogia. Nesse sentido, e através de La Llorona, tentamos aqui um “acoplamento” dos saberes históricos com os populares, traduzidos em lendas, mitos e tradições culturais mantidas pelas memórias individual e coletiva, o que somente seria possível sob a condição de se eliminar o que ele chamava de “tirania” dos discursos globalizantes e sua hierarquia, e privilégios de vanguarda teórica<sup>59</sup>. Em última instância, e em sua procura pelos efeitos do poder em sua relação com o saber institucionalizado, a genealogia de Foucault se opõe ao determinismo investigativo das origens que não concede expressão ao processo histórico.

O que se pretende, portanto, é reconstituir os processos históricos através dos quais se articularam os diferentes elementos sócio-culturais que permitiram que o mito de La Llorona e suas diferentes “células explicativas” surgissem e se desenvolvessem no México, perpetuando-se através dos tempos, nos diversos espaços sociais e territoriais. E provém daí a problemática central desta pesquisa: como, quando e por que “nasceu”, cresceu e se cristalizou La Llorona? Adotando esse “como” também no sentido foucaultiano para a análise do poder: mais no sentido relacional do que institucional; não limitado à descrição de seus efeitos e alheio às causas e sua natureza,

---

<sup>59</sup> FOUCAULT, Michel. Nietzsche, a Genealogia e a História. *Microfísica do Poder*. 16ª ed. Trad. de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1997, pp. 171-172. Para Foucault a genealogia era uma tática e um empreendimento que ativava os saberes libertando-os da prisão do discurso e da opressão dos saberes históricos. Para ele, tornava as pessoas aptas para se oporem à coerção do discurso teórico, unitário, científico e institucional, o que tampouco significa uma negação ou revisão genealógica -no sentido literal do termo-, ou ainda uma oposição entre genealogia e história. Foucault não concebia a genealogia como uma oposição à história, mas como uma oposição ao “desdobramento ‘meta-histórico’ das significações ideais e das teleologias indefinidas”.

mas em relação a seu exercício<sup>60</sup>. Como se exerce o poder através de, entre outras coisas, controle social, admitindo-se que La Llorona é um instrumento de poder que funciona como mecanismo de controle social.

Um poder concebido não como algo que se (ob)tem ou não se (ob)tem, gerado exclusivamente a partir de um centro ou lugar privilegiado, mas como uma prática que se exerce; concebido como uma relação social difundida por toda a rede social, porém concreto, pois se o poder tem algo de concreto ou material é, precisamente, esse caráter relacional. “Nada é mais material, nada é mais físico, mais corporal que o exercício do poder...”, dizia Foucault<sup>61</sup>, cujas idéias, na opinião de Serge Gruzinski, podem ser em parte válidas também para o mundo colonial e as sociedades indígenas.

Nestas sociedades, especificamente a nahua onde se têm procurado preferentemente as raízes nativas de La Llorona, o exercício do poder tinha uma presença “física”, diz Gruzinski - que fala também da sua dimensão visual, sonora, olfativa, e inclusive alucinatória, perceptível no incenso e nas flores, mas cujos efeitos geralmente têm-se minimizado, considerado apenas como acessório exótico. Em tal sociedade, o poder emanava de uma força divina inata entre a nobreza, e da qual participavam todos os que tivessem recebido dos deuses a vocação para exercer a autoridade.

De acordo com as crônicas indígenas, deuses e líderes eram um par, daí que as divindades pudessem adotar à vontade formas humanas, misturando-se aos mortais com nomes e funções intercambiáveis<sup>62</sup>, casos esses de algumas das deidades das quais se teria originado La Llorona. Contudo, e alertando para as distorções de interpretação que a ausência de uma escrita literal costuma provocar, o autor adverte para que não se veja nisso um desconhecimento do direito por parte dos índios. Apenas que entre eles este não teve a aparência fixa, uniforme, monolítica que lhe atribuíram na escrita os compiladores mestiços, índios ou espanhóis.

Após a Conquista, tal concepção de poder se confrontou com a da sociedade colonial, onde seu exercício, fosse canônico ou civil, sempre foi formulado através do direito, baseado numa tradição secular escrita, codificada e afinada por legistas, teólogos e concílios. Daí que, nos textos dos cronistas que escreveram sobre o México,

---

<sup>60</sup> FOUCAULT, Michel. The subject and power. (O Sujeito e o Poder). Tradução de Marco Antonio Araújo. In: WALLIS Brian (org.) *Art after modernism: rethinking representation*. Boston and New York: David R. Godine; New Museum of Contemporary Art, p. 417-437.

<sup>61</sup> FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. op. cit. p. 147.

<sup>62</sup> GRUZINSKI, Serge. op. cit. pp. 28-32.

o poder tenha sido concebido sempre no aspecto jurídico-discursivo que faria pensar numa intensa atividade legislativa por parte dos dirigentes. Na prática, tais leis mais parecem um catálogo de castigos e regras de etiqueta.

Para o autor, a representação nahua do poder também parece remeter-se a um antigo arquétipo, localizado num tempo mítico, cujos relatos entrelaçam de forma inextricável mito e história. Por tal motivo se teria que buscar na antiguidade remota, e durante os períodos de caos e confusão com que se encerrou o período clássico, a origem dos numerosos relatos explicativos dos sucessos históricos em que deuses e homens se misturavam<sup>63</sup>. Igualmente, no caso de La Llorona, entender sua concepção, desenvolvimento, e sua conexão com os mecanismos de poder, implicaria uma busca por esses mesmos tempos míticos, quando se criaram os deuses, então representados por oráculos, intérpretes, servidores e guias do povo, e onde se encontrariam os elementos matriciais e as vertentes através das quais foi possível constituí-los como instrumento de poder.

No caso que nos ocupa, e como já se disse, a atenção preferencial recaiu na figura de Cihuacoatl e as deusas lunares que lhe são afins, tendo como ponto de fusão a culpa cristã e seu correspondente castigo, incorporado durante a colônia, propiciando a (con) fusão que deu em La Llorona.

Isso não significa que, tanto no caso da vertente europeia como da americana, não se considere a possibilidade de outras “lloronas” existirem, provenientes de outras matrizes mitológicas e relacionadas com situações diversas, que poderiam encontrar-se no substrato psíquico e cultural que aqui estudamos. Entretanto, nesta aproximação histórica se privilegiam as que são consideradas mais próximas e evidentes, descritas por isso com mais detalhe.

Ao constatar a quantidade e a diversidade de representações femininas sedutoras, macabras e portadoras de energia sobrenatural que povoam o imaginário mexicano, configuradas a partir de concepções pré-hispânicas, Felix Báez-Jorge faz uma indagação que podemos estender ao nosso mito, adotada como outra das problemáticas deste trabalho:

(...) que expressam os atributos malignos, a beleza fantasmagórica, o erotismo letal que se encontram no México na enorme quantidade de contos, lendas e

---

<sup>63</sup> Idem. p. 35.

experiências pessoais que remetem a ambivalentes imagens femininas, como o indicam os numerosos estudos etnográficos?<sup>64</sup>.

Medo! Seria a resposta imediata e assim também o pensamos. Se bem que, em termos históricos as coisas não se podem apresentar de forma tão simples ou resumida. Para o autor, e falando em termos antropológicos, as semelhanças e diferenças que tais imagens apresentam em conjunto se traduziriam em símbolos afins, articulados por um conteúdo numinoso compartilhado<sup>65</sup>. Como representações coletivas caracterizar-se-iam como kratofanias<sup>66</sup> negativas, já que integram a noção de força e de eficiência. Ao mesmo tempo, sua morfologia remeteria a hierofanias múltiplas, sejam elas selênicas, agrárias, ou outras, considerando que manifestam uma dimensão significativa diferente da própria imagem, o que explicaria sua função social<sup>67</sup>.

Os estudiosos consideram que, historicamente, o processo de construção da figura de La Llorona a partir da vertente nativa pode ser rastreado desde os tempos pré-colombianos, onde se localizariam suas matrizes indígenas. A recorrente presença de mulheres sedutoras com conotações macabras seria a melhor evidência disso<sup>68</sup>. E para isso apontam justamente os restos arqueológicos, os manuscritos e códices indígenas pré e pós-colombianos, de acordo com as leituras e interpretações dos especialistas, geralmente apoiados em cronistas dos séculos XVI e XVII.

E, pensando nas figuras femininas das quais derivariam as conotações macabras e sedutoras de nossa Llorona, encontramos pelo menos três, às quais nos referimos nominalmente:

- As Tzitzinime, seres femininos, monstruosos e assustadores;
- As Cihuateteo, as mulheres deusas mortas de parto;
- Cihuacoatl e as deusas selênicas que as presidiam.

Todas elas desciam até os mortais com aparências e atitudes assustadoras para anunciar desgraças e acarretar doenças e morte.

---

<sup>64</sup> BÁEZ-JORGE, Félix. La Corte de X-Tabai. El erotismo numinoso y la demonología sincrética en Mesoamérica. *L'Uomo. Società Tradizione Sviluppo*. Roma: Università di Roma "La Sapienza". 1993. p. 7, Vol. VI n.s.-nn. ½.

<sup>65</sup> Neste caso, a aplicação conceitual de "numinoso" refere-se à desenvolvida por Otto como "categoria explicativa e valorativa aplicada àquilo que se situa além da razão, inspirando simultaneamente temor e consciência do sagrado". Cf. OTTO, R. *Lo Santo, lo Racional y lo Irracional en la Idea de Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 1980. Apud. BÁEZ-JORGE, Félix. op. cit. p. 8.

<sup>66</sup> No sentido conferido por Mircea Eliade, como manifestações do sagrado, com uma conotação de força.

<sup>67</sup> BÁEZ-JORGE, Félix. Sexualidad femenina en Mesoamérica. op. cit. p. 120.

<sup>68</sup> Ver, por exemplo, do mesmo autor: *Las Voces del Agua: el simbolismo de las sirenas y las mitologías americanas*. Xalapa, Veracruz-México: UV, 1992. pp. 151-152.

Mas, antes de nos remetermos às deidades lunares ancestrais de La Llorona, será necessário referir-se rapidamente ao processo que propiciou sua equiparação e a dos elementos culturais mesoamericanos com os provenientes do ocidente europeu, culminando na construção de todo esse aparato de crenças, mitos e lendas que povoam a cultura e a religiosidade dos mexicanos. Entendido esse sincretismo não como algo passivo, definido e unilateral, mas como um processo dinâmico de mestiçagem cultural, produto de permanente negociação<sup>69</sup>.

Em termos de religião, a convergência dos elementos e conceitos religiosos mesoamericanos com os conceitos, crenças e rituais cristãos tem sido objeto de insistentes análises, apoiadas, reforçadas e ilustradas, em grande medida e precisamente, nas interpretações dos documentos e restos materiais indígenas. As exemplificações foram retiradas da literatura produzida durante ou após a conquista, e que, lembremos, estava já filtrada por uma ideologia etnocêntrica. Entendendo-se aqui ideologia no sentido resumido por Lopez Austin: sistema de idéias, valores e atitudes, desenvolvido por um determinado grupo social dominante, e imposto à sociedade através de seus membros mais destacados, como instrumento de coesão que reproduz o contexto de exploração e justifica o poder. Portanto, uma literatura dominada religiosamente pelo estranhamento de uma cosmovisão de feições cristãs, cujo confronto com o “Novo Mundo” era movido por uma missão salvífica e evangelizadora.

### **1.2.1 O diabo, o outro e a (des)ordem no Novo Mundo.**

Em termos gerais, o processo de leitura do mundo como identificação, caracterização e avaliação do outro é tão antigo quanto a surpresa humana ante o desconhecido, entendendo esse “outro” em termos de “alteridade”, condição de tudo aquilo que não é igual, e sim diferente em termos de classe, etnia, raça, gênero, sexualidade e nacionalidade<sup>70</sup>.

---

<sup>69</sup> ALBERRO, Solange. *El águila y la Cruz. Orígenes religiosas de la conciencia criolla*. México, siglos XVI- XVII. México DF: COLMEX/FCE, 1999, p. 29.

<sup>70</sup> LAPLANTINE, François. *Aprender Antropologia*. Tradução de Marie-Agnès Chauvel. São Paulo: Brasiliense, 2000. p. 37-47. Para os gregos e romanos a alteridade era representada pelo “bárbaro”, um conceito que a partir do Renascimento foi-se amenizando e humanizando até chegar a “naturais” ou “selvagens” -bons ou maus- no século XVIII, quando se começou a construir um saber científico de caráter antropológico que transformou a espécie humana em objeto de estudo. No século XIX, o termo “primitivo” representou a idéia de diferença, condizente com as teorias evolucionistas aplicadas ao social, assim como no século XX o outro passou a ser visto em termos econômicos, sendo representado pelo “subdesenvolvido”.

Da mesma forma, desde que chegaram à América, os europeus promoveram a caracterização do “Novo Mundo” com uma tendência que se refletia já na própria adjetivação do nome, e em base a seus próprios referenciais culturais, fossem religiosos ou laicos. Bernardino de Sahagún, por exemplo, descrevia o perfil das deidades mesoamericanas tomando como referência as greco-romanas que, por sua vez, tinham já passado por um processo prévio de recharacterização. Assim, dos deuses gregos e romanos, teriam surgido as legiões de demônios que povoaram o inferno com que atormentaram a mente dos cristãos.

Para Sahagún, Tlaloc, o deus das águas dos mexicanos era “outro Netuno”, e Huitzilopochtli, deus da guerra, “outro Marte”; Quetzalcoatl “outro Hércules”; Tezcatlipoca “outro Júpiter”; Cihuacoatl “outra Vênus”, e assim sucessivamente. E preciso é dizer da autoridade discursiva de Sahagún no tocante às culturas mesoamericanas, tanto para leigos como para especialistas, alguns dos quais o consideram o primeiro etnólogo do Novo Mundo.

Bartolomé de las Casas também dedicou capítulos inteiros à equiparação “da maneira de educação entre mexicanos e povos antigos do Velho Continente”, inserindo constantes passagens bíblicas e textos clássicos na descrição das deidades, dos sacerdotes e das práticas religiosas indígenas. Assim, por exemplo, encontrou uma êmula da Virgem Maria em Centeotl, a deusa ou deus do milho dos totonaca, a qual descreveu tal e como os textos bíblicos o faziam com a mãe de Jesus: “Tinham-a como advogada ante o grande deus, porque lhes dizia que falava e rogava por eles. Tinham nela grande esperança, pois por sua intercessão o sol lhes haveria de mandar a seu filho, para livrá-los daquela dura servidão”<sup>71</sup>. Essa mesma deusa também foi identificada com a Cihuacoatl dos mexicanos, da qual falaremos detidamente mais adiante.

De forma que, o estranhamento ante o desconhecido fez necessário à missão salvífica traduzir o outro para uma linguagem compreensível. No discurso dos religiosos, as mesmas deidades podiam ser sacralizadas ou satanizadas como portadoras das virtudes ou dos pecados bíblicos, segundo fosse conveniente e houvesse oportunidade. E essa leitura valorativa de caráter escatológico, que os evangelizadores-cronistas fizeram do Novo Mundo, guiou-se por sua vez numa lógica bíblica, inspirada ou reforçada nas preocupações utópicas, milenaristas e messiânicas que circulavam na Europa. Como agentes de suas respectivas ordens, os mesmos missionários se

---

<sup>71</sup> LAS CASAS, Fray Bartolomé de. *Los indios de México y Nueva Espanha*. 8ª ed. Prologo, apéndice y notas de Edmundo O’Gorman. México DF: Porrúa, 1999, p. 160.



encarregariam de difundir-las. E como encarregados de sua difusão, pregavam a religião segundo as concepções e estratégias que a ordem defendia para a fé cristã e para a evangelização. São bem conhecidas as rivalidades e disputas em terras americanas de franciscanos, agostinianos, dominicanos e jesuítas.

Como se poderá ver oportunamente, uma análise global dessa leitura de mundo ajudará a entender a concepção de La Llorona, a partir de Cihuacoatl, como mensageira apocalíptica da conquista e do fim do mundo, na visão milenarista e salvífica que subjazia ao contexto geral em que ocorreram a conquista e a evangelização. E ajudará a entender sua passagem do mundo pré-colombiano ao colonial, assim como a maioria das equivalências, assimilações ou transferências envolvidas nesse processo.

Báez-Jorge adverte que a síntese simbólica do sincretismo religioso durante a colônia se deu através da permanência ou reforço dos elementos cristãos mais próximos ao pensamento pré-colombiano, resultando num amálgama de consolidação mútua. Entretanto, nesse processo, a ambivalência e a complexidade das deidades femininas nem sempre tornavam fácil a tarefa de incorporá-las à trama cristã pela via sagrada, como foi feito com Tonantzin, avoação de Cihuacoatl. Nesse caso, a deusa telúrica dos mexicanos pôde ser incorporada ao cristianismo através do culto mariano, e, traduzida como “Nossa Mãe”, foi equiparada à Virgem Maria na avoação Guadalupana. Contudo, nem todos pensam assim. Solange Alberro, por exemplo, acha que as deusas pré-hispânicas da terra e da vegetação não tiveram maiores problemas nem dificuldades em fundir-se nas múltiplas avocações marianas<sup>72</sup>.

Mas, como representações selênicas relacionadas com a fertilidade e, portanto, com a sexualidade, a assimilação dessas deusas parece que podia ser feita mais facilmente pela via contrária. Neste caso pela demonologia, um dos campos da teologia cristã e, no dizer de Laura de Mello e Sousa, a ciência teológica melhor repartida no Novo Mundo, tanto entre conquistadores e colonizadores como entre cronistas, especialistas e missionários<sup>73</sup>.

De forma que a disciplina demonológica também foi acionada pela estratégia evangelizadora para resolver principalmente o problema dos aspectos relacionados à sexualidade, e como a melhor possibilidade de propiciar a re-elaboração sincrética de algumas deusas. Assim,

---

<sup>72</sup> ALBERRO, Solange. *El Aguila y la cruz*. op. cit. p. 35.

<sup>73</sup> SOUZA, Laura de Mello e. *Inferno Atlântico. Demonologia e Colonização. Séculos XVI-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993. p. 23.

Amalgamaram-se as formas malignas provenientes do cristianismo com as expressões negativas associadas à série simbólica Mulher-Serpente-Morte-Sexo, que emergem do âmbito numinoso das deidades vinculadas à Terra e à Lua, aquelas nas quais a *coincidencia oppositorum* fosse o atributo paradigmático<sup>74</sup>.

E a fertilidade reduzida à atividade sexual, traduzida negativamente como luxúria, na concepção maléfica do prazer que proporciona, para os cristãos só poderia ser território do demônio, fosse em sua relação humana ou em sua conotação sobrenatural. Como impulso não regulado a luxúria tinha que ser controlada, de onde surge o espaço dedicado a ela por frei Andrés de Olmos (?-1571) em seu “Tratado de los Pecados Mortales”<sup>75</sup>. Era esse um manual evangélico escrito em náhuatl, onde ele desenvolveu uma tipologia inspirada nos sermões de São Vicente de Ferrer. Sua função didática era prevenir os catecúmenos sobre os castigos infernais que sobreviriam se atendessem ao chamado de Satã, ou se negassem a seguir a vontade divina: *fiat voluntas tua*. Mais adiante, Olmos será fundamental para entender também o processo de satanização de Cihuacoatl, para o qual é preciso entender primeiro os caminhos seguidos na América por essa “enteléquia” cristã chamada “el diablo”.

O demônio parece ter desembarcado no Novo Mundo junto com Colombo, incorporado à missão salvífica, na qual se desdobrava em várias tarefas: para explicar o inexplicável; para conferir sentido a tudo o que não se pudesse traduzir pelos caminhos do sagrado; e para justificar a ação missionária e os supremos esforços para a salvação dos gentios. A existência de um Satã todo poderoso no Novo Mundo era necessária como substrato ideológico para todas as atitudes ou medidas repressivas e violentas que se adotassem, e para o qual o próprio indígena foi um colaborador involuntário. Assimilado a “Tlacatecolotl”, o homem coruja, Satã abriu caminho transformado em El Diablo, velho mito ao qual, na opinião de George Baudot, a mesma miséria indígena “pôde emprestar vida e cores de esperança tentadora”. Esses teriam sido os motivos pelos quais suas aparições se tornaram corriqueiras na Nova Espanha<sup>76</sup>.

Aliás, no discurso evangélico, o Novo Mundo já era a morada de Satã ainda antes de sua “descoberta” pelos europeus. Para os religiosos, esta terra era um

<sup>74</sup> BÁEZ-JORGE, Félix. Sexualidad Femenina en Mesoamérica. op. cit. p. 126.

<sup>75</sup> Na tradução de BAUDOT, Georges. Fray Andrés de Olmos. In: *Estudios de Cultura Náhuatl*. México DF: Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 1976, pp. 41-59. Vol. XV.

<sup>76</sup> BAUDOT, George. Apariciones Diabólicas en un Texto Náhuatl. *Estudios de Cultura Náhuatl*. México DF: Instituto de Investigaciones Históricas UNAM, 1972, p. 356. Vol. X.

“translado do inferno”, nas palavras de frei Toribio de Benavente, o “Motolinia”, (1490-1569) que partilhava com seus colegas o pressuposto de que a missão salvadora dos gentios recentemente descobertos baseava-se, precisamente, na idéia da expulsão do demônio do Novo Mundo. O reinado de Satã em terras americanas era mais do que evidente, confirmado pelos rituais, costumes e crenças incompreensíveis até mesmo para os códigos demoníacos europeus. Na visão de Benavente, tanta barbárie só poderia fazer sentido se entendida como ação direta do demônio, com quem a gente da terra parecia conviver tão bem que era possível vê-los, dizia, “de noite (...) dando vozes, uns chamando ao demônio, outros cantando e dançando (...) nas festas de seus demônios”<sup>77</sup>.

Contudo, é preciso advertir para que não se veja aqui uma atitude apologética ou uma visão romântica como as que mais tarde inspiraram os defensores da idéia da inocência do “bom selvagem”. Quando dizemos que o demônio chegou à América com sua descoberta não significa que as sociedades nativas não tivessem seus próprios demônios, desconhecemos ou não tivessem desenvolvido seus próprios conceitos para o mal. Apenas que estes não correspondiam necessariamente às formas, sentido e utilidade da concepção cristã. Enquanto o demônio cristão nasceu e evoluiu a partir da negação e rejeição dos deuses estrangeiros, por parte de um povo interessado em impor um monoteísmo absolutista, no meio de um politeísmo envolvente, o panteão mesoamericano, tomando-se como base o dos mexica, podia incorporar deuses tomados ou adotados de povos conquistados ou aliados.

Quando se diz “o demônio cristão nasceu...” não significa, evidentemente, que tanto a idéia de mal como a do demônio tenha sido uma invenção cristã. Na realidade, o que o cristianismo inaugurou por volta do século V foi a eficácia do uso político que se poderia fazer deles, ao adotar e elevar a certezas dogmáticas o sistema prêmio-castigo platônico para as ações e erros humanos que não recebessem justa retribuição na terra. Para Hanna Arendt, esse processo coincidiu com o início do papel secular e laico da Igreja, assim como com a emergência do poder temporal do papado, provocado pelo vácuo deixado pela desaparecimento da estabilidade e da ordem antes impostos pelo Império Romano<sup>78</sup>.

Tampouco significa que as noções de futuro com prêmios e castigos fossem novidades em tempos do cristianismo primitivo; existiam e já eram antigas, tanto

---

<sup>77</sup> MOTOLINIA, Fray Toribio. *Historia de los Indios de la Nueva España*. Estudio crítico, apéndice y notas de Edmundo O’Gorman. 7ª ed. México DF: Porrúa, 2001, p. 24.

<sup>78</sup> ARENDT, Hanna. *Entre o Passado e o Futuro*. São Paulo: Perspectiva, 1968, pp. 169-172.

popularmente como na literatura. Só que a versão original cristã de tal crença, acorde com a idéia da “boa nova” e a redenção dos pecados, não incluía a ameaça do castigo eterno, já que previa, inclusive, a possibilidade de redenção do próprio demônio. Isso até que tais teorias, defendidas por Orígenes e Gregório de Niza, fossem declaradas heréticas.

Na mentalidade dos primeiros cristãos não parece ter existido a mesma fascinação pelo demônio, que depois tomou conta dessa doutrina, deu lugar ao nascimento da demonologia e ocupou a mente dos teólogos na Baixa Idade Media. O otimismo original do cristianismo primitivo, decorrente da confiança no triunfo inevitável de sua fé, foi sendo substituído aos poucos pela presença do mal e invadido por legiões de demônios, de forma que a secularização do cristianismo levou consigo a sanção religiosa da doutrina do inferno, tornada uma de suas características mais fortes. A mesma Hanna Arendt encontrou em Platão o verdadeiro precursor das idéias de um juízo final, da vida e da morte eternas aliadas aos castigos e recompensas, com castigos corporais, concretos e graduados. E igualmente poder-se ia creditar a ele da separação geográfica do céu e inferno, que encontrariam sua expressão mais acabada em Dante.

O pecado e o inferno se instalaram definitiva e oficialmente na doutrina cristã e, quaisquer que tenham sido as circunstâncias históricas que participaram de sua elaboração, essas noções sempre foram usadas com fins políticos pelas minorias que exerceriam sempre o controle moral e político sobre a maioria popular. A crença, adverte Arendt, acredita-se necessária para aqueles que não têm a capacidade de ver a verdade, que, por sua vez, é ao mesmo tempo auto-evidente, invisível e demonstrável. Não é possível persuadir as massas quanto à verdade, uma vez que esta não é objeto de persuasão, mas como a persuasão é a única maneira de lidar com aquelas, a solução é valer-se dos contos e histórias relatados por poetas e contadores.

A multidão pode ser persuadida a acreditar em qualquer coisa; os contos apropriados para transportar a verdade da elite para as massas são contos sobre prêmios e castigos após a morte; persuadir os cidadãos da existência do inferno os faria se comportarem como se eles conhecessem a verdade<sup>79</sup>.

No cristianismo, visto como a verdadeira doutrina, a crença no demônio associada à noção do mal tinha um caráter excludente para com todos os demais credos

---

<sup>79</sup> Idem. p. 176.

religiosos, de forma que o universo inteiro foi pintado como sendo dividido entre dois reinos, o de Cristo e o do Diabo, formado pelos que acreditavam e os que não o faziam<sup>80</sup>. Já entre os antigos mexicanos o bem e o mal não tinham caráter religioso nem excludente. Não constituíam aspectos em conflito, mas complementares. Nas deidades, eram partes constitutivas de uma mesma divindade. De acordo com Báez-Jorge:

(...) a oposição dos contrários -como propriedade inerente às divindades- é fundamental na trama da cosmovisão mesoamericana; opera como princípio criador e referente normativo dos ofícios sagrados. Maldade e bondade não constituem noções absolutas como são no cristianismo<sup>81</sup>.

Entre os antigos mexicanos, a regra da vida que definia os critérios de bondade e maldade era chamada *tlamaniliztli* ou “conjunto de coisas que têm que ficar”. O conveniente e correto era denominado *Inquállotl in yecyotl*, o primeiro um substantivo abstrato derivado do verbo *qua* que significa “comer”, por isso, para que alguma coisa fosse considerada “boa” teria que ser assimilável ou convenientemente comível. Como contraponto, a perversidade era denominada *tlahcuelilocáyotl* porque priva de retidão (*yécyotl*) a ação humana, gerando o mal, enquanto que a avidez *tlacazólyotl* desvirtua a conduta humana reta pela falta de autocontrole com respeito “ao que podem ter de apetecíveis as coisas”. Ambas seriam as duas formas concretas de se conduzir em direção ao mal<sup>82</sup>. Apoiado em León Portilla, o autor informa que o motivo para agir corretamente, no pensamento nahua, estava além do utilitarismo metafísico, num duplo plano social e pessoal, e em função de ideal de controle e aperfeiçoamento humano.

### 1.2.2 O sagrado e o profano das deusas.

Mas voltando ao processo de assimilação das antigas deusas mexicanas, e na contramão do caminho sagrado que, como já dissemos, assimilou Cihuacoatl-Tonantzin à Virgem de Guadalupe, como “mulher da cobra” também era possível sua equiparação a Eva, em função, precisamente, de sua ambigüidade. Se por um lado Eva era a mãe da linhagem humana, não podemos esquecer que foi também tentada pela serpente, e que de sua culpa advém a originalidade do humano pecado. “Nessas duas coisas parece que

<sup>80</sup> Ver, a respeito: NOGUEIRA, Carlos Roberto F. *O diabo no imaginário cristão*. Bauru, SP: EDUSC, 2002.

<sup>81</sup> BÁEZ-JORGE, Félix. *Los Disfraces del Diablo. Ensayo sobre la reinterpretación de la noción cristiana del Mal en Mesoamérica*. Xalapa, Veracruz: UV, 2003, p. 225.

<sup>82</sup> Idem. *Ibidem*.

esta deusa (Cihuacoatl) é nossa mãe Eva, que foi enganada pela cobra...”, dizia Sahagún, que ainda considerava a possibilidade dos mexicanos terem tido “notícia do que se passou entre nossa mãe Eva e a serpente”<sup>83</sup>. (Fig. 1).

De forma que foi necessário explicar aos índios a associação entre a serpente e o Mal, a partir da passagem bíblica na qual Satã se manifesta no ofídio para tentar a consorte de Adão, diz Báez, repetindo Burckhardt. Assim, concepções demonológicas do cristianismo, em sua mais complexa e misógina elaboração, sintetizaram-se com as expressões da cosmovisão mesoamericana relacionadas à série simbólica mulher-serpente-sexo-morte, sendo contextualizadas no âmbito numinoso das divindades vinculadas à Terra e à Lua<sup>84</sup>, das quais La Llorona e suas congêneres são “sobreviventes”.

Nessa mesma linha, outras deusas também foram traduzidas segundo a escala moral e valorativa da escatologia cristã, tarefa facilitada pela sua pluralidade e a diversidade dos atributos que cada uma podia receber, freqüentemente indicadores da antiguidade de seu culto. Xochiquetzal, por exemplo, “Flor Preciosa”, esposa de Tlaloc, era a personificação da beleza e do amor. Era a deusa das flores e das tarefas domésticas, motivo pelo qual era ao mesmo tempo padroeira das esposas e das prostitutas. (Fig. 2). Estas eram “as auianime ou maqui, que vivem com os guerreiros solteiros”, com as que se identificava “porque ela mesma foi raptada pelo jovem deus Tezcatlipoca”<sup>85</sup>.

Tlazolteotl, traduzida como “Devoradora de Imundície”, era também a patrona dos partos, êmula de Vênus e deusa das coisas carnavais, ante quem os amantes confessavam suas culpas que eram ingeridas por ela em ato de purificação. (Fig. 3).

Também diziam que esta deusa tinha poder para provocar a luxúria e para inspirar coisas carnavais, e para favorecer os torpes amores; e depois de feitos os pecados diziam também que tinha o poder de perdoá-los e limpar deles perdoando-os, se os confessavam aos sátrapas<sup>86</sup>.

Alfonso Caso considera que na realidade essas deusas eram avocações de uma única deidade mãe, desdobrada em Coatlicue, Cihuacoatl, e Tlazolteotl, aparentemente

<sup>83</sup> SAHAGÚN, Fray Bernardino de. op. cit. p. 33.

<sup>84</sup> BÁEZ-JORGE, Félix. *Los Disfraces del Diablo*. op. cit. pp. 286-287.

<sup>85</sup> CASO, Alfonso. *El Pueblo del Sol*. México DF: FCE, 1974, pp. 65-66.

<sup>86</sup> SAHAGÚN, Fray Bernardino de. op. cit. p. 72.

“só três aspectos de uma mesma divindade, (que) representam a terra em sua dupla função criadora e destruidora”. Já Angel Maria Garibay reduziu o trio a dupla. Para ele, as deusas indígenas se resumiam em duas: Cihuacoatl, “deusa da terra”, e Chalchiuhtlicue, “deusa das águas que correm pela terra”, também chamada Matlacueye pelo povo de Tlaxcala, porem como deusa das montanhas. Assim, as deidades femininas mesoamericanas na realidade seriam “variações e avocações locais da mesma Deidade Mãe, concebida sob muitos aspectos diferentes”<sup>87</sup>. Uma idéia condizente com a onipresente dialética da cosmovisão mesoamericana, onde tudo, ainda mais os deuses, tinha seu oposto correspondente.

Contudo, uma trindade como a de Caso não combinaria com tal idéia. Mais coerente seria apresentá-la em quádruplo: Tlazolteotl; Cihuacoatl (mãe dos homens e dos deuses e uma de cujas avocações era Coatlicue, mãe de Huitzilopochtli); Xochiquetzal, deusa do amor e dos mantimentos; e Chalchiuhtlicue, companheira de Tlaloc e deusa das águas que correm pela terra<sup>88</sup>, (Fig. 4) todas elas deusas lunares relacionadas em funções e significados com uma enorme lista de deuses e deusas do panteão mesoamericano. (Tabela 1).

E praticamente todas elas mantinham uma estreita conexão com a lua, que, no entanto, no México antigo parece não ter sido objeto de adoração em si, nem de um culto formal como deidade antropomorfa. Seu culto dava-se através da sacralidade que compartia com as deidades da vegetação, da morte e do renascimento. Nessa direção apontam os estudos de Yolotl González Torres, que fez uma análise do caráter selênico e aquático das deusas da fertilidade. Apoiando-se em Thompson<sup>89</sup>, ela descreve as características da lua extensivas às deidades lunares, cuja titular podia apresentar-se como:

- Esposa ou, às vezes, irmã do sol
- A primeira mulher que teve relações sexuais, presidindo a criação e os nascimentos
- “Licenciosa”

---

<sup>87</sup> GARIBAY, Angel María. Introducción al Libro Primero. In: Sahagún, Fray Bernardino de. op. cit. p. 23.

<sup>88</sup> Ver: *Los Oficios de las Diosas*. op. cit.

<sup>89</sup> THOMPSON, J. Eric S. Conceitua do arqueólogo inglês, autor de uma ampla obra sobre as culturas mesoamericanas, especialmente a maia.

- Como a mulher primordial, que também podia ser “mãe dos deuses” ou “avó da espécie humana”
- Mãe da terra e mãe do deus do milho, tanto na tradição mexicana como maia
- Sempre relacionada com a água<sup>90</sup>

A própria superstição que ainda hoje inspira a lua seria decorrente do antigo temor, explicado pela autora em razão de seu recorrente ciclo de nascimento, crescimento e morte, e que na antiguidade a teria feito mais temida que o próprio sol. O movimento contínuo e imutável que relaciona a lua com as mulheres, com o tempo, o destino, os ciclos vitais e as mudanças operadas pela oposição luz e escuridão, a associa também aos fenômenos que seguem leis semelhantes na natureza, tais como a chuva, a vida, e a reprodução. Vincula-a “ao tempo que desaparece nas noites, e que se supõe passa no mundo dos mortos e da escuridão; vincula-a com a morte, com os ancestrais e com os ritos de iniciação, a maioria dos quais tem um significado de renascimento”<sup>91</sup>.

Mas o perfil das deusas indígenas na descrição dos europeus não era gratuito. Como deidades relacionadas à fertilidade, esse perfil era decorrente da conotação negativa que se dava à sexualidade e a tudo que se relacionasse com ela. Assim, sua tradução nem sempre correspondia fielmente às funções que desempenhavam no mundo pré-colombiano, cujas idéias sobre a sexualidade tampouco têm sido muito bem definidas.

Tudo indica que a mesma dimensão ambígua da sexualidade na cosmovisão nahua facilitou a “erotização” das deusas indígenas no universo cristão, tal e como ocorreu com as já mencionadas Xochiquetzal, Tlazolteotl, Cihuacoatl o Chalchiutlicue. Todas elas integram a dialética do sagrado e do profano no mundo pré-colombiano, mas também informam sobre a situação da mulher como depósito ambivalente de energia sobrenatural.

Todas elas se teriam assimilado e confundido na imagem letal, controvertida e fantasmagórica de La Llorona, também assimilada às sereias pelas mesmas características. Por sua vez, e desde a antiguidade, as sereias têm povoado o imaginário ocidental. Uma e outras ajudariam a legitimar a condição social subordinada das mulheres, condição prevista na própria teogonia indígena, onde na batalha primordial entre o sol e a lua esta saiu derrotada.

---

<sup>90</sup> TORRES, Yolotl González. Algunos aspectos del culto a la luna en el México antiguo. In: *Estudios de Cultura Náhuatl*. México DF: Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 1972, p. 122. Vol. X.

<sup>91</sup> Idem. p. 113.



### 1.2.3 As mulheres na sociedade mesoamericana

Não teria sentido, nem é proposta deste trabalho, explorar ou aprofundar o universo feminino mesoamericano. Na realidade, a idéia é ressaltar a condição subordinada das mulheres nessas sociedades, de forma que ajude a entender a construção, entre os antigos mexicanos, de todo um panteão e aparato de crenças, mitos e ritos de iniciação, confirmação e passagem, tendentes ao controle de sua capacidade produtiva e reprodutiva, fundidos depois, durante a colônia, com os provenientes do cristianismo.

E lembrando a dificuldade dos escritores do século XIX para se identificar com a sensibilidade dos antigos mexicanos, a compreendemos dado o estranhamento que tais sociedades ainda provocam hoje em dia. Prova disso, e no tocante às mulheres, são as posições e interpretações desconstruídas dos que se têm dedicado a seu estudo. Eles se dividem entre os que defendem sua situação privilegiada nas sociedades mexicanas antigas, e os que negam tal privilégio, enfatizando ainda a subordinação, embora todos estejam baseados nas mesmas fontes, sejam elas arqueológicas, antropológicas, ou historiográficas. Na realidade, o que se tenta aqui não é um estudo sobre as mulheres em si, senão um recorrido pela leitura que têm feito os especialistas sobre seu status nas sociedades pré-colombianas. Mais precisamente, o objetivo é ilustrar nossa tese sobre os instrumentos do poder na origem de La Llorona e das deusas das quais ela resultou, após um longo processo de transformação e adaptação.

Se bem é certo que, na divisão do trabalho, cabiam às mulheres mesoamericanas tarefas que tinham como objetivo a produção de um excedente na economia familiar e, não obstante o prestígio social que, quando bem desempenhadas, lhes poderia render, não nos alinhamos entre os que vêm nisso evidências de uma posição igualitária em relação aos homens<sup>92</sup>. Correndo o risco das generalizações e de incorrer na ira de alguns especialistas, a impressão que deixa o panorama apresentado pela literatura a respeito é que, na perspectiva das relações de gênero e de poder, o status social das mulheres mesoamericanas no geral não diferia daquele que a historiografia tem mostrado sobre as mulheres ocidentais. Ainda considerando suas especificidades, tanto em solo mesoamericano como em relação à cultura ocidental, parece que o que significava ser mulher em ambos os mundos não diferia muito.

---

<sup>92</sup> Ver, por exemplo: QUEZADA, Noemí. Mito y Género en la Sociedad Mexica. In: *Estudios de Cultura Náhuatl*. México. DF: Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 1996, pp. 21-40. Vol. 26.

Assim, e com base no sentido de posse dos maridos, em relação á esposa, dizia Las Casas: “Quanto às mulheres casadas, viviam com grande honestidade e recato, porque seus maridos não eram menos ciumentos que os espanhóis...”<sup>93</sup>. Lembre-se que a leitura do mundo indígena era feita pelo religioso a partir de seus próprios referentes culturais, e que o que ele chamava ciúme, com toda a conotação passional que isso possa supor hoje, podia ser mais um sintoma da preocupação pelo controle da capacidade produtiva e reprodutiva das mulheres.

Numa posição que tenta ser intermediária, López Austin adverte que a sociedade nahua enaltecia o valor masculino, fosse entre as camadas subalternas camponesas ou das elites, de forte tendência militarista. Mas, e ainda que na família o papel preponderante fosse do pai, este era seguido muito de perto pela mãe. Para ele, nessas sociedades, a mulher tinha uma participação destacada, porem, refere como “escravizada” sua tarefa na administração do lar, como “colaboradora em algumas das atividades agrícolas”<sup>94</sup>.

Os próprios discursos que os pais davam a suas filhas nos momentos-chaves de suas vidas já apontam para as idéias de sacrifício, como obrigação das mulheres ante uma vida triste e difícil. Aliás, e na opinião de Josefina Zoraida Vasquez<sup>95</sup>, essa idéia de que a vida é triste e difícil, e de que é obrigação das mulheres sacrificar-se pelo marido e pela família, teria sido o legado mais persistente do mundo mesoamericano para as mexicanas. O que viria responder, em parte, às indagações de Sibila Aleramo sobre o motivo da ênfase do sacrifício na maternidade. De onde, se pergunta ela, terá chegado até nós essa idéia inumana da imolação materna? Como se poderá ver, a idéia de sacrifício é parte vertebral tanto nas cosmovisões indígenas como cristãs.

Mas continuando, e ainda que seja possível encontrar exemplos de mulheres desempenhando atividades públicas ou de liderança, em diferentes momentos e regiões da Mesoamérica, prevalece a imagem da subordinação feminina, seja nas camadas altas ou populares. De las Casas resumia a três as “coisas principais” que se “encomendavam” às mulheres: “a primeira, o culto aos deuses; a segunda, a boa guarda e honestidade de sua pessoa; a terceira, o amor e reverência e serviço de seu marido”<sup>96</sup>.

<sup>93</sup> LAS CASAS, Fray Bartolomé. op. cit. p. 160.

<sup>94</sup> AUSTIN, Alfredo López. *Cuerpo Humano e Ideología. Las Concepciones de los Antiguos Nahuas*. México DF: UNAM, 1966, p. 79. Vol. I.

<sup>95</sup> VASQUEZ, Josefina Zoraida. Educación y Papel de la Mujer en México. In: DEL CASTILLO, Adelaida R. *Between Borders. Essays on Mexicana/Chicana History*. Encino CA: Floricanto Press, 1990, pp. 377-398.

<sup>96</sup> LAS CASAS, Fray Bartolomé de. op. cit. p.

O mesmo fato de que os que defendem a situação privilegiada das mulheres o façam apoiados em exemplos de mulheres líderes ou guerreiras já indica o caráter excepcional destas, sem mencionar que a maioria se remete à mitologia ou aos planos sagrados. Em geral, as representações femininas de liderança se davam nesses planos, como abstrações que transcendiam a humanidade, mesmo onde alguns especialistas querem encontrar sinais de matrilinearidade na origem das sociedades. “A ênfase na importância do papel das mulheres durante a migração e o fato de ter chamado o sítio de partida de lugar das mulheres assinala a possível existência de uma sociedade matrilinear”, diz uma delas referindo-se especificamente ao povo mexica<sup>97</sup>.

Mas, insistimos, boa parte dos exemplos de mulheres governantes, ou condutoras de seus povos é extraída dos mitos de origem, como o do nascimento de Huitzilopochtli, deus tutelar do povo mexica, que se relata mais adiante. Segundo esse mito, teria sido sua irmã Coyolxauhqui a que liderou o ataque dos Centzonhuitznahua ou “quatrocentos sulinos” contra sua mãe Coatlicue. As mesmas Cihuateteo, que mais tarde também comentaremos, referem-se à dimensão supra-humana das mulheres em sua condição de “mulheres deusas”. E uma autora aponta como significativo o fato de que na hierarquia militar se designasse com o nome de Cihuacoatl o personagem político mais importante depois do “tlatoani” ou o senhor<sup>98</sup>.

Entretanto, os mesmos mitos também podem ser vistos ao contrário e como exemplos de mulheres derrotadas, como a já mencionada Coyolxauhqui, derrotada pelo irmão e antagonista, o deus tutelar dos mexica. A derrota da lua, líder das estrelas, obrigadas diariamente a fugir e se esconder do sol, é interpretada por Seler como o sacrifício ao sol da primeira guerreira, e por González Torres como uma luta entre grupos pelo poder<sup>99</sup>. Mas bem que poderia ser vista como o trunfo diário da autoridade masculina sobre o poder feminino. (Fig. 5). Tampouco se podem desprezar as inúmeras referências às anáguas femininas, nas crônicas e manuscritos indígenas, usadas como metáforas ou de forma explícita para expressar a humilhação da derrota, ou do insucesso

---

<sup>97</sup> HIEDEN, Doris. México, origen de un símbolo. Apud RODRIGUEZ S. Maria J. *La Mujer Azteca*. México DF: Universidad Autónoma del Estado de México, 2000, p. 48.

<sup>98</sup> TARAZONA, Silvia Garza. *La Mujer Mesoamericana*. México, DF: Planeta, 1991, pp. 41-45. Cihuacoatl era o título que recebia um dos adjuntos ou funcionários dos quatro dentre os quais se escolhia o rei ou tlatoani. A partir de um cihuacoatl de nome Tlacaoel criou-se uma sucessão separada para a transmissão desse título. “A dualidade tlatoani-cihuacoatl tinha uma base religiosa na qual o rei representava o deus nacional, Huitzilopochtli e o cihuacoatl a deusa do mesmo nome, patroa dos colhuas”, aliados dos mexicas. Cf: CARRASCO Pedro. *Cultura y Sociedad en el México Antiguo*. In: *Historia General de México*. México, DF: COLMEX, 2000, p. 185.

<sup>99</sup> TORRES, Yólotl González. *Algunos aspectos del culto a la luna en el México antiguo*. op. cit. p. 124.

na guerra, na caça, ou qualquer outra tarefa considerada própria dos homens. Numa sociedade que exaltava a virilidade, o feminino representado pelas anáguas era sinônimo de fraqueza, pelo que eram condenados de forma severa, inclusive com a morte, os homens que manifestassem qualquer comportamento tomado como tal.

Tratando-se de uma sociedade militarista e tomando-se especificamente o exemplo da guerra como um possível espaço para a igualdade feminina, ainda existe a possibilidade de se interpretarem como apoio logístico as referências textuais e representações iconográficas de mulheres em atitude guerreira ou de liderança, em que aparecem oferecendo aos guerreiros, além de ânimo, alimentos e munição. Nos códices existem representações femininas em reconstituições de genealogias de governantes ou em relatos de eventos políticos, e alguns cronistas hispânicos mencionam exemplos - raros- de participação de mulheres nas batalhas, como o testemunhado por Bernal Diaz del Castillo em Chiapas:

e traziam no meio de seus esquadrões uma índia algo velha e muito gorda e, segundo diziam, aquela índia a tinham por sua deusa e adivinha, e tinha lhes dito que assim que ela chegasse onde estávamos lutando, que logo seríamos vencidos (...), e vinha com todo o corpo pintado e colado algodão na pintura, e sem medo nenhum meteu-se entre os índios nossos amigos (...) e logo foi despedaçada a maldita velha...<sup>100</sup>.

Outro exemplo notável da condição feminina subordinada é o “lote” de mulheres com que o cacique de Tabasco presenteou a Cortés, após ter sido derrotado por este. Garza Tarazona “suspeita” que tal presente, no qual se encontrava a célebre Malinche, teria sido com o objetivo “de que cozinhassem, e não de que lhes esquentassem a cama, que desde logo também serviam para isso”, como se tem insistido em apontar. Ainda que, como também adverte a autora, para as jovens mesoamericanas em geral, manter relações com um guerreiro poderia ser uma honra, sempre e quando se fizesse dentro das normas.

E não teria sido unicamente em função da guerra a oportunidade de os guerreiros desfrutarem de tratamento privilegiado com respeito ao uso de mulheres. Isso já ocorria durante o período de formação no “telpochcalli”, a escola da guerra, onde tinham à sua disposição as “ahuianime”, jovens mulheres para satisfazê-los sexualmente. Tudo indica

---

<sup>100</sup> DEL CASTILLO, Bernal Diaz. *Historia de la Conquista de la Nueva España*. 5ª ed. México: Porrúa, 1967. p. 389.

que na sociedade nahua se atribuía a tais mulheres um destino funesto, comparadas freqüentemente com as vítimas do sacrifício<sup>101</sup>. Ainda na tentativa de se determinar o status social feminino, não deixa de ser uma forte evidência a permissão do uso de mulheres pelos homens em algumas formas de mancebia. Mesmo a prostituição, tal e como é descrita por alguns cronistas, parece ter sido uma atividade tolerada em alguns casos, e a avaliação negativa parece dever-se mais aos cronistas do que à sociedade que eles descreviam.

Tais instituições e usos, se não foram generalizados, foram freqüentes nas sociedades militaristas, onde os homens não aptos para a guerra eram geralmente equiparados às mulheres<sup>102</sup>. E como um exemplo correlato ao contrário, se em algumas sociedades a incapacidade do uso das armas feminizava os homens, em outras a esterilidade feminina e a incapacidade reprodutiva, muitas vezes decorrente da idade, as masculinizava, tornando-as aptas para o exercício de algumas formas de liderança na comunidade<sup>103</sup>.

Mas voltando às mulheres mesoamericanas em sua dimensão humana, tanto quanto o dos homens, seu papel social era determinado no momento da designação do gênero, que ocorria quando o recém-nascido completava quatro dias de vida, e no mesmo ato de receber o nome. Este era escolhido sob prévia consulta ao sacerdote, com

---

<sup>101</sup> “As casas dos solteiros eram destinadas aos jovens do povo, e muitas estavam distribuídas pelos diferentes bairros (de Tenochtitlan). Pouco antes da puberdade, os jovens ingressavam no telpochcalli, onde recebiam educação para as obras públicas e para a guerra...”. Cf. CARRASCO, Pedro. *Cultura y Sociedad en el México antiguo*. op. cit. p. 177. Tradução nossa. Ver também: OLIVIER, Guilhem. Homosexualidad y prostitución entre los nahuas y otros pueblos del posclásico. In: GONZALBO, Pablo Escalante (coord). *Historia de la vida cotidiana en México*. México DF: FCE, 2004, pp. 318-319. Tomo I.

<sup>102</sup> Max Weber tipificou a condição de objeto das mulheres nos processos de legitimação da violência no desenvolvimento da “relação associativa política”, e apontava o roubo ou a compra de mulheres, nas sociedades chamadas primitivas, como um direito exclusivo dos guerreiros em territórios ocupados. Essa situação estaria relacionada com a instituição política da “casa dos homens”, da qual fariam parte somente aqueles que se mostrassem aptos, sob pena de serem “reduzidos” a mulheres. Diz ele: “O homem armado só reconhece como seu compatriota ao homem capaz de usar armas. Todos os outros, (...) são considerados mulheres e, a maioria das vezes, a linguagem desses povos os designa como tais (...). Apenas quem provou sua capacidade de usar armas foi aceito pela confraternidade, dela faz parte; quem não passa pela prova permanece fora dela, como mulher entre mulheres e crianças, às que também volta quando perde sua capacidade de usar armas...”. WEBER, Max. *Economia e Sociedade. Fundamentos da Sociologia Compreensiva*. São Paulo: Imprensa Oficial; Brasília: EDUNB, 1999, pp. 158-159, Vol. II. Ainda que as supracitadas reflexões weberianas não se referissem especificamente aos mexicanos, elas são oportunas quando se sabe que entre os antigos mexica existiram instituições educacionais equivalentes, tais como o Calmecac e o Telpuchcalli, fundamentais para o estabelecimento e a afirmação dos papéis sociais de homens e mulheres com base no gênero.

<sup>103</sup> GODELIER, Maurice. Homem/Mulher. op. cit. No México, um viajante do século XIX ainda pôde observar tais práticas em algumas das comunidades indígenas por que passou. Cf. Heller, Carl Bartholomaeus. Viaje por México en los años 1845-1848. In: MIRANDA, Martha Poblett. *Cien viajeros en Veracruz. Crónicas y relatos*. Xalapa, Veracruz: Gobierno del Estado de Veracruz, 1992, p. 123, Vol. V.

base no signo do dia de seu nascimento. Aparentemente, a partir desse dia ficava traçado o destino da pessoa, algo que, é bom lembrar, determinou o destino de La Malinche, cujo nome indígena original era “malinalli”, um dos dias do calendário considerados nefastos.

Na cerimônia de designação do nome e do gênero, o status social que regeria o recém-nascido estava representado pela presença simbólica dos utensílios de trabalho, associados aos homens e às mulheres com base na diferença sexual: se menina, fuso, tear e um cesto de algodão; se menino, uma rodela e quatro flechas<sup>104</sup>. Tais indicadores evidenciam que no cotidiano, às mulheres era reservado tratamento e funções convencionais, termo usado sob a condição de que se encontre outro melhor para designar o que já é conhecido, por ter sido insistentemente detalhado por alguns cronistas. Como filhas, esposas, donas de casa e mães, com tudo o que isso implicava, esperava-se que as mulheres fossem limpas, humildes, obedientes, e discretas, mediante uma pedagogia feminina com a qual as mães educavam suas filhas, e que não excluía exemplos de condutas reprováveis:

Olha filha, não aceita como companheiras as (mulheres) mentirosas, ladras, mulheres más, da rua, dos cantos, nem preguiçosas (...). **Não anda pelos mercados, pela praça, nos banhos, pelas águas nem os caminhos, porque isso é mau; porque ali está o mal e a perdição;** porque o vício tira da razão e desatina (...). O vício, filha, é mau de se largar...<sup>105</sup>.

Contudo, e também na dimensão humana, existem notícias de mulheres que se destacaram como poetas, escritoras, sacerdotisas, artesãs e, evidentemente, parteiras, além de uma longa lista de atividades relacionadas com a sobrevivência diária, para as quais eram devidamente educadas e treinadas<sup>106</sup>. Isso parece ter autorizado uma das autoras supracitadas a pensar, de forma ufanista que: por representar a metade da população; pela grande variedade de ofícios desempenhados; e pela responsabilidade que tinham na economia familiar, as mulheres mesoamericanas tinham “a liberdade de participar nos destinos de sua família, sua comunidade, seu povo, base essa para

<sup>104</sup> QUEZADA, Noemí. *Mito y Género en la Sociedad Mexica*. op. cit. Pp. 26-27.

<sup>105</sup> LAS CASAS, Fray Bartolomé de. op. cit. 170. O destaque em negrito é nosso.

<sup>106</sup> Ver, por exemplo: AUSTIN, Alfredo López. *La Educación de los Antiguos Nahuas*. México DF: SEP/Ediciones El Caballito/Dirección General de Publicaciones, 1985.

manejar sua vida com maior segurança e para exigir seus direitos no mesmo nível dos homens”<sup>107</sup>.

Resumindo, pensamos que os mitos primordiais que explicavam as origens como resultado de combates sagrados entre elementos opostos associados ao masculino e ao feminino, ao sol e à lua, ou ao dia e à noite, legitimavam também a origem da designação de gênero, repetida nos ritos iniciáticos que determinavam o futuro e introduziam oficialmente o recém-nascido na vida social. E, fazendo-o, legitimavam os papéis sociais atribuídos a homens e mulheres, incluídos neles os mecanismos de controle que se desenvolveram e se fizeram incidir especialmente contra elas.

## CAPITULO 2

*Diziam de noite dava vozes e mugia pelos ares;  
essa deusa chamava-se Cihuacoatl (...);  
e também a chamavam Tonantzin, que quer dizer  
nossa mãe.(...)*

*Os atavios com que aparecia essa deusa  
eram brancos, e arrumava os cabelos na forma  
de uns pequenos chifres sobre a testa...<sup>108</sup>.*

### 2.1 As deusas selênicas.

Após termos introduzido as deusas neste texto, e seu papel sagrado e legitimador na confirmação do status social das mulheres mesoamericanas, considerarmos importante deter-nos naquela em direção à qual convergem as opiniões como ancestral direta de La Llorona: Cihuacoatl, a deusa mãe, telúrica e selênica dos primórdios. E desde os primórdios, a lua vem suscitando entre os seres humanos percepções bem ambíguas, resultado das mudanças naturais cíclicas, associadas a suas diversas fases, e traduzidas, entre outras coisas, pelas estações. Os povos mesoamericanos compartilharam dessas percepções, que fizeram extensiva a suas deidades associadas, e que, logo após a Conquista,

<sup>107</sup> TARAZONA, Silvia Garza. op. cit. pp. 49-50.

<sup>108</sup> SAHAGÚN, Fray Bernardino de. op. cit. p. 33.

possibilitaram o duplo trânsito dessas deusas pelas vias sagradas e demoníacas na estratégia evangélica.

Essa mesma ambigüidade representaria também uma via de acesso a Cihuacoatl, e suas deidades congêneres, como ancestrais pré-colombianas e diretas de La Llorona. Sua assimilação teria sido facilitada pela maternidade dialética que todas elas compartilhavam, e cujo lado negativo estaria representado pela sua capacidade de descer ao mundo terreno em determinadas datas, anunciando desgraças e malefícios; gritando e assustando os mortais nas encruzilhadas ou nas proximidades da água.

Como fantasma noturno, La Llorona teria incorporado traços dessas imagens sedutoras autóctones, em sua suposta aparência de mulher não índia. Em sua representação se teriam assimilado não somente os atributos de Cihuacoatl, mas ainda de deidades específicas e oriundas de outras culturas, caso este de Centecihuatl, a deidade do milho dos totonaca, cuja voz era associada ao som do vento agitando as folhas e as espigas<sup>109</sup>.

Assim, se era nos planos sagrados que os mesoamericanos buscavam a origem e a legitimação de seus atos, foram também a eles que alguns escritores do século XIX se remeteram na busca pela filiação de La Llorona, e onde nós procuramos a origem de sua função social. Mais precisamente em Cihuacoatl, Tlazolteotl, Coatlicue e Xochiquetzal, representações numinosas dos diferentes aspectos de uma mesma divindade e da qual se despreendeu o complexo simbólico que resultou em La Llorona. Eram elas representantes da dimensão sagrada e profana da sexualidade feminina em sua relação com a fertilidade.

Tlazolteotl, “que quer dizer deusa da carnalidade”, nas palavras de Sahagún, era também chamada por ele de Tlaelcuani, ou “devoradora de coisas sujas”, e Ixcuina, “porque diziam que eram quatro irmãs” (Tiacapan, Teicu, Tlaco e Xucotzin). Parece ter sido uma deidade importada pelos mexicas da região da Huasteca<sup>110</sup>, adquirindo importância como purificadora das culpas e, ao mesmo tempo, como padroeira dos partos e dos nascimentos. “Era considerada suprema parteira e intercessora em casos difíceis, mas também era vituperada, pois lhe sabiam alguma coisa relacionada com os amores carnis”, o que a equiparava a Xochiquetzal na qualidade de deusa lunar<sup>111</sup>.

<sup>109</sup> BÁEZ-JORGE, Félix. *Los Disfraces del Diablo*. op. cit. p. 287.

<sup>110</sup> Região ao leste do México que se estende por quatro estados: Veracruz, Hidalgo, Tamaulipas e São Luis Potosí.

<sup>111</sup> VIVANCO, José Luis Melgarejo. *Los Totonaca y su Cultura*. Xalapa, Veracruz-México: UV, 1985, p. 169.



A seus sacerdotes especiais, que também eram da terra e da fecundidade, correspondia estabelecer o “horóscopo” dos recém-nascidos e designar o nome e o gênero, com base em complicadas combinações do calendário ritual ou o “Tonalpohualli”. Na descrição de Sahagún, “também diziam que esta deusa, ou deusas, tinha poder para provocar a luxúria e para inspirar coisas carnavais, e para favorecer os torpes amores; e depois de realizados os pecados diziam que tinha também o poder de perdoá-los ou deles limpar, perdoando-os”<sup>112</sup>.

De Chalchiuhtlicue, “a (mulher) das saias de jade” ou “da saia verde”, a deusa das águas sobre a terra, dos mananciais, rios, e lagos, dizia Sahagún que os mexicanos:

a honravam porque diziam que tinha poder sobre a água do mar e dos rios, para afogar aos que andavam nessas águas e fazer tempestades e turbilhões. (...) Os senhores e reis veneravam muito esta deusa, com outras duas (...) porque diziam que mantinham à gente popular para que pudesse viver e multiplicar<sup>113</sup>.

Era irmã de Tlaloc e dos Tlaloques, como ela deuses das águas, mas também era patrona das parteiras, dos aguadores, “chinamperos” e pescadores. Chalchiuhtlicue teve um filho com Tlaloc, mas o jogou numa fogueira da qual ele saiu transformado em lua. A ela os especialistas remetem também as sereias, figuras sedutoras e temíveis que há milênios vêm povoando o imaginário ocidental, com lugar mais do que garantido no dos mexicanos, o que as torna parentes próximas de La Llorona.

Por seu lado Xochiquetzal ou “Flor de quetzal”, com quem também foi assimilada Tlazolteotl, era a esposa de Tlaloc, o deus da chuva, mas passou a ter uma conduta leviana após ter sido raptada pelo jovem deus Tezcatlipoca. Por isso, e por causa de seus amores culpados, os mexicas a consideravam a deidade que tinha presidido a destruição da terceira era ou sol, provocando com isso a expulsão dos deuses do paraíso, mas também o nascimento do deus do milho, seu filho. Ao final do quarto sol, na era dos toltecas, esta deusa apareceu novamente como a deidade que presidiu a destruição de Tula, a capital, após seduzir o rei asceta Topiltzin-Quetzacoatl, fazendo-o perder a castidade. Por tal motivo era descrita como licenciosa, ébria, vaidosa e perversa; exatamente como eram descritas as ahuianime ou prostitutas, acompanhantes dos jovens guerreiros.

<sup>112</sup> SAHAGÚN, Fray Bernardino de. op. cit. p. 36.

<sup>113</sup> Idem. p. 35.

Entre os tlaxcaltecas, durante as cerimônias do deus tutelar, Xochiquetzal era homenageada junto a Xochitecatl e Matlacueye, deusas das montanhas, às quais faziam sacrifícios de meninas. E era igualmente assimilada a Cihuacoatl, aqui mãe de Quetzacoatl, e concebida como a primeira mulher morta ao dar à luz, daí que fosse também patroa das Cihuateteo. Nessas cerimônias as prostitutas ou ahuianime participavam como imagens vivas tanto de Xochiquetzal, sua patroa, como de Cihuacoatl. O vestuário e as atitudes guerreiras que elas adotavam nessas ocasiões tinham como objetivo a reconstituição ritualística da morte de Xochiquetzal, que também aparece nos mitos como a primeira vítima da guerra<sup>114</sup>.

Já Coatlicue era uma das avocações de Cihuacoatl, salva da morte por Huitzilopochtli, o filho que levava nas entranhas, que nasceu armado e com espírito de luta. (Fig. 5).

De acordo com tal mito, e na versão resumida de Caso:

Coatlicue, a velha deusa da terra, era sacerdotisa no templo e vivia uma vida de retiro e castidade, após ter gerado a lua e as estrelas; mas um dia, enquanto varria, encontrou uma bola de pluma que guardou sobre o ventre. (...) Quando terminou suas tarefas buscou a bola de pluma mas esta tinha desaparecido, e no ato sentiu-se grávida. Quando a lua, chamada Coyolxauhqui, e seus irmãos as estrelas, chamadas Centzonhuitznahuac, souberam da notícia ficaram enfurecidos, a ponto de desejar matar a sua mãe. Chorava Coatlicue por seu fim próximo (...) mas o prodígio que se encontrava em seu seio lhe falava e consolava dizendo que no momento preciso ele a defenderia contra todos. Quando os inimigos chegaram para sacrificar a mãe, nasceu Huitzilopochtli, e com a serpente de fogo esquartejou Coyolxauhqui e pôs em fuga os Centzonhuitznahuac<sup>115</sup>.

É por isso que o sol trava diariamente uma batalha contra suas irmãs, a lua e as estrelas, às quais tem que destruir e expulsar para poder nascer. (Fig. 6). Já como mito fundador, o do nascimento de Huitzilopochtli legitimava tanto a predominância do poder masculino sobre o feminino, como o espírito guerreiro e a vocação militarista da

<sup>114</sup> OLIVER, Guilhem. op. cit. p. 319.

<sup>115</sup> CASO, Alfonso. *El Pueblo del Sol*. op. cit, p. 23. O texto original pode ser conferido em: SAHAGÚN, Fray Bernardino de. op. cit. p. 191.

sociedade mexicana. O mesmo espírito que promoveu a deificação, como guerreiras, das mulheres mortas no parto.

Assim, o relato mítico do nascimento vitorioso de Huitzilopochtli, que tinha como função instalar a ordem no mundo, sintetizando o ethos do povo mexicano como povo eleito do sol, e seu caráter militarista, ajudaria a entender, também, o caráter guerreiro das Cihuateteo que conheceremos mais adiante. Para León-Portilla, “o povo asteca constituía-se como uma espécie de povo eleito do Sol, dotado de uma missão extraordinária, de ressonância cósmica”<sup>116</sup>.

E aqui seria pertinente falar um pouco dos instrumentos de tais crenças e ideologias, a fim de esconjurar qualquer suspeita de gratuidade em relação aos mecanismos do poder aos quais elas serviam. Contudo, simplificá-las unicamente como meras táticas políticas e estratégias de poder a serviço do estado implicaria, entre outras coisas, negar historicidade ao povo, reduzindo-o a uma massa inerte e passiva, sujeita aos caprichos de seus governantes que se valiam dos deuses para isso.

E ainda que tais sociedades sejam consideradas anteriores à história, como de fato alguns as consideram, não se pode esquecer que, mesmo nelas, a vontade dos deuses não desce simplesmente dos altares; são construções sociais ideológicas que ascendem a eles por obra e graça de seus criadores de carne e osso. Assim, e mesmo como propaganda de estado, tais construções não funcionariam se não fossem apresentadas de tal forma capazes, eficazes e convincentes, a ponto de ser interiorizadas por aqueles a quem se destinavam. Nesse sentido, as idéias de Bourdieu e seu “discurso de autoridade” tornam-se pertinentes para entender a eficiência dessa propaganda. Para ele, a eficiência desse discurso não radica somente no fato de ser compreendido, algo que pode nem acontecer, mas principalmente no fato de ser reconhecido como tal. E esse reconhecimento somente será possível sob a condição de que tal discurso seja pronunciado pelas pessoas autorizadas, em situações de, e segundo enunciados legítimos<sup>117</sup>.

Mas, e na hipótese de uma eficácia absoluta desses aparatos estatais de poder, o assunto não ficaria encerrado, ficando por entender ainda essa eficácia em contextos sociais com tantas e tão variáveis diversidades. Portanto, as coisas não se poderiam resumir-se em uma simples relação de autoridade e resistência, ou de força e debilidade.

<sup>116</sup> LEÓN-PORTILLA, Miguel. *Los Antiguos Mexicanos a través de sus crónicas y cantares*. 14<sup>a</sup> reimpresión. México DF: FCE, 1999, p. 94.

<sup>117</sup> BOURDIEU, Pierre. A Linguagem Autorizada. In: ----- *A Economia das Trocas Linguísticas*. op. cit. pp. 92-93.

Seria necessário pensar também numa relação de cumplicidade, circulação, negociação, e apropriação como a que se pode perceber, por exemplo, na instituição da “guerra florida”, ou nas artimanhas, que adiante se comentam, usadas pelos sacerdotes em colaboração com os comerciantes para a obtenção de vítimas para os sacrifícios. “A linguagem de autoridade, diz Bourdieu, governa sob a condição de contar com a colaboração daqueles a quem governa (...) graças aos mecanismos sociais capazes de produzir tal cumplicidade, fundada por sua vez no desconhecimento, (...) princípio de toda autoridade”<sup>118</sup>.

Posturas redutivas ou saídas fáceis poderiam parecer compreensíveis ao falar em sociedades que, como as mesoamericanas, encontravam-se fortemente hierarquizadas e desiguais, onde os princípios do poder e o rígido sentido de ordem, por sua vez, já se encontravam fortemente interiorizados. Lembramos que Jacques Revel acha ridículo pensar em operações como circulação, negociação ou apropriação fora dos efeitos do poder, já que são parte do mesmo como formas de se compor com ele. Mas adverte para as deformações que se podem criar sob seus efeitos e quando submetidas a lógicas sociais e particulares, ou inscritas em contextos diferentes daqueles para os que foram criados originalmente<sup>119</sup>.

Para Laurette Séjourné, por exemplo, é evidente que com tais concepções os astecas “não atuavam mais que com um fim político”, e que “tomar a sério suas explicações religiosas da guerra seria cair na armadilha de uma grosseira propaganda de Estado”. Para ela, tudo leva a crer que “os senhores astecas (...) não podiam considerar o assassinato ritual mais do que como uma necessidade política”, e que se realmente tivessem acreditado que a única finalidade da vida era sua doação em sacrifício, esta teria sido uma prática exclusiva das elites<sup>120</sup>.

Já Clifford Geertz ajuda-nos a entender como funcionam os símbolos na construção das representações em que se assenta o poder, ignorados, aparentemente, em favor de posições redutivas e etnocêntricas, adotadas, inclusive, por estudiosos de seriedade inquestionável.

---

<sup>118</sup> Idem. Ibidem.

<sup>119</sup> REVEL, Jacques. Microanálise e Construção Social. In: ----- (org.) *Jogos de Escalas. A experiência da microanálise*. Trad. de Dora Rocha. Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas, 1998, pp. 15-37.

<sup>120</sup> SÉJOURNÉ, Laurette. *Pensamiento y Religión en el México Antiguo*. 11ª ed. México, DF: FCE, 1994, p. 43.

Os símbolos sagrados funcionam para sintetizar o ethos de um povo, o tom, o caráter e a qualidade de vida, seu estilo e disposições morais e estéticos –sua visão de mundo– sua visão das coisas em sua simples atualidade. (...) O ethos de um povo torna-se inteiramente razoável porque demonstra representar um tipo de vida idealmente adaptado ao estado de coisas que descrevem a visão atual do mundo, enquanto essa visão de mundo se faz emocionalmente convincente por ser apresentada como uma imagem de um estado de coisas verdadeiro, especialmente bem arranjado para acomodar tal tipo de vida<sup>121</sup>.

Considerando que estamos tratando com sociedades apoiadas e ordenadas socialmente por um forte sentido religioso, o mesmo autor se mostra pertinente quando diz que a religião ajusta as ações humanas à ordem cósmica imaginada, e projeta as imagens da ordem cósmica no plano das experiências humanas. E a religião para as sociedades mesoamericanas foi o eixo de todas as suas criações e ações, daí que tivessem um deus para cada elemento da natureza ou para cada um dos aspectos da vida e da relação que guardassem com ela. Havia deuses para todos e para tudo, as doenças, a sexualidade, o comércio, a morte, a vida, a dança, a música, o vento, o ar, o fogo, a terra, a água, a fertilidade, os nascimentos, os partos, os vícios, a saúde, a dualidade...

Por isso, ajustando o sagrado ao plano terreno da vida humana, e na qualidade de deusa-mãe dos homens, dos deuses e de toda uma progênie de aspectos relacionados com a fertilidade, Cihuacoatl era dual; era a soma dos opostos, como doadora de bondades e desgraças; temida e amada ao mesmo tempo. Como já falamos anteriormente, uma de suas diversas avocações foi Tonantzin, aquela que foi assimilada à Virgem de Guadalupe durante a colônia, e que “em tempos posteriores (...) transformou-se em La Llorona de nossa ‘conseja’ popular”. Para Jacques Lafaye, “Tonantzin designava a Cihuacoatl da mesma forma que Nossa Senhora designa a Virgem Maria”<sup>122</sup>. Mas era também a “patrona” das Cihuateteo, das quais nos ocuparemos mais adiante, “que de noite davam vozes e bramavam pelo ar”<sup>123</sup>.

Para Sahagún era a deusa primordial: “A primeira destas deusas chamava-se Cihuacoatl. Diziam que esta deusa dava coisas adversas como pobreza, abatimento, trabalhos (...). Diziam que de noite dava vozes e bramava no ar (...)”. E prenunciando a figura branca

<sup>121</sup> GEERTZ, Clifford. A Religião como Sistema Cultural. In: ----- *Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989, pp. 66-67.

<sup>122</sup> LAFAYE, Jacques. Santa Maria y Tonantzin. In: ----- *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México*. México, DF: FCE, 1977, pp. 295-299.

<sup>123</sup> Caso, Alfonso. op. cit. p. 75.

da futura Llorona, “os atavios com os que esta mulher aparecia eram brancos”<sup>124</sup>. Mas como mãe, também era invocada como exemplo pelas parteiras, para exortar a parturiente quando chegava a hora do parto, chamada significativamente a “hora da morte”:

Senhora e filha muito amada, e pessoa muito preciosa, prosperamente haveis ajudado à senhora Cihuacoatl, Quilaztli (...) porque tem vindo à luz, tem saído ao mundo a criatura de nosso senhor, que já faz muitos dias estávamos esperando que no-la desse nosso senhor, e estávamos esperando o fim que teria este negócio e de que forma obraria Cihuacoatl, Quilaztli<sup>125</sup>.

Já na descrição do frei Diego Duran, Cihuacoatl era uma deusa principal a que tinham grande veneração, tanto na cidade do México como na vizinha Texcoco, ainda que fosse muito “particular” de Xochimilco, onde tinha um templo e uma enorme imagem de pedra. Nela, aparecia com uma boca enorme e aberta, de dentes “arreganhados” “porque sempre andava faminta”. Por isso, ali, eram-lhe ofertados “mais homens para matar do que em outro (lugar) nenhum”. Tinha uma longa cabeleira e vestia um hábito todo branco, das anáguas até o manto, “ornato ordinário com o que de contínuo estava vestida num templo alto e suntuoso, especialmente em Xochimilco, cuja avocação era ali”<sup>126</sup>. E para que tudo isto possa fazer sentido mais adiante, é importante dizer que, para então, Xochimilco já era praticamente um “jardim das delícias” situado entre canais. De suas “chinampas”<sup>127</sup> saíam as flores, verduras e frutas vendidas nos “tianguis”<sup>128</sup> de Tenochtitlan.

Mas não estaria completa a busca pela “filiação” de La Llorona se não falássemos das Cihuateteo, deidades com as quais ela tem sido também identificada e caso bastante especial por ilustrar a comunicação humana com a sacralidade através de uma função biológica: o parto.

### 2.1.1 As Cihuateteo: aproximação histórica.

<sup>124</sup> SAGAGÚN, Fray Bernardino de. op. cit. 32-33.

<sup>125</sup> Idem. p. 387.

<sup>126</sup> DURAN, Fray Diego. *Historia de los Indios de Nueva España e Islas de la Tierra Firme*. México DF: Porrúa, 1967, p. 125. Tomo I.

<sup>127</sup> Peculiar sistema de plantio formado por canteiros flutuantes, construídos sobre a lagoa e fixados ao fundo pela raiz de alguns espécimes vegetais. Xochimilco ainda hoje fornece à cidade do México parte das flores, legumes e frutos frescos que se consomem diariamente.

<sup>128</sup> Originalmente designava os mercados. É usado ainda hoje para denominar os mercados populares ou feiras livres.

As Cihuateteo eram as “mulheres deusas”, condição a que eram elevadas as parturientes mortas no primeiro parto. No panteão mesoamericano eram consideradas guerreiras, por terem morrido em combate ao fazer um prisioneiro, o filho, para ofertá-lo aos deuses. Em tal sentido, recebiam o mesmo status que se dava aos guerreiros que morriam nas batalhas ou nos sacrifícios, e junto com eles integravam o cortejo que acompanhava o sol em sua diária caminhada do oriente ao ocidente. Dizia-se que em determinadas datas do calendário uns e outros desciam à terra. Eles, na forma de colibris ou outras aves de bela plumagem; elas, adotando formas fantasmagóricas, levando uma caveira na cabeça e garras no lugar dos pés e das mãos, assustando as pessoas nas encruzilhadas, e anunciando calamidades e morte. “O povo ainda acredita nelas e as personifica em La Llorona, que aparece à meia noite dando gritos e clamando pelos filhos, e então, diz o povo, estão anunciando fome, peste e guerra”<sup>129</sup>.

De acordo com Sahagún, uma de suas descidas ocorria nos dias do signo “ce ozomatli” quando, diziam os mexicas, tais deusas, que andavam juntas pelo ar, apareciam “aos que vivem sobre a terra”, provocando doenças aos meninos e meninas, motivo pelo qual “os pais e mães não deixavam sair de casa a seus filhos, para que não se encontrassem com estas deusas das quais tinham grande temor”<sup>130</sup>. Nesse dia eram cultuadas nos templos e nas encruzilhadas, com oferendas de milho torrado e “pão” em formatos e figuras de borboletas ou raios.

A imagem destas deusas tem o rosto esbranquiçado, como se estivesse tingido com (uma) cor muito branca, como é o giz; o mesmo os braços e pernas. Tinham orelheiras de ouro; os cabelos arrumados como os das senhoras (...); o “huipil” era pintado de umas ondas de preto; as anáguas tinham lavrados de diversas cores...<sup>131</sup>

Sahagún as chamou indistintamente Cihuateteo, “Mulheres Deusas” e plural de Cihuateotl; Cihuapiltim, que traduziu como “Mulheres Celestiais”; e Mocihuaquetzque, ou “Mulher Valente”, nome que se dava antes do sepultamento e de sua elevação como deusas às primíparas mortas. Tal se deduz de suas palavras “... e se esta (mulher) morria de parto a chamavam mocihuaquetzque que quer dizer mulher

<sup>129</sup> NÚÑEZ, José Corona. Correcta interpretación de jeroglíficos y algunos pasajes de códices y figuras que aparecen en la cerámica. *Primer Coloquio de Documentos Pictográficos de Tradición Náhuatl*. México, DF: UNAM, 1984, pp. 41-44.

<sup>130</sup> SAHAGÚN, Fray Bernardino de. op. cit. p. 96.

<sup>131</sup> Idem. p. 79

valente (...) faziam enterrar esta defunta na hora do pôr do sol (...) no pátio do templo de umas deusas que se chamavam mulheres celestiais ou Cihuapiltin”. Mais adiante se refere a ela(s) como “aquela defunta que se chamava mocihuaquetzque”<sup>132</sup>, e ainda:

(...) e assim as que morrem de parto as chamavam mocihuaquetzque, depois de mortas, e dizem que se tornavam deusas, e assim quando uma destas (mulheres) morre, logo a parteira a adora como deusa antes que a enterrem, e dizem desta maneira: Oh mulher forte e belicosa, filha minha, muito amada! Valente Mulher, (...) Acordai e levantai-vos pois, filha minha, que já é dia, já amanheceu (...). Levantai-vos filha minha, e arrumai-vos, vai àquele bom lugar que é a casa de vosso pai e mãe o sol (...). Quem como vós recebe tão ditosa vitória? Porque haveis ganhado com vossa morte a vida eterna, (...) e deleitosa com as deusas que se chamam Cihuapiltin, deusas celestiais?<sup>133</sup>.

Assim, e continuando com as mulheres mortas no parto, como guerreiras que eram, seus cadáveres tinham grande poder mágico, uma vez que tinham sido fortes e valentes ao derrotar o inimigo. Eram veladas pelos homens de seu clã fortemente armados, que de igual forma acompanhavam o cortejo fúnebre. O objetivo era impedir que os jovens guerreiros mutilassem seus corpos para se apropriarem dos dedos ou dos cabelos, considerados amuletos poderosos com os quais poderiam incorporar a coragem da defunta e se proteger nas batalhas:

os soldados bisonhos velavam para furtar aquele corpo, porque o estimavam como coisa santa ou divina (...). A razão pela qual os soldados trabalhavam para tomar o dedo ou os cabelos da defunta era porque: indo para a guerra (...) o colocavam dentro da rodela, e diziam que com isso tornavam-se valentes...<sup>134</sup>.

Mas fosse como Cihuateteo, Cihuapiltin ou Mocihuaquetzque, as mulheres que morriam no primeiro parto iam morar no “paraíso ocidental”, chamado Cihuatlampa, lugar das mulheres, onde ficava o Cincalco, ou “Casa do Milho”, e como já falamos, acompanhavam o sol diariamente até o túmulo. Esperavam-no na metade do caminho, ao meio dia, quando chegava acompanhado dos Ahuiteteo, ou os guerreiros mortos em

---

<sup>132</sup> Idem. p. 380.

<sup>133</sup> Idem. pp. 381-382.

<sup>134</sup> SAHAGÚN, Fray Bernardino de. op. cit. p. 180.



combate. A partir dali eram elas as encarregadas de acompanhá-lo, conduzi-lo, e alegrar com cânticos e flores seu trajeto até o ocaso. (Fig. 7).

E como também já dissemos em relação ao mito do nascimento de Huitzilopochtli, a exaltação da maternidade guerreira e da morte no parto não pode ser vista como gratuita ou isenta de um significado funcional e utilitário, o que não significa que se possa reduzir a isso. Uma leitura que articulasse as perspectivas das relações de gênero e poder poderia indicar que sua instituição como devoção, certamente teria ocorrido em função de uma política eminentemente militarista das sociedades mesoamericanas imediatamente anteriores à conquista.

Assim, mesmo que alguns dos enunciados desenvolvidos por acadêmicos de formação ocidentalizada tenha-se dado em padrões culturais e temporalidades diferentes, eles podem ser úteis para entender tais figuras. Portanto, o mesmo das Cihuateteo como do conjunto de deusas aqui apresentadas, pode-se dizer que correspondiam a construções culturais que refletiam de forma sintetizada as estruturas sociais em que foram criadas, ou, no caso das mulheres, o que eram ou se esperava que fossem. “A cultura não apenas define a personalidade dos povos, mas também perfila comportamentos individuais e coletivos”. Assim, de acordo com sua transcendência, as qualidades ou defeitos dos mitos femininos seriam o resultado do “filtro da observação humana ou do resumo da perspectiva em que se tem olhado e tratado as mulheres, numa ou em todas as épocas”<sup>135</sup>.

Daí que, baseado na grande incidência da cerâmica com temática das Cihuateteo do horizonte clássico tardio, proveniente dos sítios arqueológicos de “Dicha Tuerta” e “El Zapotal”, ao sul do “Totonacapan”<sup>136</sup>, no atual Estado de Veracruz, o historiador veracruzano José Luis Melgarejo Vivanco tenha acreditado ver na exaltação da morte no parto uma estratégia político-demográfica, relacionada com a situação socioeconômica daquelas sociedades em períodos fortemente militarizados<sup>137</sup>.

Ainda que possa parecer paradoxal falar em vida com base em lugares dedicados à morte, para ele o contraste entre os 108 sepultamentos femininos dedicados às Cihuateteo, no sítio arqueológico El Zapotal, com os 53 masculinos, num universo de 234 sepultamentos, entre primários, secundários e indeterminados, indicaria uma

<sup>135</sup> NARANJO, Carmen. (comp.) *Mitos Culturales de la Mujer*. In: ----- *La Mujer y el Desarrollo. La Mujer y la Cultura*. Antología. México, DF: Sep. Diana, 1981, pp. 10-11.

<sup>136</sup> Região cultural do centro do Estado de Veracruz; assento da cultura Totonaca, que se desenvolveu durante os “horizontes” clássico (100-900, d. C) e pós-clássico, (900-1200, d. C).

<sup>137</sup> VIVANCO, José Luis Melgarejo. op. cit, pp. 167-170.

possível política de incremento demográfico com o objetivo de suprir a incessante demanda de guerreiros<sup>138</sup>. A urgência por guerreiros teria levado o estado a adotar a deificação das mulheres mortas no parto, já que, na opinião do autor, não teria sido suficiente honra apenas atribuir-lhes altos graus militares.

Isso pode tornar-se mais compreensível quando se sabe que nas sociedades mesoamericanas a guerra, o sacerdócio e o comércio, eram os três caminhos possíveis para a ascensão social. Na guerra, “a captura de um prisioneiro não apenas contribuía para a promoção social do guerreiro, mas o envolvia em atividades sociais e cerimoniais”<sup>139</sup>. Essa mesma política explicaria a “licença” consuetudinária que se dava aos guerreiros para o roubo de partes do corpo daquelas mulheres, o que, tudo indica, não era penalizado já que seu objetivo era a obtenção de amuletos para a proteção nas batalhas. Dessa forma, o roubo tornava-se legítimo para a elite militar, como parte de uma estratégia defensiva no exercício de sua função e como prerrogativa garantida na mesma teogonia. Não poderia ter sido considerado desonroso roubar nessas circunstâncias se o próprio Quetzalcoatl, em sua avocação como o deus Xolotl, assim o fez, ao roubar do deus do inframundo os ossos de seu pai, levando como amuleto o braço de uma mulher morta no parto.<sup>140</sup>

Na visão de Clavijero, esse roubo original garantiu a reparação da espécie humana, dizimada durante uma “calamidade universal”. Dos fragmentos desses ossos, roubados do fundo da terra e alimentados pelo sangue do auto-sacrifício, foi que surgiram os seres humanos, legitimando tal prática e também a diferença de estatura entre homens e mulheres, provocada pela desigualdade dos fragmentos.

Outra perspectiva para a leitura da deificação das parturientes mortas, que não necessariamente exclui a anterior podendo até complementá-la, ainda que, como ela, seja também de caráter conjectural, seria considerar os índices de mortalidade durante o parto significativamente equiparado à morte no texto sahanuniano<sup>141</sup>. Seria pertinente considerar se um alto índice de mortes nessas circunstâncias não teria contribuído para

---

<sup>138</sup> As escavações de El Zapotal foram realizadas em finais da década de 1960, dirigidas pelo arqueólogo Manuel Torres, conforme entrevistas gravadas em 2003 e 2004, no Instituto de Antropología da Universidad Veracruzana, onde ainda é pesquisador.

<sup>139</sup> CARRASCO, Pedro. La jerarquía cívico-religiosa de las comunidades mesoamericanas: antecedentes prehispánicos y desarrollo social. In: *Estudios de Cultura Náhuatl*. op. cit. pp. 168-169. Vol. XII.

<sup>140</sup> VIVANCO, José Luis Melgarejo. op. cit. p. 160. De acordo com um dos mitos fundadores, Xolotl-Quetzalcoatl teve que descer até as entranhas da terra, domínios de Mictlantecuhli, para roubar as sementes sagradas que deram origem aos mantimentos com que se alimenta a vida.

<sup>141</sup> Desconhecemos trabalhos demográficos a respeito. Mantemos as conjecturas sob a condição de que possam vir a ser confirmadas ou desmentidas por futuras pesquisas.

que essas sociedades militaristas valorassem até a deificação as responsáveis por uma empresa tão arriscada e mortal quanto a guerra. O que, à primeira vista, poderia parecer contraditório se pensarmos no elevado número de sacrifícios rituais que, segundo os cronistas, se praticavam.

Não pareceria coerente pensar na deificação, como guerreiras, das mulheres mortas na tarefa de dar mais vida, para que esta pudesse ser destinada à morte, se guerra, sacrifício e morte não fossem apresentados como vitais e inevitáveis. Se vida e morte não fossem equiparadas cada uma como complemento da outra. Guerra, sacrifício e morte apresentados como dádivas destinadas a um fim maior: a manutenção do equilíbrio cósmico e, portanto, da vida. Um fim para o qual a violência foi sacramentada, através da ritualização bélica nas chamadas “guerras floridas”, instituição criada para a obtenção, entre outras coisas, de vítimas sacrificiais; dos sacrifícios que não sempre resultavam em morte pois existia a auto-sacrifício a base de punções e sangramentos; e com a própria morte, sacramentada por sua vez pelo sacrifício. Justamente o que determinava o destino dos humanos após a morte não era a forma como se vivia, mas como se morria, e morrer nas guerras ou nos sacrifícios eram excelentes formas de morrer.

E considerando a íntima relação de nossa deusa com o sacrifício, sempre faminta por corações humanos, como a descreviam os cronistas, pensamos pertinente analisá-los como uma violência “sagrada”, na acepção de René Giraud, destinada à instauração e/ou à manutenção da unidade e do equilíbrio social. Em sociedades sacrificiais, e como na idéia de discurso de autoridade, também a “teologia do sacrifício” exige como condição primordial justamente o desconhecimento. Que os fiéis não conheçam nem possam conhecer o papel desempenhado pela violência. Portanto, uma leitura da necessidade de sangue e vida como alimento dos deuses estaria “prisoneira” ou em função de uma teologia inteiramente transportada para o imaginário, mas que não deixava de permanecer intacta. Para Giraud, requer grande esforço organizar uma instituição real em torno de uma divindade puramente ilusória, e não seria surpreendente que a ilusão acabasse por superá-la, destruindo aos poucos seus aspectos mais concretos<sup>142</sup>.

Da mesma forma, nas sociedades sacrificiais mesoamericanas, tanto a idéia de sacrifício como a de morte, fossem nos altares ou no parto, podiam ser apresentadas aos

---

<sup>142</sup> GIRARD, René. O Sacrifício. In: ----- *A Violência e o Sagrado*. Tradução de Martha Conceição Gambini. São Paulo: EDUSP, 1990, p. 18.

crentes como uma dádiva ou uma vitória na guerra. Nos altares como uma oferenda aos deuses, e no parto ao tentar a captura de um prisioneiro, o próprio filho. Algo que, no entanto, somente se poderia conseguir por meio de táticas e estratégias de convencimento ideológico eficazes. Frei Diego Duran relata, por exemplo, o “ardil” satânico de que se valiam os sacerdotes de Cihuacoatl, com a colaboração dos principais comerciantes, para conseguir vítimas para os sacrifícios.

Consistia em colocar um punhal de pedra, ao qual chamavam “o filho de Cihuacoatl”, dentro de um pequeno berço coberto com uma manta. Mandavam uma índia carregá-lo nas costas até o mercado, onde o largava. Quando era encontrado provocava grande consternação, pois significava que a deusa estava precisando de sacrifícios. Contudo, o que Duran considerou ardis satânicos no clero nativo, era tática religiosa de convencimento, tanto quanto o eram os simulacros de que também se valiam a liturgia e a labor evangélica cristã. E ainda que tanto estas como aqueles aparentemente convencessem, não conseguiam eliminar a resistência, como indica o choro e o pesar com que tais ardis eram recebidos, ainda que se pensassem reais.

E sangue, morte e sacrifício não eram elementos precisamente ausentes no universo cultural cristão e barroco da colônia, dentro da qual se forjou La Llorona. Todos eles sintetizaram-se na figura da mulher apaixonada, abandonada e infanticida, que matou os filhos, diziam alguns, por despeito, ou para evitar-lhes, diziam outros, um futuro incerto mas certamente doloroso.

### **2.1.2 As Tzitzinime.**

Falando na natureza do mal, Báez-Jorge adverte que, para os mesoamericanos, essa natureza não se limitava unicamente ao âmbito da conduta humana, senão que era extensiva, inclusive, ao tempo, com dias e períodos considerados maléficos, ou de mau agouro, nos quais as pessoas se abstinham de brigar para não transformar essa prática em costume. Da mesma forma existiam seres noturnos ou *tzitzinime*, monstros esqueléticos, habitantes do segundo “céu”, que rodeavam seus pescoços com corações e cabeças humanas. Eram muito temidos porque, em determinados dias do calendário, desciam “tocaiando suas vítimas nas encruzilhadas, castigando as crianças com epilepsia e instigando os homens à luxúria”.

No Códice Magliabechi foram representadas como deidades do ar, descritas por um intérprete europeu como “demônios em figura de mulher que nós dizemos bruxas”,

numa leitura eminentemente etnocêntrica<sup>143</sup>. Para alguns antropólogos seriam elas as verdadeiras ancestrais de La Llorona. (Fig. 8).

Sahagún as equiparou às Cihuateteo, de forma que baseado nele e num outro códice, o Matrinense, Alfredo Lopez Austin fez uma leitura mais atualizada na qual assimilou às Cihuapiltin, na figura de “diabos”. Nesse caso, dizia-se que zombavam do povo, e se alguém fosse enfeitiçado por elas tornava-se perverso, motivo pelo qual atraíam a inimizade das outras deusas. “Por esta razão os pais e as mães diziam a seus filhos: não saiam; (olhem que) chegam à terra, descem as Mulheres Nobres (Cihuapiltin)”<sup>144</sup>.

Por seu lado, Cecília F. Klein faz uma revisão da conotação demoníaca atribuída às tzitzinime nos registros dos cronistas, nos quais encontrou contradições significativas. Com base em fontes pictográficas, arqueológicas e documentais, ela preferiu destacar sua condição heróica na cosmogonia mexicana. Assim que, embora tais interpretações possam parecer opostas ou contraditórias, não o são necessariamente. São perfeitamente compreensíveis nos planos simbólicos, em se considerando a riqueza metafórica e a amplidão significativa da língua náhuatl, que permitia remeter a tais planos sua visão de mundo<sup>145</sup>.

De tal forma que, transformados em demônios ou bruxas, por obra e graça da teologia da colonização, as deidades e entidades imaginárias nativas passaram a ser perseguidas, e as noções de bem e mal das cosmovisões indígenas foram sendo reelaboradas, “seguindo as coordenadas de seus antigos complexos simbólicos e a direção estrutural imposta pela sua condição social subordinada, sem perder seus nexos com o Satã da Espanha Barroca”. Para isso, e como se poderá ver mais tarde, a missão evangélica colonial construiu uma imagem de Satã condizente com seus propósitos. Vinculado aos sacerdotes nativos, este foi responsabilizado, entre outras coisas, por instigar as rebeliões<sup>146</sup>.

### 2.1.3 A ponte.

Mas por que, se poderá pensar, conduzir o leitor pelos intrincados labirintos das cosmovisões mesoamericanas para chegar até La Llorona?

---

<sup>143</sup> Idem. p. 238.

<sup>144</sup> Apud BÁEZ-JORGE, Félix. *Los disfraces del Diablo*. op. cit. pp. 338-339.

<sup>145</sup> Idem. Ibidem.

<sup>146</sup> Idem. p. 273. Ver também *El poder sin límites*, de Gruzinski. op. cit.

Porque essas cosmovisões foram construídas em cima da questão do poder, através do controle social e do discurso de autoridade. Como esperamos ter podido mostrar nas páginas anteriores, a questão do poder é inseparável da própria concepção genealógica de La Llorona, na medida em que as deusas e as figuras macabras com que ela se relaciona, ou das quais descende, foram concebidas como instrumento discursivo de controle, compreensível em função do temor inspirado pela força geratriz das mulheres. O que também torna compreensíveis a necessidade de catarse e as representações carregadas de temor desenvolvidas para o exorcismo e contenção de tal poder, porque a ritualística performática que supõe representar materialmente essa força pôde ter também uma função catártica. Contudo, é oportuno esclarecer que não foi localizada nenhuma fórmula oral, cerimonial ou ritual para esconjurar La Llorona. Desconhecemos gestos, frases ou atos nesse sentido, a não ser, claro, o indefectível sinal da cruz, esboçado às vezes quando alguém fala ou ouve seu nome.

A invocação e a representação constante dessa força, fosse como maternidade fecunda e ordenada ou como uma sexualidade incontrolável e desordeira, podem ter significado, além de uma forma de neutralizá-la e a reverter a favor, uma forma de re-elaboração do temor por ela provocado.

De forma que, após conhecer algumas das representações ancestrais de La Llorona e as ambivalências que propiciaram sua posterior equiparação, tanto às figuras sagradas como a figuras demoníacas da escatologia cristã, será possível entender a passagem de Cihuacoatl e sua corte de deusas do mundo indígena para o mundo barroco colonial, e de lá, através da oralidade, até a literatura romântica do século XIX.

Tal passagem teria ocorrido num clima propício ao fantástico, que resultou numa grande incidência de mitos, prodígios e histórias sobrenaturais, tais como aquela da irmã ressuscitada de Moctezuma, ou a de Cihuacoatl protagonista do sexto aviso dos onze que alertaram sobre o iminente fim do “Quinto Sol”. E escolhemos esses avisos não porque tenham sido a primeira ou a única referência à deusa em textos missionários, já que, como sabemos, não o eram, mas porque desta vez encontramos à deusa engajada como agente direto num fato de nítido sentido salvífico cristão: as profecias anunciadoras da conquista.

Até então, as histórias do berço, do punhal de pedra, da fome por corações, e mesmo da descida das Cihuateteo e das tzitzinime como portadoras de infelicidade, que para os cristãos só poderiam ter sentido através dos códigos demoníacos, eram narradas para descrever sua função exclusivamente no âmbito indígena. Mas a história das

aparições de Cihuacoatl como mensageira da chegada dos espanhóis estava mais acorde com o profetismo de um manual bíblico, que previa o fim do mundo como pré-requisito da salvação. Como devoradora de corações e ávida por sangue podia ser uma prova irrefutável do mal que se deveria extirpar no Novo Mundo, mas como mensageira apocalíptica automaticamente ficava incorporada à milícia da salvação, no âmbito da bondade, da esperança, e para anunciar o que teria que sobrevir, ainda que, à primeira vista, isso pudesse parecer catastrófico.

É por isso que histórias, como a da irmã ressuscitada para anunciar ao imperador a verdadeira religião, e mais ainda, a da deusa chorando por seus filhos, anunciando seu próximo fim, identificada como Cihuacoatl e registrada nas crônicas dos missionários já a partir do século XVI, podem ser essa ponte. Há de se considerar que os textos que narram tais avisos, ainda que supostamente transmitidos por informantes indígenas, foram recolhidos e transcritos por pessoas comprometidas com uma missão perfeitamente definida: a conversão e salvação da gentilidade do Novo Mundo.

Com a palavra frei Diego Duran:

Andava Motecuhzoma tão sem sossego que não conseguia aquietar seu coração, e, em parte, desejava que se cumprisse já o que lhe tinham profetizado para poder aquietar-se. E com esse cuidado, mandou chamar todos os prepostos e manda-chuvas dos bairros e, perguntando-lhes se por acaso tinham sonhado alguma coisa sobre a vinda daquelas gentes (pedia), (...) que o revelassem, ainda que fosse contra sua pessoa (...), que não o fazia senão para pôr empenho por seus filhos, que eram os que mais lhe doíam. O mesmo encomendou a todos os que tinham por costume andar de noite, que se topam com aquela mulher que dizem que anda de noite chorando e gemendo, que lhe perguntem o que é que chora e geme, e se informem de todos os que sobre esses negócios pudessem saber<sup>147</sup>.

E para isso seria necessário entender também o intenso profetismo que vicejava nos séculos XV e XVI, não somente na Espanha e no resto da Europa como no mundo indígena. Aquelas sendo herdeiras de um pensamento medieval cujos elementos mais constantes provinham da religião augural romana, este preso a uma visão de mundo onde nada poderia acontecer se antes não tivesse sido anunciado. Assim, sob o modelo

---

<sup>147</sup> DURAN, Fray Diego. op. cit. Cap. LXVIII, p. 499.

discursivo medieval os europeus interpretaram os signos indígenas, mas construíram ou reconstruíram signos e presságios difundidos entre os indígenas ou criados por estes.

O presságio segundo Guy Rozat, deve entender-se como “a irrupção do sagrado no profano”; como privilégio conferido à observação humana e que, como prodígio, o coloca no âmbito da adivinhação<sup>148</sup>. Citando Raymond Bloch, o autor informa que o prodígio é o testemunho de determinadas modificações na relação entre os homens e os deuses, através de que os primeiros podem fazer importantes deduções para sua própria vida.

No mundo pré-colombiano avisos ou profecias eram vistos como “portentos espantosos” chamados “tetzahuitl”; “anúncios do futuro estruturados e dotados de um sentido a posteriori”, já que somente após sua ocorrência é que se poderia identificar tanto o presságio como seu suposto significado. Na cosmovisão nahua, os tetzahuitl constituíam uma das formas mais importantes de comunicação entre os homens e os deuses, dali sua aparição nos diferentes períodos de sua história, principalmente nos momentos de crise. “Toda mudança política importante se vive, pensa e lembra como um acontecimento de proporções cósmicas. Por isso o tetzahuitl aparece como anúncio dos grandes acontecimentos políticos e militares”<sup>149</sup>.

E se avisos, augúrios ou profecias eram a principal forma de comunicação entre os homens e os deuses, Cihuacoatl era de longe uma de suas principais comunicadoras. Era ela uma “Tetzahuiani”, termo usado no Códice Florentino e que pode ser traduzido como “a que dá tetzahuitl às pessoas” ou a “assombradora do povo”<sup>150</sup>. Mas isso não eliminava a existência de outros possíveis agentes de comunicação, inclusive os animais, reais ou imaginários.

Ao mesmo tempo, ao profetismo indígena haveria que acrescentar ainda uma atmosfera escatológica propícia, transportada pelos primeiros missionários, especialmente franciscanos, chegados à América. Eram eles bem propensos a aspirações milenaristas, na forma entendida por Delumeau como “a espera de um reino deste mundo”<sup>151</sup>. Uma espécie de paraíso reencontrado e decorrente, por sua vez, da noção de uma idade de ouro perdida. Nesse sentido, tanto os milenarismos como os messianismos

<sup>148</sup> DUPEYRON, Guy Rozat. *Indios imaginarios e indios reales en los relatos de la conquista de México*. Xalapa, Veracruz: UV, 2002, p. 70.

<sup>149</sup> Flores, Miguel Pastrana. Los Presagios. In: ----- *Historias de la Conquista*. México DF: UNAM, 2004, p. 12-63.

<sup>150</sup> Idem. p. 26.

<sup>151</sup> DELUMEAU, Jean. *Mil Anos de Felicidade. Uma História do Paraíso*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, pp. 117-119.



remetem a uma espera, ainda que não sejam a mesma coisa, nem sejam conceitos intercambiáveis. Pode-se esperar um Messias sem determinar o tempo de duração da espera, ou, ao contrário, pode-se determinar um tempo de duração, mas não necessariamente da espera de um Messias.

Para Jean Delumeau, por sua vez inspirado em Jean Segui, o milenarismo seria a forma adotada “pela frustração da espera messiânica”, algo como um messianismo “não realizado”, não obstante para isso o possível aparecimento histórico de um salvador. Surgiria quando um determinado grupo tentasse reativar a necessidade messiânica de controlar os efeitos do fracasso da espera. O mesmo autor aponta dois aspectos básicos que distinguem, em termos gerais, o milenarismo e o messianismo na história cristã: por um lado - diz ele - uma afirmação que “repousa na crença do advento de um reino concebido como a re-atualização das condições que existiam antes do primeiro pecado”; por outro, a afirmação de que “o Salvador já se manifestou e que a espera se concentra no momento de seu retorno”<sup>152</sup>.

Resumindo, no cristianismo o milenarismo é a crença num tempo futuro de mil anos de duração, quando Cristo e seus seguidores deverão reinar sobre a terra. Tal crença prevê dois períodos de provação, um quando o anticristo reinará, infringindo grandes atribulações aos seguidores de Jesus, que ao final vencerão; o outro, mais breve, em que ocorrerá uma nova liberação das forças demoníacas, prevendo-se a sua derrota final e definitiva.

Como se pode perceber, a idéia do fim do mundo, como pré-requisito indispensável para a chegada do Reino de Deus, é essencial aos milenarismos e messianismos que passaram a percorrer a Europa a partir da Idade Média. E era inerente ao espírito salvífico da conquista. Chegou à América a bordo das caravelas de Colombo, ele mesmo senão um milenarista no estrito sentido da palavra pelo menos um adepto dessa tradição que, como já vimos, concebia uma época de paz, de reconciliação e conversão geral da humanidade antes do fim dos tempos:

O descobrimento da América e de uma humanidade até então desconhecida foi igualmente interpretada pelos religiosos recém desembarcados no Novo Mundo como um sinal de que o reino dos santos estava próximo (...) ou de que o fim dos tempos já não tardaria (...). Qualquer conteúdo exato que tenha tido a espera escatológica que provocava o desvelo de muitos dos missionários

---

<sup>152</sup> Idem. Ibidem.

desembarcados na América, não deixa nenhuma dúvida. Chegara a hora da última colheita...<sup>153</sup>.

E tudo indica que através daquele sinal apocalíptico do qual Cihuacoatl foi protagonista e mensageira involuntária, foi possível incorporar a ela a culpa e o castigo, como elementos iniciáticos que a transformaram em La Llorona, já que, embora lamentasse a desgraça que cairia sobre seus filhos e que se concretizaria com a chegada dos conquistadores, na estratégia missioneira essa mesma desgraça era uma provação exemplar e purificadora, prévia à salvação. Assim também o indica a introdução de tais profecias nos próprios registros dos informantes indígenas, como elementos indispensáveis para o reforço e legitimação da conotação apocalíptica que se lhes pretendia dar. Como já vimos anteriormente, tais avisos eram praticamente inevitáveis na escatologia cristã milenarista.

Analisando os discursos implícitos na construção dos sinais anunciadores da conquista, Guy Rozat adverte que

A descrição do Apocalipse não tem como finalidade nos descrever precisamente a desapareção de um império, mas a de nos introduzir ao princípio de uma nova época (...). Essa escatologia, (...) acorde com os mitos cristãos medievais mais fundamentais, é, por isso, também um discurso de redenção, de renovação e de esperança<sup>154</sup>.

Luis Weckmann se manifesta de igual forma quando analisa a herança medieval do México através dos cronistas. Como já vimos anteriormente, também ele observou que precisamente entre as principais características daqueles estava a de terem entendido a história com base no Antigo Testamento, em Santo Agostinho e como um perpétuo devir da vontade divina que conduz a humanidade até a salvação. Para ele, a influência agostiniana em La Casas é evidente e se pode conferir ao longo de sua obra sobre a Historia de las Índias, podendo-se dizer o mesmo tanto dos padres Duran como Acosta, para quem “a conquista teria sido simplesmente o castigo que Deus impôs aos homens pelos seus pecados”<sup>155</sup>. O mesmo autor teria adverte que na descrição que Torquemada fez da queda do Império Asteca ele apresenta a tomada de Tenochtitlan

<sup>153</sup> DELUMEAU, Jean. *História do Medo no Ocidente. 1300-1800*. op. cit. p. 213.

<sup>154</sup> DUPEYRON, Guy Rozat. *Indios imaginarios e indios reales...* . op. cit. p. 59.

<sup>155</sup> WECKMANN, Luis. *La herencia medieval de México*. México DF: COLMEX/FCE 1989, p. 458.

como uma seqüela quase que obrigatória da queda de outras monarquias pagãs, tais como a dos caldeus, babilônios, gregos ou romanos.

Os mesmos agentes da salvação eram também os algozes, e como as pragas que assolaram o Egito em castigo pela sua idolatria, a Nova Espanha também foi castigada. Num tom que lembra o texto bíblico, frei Toribio de Benavente o “Motolinia” admoestava: “Feriu Deus, e castigou esta terra e aos que nela se encontravam (...) com dez pragas trabalhosas...”, passando em seguida a enumerar e identificar as doenças, a morte, o ouro, a escravidão, e mesmo a fundação da cidade do México como essas pragas, que se abateram sobre estas terras sem poupar, inclusive, os próprios conquistadores<sup>156</sup>.

E ainda que possa parecer repetitivo, novamente é oportuno lembrar que Las Casas também falava em culpa e redenção quando descrevia a deusa do milho dos totonacas. Era como se estivesse referindo-se à própria Virgem Maria, através de quem Deus mandou seu filho para redimir os pecados do mundo e abrir-lhe novamente as portas do céu.

Dentro de tal perspectiva, a conquista teria servido como um dos episódios exemplares do trunfo do Reino de Deus e o castigo que impôs aos índios por seus pecados. Mesma perspectiva adotada por David Brading em sua análise das obras de Sahagún e Mendieta. Para estes, a sociedade indígena pertencia ao reino das trevas, e a conquista era vista como um castigo divino, necessário para uma redenção salvadora<sup>157</sup>. Em tom profético, e já no prólogo de sua *Historia General de las Cosas de la Nueva Espanha*, Sahagún dizia:

Aproveitara muito toda esta obra para conhecer o quilate desta gente mexicana, o qual não se tem conhecido porque veio sobre eles aquela maldição de Jeremias, (que) de parte de Deus fulminou contra Judéia e Jerusalém, dizendo, no Cap. 5º: eu farei que venha sobre vós, eu trarei contra vós uma gente muito de longe, gente muito robusta e esforçada (...) cuja linguagem não entendereis e jamais ouviste (...) essa gente vos destruirá a vós e a vossas mulheres e filhos, e tudo quanto vós possuis, e destruirá todos vossos povos e edifícios...<sup>158</sup>.

<sup>156</sup> MOTOLINIA, Fray Toribio, op, cit, pp. 15-22.

<sup>157</sup> BRADING, David. *Los orígenes del nacionalismo mexicano*. México, DF: Era, 1997, pp. 22-23.

<sup>158</sup> SAHAGÚN, Fray Bernardino de. op. cit. p. 18.

Acreditamos oportuno também apontar aqui a especial propensão para a escatologia milenarista de algumas das ordens mendicantes, caso da ordem de São Francisco, à qual pertenceram precisamente os doze religiosos que inauguraram no México o processo de evangelização. Em 1524 os “doze apóstolos” foram recebidos por Hernán Cortés que, à frente de numeroso séquito de espanhóis e indígenas, ajoelhou-se ante eles humildemente, beijando-lhes as mãos.

Certamente que por isso e na visão milenarista franciscana, Cortés teria sido inspirado pela divina providência como protagonista de uma dupla façanha: conquistar os mexicas e dar as boas vindas aos doze apóstolos. Para Motolinia, um dos doze e conhecido milenarista, “Viram com grandes graças e perdões de nosso muito Santo Pai, e com especial mandamento da sacra Majestade do imperador nosso senhor para a conversão dos índios naturais desta terra do Anahuac (...)”<sup>159</sup>. O mesmo número já não foi escolhido por acaso, sendo, pelo contrário, altamente significativo da visão apostólica da tarefa que os escolhidos deveriam empreender para difundir a doutrina de Jesus e como êmulos daqueles que o tinham acompanhado.

Também à ordem franciscana pertencia frei Jerônimo de Mendieta, cuja obra “Historia Eclesiástica de las Índias”, junto com o “Confesionario” de Motolinia, são considerados dois dos melhores expoentes dessa escatologia, ainda que não fossem os únicos, evidentemente. Houve também aqueles que chegaram inspirados nas utopias que então circulavam na Europa e que desembarcaram na América em obras de autores como Joseph Campanella e Tomas Moro.

Esse foi o caso de Vasco de Quiroga, seguidor confesso de Moro, que imaginou grandes cidades indígenas segundo seu modelo utópico, e que via nos indígenas os “novos homens da idade de ouro e a matéria prima ideal para uma Igreja primitiva recomeçada”. Por tal motivo, e ainda de acordo com Delumeau, não se deve desconsiderar a ligação entre as tendências milenaristas e obras utópicas como a dele<sup>160</sup>.

Mas não se pode atribuir somente à função evangelizadora que o empreendimento colonial estivesse impregnado de milenarismo, messianismo e utopismo. De acordo com Rozat, a descrição pormenorizada da queda e fim de Tenochtitlan nas crônicas da conquista teria funcionado não somente como a prova e a esperança da “Nova Tenochtitlan cristã, sob um novo Deus e sob um novo amo”, mas

<sup>159</sup> MOTOLINIA, Fray Toribio. op. cit. p. 15.

<sup>160</sup> DELUMEAU, Jean. *Mil Anos de Felicidade*. op. cit. pp. 204-206.

como a justificação da nova ordem social que se impunha logo após a conquista<sup>161</sup>. A ocupação territorial, a posse e o saque precisavam também de uma justificativa apostólica.

E nessa nova ordem, a própria Cihuacoatl foi capturada por e para a missão salvadora, que a fez descer ao mundo dos mortais como mensageira apocalíptica e legitimadora dos novos tempos. Ninguém melhor que a mãe primordial para prevenir os filhos de um fim iminente e inevitável, como pré-requisito fundamental para a salvação de suas almas e o advento de uma nova ordem. É nada melhor que uma maternidade dialética, agente simultânea de vida e morte, revista e re-funcionalizada por um novo discurso, que encontrou nas mesmas cosmovisões indígenas um terreno fértil e previamente preparado<sup>162</sup>.

Porque, segundo Delumeau, preciso é lembrar que os milenarismos não estão ligados somente às religiões que concebem a história como um vetor; eles se encontram também entre aquelas que aspiram à renovação cíclica do universo. Para estas, o fim do mundo é necessário para que possa acontecer uma nova criação, algo que parece exposto para descrever a visão do tempo mesoamericana com sua periodização cronológica por meio de “sóis”. Um dos aspectos mais interessantes da concepção de tempo entre os antigos nahuas é, precisamente, sua divisão em etapas chamadas sóis, cujo nome era alusivo ao período de regência de uma divindade, com funções astrais transitórias sobre o acontecer na terra e os ciclos inferiores. López Austin assinala que, entre os mexica:

Acreditava-se que o domínio solar tinha sido outorgado sucessivamente a diversos deuses, e que a era de cada um teria terminado ao ocorrer um desequilíbrio que conduzia ao caos, originando-se dali a necessidade de uma nova criação de seres humanos. Tinha-se chegado ao **quinto sol**, o presente<sup>163</sup>.

---

<sup>161</sup> DUPEYRON, Guy Rozat. op. cit. p. 59.

<sup>162</sup> AUSTIN, Alfredo López. op. cit. p. 20. Adota-se o conceito de cosmovisão usado por López Austin como “o conjunto articulado de sistemas ideológicos relacionados entre si de forma relativamente congruente, com o qual um indivíduo ou um grupo social, num momento histórico, tenta apreender o universo”. Uma definição acorde com a idéia de cosmologia de Tambiah, que a entende como “o corpo de concepções que enumera e classifica os fenômenos que compõem o universo como uma ordem em si mesma e as normas e processos que o governam”. Segundo esse ponto de vista, as principias noções cosmológicas de uma sociedade são aquelas que orientam os princípios e conceitos adotados como “sacrossantos”, constantemente usados como bitola e considerados dignos de perpetuação relativamente imutável. Apud: PEIRANO, Mariza. A análise antropológica de rituais. In: *O Dito e o Feito. Ensaios de Antropologia dos rituais*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001, p. 26.

<sup>163</sup> AUSTIN, Alfredo López. *Cuerpo Humano e Ideologia*. op. cit. p. 75.

E não é por demais insistir em que a criação de mitos obedecia tanto à necessidade de estabelecer um ponto firme e estável, para onde pudessem confluír e se harmonizar as forças do cosmos, como para legitimar a ordem imposta pelos humanos a esse cosmos. Para o autor, os mitos seriam um lugar centralizado a partir de onde fosse possível presidir, de forma que as idéias de estabilidade, da existência e do perigo da desapareção da espécie humana coexistissem contraditoriamente, sendo, contudo, úteis ao aparato de controle.

Assim, dentro dessa perspectiva e pensando em nossa Llorona, acreditamos que o ponto firme e a estabilidade requerida pela nova ordem social, que começou a ser implantada com a conquista e seguiu seu curso durante a colônia, encontraram novo eixo social para a relação das deusas lunares com a fertilidade, a sexualidade e a morte. Esse teria sido o caso de Cihuacoatl e suas associadas selênicas e primordiais, origem da vida e agentes da sexualidade e da morte; das Cihuateteo e sua conotação bélica, como guerreiras mortas em batalha individual, ainda que de profundo sentido coletivo; dos seres monstruosos encarnados nas tzitzinime, e a descida de todas elas como espantalhos ou mensageiras de desgraças, podendo ser re-elaboradas, re-funcionalizadas e substituídas simbolicamente.

Fundidas e transformadas em La Llorona, teriam passado a circular oralmente, fossem na figura da mãe ou da sedutora letal, que tanto podia chorar por seus filhos quanto atrair sedutoramente os homens e, com seus artifícios, conduzi-los à morte. Pareceria que aquela velha idéia das Cihuateteo, esperando o sol ao meio dia para conduzi-lo ao túmulo com flores e cantos, estivesse sendo revista e reaproveitada num novo ponto de partida e em nova modalidade de controle.

O fim do Quinto Sol representava o renascimento em direção a um novo tempo para uma sociedade desestruturada que se reorganizava sob valores e princípios morais, religiosos e políticos. De modo que, importante insistir, a demonização dos deuses mesoamericanos não se deve entender unicamente como instrumento exclusivo da evangelização, mas também como instrumento político, já que política e religião se confundiam, afetando igualmente os diferentes planos da organização e da hierarquia social.

Como se pôde perceber, do processo de ocupação do Novo Mundo até aqui somente se falou na perspectiva do dominador, o que não significa que tenha sido a preponderante. Se no aspecto material a ocupação estava quase completa até finais do século XVI, no terreno das subjetividades a “conquista espiritual” nunca foi completa,

absoluta nem passiva. Abundam as referências que dão conta dos subterfúgios e estratégias de que se valiam os indígenas para camuflar suas crenças e seus deuses, origem, por sua vez, de divergências entre as diferentes ordens religiosas sobre as táticas e posturas que deveriam adotar perante isto.

Por outro lado, e em sua análise do fenômeno guadalupano a partir da perspectiva indígena, Serge Gruzinski descreve o clima psicológico que se teria instalado na Nova Espanha para finais daquele século, considerado por ele bastante propício para as ocorrências sobrenaturais ou para assimilação do que ele chamou “maravilhoso cristão”. Esse clima certamente favoreceu todo o processo que estamos aqui discutindo, produzindo os resultados sincréticos de feições próprias cujas conseqüências ainda hoje são visíveis.

Para ele, a experiência subjetiva dos indígenas com o maravilhoso cristão teria aparecido tão precocemente quanto a aprendizagem da leitura e da escrita, sendo possível registrá-la já a partir dos primeiros anos da catequese. De forma que, para a década de 1580, os relatos de fenômenos sobrenaturais, visões, levitações e ressurreições já proliferavam na Nova Espanha<sup>164</sup>. A época coincide com a da produção e publicação da maioria das obras dos cronistas aqui mencionados. Assim, os avisos e sinais que foram antes analisados somente na perspectiva dos messianismos e milenarismos dos missionários, também poderiam ser explicados a partir do clima onírico favorável ao sobrenatural, que prevalecia não apenas entre a população nativa mas também entre a população novohispana, e que para então já era bastante evidente na cidade do México e seu entorno.

Além do que, para o século XVII, a sociedade novohispana era uma já “sociedade alucinada”, segundo a refere Gruzinski, pelo uso intenso e generalizado que se fazia de produtos nativos de efeitos psicotrópicos. “Indios, negros, mestiços, mulatos e brancos pobres; beatas e supostos veneráveis consumiam e faziam consumir plantas e cogumelos”<sup>165</sup>. E sob o efeito de tais produtos, aparições, espantelhos e choronas não deviam ser nada estranhos.

Por seu lado, em sua singular leitura da conquista, também Tzvetan Todorov chama a atenção para o intenso profetismo e as práticas adivinhatórias que regiam a

---

<sup>164</sup> GRUZINKI, Serge. *A Colonização do Imaginário. Sociedades indígenas e ocidentalização no México espanhol. Séculos XVI-XVIII*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 283.

<sup>165</sup> GRUZINSKI, Serge. Del Barroco al Neobarroco: fuentes novohispanas de los tiempos posmodernos. In: *México: Identidad y Cultura Nacional*. México DF: Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco, 1993, p. 18.

vida e a morte dos antigos mexicanos, para os quais um acontecimento somente poderia tornar-se real sob a condição de ter sido previamente anunciado. Nessas sociedades dominadas por um estrito sentido de ordem, “só poderia tornar-se ato aquilo que foi anteriormente verbo”, e assim os presságios, profecias e adivinhações revelavam-se verdadeiros à força de terem sido formulados e repetidos posteriormente. “Ordem” seria a palavra chave para descrever essas sociedades ritualizadas e predeterminadas, e essa ordem somente se poderia manter com o cumprimento do que já tinha sido previamente estabelecido<sup>166</sup>. A emissão e repetição de profecias faziam parte do ritual que mantinha e alimentava as concepções míticas dos povos mesoamericanos, e em tal clima, a descida de Cihuacoatl e das Cihuateteo como anunciadoras que eram da desgraça acabaria se revelando bastante útil.

A antiga crença nas aparições da deusa nos mercados, em busca de corações humanos, teria tornado plausível suas aparições como uma “alegradora” de homens à procura de usuários. E se isso era possível também o poderia ser sua transformação em mensageira demoníaca da luxúria, e sua aparição como alma penada e arrependida, encontrando um caminho favorável para a interiorização individual, ou como experiência coletiva daqueles aos quais se dirigia a função evangelizadora.

Serge Gruzinski chama “recepção fragmentada” ou “interferências miméticas” as mestiçagens culturais e os desvios e distorções de imagens, por parte daqueles aos quais se dirigiam, não previstos pelos responsáveis pela evangelização. Teria sido intenso o uso de imagens, como parte fundamental na estratégia evangelizadora, assim como o foi, na sociedade novohispana, o uso de produtos nativos alucinógenos. Tudo tendo como pano de fundo um cenário barroco invadido pelo sobrenatural.

A imagem barroca tornou-se imediatamente um instrumento de comunicação massiva que incluiu os desvios, capturas e distorções que provoca esse tipo de fenômeno. Os consumidores de imagens: índios, espanhóis, negros, mestiços e mulatos, revelaram-se espectadores extraordinariamente ativos e multiplicaram as formas de apropriação, as bricolagens e os deslizes. Modificaram imagens da Igreja e inventaram novas. Muitos projetaram (...) suas interpretações, suas ansiedades, quando não seus delírios e alucinações.

---

<sup>166</sup> TODOROV, Tzvetan. op. cit, p. 78.



E embora ele esteja se referindo especificamente às imagens plásticas, pictóricas e escultóricas, devemos lembrar que estas levam implícitas imagens mentais. Assim, pensamos, elas se podem aplicar ao processo através do qual os imaginários barrocos novohispanos misturaram o real e a ficção. Assim, poder-se-ia entender La Llorona como um desses desvios, ou o possível resultado de uma recepção fragmentada e mimética das imagens sagradas cristãs e indígenas, facilitadas pelo tal clima alucinado e propício ao milagre, mesmo sendo “periférico”, como ele chama ao não reconhecido nem validado pela Igreja.

A história da deusa chorosa, ou da mulher que matou os filhos, e foi por isso condenada em praça pública a vagar eternamente, sem descanso, deve ter encontrado terreno fértil na “trivialização” do milagre e do sobrenatural; graças ao próprio clero barroco; e graças ainda à visão ou alucinação da sociedade mexicana colonial: “As viagens redondas ao inferno ou ao paraíso –diz Gruzinski- tornaram-se práticas comuns entre os fiéis de qualquer origem”<sup>167</sup>. E nessas viagens, La Llorona foi sem dúvida uma constante passageira.

#### **2.1.4 Entre deusas e “alegradoras”.**

De acordo com alguns dos escritores do século XIX que resgataram La Llorona do domínio popular, dentre suas histórias explicativas uma das mais repetida era a da mulher que matou os filhos ao ser abandonada pelo amante. Faz-se necessário, portanto, entender como foi que isso aconteceu. Como foi que a antiga Cihuacoatl, que aparecia nas noites de Tenochtitlan chorando pelos filhos, tornou-se a equivalente nacional da Medeia grega. Uma remissão que esteve acorde com os interesses dos intelectuais nacionalistas do século XIX, tanto como o foi a associação que fizeram de Medeia com La Malinche pela via da traição, e que mais adiante mostramos. Contudo, desde o início, para o povo parece ter parecido mais emocionante a história do infanticídio, que foi a que finalmente prevaleceu.

Nesse caso, na falta de evidências materiais e concretas para apoiar esse processo, a saída é conjecturar, principalmente se pensarmos que as conjecturas não diminuem a seriedade ou a credibilidade de um trabalho historiográfico acadêmico. Mais do que meros exercícios de imaginação, aqui fazem parte da necessidade de construirmos uma seqüência lógica dentro da lógica histórica que pensamos para nosso

---

<sup>167</sup> GRUZINSKI, Serge. Del barroco al neobarroco. op. cit. p. 19.

texto. Assim explicado, arriscamos a conjectura de que, consumada a conquista e cumprida a profecia, o protagonismo de Cihuacoatl como mensageira apocalíptica, em função da necessidade de uma justificativa evangélica, já não tinha tanto sentido, mas sim o tinha a relevância de sua presença no imaginário popular. Foi preciso, portanto, encontrar para ela um papel tão ou mais ameaçador do que o anterior, um outro protagonismo, que tanto poderia estar orientado para a função religiosa, como no caso de Tonantzin-Guadalupe, quanto em direção à punição, para o estabelecimento ou reforço de novas normas de conduta. E isso era algo que, afinal de contas, também era competência da Igreja. De forma que essa nova orientação pôde ser propiciada por meio da luxúria. Aquela luxúria dos pecados capitais, combatida com afinco pelo frei Andrés de Olmos, que a definia como a união de um homem e uma mulher sem estarem casados.

Como pudemos antes perceber pelas descrições dos cronistas, o próprio perfil de Cihuacoatl, seu âmbito de ação, sua função social e sua associação com a serpente e com Eva facilitava que pudesse ser transformada em agente da luxúria, uma mensageira do demônio, na figura daquelas alegradoras que andavam nos mercados à cata de homens.

Devemos lembrar que numa das versões de Torquemada, a deusa costumava aparecer nos tianguis, seduzindo os homens para roubar-lhes o coração e saciar sua sede de sangue. Ou que, numa descrição semelhante à de frei Diego Duran, também costumava andar pelos tianguis com um berço nas costas à procura de vítimas para serem sacrificadas a ela. De acordo com Duran, para avisar de seus desejos e de seu desgosto por não ter recebido alimento, deixava o berço abandonado com uma faca de pedra dentro, significando que estava abandonando seu filho como reprovação aos homens pela sua negligência. Tal fato, dizia ele, era recebido com grande pranto e consternação entre o povo e os sacerdotes. Perguntamo-nos se tais manifestações teriam sido causadas pela culpa ante a falta cometida, pelo temor de serem escolhidos para acalmá-la, ou por ambos.

Ainda para apoiar nossa teoria da demonização da deusa pela via da luxúria, devemos lembrar as exortações que, segundo frei Bartolome de las Casas, as mães faziam a suas filhas a fim de evitar que ficassem desonradas pelas más línguas. Recomendavam elas que as moças evitassem andar pelos mercados, praças, banhos, ou pelas águas e os caminhos, pois eram esses os lugares por onde costumavam andar as mulheres más, as mulheres preguiçosas, da rua e dos becos, perigosos por ali estarem “a

danação e a perdição”<sup>168</sup>. Mesmas palavras usadas por frei Andrés de Olmos para prevenir seus catecúmenos: “não sigam ninguém, não freqüentem os mercados, não se detenham nos banhos, nem nas ruas, porque ali está, ali mora sua mentira, sua grande maldade, o homem coruja que devora, o saiote, a camisa”<sup>169</sup>. E numa linguagem que adotava termos indígenas para construir as metáforas da catequese, “tlacatecolotl” ou o homem “buho” (coruja) significava o diabo; o “faldellin” ou saiote e a camisa eram as mulheres, tema de pecado e objetos do desejo.

Mas, como Baudot adverte para o caso de Olmos, tanto ele como Las Casas certamente estavam cientes da contradição que seu auditório poderia encontrar entre suas pregações e a tolerância com que a coroa espanhola aceitava a existência de bordéis, considerados verdadeiros antros de perdição e filiais do inferno<sup>170</sup>. De forma que eles os justificavam como “males necessários”, úteis para que o vício não se estendesse contaminando as mulheres honestas, e pior ainda, para que não se difundisse na forma de sodomia entre os homens.

Isso parece porque permitiram que houvesse mulheres que ganhavam a vida com seus corpos, (dando-se) a quem dar-se queriam, posto que não existiam lugares públicos nem assinalados para tal ofício, (...) permitiram que houvesse mancebas e houve certas espécies delas...<sup>171</sup>.

Para frei Bartolome, era melhor regulamentar a prostituição a fim de manter as prostitutas à vista do que escondidas, já que dessa forma seria mais fácil neutralizar ou inibir sua perigosa ação. Um bom exemplo eram as “alegradoras” de quem dizia:

muito diferente acontece com as alegradoras que vivem de sua indústria às escondidas, em cada cidade ou sítios que não se conhecem, (...). O que quer dizer que a alegradora oculta é como um grande poço e que, como o ladrão, sai em secreto com outros para desnudá-lo, para roubá-lo...<sup>172</sup>.

<sup>168</sup> LAS CASAS, Fray Bartolomé de. op. cit. p. 170.

<sup>169</sup> BAUDOT, Georges. Fray Andres de Olmos. op. cit. p. 58.

<sup>170</sup> “Infiernillo” ou pequeno inferno ainda é sinônimo de prostíbulo de ínfima categoria.

<sup>171</sup> LAS CASAS, Fray Bartolomé de. op. cit. p. 137.

<sup>172</sup> Idem. Ibidem.

Entretanto, não apenas os atos representavam um perigo, senão também as palavras. Assim, prevendo que as proibidas pudessem ser pronunciadas da mesma forma como eram invocadas as antigas deidades, avisava Olmos em tom ameaçador: “Mas, agora, se vocês não quiserem despencar do alto nas águas, cuidem de suas palavras vãs, palavras ultrajantes, porque desonram e pervertem aos homens, os jogam aos fossos, à água...”<sup>173</sup>.

E aqui é interessante assinalar o conteúdo ameaçador da água, os poços e os fossos, que estarão sempre associados a La Llorona, pelo que voltaremos a eles mais adiante, quando procurarmos o significado simbólico de tais elementos que se tornaram recorrentes no mito. Por ora podemos dizer que parece datar dessa época sua associação simbólica de conotação negativa com La Llorona, uma vez que já aparecem como elementos punitivos. Como sedutora e agente da luxúria, ela era também agente do castigo: na mesma peçonha da cobra encontra-se o antídoto.

E contra a luxúria assimilada à bruxaria, apelou Olmos para o que encontrou mais à mão na literatura religiosa especializada de sua época, sendo como era ele um “expert” bem treinado em perseguir bruxas<sup>174</sup>. Baudot chama a atenção para as táticas do religioso, que tanto omitia dados como se aproveitava de termos originais indígenas, como os retirados do “huehuetlatolli”<sup>175</sup> onde obteve suas informações.

Omitia, por exemplo, os nomes das cidades destruídas pelo pecado, e que apareciam nos textos bíblicos usados para ilustrar os castigos que cairiam sobre os índios se insistissem na luxúria. Nesse caso, o nome dos personagens ou dos lugares era irrelevante, já que não fariam sentido para a platéia, mas o tom ameaçador sim. Cada exemplo negativo extraído da Bíblia trazia como antídoto o respectivo castigo, mais importante que os nomes e os lugares onde teriam ocorrido. O importante era o castigo, que deveria ser infalível, já que nele se baseava toda sua pedagogia evangélica de amedrontamento.

---

<sup>173</sup> BAUDOT, Georges. op. cit. p. 57.

<sup>174</sup> Especialmente, o “Tratado de las supersticiones y hechicerías”, de Fray Martin de Castanhega, no qual Olmos se inspirou para seu “Tratado muy sutil y bien fundado de las hechicerías y sortilegios”, editado em Logroño em 1529. Cf. Baudot, Georges. Apariciones Diabólicas. op. cit. p. 351. O treinamento de Olmos teria ocorrido durante sua missão em Biscaia, onde trabalhou junto com Juan de Zumarraga na repressão à bruxaria. Tal missão teria influído na decisão de Carlos V de mandá-lo para a América. Por sua vez, Zumarraga foi nomeado o primeiro bispo do México em 1528. Cf. Souza, Laura de Mello. Inferno Atlântico. Op. cit. p. 26.

<sup>175</sup> “Testemunhos da antiga palavra”. Cf. LEÓN-PORTILLA, Miguel. *Fray Bernardino de Sahagún en Tlateloco*. México, DF: SER, 1999, p. 18.

Como mencionamos anteriormente, todo esse processo de mestiçagem cultural realizou-se com o emprego dos elementos cristãos que pudessem parecer mais familiares aos indígenas, em combinação com o uso de termos nativos originais. A omissão de nomes e palavras, ou silêncios deliberados sobre fatos que pudessem parecer carentes de significado, ia ao encontro das modificações e adições empregadas nessa estratégia, baseada numa adaptação deliberada e impositiva facilitada pelo perfil cultural indígena, que tendia a excluir tudo aquilo que parecesse estranho. Em resumo, e nas palavras de Baudot, a idéia era tornar compreensível ao público índio do México, na medida do possível e cabível, “um texto pensado e escrito para outras culturas e outros mundos”.

E novamente pensamos não ser demais insistir no caráter provisório e inconcluso de nossas reflexões e dos dados que delas possam derivar. Ainda que seu uso seja perfeitamente válido, elas não são definitivas; seu prazo de validade dependerá do aparecimento de outras que as desmintam ou confirmem. Tanto quanto as conjeturas que arriscamos. Parafraseando o mesmo autor, seu objetivo é averiguar na medida do possível “com que materiais básicos se fundamentou o aventurado empreendimento de mudar a um povo sua cultura e suas crenças”<sup>176</sup>.

Dessa forma, e como já dissemos anteriormente, na nova ordem implantada pela conquista foi possível fundir a relação com a fertilidade e a guerra de Cihuacóatl e as Cihuateteo com a sedução e, como mães-caçadoras, incorporar a elas características das prostitutas, fazendo-as sair à cata de corações. Igualmente, a prática de ofertar aos deuses, -agora transformados em demônios-, o sangue do coração dos prisioneiros, pôde ser equiparada ao aprisionamento do coração dos homens para entregá-los aos domínios da luxúria. Para isso, é bom lembrar aqui o alerta de Foucault, sobre a enorme importância do sexo nas sociedades cristãs. Ali, o sexo foi colocado no centro da existência para melhor ser combatido, a ponto de a salvação depender do domínio de seus impulsos. Nessas sociedades, o sexo era aquilo que se deveria examinar, vigiar, punir, confessar, e transformar em discurso<sup>177</sup>. Não teria sido por acaso que Olmos lhe dedicou tanto espaço em suas pregações, como tampouco que em sua associação com o demônio este tivesse sempre uma aparência pré-hispânica. Com esse aspecto confundia-se com as pessoas, acompanhava-as todo o tempo e as instava a cometer atos contrários

---

<sup>176</sup> BAUDOT, Georges. op. cit. p. 59.

<sup>177</sup> FOUCAULT, Michel. Não ao Sexo Rei. In: ----- *Microfísica do Poder*. op. cit, pp. 229-230.

a sua salvação e, principalmente, aos interesses dos espanhóis. Esses atos tanto podiam consistir em oferendas aos antigos deuses, realização de cerimônias e rituais proibidos, como chamamento à cooperação ou à liderança das rebeliões dos índios contra a nova religião e o novo estado de coisas.

E nesse mundo concebido e dominado por sinais, tudo aquilo que possa parecer um sinal de utilidade e ajuda para desvendá-lo é importante. Pensamos no “Teocalli da Guerra Sagrada”, localizado no Museu Nacional de Antropologia e Historia, segundo a leitura que fez Jose Corona Núñez de sua simbologia. Nele pode-se ver uma águia pousada sobre um cacto ou “nopal”, cujos frutos ou “tunas” são corações humanos, dois deles presos entre suas garras. Surgindo do bico, um “atl-tlenolli”, ou símbolo da “Guerra Florida”, na forma de uma serpente<sup>178</sup>. (fig. 9)

Para o autor, a águia simbolizaria a deidade aprisionando o coração dos homens, e a guerra florida, portanto, o acontecimento onde se fazia mais patente sua captura pela divindade, não para alimentar-se do seu sangue, mas para o aprisionamento dos corações que lhe eram oferecidos em sacrifício<sup>179</sup>. Uma prática que, como vimos, só poderia ser obra do demônio.

Assim, para entender a analogia que pretendemos é necessário voltar à importância da guerra, não só para a captura de prisioneiros para serem ofertados em sacrifício, mas como via de ascensão divina e social, tanto para os guerreiros como para as mulheres. Isso viria ao encontro da importância simbólica das Cihuateteo, elevadas aos altares na condição de guerreiras mortas na batalha pela captura de um prisioneiro; do sacrifício, já que, nas palavras desse autor, a parte “medular” do sacrifício era que o sacrificado fosse visto como um mensageiro dos homens ante os deuses e, portanto, também uma deidade, na forma de um “Pássaro Celeste, o próprio Vênus, na avocação de Mensageiro do Sol”. Por extensão, viria a explicar também as razões pelas quais os guerreiros mortos em combate ou nos sacrifícios, desciam na forma de pássaros de bela plumagem, ao contrário das Cihuateteo, que desciam com aparência monstruosa, munidas de garras nos pés e nas mãos. A forma assustadora e violenta com que elas desciam certamente era catártica, uma forma de exorcizar o temor primordial pela sua capacidade geradora.

---

<sup>178</sup> A imagem, devidamente estilizada e reformulada, de frente ou de perfil, tornou-se “escudo” ou emblema nacional a partir da consumação da independência.

<sup>179</sup> NÚÑEZ, José Corona. *Religiones indígenas y cristianismo. Historia Mexicana*. México DF: El Colegio de México. Enero-Marzo, 1961, p. 558. Vol. X

Mas essa analogia ajudaria também a entender a dupla conotação de Cihuacoatl, em sua assimilação a La Llorona; como mãe e como guerreira e caçadora, que não se importava em sacrificar o próprio filho, abandonado nos mercados, metamorfoseado em punhal de pedra, como armadilha para a obtenção de presas humanas. Como guerreira e caçadora, e através das alegradoras, Cihuacoatl seguia aparecendo com uma sede insaciável e luxuriosa por corações, buscando homens nos tianguis, nos poços, nos banhos, ou vagabundeando pelas ruas. Através da luxúria, o sacrifício dos filhos e a caça, a antiga deusa foi descida dos altares para se tornar uma mulher pecadora, La Llorona: a amante, por não ser casada; a insatisfeita e insaciável, por ter sido abandonada; a assassina dos filhos, sacrificados pela paixão; e a caçadora de homens, nas encruzilhadas ou nos lugares próximos à água.

Tudo isso lembrando o contexto colonial e uma visão barroca do mundo, com seu poderoso aparato de lendas, mitos e prodígios, fundindo as tradições européias e a nativa. Solange Alberro conta, justamente, a forma deliberada com que tanto os evangelizadores como seus catecúmenos fundiram santos, tradições, datas e celebrações de suas respectivas tradições para se convencerem mutuamente, uns da verdade da religião que pregavam, outros de que acreditavam neles. E lembremos de novo que o período colonial, no qual se processou essa combinação dos elementos simbólicos e histórias orais que geraram La Llorona, não deixou evidências literárias ou documentais para apoiá-la. Ao contrário da reconstrução histórica, cronológica e detalhada do processo deliberado de construção da guadalupana, fosse a partir dos elementos indígenas ou cristãos, La Llorona não deixou rastros explícitos. Não seria possível reconstituir passo a passo sua trajetória por não ter abandonado a dimensão oral e nem obedecido a alguma vontade explícita e deliberada, o que não significa que isso não deva ser tentado. Apesar do espírito barroco, propício para o prodigioso e sobrenatural, a literatura colonial ainda não estava pronta para o tema. Tal só foi ocorrer no século XIX, sob a inspiração, sensibilidade e visão romântica do mundo.

## **2.2 Os elementos simbólicos de La Llorona.**

Tendo-se cristalizado literariamente o mito no século XIX, num formato e num contexto dominado pelos valores da cultura ocidental cristã, acreditamos ser importante conhecer o significado e a combinação simbólica de seus elementos recorrentes, a fim de entender suas implicações e conexões com os aspectos “genealógicos” de La Llorona, acima abordados.

Que representavam e de que forma esses elementos funcionavam, ainda que de forma inconsciente, na mentalidade dos que se encarregaram de seu registro literário?

Eles são muitos, e podem ser encontrados na literatura especializada<sup>180</sup>, que aponta para seus diversos significados, às vezes opostos, outras vezes complementares. Foram extraídos e resumidos com base em tradições culturais diversas, mas tentam traduzir por meio de signos concretos os substratos mais profundos da psique humana.

Como se pôde perceber, destacam pela incidência e constância a água, as encruzilhadas, os poços, as cavernas, os lamentos, os longos cabelos, as roupas brancas... Sua diversidade de significados fala da complexidade da subjetividade humana, cujos aspectos específicos são projetados e materializados nos objetos e elementos que compõem os ritos, os mitos e as lendas.

### **2.2.1 O além e o “outro mundo”.**

Sendo La Llorona um ser sobrenatural e alma penada do outro mundo, é importante começar por estabelecer, segundo essa simbologia, a diferença entre o “outro mundo” e o “além”. O outro mundo, ao contrário do além aonde as almas vão após a morte mas de onde elas não podem sair, é um mundo confinante, é um mundo duplicado do mundo dos vivos, pelo que seus moradores podem sair livremente para acertar suas contas e resolver os assuntos que em vida deixaram pendentes. Daí que como alma em pena, do outro mundo, ela possa transitar entre um e outro, representando assim uma realidade, temida, (re)negada ou rejeitada.

Isso não teria sido difícil de acontecer em sociedades e culturas onde, como já vimos, o trânsito entre vida e morte era intenso e de mão dupla, parte do processo de renovação num mundo cujo tempo era cíclico. Um tempo e um mundo com um sentido predeterminado, onde as mulheres que morriam de parto tornavam-se deusas e, como outras deusas, podiam descer até os mortais para preveni-los, (mal)assombrando-os. Também nada estranho numa terra e num mundo onde, ainda hoje e a cada ano, os mortos são recepcionados nos dias de finados em alegre e fraternal convívio.

Em termos psicológicos e culturais, enquanto ser sobrenatural e alma penada do outro mundo, com forte conotação ameaçadora e punitiva, para os intelectuais do século XIX La Llorona poderia ser inconscientemente a aparição indesejada de um eu

---

<sup>180</sup> CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. *Dicionário de Símbolos: mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números*. Tradução de Vera da Costa e Silva et al 18ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2003. pp. 15-28-53, passim.



desconhecido que inspira pânico, motivo pelo qual deveria ser reprimido ou expulso para as trevas. As mesmas trevas para onde Lilith também foi desterrada quando desafiou seu senhor e criador, querendo inverter a ordem das coisas. Ali, “nossa” Lilith-Medeia-Llorona ficaria confinada eternamente por ter transgredido as normas, por ter vivido com um homem sem estar casada e, pior ainda, por renegar a maternidade matando os filhos.

### **2.2.2 Água.**

A água, outro dos elementos indissociáveis de La Llorona, é um dos que apresentam significados mais ricos. Presente desde as mais antigas tradições, forma as mais variadas, mas também as mais coerentes combinações imaginárias. Sua significação simbólica pode-se resumir em três temas dominantes: fonte de vida; meio de purificação; e centro de regeneração. Como massa indiferenciada, a água representa a “infinidade dos possíveis”, contém todo o virtual, o informal, o germe dos germes, todas as promessas de desenvolvimento, mas também todas as ameaças. Mergulhar nas águas para delas emergir sem se dissolver totalmente, salvo por uma morte simbólica, é retornar às origens, recarregar uma enorme reserva de energia para dela beber uma força nova.

Nas tradições judaica e cristã a água pode ser vista em planos opostos, mas não irreduzíveis. Pode ser tanto fonte de vida como de morte; criadora e destruidora; símbolo do alto e do baixo. Como chuva, pode ser pura e criadora; como o mar, de águas salgadas e amargas, pode provocar maldições. “Águas agitadas” tem conotação negativa, significa desordem; “águas calmas” a paz e a ordem. Do ponto de vista cosmogônico, e em praticamente todas as tradições culturais, a água recobre dois complexos simbólicos opostos que não devem ser confundidos: a água celeste, que descende como chuva, é masculina, fecunda a terra. Já a água dos mananciais, que brota da terra, é feminina. No campo simbólico da água, como fonte fecunda da alma, a ribeira, o rio, o mar, representam o curso da existência humana, e a flutuação dos desejos e sentimentos. A descida dos rios ao mar simboliza o retorno às origens divinas, ao princípio. Sua travessia significa os obstáculos que separam os estados do mundo fenomenal e incondicionado. A água, enfim, é o símbolo das energias inconscientes, das virtudes da alma, das motivações secretas e desconhecidas.

### **2.2.3 Encruzilhadas.**

Outro dos elementos insistentemente associados a La Llorona são as encruzilhadas, onde ela costuma aparecer, e que também encerram uma importância e um significado simbólico quase que universal. Como cruzamento de caminhos, configuram uma espécie de centro do mundo, lugares epifânicos por excelência, daí que sejam freqüentados sempre por espíritos e gênios, geralmente temíveis. Podem ser lugares de reflexão como de passagem. Como lugares de passagem por excelência permitem o trânsito entre um e outro mundo, ou entre uma e outra vida, sendo também lugares propícios para a realização de gestos e rituais orientados para eliminação e limpeza das forças residuais negativas e nocivas às pessoas.

As encruzilhadas simbolizam também o encontro com o destino. Cada ser humano em si mesmo é uma encruzilhada, onde se encontram e debatem os diferentes aspectos da personalidade. As Cihuateteo apareciam nas encruzilhadas, e entre os exemplos mais conhecidos da mitologia greco-latina está Afrodite, que tanto podia ser a deusa casta como a fecunda e lúbrica, mas que nas encruzilhadas também se tornava deusa dos amores vulgares e impuros. Transfigurada na Hécate dos romanos, deusa caçadora e temível, também ali tinha seus lugares de culto.

Como lugar de encontro e desencontro com o outro, seja interior ou exterior, as encruzilhadas também são próprias para as emboscadas, por isso exigem atenção e atitude vigilante. Nas encruzilhadas está o perigo, ainda assim são também lugares de esperança. Cada encruzilhada oferece a oportunidade de eleição, a liberdade de escolha entre um ou outro caminho, entre o que é correto ou incorreto.

#### **2.2.4 Poços.**

O poço é outro dos elementos simbólicos que, igual aos anteriores, também se reveste de caráter sagrado em quase todas as tradições. Propicia uma espécie de síntese de três ordens cósmicas: o céu, a terra e o inferno; assim como de três elementos naturais: a água, a terra e o ar. É uma via vital de comunicação, mas é também um microcosmo ou uma síntese cósmica. Ao mesmo tempo em que estabelece uma comunicação com a morada dos mortos, se vista de baixo para cima se configura como uma enorme teleobjetiva astronômica, apontando das entranhas da terra para o plano celeste, mesmo complexo em que se constitui numa escada salvadora que vincula entre si aqueles três planos do mundo. É símbolo de abundância, mas também do secreto e da dissimulação da verdade, a qual dele sai nua. Em algumas culturas pode ser símbolo do

abismo e do inferno, mas também pode ser do conhecimento. Neste caso, as bordas representam o secreto e a profundidade o silêncio.

### 2.2.5 Cavernas.

Outro dos elementos presentes em muitas das versões locais de La Llorona é a caverna, arquétipo do útero materno. Entendida como um lugar subterrâneo ou rupestre, de teto abobadado, mais ou menos escavado na terra ou nas montanhas, e mais ou menos escuro, habitado por seres monstruosos e repulsivos, é o símbolo do inconsciente e seus perigos, por vezes inesperados. Pode ser considerado um amplo receptáculo de energia telúrica, mas nunca celeste. A psicanálise revelou a equivalência simbólica entre a imagem da mulher e a dos interiores, como a casa ou a caverna, simbolizando um lugar de identificação ou um processo de interiorização psicológica, através do qual o indivíduo torna-se ele mesmo para atingir a maturidade.

A cor branca da túnica, tanto de Cihuacoatl como de La Llorona em suas aparições noturnas, é a cor da morte, das mortalhas e dos espectros e aparições. Como o negro, sua contra cor, significa tanto ausência como soma de cores. Associado ao oeste, como no caso das Cihuateteo, é o branco fosco da morte, que suga o ser introduzindo-o no mundo selênico, feminino e frio. É uma cor de passagem, através da qual se operam as mutações, seguindo o esquema clássico de todas elas: morte e renascimento, por isso é a cor das roupas nas cerimônias de iniciação.

### 2.2.6 Cabelos

Os cabelos, que em La Llorona são longos, soltos e despenteados, simbolizam as propriedades do ser humano de concentrar espiritualmente suas virtudes, motivo pelo qual freqüentemente são guardados e cultuados como relíquias. No pensamento simbólico, os cabelos estão relacionados à erva e à vegetação, como cabeleira da terra, por isso as sociedades agrárias lhes dedicam cuidados especiais<sup>181</sup>. Nas mulheres, os cabelos também são símbolos de sedução, e presos ou soltos, escondidos ou à vista, podem representar disponibilidade, desejo de entrega, ou reserva feminina. Justamente, nessa noção de provocação sensual, ligada à cabeleira feminina, é que se deve buscar a origem da tradição cristã, que até tempos recentes mandava as mulheres cobrirem a

---

<sup>181</sup> Ver também: TIBON, Gutierre; MARTÍNEZ, Negrete. *Mujeres y Diosas de México*. México DF: INAH, 1967, p. 84. “Numa escultura feminina, a atitude de comer o próprio cabelo simboliza magicamente a vegetação, ou seja, o sustento, concepção antropológica comum entre os antigos mesoamericanos”.

cabeça com um véu antes de entrarem no templo. Entretanto, a cabeleira solta e desfeita pode também representar dor ou desespero e, ainda, abandono a Deus. Isso é perfeitamente perceptível na iconografia de Maria Madalena, por exemplo, geralmente representada dessa forma, não necessariamente em alusão a sua condição original de pecadora, mas como símbolo de sua entrega à vontade divina.

### 2.2.7 Pranto.

Deixamos por último o simbolismo do pranto, causa da condição chorosa de La Llorona. Seu significado, como o dos lamentos, não é tão óbvio como poderia parecer à primeira vista. Ele não pode ser reduzido à manifestação de tristeza ante a morte, ou de dor ante o tormento físico. Como se percebe em La Llorona, ele pode expressar tanto queixa e súplica, como confissão dos erros; imprecação, ameaça ou ainda grito de (des)esperança e apelo confiante. Mas, antes de tudo, o pranto é uma forma de comunicação, uma linguagem.

Quando alguém chora, diz Vincent-Buffault<sup>182</sup>, estabelece uma relação, espera uma resposta, e como toda forma de comunicação, passa por adaptações, mudanças, interpretações segundo a época, o lugar e as circunstâncias em que as lágrimas são vertidas. A retórica das lágrimas indica a existência de uma lógica de comunicação que pode ser desvelada pelo estudo das relações estabelecidas por e entre as pessoas que choram, daí que exista uma história das lágrimas ou do pranto. Ao mesmo tempo, a utilização dos signos “naturais” como as lágrimas, fortemente mediatizados, parece perpassar a instituição imaginária da esfera doméstica; ela dá lugar ao sentimento, mas também regula sua circulação.

Em La Llorona, o pranto também tem uma conotação fundadora, começou no século XVI com Cihuacoatl, chorando de dor e desespero pelo fim que aguardava seus filhos. Antes disso, ela bramava pelos ares, segundo dizia Sahagún. As crônicas antigas não se referem às Cihuateto chorosas quando desciam para espantar os mortais, embora nas mesmas crônicas se fale de Coatlicue chorando também ante a ameaça dos filhos, segundo vimos no mito de Huitzilopochtli. Realmente, não sabemos se para os antigos mexicanos os deuses choravam, mas o choro de Cihuacoatl já era um choro colonial, de modelo ocidental cristão, e no ocidente as lágrimas também têm história.

---

<sup>182</sup> VINCENT-BUFFAULT, Ane. *História das Lágrimas*. Tradução de Luis Márquez e Martha Gambini. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988, pp. 34-52.

Começaram sendo públicas para tornar-se privadas no século XIX. Originalmente vertidas por homens e mulheres, tornaram-se quase que exclusividade feminina, atributos próprios do “sexo frágil” ou manifestação da sensibilidade, passando, inclusive, a fazer parte dos manuais de devoção e boas maneiras. De acordo com eles, seu volume pôde ser regulado e celebrado: se excessivas ou escassas nas mulheres, eram ridicularizadas ou cobradas; se escassas ou excessivas entre os homens, eram celebradas como sinônimo de valor, ou censuradas como fraqueza e covardia. Na literatura existe toda uma categorização estética que parece baseada no volume, frequência e intensidade do pranto que contêm. Assim, ela pode ser romântica ou moderna, dramática, melodramática ou realista.

No mito La Llorona, o pranto foi um elemento organizador e normatizador que introduziu Cihuacoatl na nova ordem, onde, como já vimos, as lágrimas são polissêmicas. Como Llorona, seu choro transformou-se numa confissão pública e coletiva de culpa, desespero, despeito, dor, inveja, ódio ou arrependimento. Com ela, a sociedade passou a chorar pelos pais, pelos filhos, pelos espíritos, amantes e maridos; perdidos, mortos, abandonados; infiéis, traidores ou arrependidos. Com ela, em tempos pós-independentes, os mexicanos passaram a se auto-flagelar pela pátria traída, abandonada ou vendida.

E com o choro encerramos o capítulo dedicado à busca por uma explicação lógica dentro da lógica histórica, que pudesse dar conta do mito de La Llorona, ou melhor, de sua função como instrumento de poder; como mecanismo social de controle, antes e depois da nova ordem que teria começado a vigorar após a conquista. Nela foram fundidos e confundidos elementos culturais provenientes dos dois mundos que então se encontravam, e nos quais ela se tornou encruzilhada, caverna, poço, água; fonte de vida e morte.

Mas não pararam ali nem sua caminhada nem seu pranto. Como veremos mais adiante, atravessaram a colônia, recolhendo em seu caminho traços da nova religião, da nova cultura, da nova ordem que tomava forma. Seguiremos seus passos ainda que não possamos reconstituir sua trajetória colonial, por ter sobrevivido somente na memória popular através de uma oralidade que ainda não tinha encontrado a via, a forma nem o momento propício para sua perpetuação e cristalização na escrita.

Transformada em fonte a partir do século XIX, essa oralidade iria alimentar a recorrência literária que procuraria nos mitos, lendas e “consejas” populares elementos culturais e sociais para se forjar a identidade da Nação Mexicana.

### CAPITULO 3

Mulher infortunada, ai!  
*Que dores desgarram teu coração*  
*A onde dirigir teus passos?*  
*Que casa, que amigo,*  
*Que terra hospitaleira*

Oferecer-te-á abrigo  
*contra teus males?*  
*Oh Medéia!*  
*Em que tempestade de desgraças*  
*te há jogado a cólera divina*<sup>183</sup>.

#### 3.1 O nascimento da Nação.

Neste terceiro capítulo, novamente nossa história parte do século XIX, mais especificamente da segunda metade, caracterizada aqui como o momento chave para a cristalização de La Llorona, quando a apropriação literária do mito por via da lenda, constituída naquele momento em “quase” gênero literário, pode ser vista como uma estratégia cultural e pedagógica idônea na definição de uma “tipologia cidadã”<sup>184</sup>. Esta, por sua vez, pode ser inserida como parte do processo de construção do Estado Nacional Mexicano, com a definição da identidade nacional e o surgimento do nacionalismo que esses processos pressupõem. Entendido aqui o nacionalismo na acepção dos recentes estudos sobre os vínculos entre a nação, o gênero e a história das mulheres, como a “doutrina moderna” que outorga legitimidade a uma nação. Já a identidade nacional é definida como um “sistema cultural de informação”, que incorpora significado histórico e coesão social às nações modernas<sup>185</sup>.

<sup>183</sup> EURÍPEDES. Medea. In: *Las diecinueve tragedias*. Prefacio de Angel Maria Garibay. México: Porrúa, 1975.

<sup>184</sup> Expressão retirada de: SUÁREZ, José Luis Martínez. *El Mundo de Santa*. Xalapa Veracruz: Editora del Gobierno del Estado de Veracruz, 2005, p. 7.

<sup>185</sup> Ver: CHONG, Natividad Gutiérrez. Tendências de estudio de nacionalismo y mujeres. In: ----- *Mujeres y nacionalismos em América Latina*. México DF: UNAM, 2004, pp. 22-25.

Se bem que apresentar ou escolher uma determinada definição não resolve o problema, já que tais temas são por demais polêmicos e objeto de debates intermináveis. No caso dos mexicanos, não é de hoje que eles vêm tentando se auto-definir como tais, sendo o tema da “mexicanidade” uma das maiores fontes de preocupação, quando não um “tormento”, como diria Jacques Lafaye<sup>186</sup>, para uma longa sucessão de intelectuais que a partir do século XIX passaram a se ocupar disso.

Assim, quando se fala aqui em nação, nacionalismo ou identidade cultural mexicana, não se pensa em realidades e realizações históricas concretas e datadas, construídas ou conquistadas; nem se pretende debatê-las nesse sentido, já que são temas sobre os quais nem os especialistas atuais conseguem chegar a um acordo. Pensa-se, isto sim, em termos de desejo, projeto ou sonhos dos intelectuais, especialmente os daquele século que, inspirados geralmente em fontes ideológicas estrangeiras, como a francesa e/ou a alemã, julgavam possível concretizá-los como as etapas subsequentes à definição territorial e à criação do Estado.

Os modernos “Estados-Nações”, fora dos quais e no dizer de Hobsbawm não faria sentido discutir nação e nacionalidade, se formaram como resultado de certas formas de estado territorial, e a partir destas desenvolveram seus nacionalismos, pré-requisito para se integrarem como nações. Em sua opinião, e “numa palavra, o nacionalismo vem antes das nações”, já que, “as nações não formam os Estados e os nacionalismos, mas sim o oposto”<sup>187</sup>. E ainda que possa parecer anacrônico falar em nacionalismo antes do estado, pensamos que neste caso é usado e tem um significado emotivo: o sentimento de pertencimento, amor e orgulho pela terra onde se nasce ou se cresce, ainda que tais sentimentos não estejam institucionalizados.

E isso viria a dar sentido à busca que fizeram alguns autores mexicanos pelos “ingredientes” nacionais, que foram buscar e encontrar precisamente nesses sentimentos; algo assim como um protonacionalismo, uma espécie de “patriotismo crioulo”, como o chamaram, presente desde os primeiros tempos da colônia. A partir de então foram sendo re-significados, articulados e orientados para os propósitos nacionais, num processo que

---

<sup>186</sup> LAFAYE, Jacques. Prolegómenos a todo estudio por venir de la identidad nacional mexicana: reflexiones críticas. In: *México: identidad y cultura nacional*. UAM/Unidad Xochimilco, 1994, p. 37.

<sup>187</sup> HOBBSAWM, Eric. *Nações e Nacionalismo. Desde 1780*. 3ª ed. Tradução de Maria Celia Paoli e Anna Maria Quintero. São Paulo: Paz e Terra, 2002, p. 19. Entendemos que neste caso o autor se referia ao nacionalismo não em termos de ideologia e estratégia política, mas em termos de pertencimento e afetividade em relação ao lugar onde se nasce ou para com o grupo ao qual se pertence, o que o equipararia ao “patriotismo crioulo” de que falam os autores mexicanos.

ainda não acabou, e que é constantemente renovado e reforçado pelo Estado como uma de suas prerrogativas.

Porque além de seus atributos histórico-sociais, o estado-nação teria também a capacidade de criar instituições e sistemas legais encarregados de garantir sua auto-suficiência e homogeneidade, como pré-condições para se tornar viável. A partir destas tornar-se-ia possível unificar objetivos, tais como a divisão do trabalho, as lealdades e os estilos de vida ou, ainda, o desenvolvimento de um sistema educativo que possibilitariam, entre outras coisas, a igualdade<sup>188</sup>. Contudo, e na perspectiva de gênero de Natividad Gutierrez, na América Latina o Estado criou a Nação, mas criou também “o gênero que marca a desigualdade (ou a exaltação nacionalista) de mulheres e homens”. Assim, ambos passaram a ser identificados como membros segundo o conceito de cidadania que se tivesse adotado para tal nação. Tema que será retomado no capítulo que trata das mulheres.

No México, a problemática do gênero e das mulheres já pode ser encontrada relacionada com temas como o nacionalismo e a identidade nacional, abordados (e abundados) exhaustivamente por autores dentro dos mais recentes estudos histórico-culturais. Não que se pretenda aqui esgotar o tema ou aprofundar alguma dessas propostas; a idéia é apresentar um panorama global de algumas delas que sirva como pano de fundo para o objeto central da nossa: a apropriação literária do mito de La Llorona por parte de alguns autores alinhados aqui entre os “mentores intelectuais” da nação, e que o viam como recurso didático na conformação de uma cidadania apta para a nação que se estava construindo. Um processo que teve na educação, a cultura e a história os elementos indispensáveis para promover a homogeneidade, lado a lado com a recuperação de mitos e a apropriação de práticas e tradições culturais.

Como fenômeno histórico, o nacionalismo na América Latina tem sido geralmente associado ao surgimento dos Estados Nacionais no século XIX. Contudo, no sentido de pertencimento e afetividade para com a terra em que se nasce, e para o caso específico do México, tudo parece ter começado bem antes. Autores como Solange Alberro y David Brading, entre outros, têm procurado suas origens no período colonial e na sociedade “crioula”, lembrando-se que os crioulos, neste caso, eram os descendentes dos espanhóis peninsulares nascidos no México. Ambos concordam em apontar o fenômeno guadalupano como o marco dentro do qual se estruturou tudo isso. Outros,

---

<sup>188</sup> CHONG, Natividad Gutiérrez. op. cit. p. 22.



como Enrique Florescano, enfatizam os aspectos históricos e sociais do trauma provocado pela Conquista, e depois as perdas territoriais sofridas pelo país durante o século XIX<sup>189</sup>. Tais fatores teriam sido cruciais para a configuração de um nacionalismo institucional, do qual derivaria o do século XX exacerbado após a Revolução Mexicana.

Solange Alberro, por exemplo, voltou-se para as origens religiosas do que ela chama “consciência crioula” para procurar o “gérmen” do nacionalismo mexicano. Para ela, foram os jesuítas, já no século XVI, os que forneceram a matriz identitária “do mexicano”, tomada diretamente da cultura autóctone mediante a apropriação de alguns dos complexos simbólicos indígenas. Exemplo esse do “cacto e da águia”, incorporados naquele mesmo século ao brasão da cidade do México. (Fig. 9). Igualmente, e num texto assinado em 1578 pelo jesuíta Pedro Morales, em que relatava as festividades realizadas por motivo da chegada à cidade das relíquias enviadas pelo papa Gregório XIII à Companhia de Jesus, recentemente estabelecida na Nova Espanha (1572), localizou a provável primeira referência aos crioulos como “mexicanos”, termo usado até então para designar unicamente os indígenas<sup>190</sup>.

Aos poucos, os espanhóis da América teriam deixado de se sentir como tal, ao desenvolverem paulatinamente uma identidade própria fora dos arquétipos herdados e ante a necessidade de admitirem sua diferença em relação aos europeus. A historiadora situa na segunda metade do século XVII a afirmação dessa consciência e sensibilidade crioulas, como uma consequência do fenômeno e devoção guadalupanos.

David Brading<sup>191</sup> prefere buscar as origens do nacionalismo mexicano no vocabulário ideológico do também “patriotismo crioulo”, provocado pela frustração dos conquistadores e seus descendentes por não verem suas façanhas coroadas com uma justa recompensa. Aos poucos, ter-se-ia desenvolvido um sentimento de despojo e injustiça, perceptível já em princípios do século XVII, em publicações que se propunham apresentar a história da conquista com uma visão contrária à oficial. Esta era então representada pelas versões de Francisco Lopez de Gómara ou Antonio Herrera e Tordesillas.

Para ele, mesmo em obras como a “Monarquia Indiana”, de Juan de Torquemada, que apresentavam uma visão franciscana de tal história, já é possível

---

<sup>189</sup> Trauma, aliás, bastante rentável em termos editoriais, como o indica uma recente e extensa obra vendida numa das cadeias mais importantes de hipermercados, com apresentação de luxo, e entre as que se ofereciam como presente natalino. “México Mutilado” pretende, segundo o autor, corrigir uma grande falha da historiografia mexicana que, segundo ele, tem ignorado as perdas territoriais sofridas pelo país a mão dos E.U. Isso tudo, diz ele, porque os historiadores e intelectuais seriam mais sensíveis aos centavos que aos interesses nacionais.

<sup>190</sup> ALBERRO, Solange. *El Águila y la Cruz*. op. cit. p. 88.

<sup>191</sup> BRADING, David. op. cit.

perceber um sentimento de nostalgia pelo passado heróico e pelos grandes feitos dos conquistadores e evangelizadores. Essas obras tinham em Sahagún, Motolinia e Mendieta suas fontes mais autorizadas. Já Torquemada, diz ele, seria o equivalente no México do peruano Garcilazo de la Vega, cujos “Comentários Reales” podem ser inseridos nessa mesma linha de pensamento.

Para Brading, essa visão nostálgica tornar-se-ia anacrônica com o passar dos anos, pelo que foi necessário construir um mito espiritual crioulo, o da Virgem de Guadalupe, para substituir o do triunfo e as glórias missionárias. O descrédito em que tinham caído os descendentes dos antigos conquistadores passou a ser visto como um castigo pelas crueldades cometidas contra os nativos e denunciadas insistentemente por Las Casas. De forma que a redenção crioula passou a ser articulada através do trabalho dos missionários, “uma grande ajuda na busca por origens mais nobres que o derramamento de sangue que tinha sido a Conquista”<sup>192</sup>.

Mais tarde, o mesmo patriotismo crioulo mexicano escolheu o jesuíta Francisco Javier Clavijero e Antonio Bustamante, autores de dois clássicos da historiografia mexicana, como dois de seus principais expoentes. Eles teriam revelado um outro aspecto desse “caráter crioulo”, que se tinha caracterizado pela degradação dos espanhóis americanos após a segunda geração, em combinação com a exclusão de que foram vítimas nos níveis mais elevados da administração. Esse conjunto de fatores teria gerado um forte sentimento anti-espanhol. Ou seja, o nacionalismo mexicano começou com a xenofobia, percebida igualmente por Humboldt.

Em finais do século XVII, o naturalista alemão Alexander Von Humboldt percebeu muito tais (res)sentimentos, vistos pelos historiadores como um dos “ingredientes” com que se “amassou” essa massa informe e contraditória que se tem dado a chamar nacionalismo mexicano. Mas percebeu também suas contradições, pois, se por um lado se queria deixar de ser espanhol, construindo para si uma identidade própria, por outro isso era feito tentando-se ser o mais igual possível aos espanhóis. Ao descrever o empenho demonstrado pelos novohispanos por seu branqueamento, e por parecer ou se fazer passar por espanhóis, Humboldt deixa uma boa idéia da origem e do desencontro desses sentimentos. Dizia ele:

É claro que num país governado pelos brancos, as famílias que acreditam ter menor porção de sangue mulato ou negro são naturalmente as mais honradas.

---

<sup>192</sup> Idem. p. 23.

Na Espanha é uma espécie de título de nobreza não descender de judeus ou mouros, na América a pele mais ou menos branca decide a classe que um homem ocupa na sociedade. Um branco, ainda que cavalgue descalço, imagina-se da nobreza do país. (...) Sucede freqüentemente que algumas famílias nas quais se suspeita da mistura de sangues pedem uma declaração à Audiência de que pertencem aos brancos. Essas declarações nem sempre vão conformes com os sentidos. (...) Quando a cor da pele é demasiado contrária à declaração judicial que se solicita, o demandante contenta-se com alguma expressão mais ou menos problemática, concebendo-se a sentença da seguinte forma: *que se tenha por blanco*<sup>193</sup>.

E ainda que estivesse falando em negros e mulatos, num lugar onde predominavam os indígenas, em nossa opinião Humboldt revela algo das origens do dilema do nacionalismo “oficial” mexicano, que já nasceu com a contradição impressa em seu projeto. Uma contradição plasmada historicamente desde as origens, ao serem estabelecidas as bases da nação por uma burguesia culta e elitista, que, ao mesmo tempo em que escolhia entre os estrangeiros a Espanha e os Estados Unidos como os vilões históricos da pátria, deixava-se seduzir pela sua cultura e por tudo que os diferenciava do nativo.

Essa necessidade de diferenciação do nativo e de assimilação ao europeu teria levado a burguesia a cultivar, por exemplo, a pele branca, os olhos e cabelos claros, geralmente considerados distintivos dos povos hispânicos e anglo-saxônicos<sup>194</sup>. Ali teria nascido verdadeiramente o “malinchismo”, que mais adiante se comentará. Buscando um exemplo aparentemente frívolo, num estudo sobre a moda e a modernidade da cidade do México no século XIX com seus conceitos de beleza, juventude e saúde, confirma-se que entre as elites “definitivamente predominava (...) o ideal ocidental da pele branca e as

---

<sup>193</sup> HUMBOLDT, Baron Alexander von. *Ensayo Político sobre la Nueva España*. 2ª ed. Corregida y aumentada, adornada con mapas; traducción al castellano por Don Vicente Gonzales Arnao. Paris: En Casa de Jules Renouard, 1827, p. 261. Grifo nosso.

<sup>194</sup> Ainda no 4 de novembro de 2005, na cidade de Xalapa, durante a apresentação do livro “La crisis de la clase media en México”, de autoria de César Lozano, um dos apresentadores, um distinto advogado acadêmico da cidade do México, falava sobre a extinção da classe média como parte de um processo de substituição dos valores tradicionais. Citava a atual tendência de substituir a igualdade jurídica prevista no texto constitucional, pela idéia de tolerância, oriunda do cristianismo. Dizia ele que esta última partia da rejeição, já que somente se tolera aquilo que se rejeita, e colocava como exemplo que as pessoas da platéia poderiam até tolerar a presença de algum vizinho de assento cujas axilas cheirassem mal, mas a de uma mulher bonita, loira e de olhos claros não a tolerariam, a “desfrutariam”. N. da A.

faces cor de rosa”<sup>195</sup>, usando-se para consegui-las os artifícios mais variados possíveis. Voltaremos ao tema no capítulo correspondente às mulheres, no quesito frivolidades e receitas femininas de toucador.

Mas o que se manifestava disfarçado de frivolidade era apenas o reflexo de algo mais sério e profundo, que atingia inclusive questões de raça, crenças e ideologias. Durante o movimento de Independência, por exemplo, inventou-se um confronto de coloração “étnica” entre a Virgem indígena e morena de Guadalupe e a branca e espanhola de “Los Remédios”, recuperando uma antiga rivalidade devocional surgida durante a Colônia. Assim, a religiosidade popular foi incorporada às causas insurgente e “realista”, nome como ficou conhecido o exército espanhol. No século XIX, tal confronto desembocaria na adoção do guadalupanismo como um dos mitos fundadores da nação, dentro do qual coube a La Malinche o papel de contraponto como sinônimo da traição.

Sim, porque para a propalada orfandade dos mexicanos a Virgem de Guadalupe surgiu como uma nova deidade-mãe, só que agora cristã, ainda que indígena e morena, como elemento central do mito fundador crioulo. A fusão de elementos crioulos e indígenas a tornou apta como estandarte insurgente durante a guerra contra os espanhóis que, por seu lado, levantaram o da Virgem de los Remédios. Além do que, nos ocorre, a imagem e a devoção das santas alinhadas aos respectivos bandos conferiam a estes uma idéia de sacralidade para suas causas, acorde com a idéia de patriotismo, definido por Brading como o orgulho de alguém pelo seu povo e uma espécie de “devoção” inspirada no próprio país.

Para Enrique Florescano, os dois eixos que orientaram o projeto nacionalista após a independência teriam sido, por um lado a luta contra o intervencionismo estrangeiro e por outro a defesa da integridade territorial<sup>196</sup>. Isso condiz com nossa percepção de uma mexicanidade imaginária e imaginada estruturada na segunda metade do século XIX, psicológica e emocionalmente em torno dos dois grandes traumas que se tornaram nacionais: a conquista espanhola e a derrota para os Estados Unidos, o que nos leva por associação a outras reflexões.

---

<sup>195</sup> MONROY, Julieta Pérez. Modernidades y Modas en la Ciudad de México: de la Basquiña al Túnico, del Calzón al Pantalón. In: AIZPURU, Pilar Gonzalbo (dir.) STAPLES, Anne. (cord. do volumem). *Historia de la Vida Cotidiana en México*. México, DF: COLMEX/FCE, 2005, p. 69, tomo IV.

<sup>196</sup> FLORESCANO, Enrique. *Etnia, Estado y Nación. Ensayo sobre las identidades colectivas en México*. México: Taurus, 2001, p. 378.

Em suas clássicas teorias sobre o estado, Weber, Marx e Engels o definiram a partir do poder e como sua máxima expressão institucional. Para Weber, o poder emanava do estado e radicava no controle e monopólio da violência; para Marx e Engels no dos meios de produção. Mais recentemente, Hobsbawm e Benedict Anderson analisaram os estados e seus nacionalismos a partir dos aspectos culturais, propondo o primeiro pensá-los a partir da escrita, da língua e dos meios de comunicação, enquanto que o segundo a partir da idéia de comunidades imaginárias. Entretanto, Montserrat Guibernau<sup>197</sup> considera que nenhuma proposta estaria completa se além desses aspectos não se considerassem os emocionais e psicológicos. O que nos leva de volta a Florescano, para quem, somente a partir dos conflitos gerados por aqueles dois grandes traumas, e da necessidade imperiosa de reconstrução da auto-estima, se poderá entender a idéia que os mexicanos criaram de si e que está por trás da construção de seus mitos e das práticas socioculturais nas quais basearam sua mexicanidade. Seria esse o caminho histórico para entender, por exemplo, mitos tão fortemente arraigados como o sentimento de orfandade, o machismo e a maternidade dialética.

Continuando com Florescano, se o sentimento nacional surgiu no México com as lutas de independência, ter-se-ia aprofundado com a frustração e a humilhação provocadas pela guerra contra os Estados Unidos. Essa teria sido a “compulsão” sob a qual nasceu a “comunidade imaginada” mexicana,

... um tecido de símbolos, emblemas, imagens, discursos que testemunhavam que além de suas disparidades, os povoadores desse país estavam unidos por idéias semelhantes, partilhavam um território e tinham um passado comum, venerando emblemas e símbolos que os identificavam como mexicanos<sup>198</sup>.

Assim, após décadas de caos e anarquia, a obsessão dos mexicanos na segunda metade do século XIX teria sido a criação de uma nação de cidadãos regida por leis iguais, na qual todos estariam unidos por valores comuns e guiados pelo propósito de criar um estado soberano. Até mesmo as idéias sobre a educação e a cultura, básicas na criação das identidades que sustentariam os nacionalismos, estariam permeadas por essas motivações psicológicas.

---

<sup>197</sup> GUIBERNAU, Montserrat. *Nacionalismos. O Estado Nacional e o Nacionalismo no Século XX*. Tradução de Mauro Gama e Claudia Martinelli Gama. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

<sup>198</sup> FLORESCANO, Enrique. Op. cit, p. 16.

Se, política e formalmente, a conquista espanhola e o subsequente período colonial tinham ficado aparentemente para trás com a consumação da independência, não as conseqüências psicológicas e culturais. Pelo menos não para os mexicanos. Para estes, elas foram aprofundadas pela ameaça das intervenções estrangeiras, que se tornaram reais e concretas com as invasões francesa e norte-americana. Tais acontecimentos teriam redundado numa necessidade urgente de se criar uma consciência nacional, produto de uma prévia auto-análise e de um fundo mergulho na história, a fim de revela-lhes as causas de suas mazelas.

A invasão francesa, da qual saíram vitoriosos, já tinha alertado os mexicanos para a necessidade de repensar a realidade do país, provocando uma reflexão que então não foi consensual. Mas, a derrota frente aos norte-americanos e as enormes perdas territoriais conseguiram unificar as opiniões díspares dos bandos contrários, deixando mais do que patente as conseqüências da falta de coesão nacional. Assim, eles teriam sido levados a questionar a própria existência da nação.

Não teria sido à toa que no período entre 1848-1884 onze historiadores, entre liberais e conservadores, dos vinte e quatro relacionados pela historiografia mexicana em finais do século XX, tivessem dedicado algumas de suas obras especificamente a essa guerra<sup>199</sup>. Se bem que entre todos eles nenhum deixou de mencioná-la, dedicando-lhe os capítulos correspondentes na seqüência cronológica de suas histórias. Todos concluíram que os problemas internos e a fragilidade do país frente ao estrangeiro eram decorrentes da ausência de união, de estabilidade e de consciência nacional.

De fato, o caos que tinha sido deflagrado em 1810 pela saga libertária de Miguel Hidalgo foi alimentado mais tarde pelas contendas entre os grupos antagonicos internos - liberais e conservadores-, que propunham modelos diferentes de estado. Isso foi aproveitado pelos projetos hegemônicos imperialistas norte-americanos e franceses, que amputaram mais da metade do território mexicano e implantaram uma monarquia com um príncipe austríaco. Pode-se dizer que o século XIX mexicano foi marcado pelo confronto entre liberais e conservadores que, circunstancialmente, podia aparecer como um confronto entre federalistas e centralistas, classe média e clero, ou, ainda, um conflito entre as novas e as velhas gerações.

---

<sup>199</sup> Ver: ORTEGA y MEDINA Juan; CAMELO Rosa (cordenadores gerais). *Historiografía Mexicana. En busca de un discurso integrador de la nación*. México DF: UNAM, 2000, 5 volumes. Somente no volume correspondente ao século XIX, coordenado por Antonia Pi-Suñer Llorens, foram relacionados 25 historiadores.

### 3.1.1 Heróis e os vilões da Pátria

Hobsbawm adverte para a sofisticação “quase litúrgica” com que se criam e manipulam conscientemente os símbolos e as tradições durante os processos de construção ou reconstrução nacionais<sup>200</sup>. Assim, no México, um dos primeiros efeitos da derrota frente aos Estados Unidos foi uma série de medidas voltadas para a criação dos símbolos que promovessem a unificação e veiculassem a expressão dos sentimentos nacionais. De tais medidas resultaram, a partir de 1847, por exemplo, a configuração de um panteão nacional de desenho liberal, e a adoção de um hino, escolhido sob concurso em 1854. Para Florescano, o traço distintivo desse panteão era a defesa da Pátria ante as ameaças estrangeiras.

Dessa forma nasceram para a história mexicana alguns dos heróis e vilões nacionais, caracterizados pela lealdade ou pela traição. Ao heroísmo de Cuauhtémoc, “o último imperador asteca”, “a águia cadente”, que tombou na defesa de seu povo, os liberais opuseram um Moctezuma, covarde e pusilânime, que teria recebido amistosamente os conquistadores. Nasceram os “Niños Héroes de Chapultepec”, os seis cadetes da escola militar que teriam morrido na defesa da pátria durante a invasão norte-americana; passou-se a comemorar o “Cinco de Mayo”, data do triunfo sobre os franceses na “Batalla de Puebla”; e se erigiram as figuras de Ignacio Zaragoza, herói dessa batalha, do presidente Benito Juárez e de toda uma lista de figuras nacionais que, comungando com a ideologia liberal que inspirou a Reforma Constitucional, ter-se-iam distinguido pelos seus feitos políticos e militares frente aos estrangeiros.

Sob a mesma consignação, e para o que interessa neste trabalho, também assim nasceu La Malinche, transformada em La Llorona por traidora, pela obra e pena dos homens de letras, como se poderá ver oportunamente.

### 3.1.2 Contexto cultural.

À exceção do consenso gerado pela invasão norte-americana em 1847, em termos culturais o século XIX mexicano também foi marcado pelo conflito. É somente a partir desse conflito e do subsequente triunfo liberal que Jose Luis Martinez considera possível explicar o contexto cultural da época, que levava a marca e o selo do liberalismo e que somente foi decretar “a tolerância e a concórdia para os vencidos” a partir da década de 1860. Como ele bem adverte, a filiação política dos intelectuais, igualmente divididos

---

<sup>200</sup> HOBBSAWM, Eric; RANGER, Terence. *A invenção das tradições*. 3ª ed. Tradução de Celina Cardim Cavalcante. São Paulo: Paz e Terra, 1997, p. 17.

entre liberais e conservadores, não se limitou a seus textos doutrinários e de combate. Como produto de suas cabeças e resultado de suas convicções “também a filosofia e a história, os estudos eruditos e a crítica, a poesia e a prosa eram, fatalmente, liberais ou conservadores”<sup>201</sup>.

Em termos gerais, os conservadores defendiam politicamente um sistema monárquico que justificava até as intervenções estrangeiras. Exceto, evidentemente, a dos norte-americanos, que já apareciam como o grande perigo vindo de fora. As intervenções estrangeiras eram vistas, inclusive, como remédio para tal ameaça. Assim, e fazendo eco a tal ideologia, na década de 1870 Niceto de Zamacois, historiador de origem espanhola, entendia as intervenções européias não como uma ameaça à independência, mas como uma forma de robustecê-la frente à real ameaça representada pelos vizinhos do norte, haja vista o estado de anarquia crônica em que se encontrava a pátria mexicana.

Para ele, naquele momento, a sociedade mexicana era “um doente que levava cinquenta anos de padecer constante, sem que nenhum dos governos ensaiados lhe proporcionasse a paz anelada”. E se os conservadores tinham optado pelo sistema monárquico, apoiando Maximiliano de Habsburgo como imperador do México, foi porque “acreditaram que era o mais apropriado para se estabelecer a paz de uma maneira sólida, e acabar com as sangrentas revoluções que empobreceram e desolaram o país durante os vários governos republicanos”. Não que a república fosse ruim, mas sim os que a defendiam. A idéia da monarquia teria surgido:

... não da má prevenção contra as instituições republicanas que todos os partidos tinham adotado (...) mas dos desacertos dos homens que num e noutro partido tinham sido elevados ao poder, e que tinham defraudado as esperanças que cada um desses partidos tinha depositado neles”<sup>202</sup>.

Já os liberais apoiavam o modelo republicano que acabou por se impor. Os liberais defendiam a república federativa baseada no texto constitucional de 1824, teoricamente um modelo que seguia o dos Estados Unidos, ainda que na prática se

---

<sup>201</sup> MARTÍNEZ, José Luis. México en busca de su expresión. In: *Historia General de México*, op. cit, pp. 1019-1071.

<sup>202</sup> ZAMACOIS, Niceto de. *Historia General de México*. Madrid: Talleres de Encuadernación de S.N. Araluce, 1876. Vol. XVIII bis, pp. 1590-1591.



tivesse copiado o modelo constitucional espanhol de 1821. Este, por sua vez, “uma imitação da Assembléia Constituinte da França”<sup>203</sup>.

E foi justamente como uma reação ao poder absoluto e centralizado da monarquia que a Constituição mexicana de 1824 estabeleceu uma república federativa inspirada na dos Estados Unidos, embora na época não tivesse ficado muito claro o real sentido do federalismo. Ao contrário do país vizinho, que teve como objetivo reforçar a unidade, a principal preocupação do federalismo no México parecia ser o reforço da soberania dos estados, a fim de diminuir o poder do governo central<sup>204</sup>.

Mas voltando ao contexto cultural mexicano do século XIX, José Luis Martínez o divide em quatro grandes períodos de mais ou menos vinte anos cada, definidos por ele com relativa precisão:

O primeiro, entre 1810-1836, ainda observaria a sobrevivência de formas literárias do século XVIII e de um neoclassicismo sutil, segundo se pode perceber no jornal “El Diario de México”. Foi o período do surgimento de uma literatura insurgente e de combate, mas também de Fernández de Lizardi, considerado o introdutor do gênero novela, como a “voz do mestiço que dá voz ao povo”. Iniciou-se uma literatura que começava a introduzir timidamente temas patrióticos, propostas doutrinárias e os primeiros sinais de localismo.

O segundo entre 1836 e 1867, quando atuou a primeira geração propriamente mexicana, e surgiram os ideólogos que iriam definir as posturas e correntes ideológicas que se tornaram dominantes naquele século. No campo da literatura, os primeiros românticos começaram a se reunir em torno da Academia de Letrán, ao mesmo tempo em que se manifestavam em modestas publicações.

Sob o impulso romântico, tentavam uma literatura que expressasse a paisagem e os costumes nacionais. Mesmo nos tumultuados anos do caudilhismo de Santanna; da revolução de Ayutla, que o depôs; da Guerra de Reforma; da invasão francesa e o império de Maximiliano, que dispersaram os intelectuais, engajados muitos deles na luta armada, estes continuaram tentando dar forma à cultura nacional. Proliferaram as associações e revistas literárias, artísticas e de variedades; abundou a poesia; iniciou-se a novela sentimental e folhetinesca; começou a existir o que se poderia chamar um teatro nacional, mesmo que, como se verá adiante, nem todos assim o considerassem. Mas, em todo caso,

---

<sup>203</sup> Cf. VÁZQUEZ, Josefina Zoraida. (coord.) *El establecimiento del federalismo en México (1821-1827)*. México DF: COLMEX, 2003. pp. 34-35.

<sup>204</sup> Idem. *Ibidem*.

se realizaram empreendimentos e matérias culturais de grande porte, entre eles, precisamente, a construção de teatros. Em 1841 e 1844, respectivamente, começou a publicação de “El Siglo XIX” e “El Monitor Republicano”, os dois jornais mais importantes que iriam cobrir o que restava do século.

O terceiro período, entre 1867-1889, começou com a “República Restaurada”, nome com que os historiadores se referem à década entre 1867-1877, imediatamente anterior ao porfiriato, e quando foi derrubado o regime monárquico pelo liberalismo triunfante. Com ele, voltaram ao país o creme e a nata da intelectualidade republicana, e pelo espaço de dez anos “México foi assunto de uma minoria liberal cuja elite era formada por dezoito letrados e doze militares”. Sintomaticamente, e à exceção de Vicente Riva Palácio, que era general mas também “o menos militar entre os militares”, ninguém mais lembra destes, ao contrário dos letrados que provinham da classe média urbana, com idade média de 45 anos, e que se tinham iniciado na vida pública durante as guerras de independência<sup>205</sup>.

Sob o impulso nacionalista e de concórdia, muitos deles se reuniram em torno de Ignacio Manuel Altamirano, que iria liderar um movimento literário cujo objetivo foi a criação de uma cultura nacional, somente terminado quando ele se afastou do país cedendo espaço para a geração modernista. Sua principal tribuna, mas não a única, foi “El Renacimiento” (1869), a revista literária que se tornou porta-voz e emblema do nacionalismo nas letras e na cultura mexicanas.

Previsivelmente, e como diz Martínez, na evolução literária mexicana não existiram rupturas nem substituições violentas, mas superposições, o que não excluiu as polêmicas, como as travadas entre “carolas” e “puros”. Os primeiros criticando os excessos lingüísticos cometidos em nome da independência cultural e defendendo a volta do “casticismo”, e os segundos, liderados por Altamirano, defendendo precisamente essa independência e o nacionalismo na cultura. Entretanto, para o autor, esse confronto teria dado lugar a um “amadurecimento e fortalecimento do antigo impulso, organizado por Altamirano como um programa coerente e sustentado”<sup>206</sup>.

Finalmente, e ao contrário dos períodos anteriores, determinados pelas circunstâncias e acontecimentos políticos, o quarto, entre 1889 e 1910, foi

---

<sup>205</sup> Estamos falando em: Sebastian Lerdo de Tejada, José Maria Iglesias, José Maria Lafragua, José Maria Castillo Velasco, José Maria Vigil, José Maria Mata, Juan José Baz, Manuel Payno, Guillermo Prieto, Ignacio Ramírez, Ignacio Luis Vallarta, Ignacio Muel Altamirano, Antonio Martinez de Castro, Ezequiel Montes, Matias Romero, Francisco Zarco e Gabino Barreda.

<sup>206</sup> MARTÍNEZ, José Luis. op. cit. P. 1024.

exclusivamente cultural, sob o amparo da paz porfiriana. Uma nova geração impôs mudanças radicais nas idéias e na estética através da “Revista Azul” (1894-96), onde “se manifesta a nova sensibilidade, a renovação formal e o esteticismo característico do modernismo”. Este é considerado por Martínez o primeiro movimento artístico e literário em que a América hispânica não seguiu a corrente espanhola, adquirindo voz própria.

No México o porta-voz do modernismo foi a “Revista Moderna”, que circulou entre 1898 e 1910 e recolheu a maturidade do movimento graças à presença de alguns de seus poetas “maiores”, que aliados aos pintores, escultores e músicos participaram do “grande impulso renovador” que movia o mundo da arte naqueles tempos.

Paralelamente, começaram a decair, por desnecessárias, as tradicionais associações artísticas e literárias e os antigos instrumentos de expressão cultural como os jornais “El Siglo XIX” e “El Monitor Republicano”, fechados em 1896 e substituídos pelo jornalismo moderno de “El Imparcial”. Tal modernização no mundo das letras também foi acompanhada por transformações nos costumes.

### **3.1.3 Porfiriato e Positivismo.**

Dessa forma, no último quartel do século XIX, deixando para trás os devaneios monárquicos, ameaças estrangeiras e divisões internas, o México adentrou no período conhecido como “porfiriato”, ansiando por estabilidade política e social. A longa ditadura de Porfírio Dias iniciou-se em 1876, quando seu titular tomou o poder amparado pelo prestígio adquirido na luta contra os franceses e liderando uma série de revoltas, encerrando a “Republica Restaurada”. Com o passar dos anos, sua gestão, iniciada sob a bandeira liberal, evoluiu para uma franca ditadura conservadora que, apoiada filosoficamente no positivismo, impôs aos mexicanos a tão almejada estabilidade política e uma aparente paz social, (des)caracterizada pelos seus opositores como “dos cemitérios”<sup>207</sup>.

---

<sup>207</sup> Não há dúvidas sobre a influência do positivismo no México da segunda metade do século XIX. A polêmica que divide alguns historiadores ocorre quando se tenta estabelecer se incidiu igualmente em todos os aspectos do porfiriato, ou se sua presença deixou-se sentir de forma mais marcada apenas na educação. Para Leopoldo Zea, o positivismo teria sido a filosofia usada no México como instrumento por um determinado grupo social, sendo impossível desvinculá-lo de uma determinada forma de política e desse grupo social. Já para William D. Roat, o positivismo não teria alcançado o status de filosofia política oficial do porfiriato; teria sido mais do que nada uma filosofia da educação, oficializada somente em 1896, quando foi adotada no novo plano de estudos. Ele prefere chamar de “ciencismo” a corrente de pensamento dominante durante aquele período, dentro e fora da comunidade acadêmica, e segundo a qual tudo pode ser compreendido cientificamente. Teria sido nesse ciencismo, e não no positivismo francês, onde se centrou o interesse da maioria das publicações periódicas do porfiriato. Para saber mais sobre o

Durante o porfiriato, a antiga bipolaridade política transferiu-se para a cultura, e agora estava representada pelos “carolas”, que se arrogavam os depositários da ortodoxia gramatical, e os liberais ou “puros”, que se sentiam detentores exclusivos da inspiração e criatividade literária, nas palavras do poeta Manuel Gutierrez Nájera, considerado o pioneiro do modernismo literário no país.

E pensando que foi durante o porfiriato que se produziu a maioria das obras sobre La Llorona, comentadas adiante, não poderíamos deixar passar em branco a ideologia dominante e justificadora filosófica da legitimidade de tal ditadura. Falamos dos princípios doutrinários do positivismo, termo que tem sido usado pelos historiadores mexicanos de forma mais ou menos indistinta para designar uma série de correntes de pensamento que vigoraram no México no último terço do século XIX e primeiras décadas do XX.

Num sentido restrito, refere-se à corrente de pensamento liderada por Augusto Comte, enquanto que num sentido lato seria “toda sorte de doutrinas que exaltaram o valor da ciência, principalmente o darwinismo e o evolucionismo de Herbert Spencer que, evidentemente, tem parentescos conceituais com a filosofia de Comte”<sup>208</sup>.

No México, a introdução do positivismo é creditada a Gabino Barreda, médico, discípulo de Comte e organizador da educação secundária durante o governo de Benito Juárez e o ministério de Martínez de Castro. Para Barreda, como para seus seguidores, construir a felicidade dos mexicanos era possível, sempre e quando o fizessem sobre os “firmes alicerces” dos princípios positivistas. No entanto e aos poucos, estes foram se tornando instrumento de um determinado grupo social da elite, ligada a Porfírio Dias, daí que não seja possível desligá-lo do regime político encabeçado por ele<sup>209</sup>.

Tentando explicar os motivos da boa adaptação e receptividade do positivismo no México, e baseado em Karl Mannheim, Samuel Ramos lembrava que toda ideologia é a expressão de uma determinada classe social que justifica seus interesses por meio de uma doutrina ou teoria. Comte, portanto, teria sido o expoente de uma burguesia que, na sua época, tinha alcançado seu máximo desenvolvimento após o trunfo da Revolução Francesa. A liberdade, igualdade e fraternidade, suas bandeiras para se alcançar o poder, passaram a ser usadas pelo grupo que ainda não o tinha conseguido. Considerando-a fator

---

tema ver: ZEA, Leopoldo. *El Positivismo y la circunstancia mexicana*. México DF: FCE, 1985; RAMOS, Samuel. *El Perfil del Hombre y la Cultura en México*. México DF: Espasa-Calpe, 1986; ROAT, William D. *El Positivismo durante el Porfiriato*. México DF: Sep Setentas, 1975.

<sup>208</sup> VILLEGAS, Abelardo. *Positivismo y Porfiriato*. México: Sep-Setentas, 1972, p. 5.

<sup>209</sup> CASO Antonio. Gabino Barreda y la Ideología Nacional. In: ----- *Obras Completas*. Compilação de Rosa Krauze de Kotterniuk; Prólogo de Leopoldo Zea. México DF: UNAM, 1976. p. 75.

de instabilidade, a própria burguesia teria passado a invalidar a filosofia em que antes se tinha apoiado. Mas para invalidar uma filosofia revolucionária era preciso desenvolver uma contra-revolucionária; uma filosofia de ordem, ainda que não dentro do modelo antigo.

E tanto a revolução como antiga ordem eram igualmente perigosas. Se por um lado não se queria uma ordem estática, como a antiga, por outro, tampouco se desejava uma ordem dinâmica como a revolucionária. Portanto, a solução seria o consenso comteano, que conciliava ordem e liberdade através de uma ideologia de progresso, que justificasse igualmente a luta burguesa pelo poder e a nova ordem política e social para mantê-lo. Não existe “ordem sem progresso nem progresso sem ordem”.

Condizentes com essa dinâmica, os positivistas mexicanos estiveram bem cientes do caráter instrumental de sua filosofia, que por isso mesmo passou a ser questionada por uma nova geração saída de suas próprias fileiras. Para finais do porfiriato, a chamada geração do “Ateneo de la Juventud”, liderada por Jose Vasconcelos, Antonio Caso e Alfonso Reyes, passou a interpretar o positivismo através da relação entre doutrina e realidade social, e em função da necessidade de intervir na vida cultural, limitada pelos velhos mestres positivistas. Chocava ante eles o contraste entre essa doutrina e a realidade, de forma que suas críticas iniciais e a posterior satanização por eles promovida não foram endereçadas propriamente à doutrina, mas à realidade da qual ela e seus pensadores eram expressão.

Para Ramos, a geração do Ateneu conseguiu fazer com seus ataques ao positivismo mais do que jacobinos e católicos juntos, já que na realidade, dizia ele, tratava-se da geração que fazia a revolução contra uma forma social e cultural chamada “porfirismo”. O que não se deve confundir com “porfiriato”. Este foi o nome que se deu a um período da história mexicana presidido por Porfírio Díaz, o outro ao apego de seu titular e assessores pelo poder.

Mas, como conciliar o positivismo com a inércia romântica que ainda vigorava entre os escritores e poetas mexicanos? Sim, porque se em termos históricos o romantismo como estilo ficou temporalmente associado à primeira metade do século, como sensibilidade artística e visão de mundo invadiu a mente e o coração dos mexicanos até bem entrada a segunda. Assim, na literatura, ele se expressou através de escritores que adotaram a novela, o conto e o relato histórico como auxiliares na tarefa de reconstruir a nação. Todos tinham uma missão educativa e uma função que os obrigava a levar às

massas as idéias e as doutrinas modernas que configurassem os modelos positivos e negativos da cidadania.

Resumindo, desenhado definitivamente o perfil territorial do México, à custa da derrota para os norte-americanos em 1847, e definida a ordem jurídica com a promulgação da Constituição de 1857, social e culturalmente seria durante o porfiriato que se daria seguimento ao projeto de definição daquela tipologia cidadã representante do perfil ideal dos mexicanos, como parte do processo de criação da nacionalidade, ou melhor, da “mexicanidade”. E para tais propósitos, um dos caminhos foi a recuperação de costumes, mitos e lendas, entre as quais nenhuma melhor que La Llorona, com todo seu conteúdo de exemplaridade moral exibido nas sentenças que quase sempre precediam os relatos:

“Ponham atenção, muito é o que se pode aprender desta lenda. Aprenderão que a ira, a cólera ou a fúria podem nos tirar a paz da alma, e nos levar a cometer loucuras das que nos arrependemos para sempre”<sup>210</sup>.

#### **3.1.4 Auto-estima e cidadania.**

Como já dissemos antes, os nacionalismos de estado implicam a busca por uma auto-definição, com uma tendência a mergulhar no passado em busca de inspiração e guia para o presente. Assim, após a independência, os letrados mexicanos teriam iniciado sua tarefa de definir a identidade nacional, suposta e intelectualmente inspirados no passado pré-hispânico, ainda que rejeitando o presente da realidade indígena.

Assim, os sentimentos nacionalistas inspiraram sucessivas gerações de intelectuais movidos pela preocupação de apresentar propostas para a reconstrução do país. As experiências vividas durante a intervenção francesa e a guerra com os Estados Unidos os teriam alertado para a necessidade de criar uma consciência nacional. Nos campo literário e jornalístico, os resultados de tais preocupações foram obras clássicas da *mexicanidad*, tais como “Los mexicanos pintados por si mismos”; “México y sus alrededores”; “Álbum Mexicano”; ou o “Diccionario Universal de Historia y Geografía”, que tinham como objetivo descobrir o México para os mexicanos e mostrar-lhes que tinham um espaço geográfico privilegiado, um passado indígena glorioso, e fortes tradições culturais onde fincar seu orgulho nacional. Aliás, o apelo a esse orgulho estava

---

<sup>210</sup> PRISANT, Guillermo Murray. *Cuentos de espantos para niños*. 8ª ed. México DF: Selector, 2002, pp. 137-152.

inserido e fazia parte da reconstrução da auto-estima sobre a qual, pensamos, foram construídos a nacionalidade e o nacionalismo mexicano.

Com essa incumbência, por exemplo, o escritor “costumbrista” Manuel Payno descrevia a população e o grande lago do planalto central mexicano durante os tempos pré-colombianos nos seguintes termos:

Nos tempos da grandeza e preponderância do império mexicano que, como a Alemanha de hoje, conseguiu estabelecer a hegemonia entre as repúblicas e monarquias que a rodeavam, naquelas populações ribeirinhas reinava a vida, a abundância e o movimento. (...) Também nada era comparável ao esplendor, riqueza e indústria do reino de Texcoco, nos tempos do rei filósofo Netzahualcoyotl<sup>211</sup>.

Repetindo, pode-se dizer que a nacionalidade mexicana construiu-se em cima da necessidade de se refazer a auto-estima. Como se pode perceber na historiografia e no próprio incremento historiográfico da época, as propostas de reconstrução nacional levavam implícita essa idéia. Mas, reconstruir a nação significaria também reformular a opinião que de si mesmos tinham formado os mexicanos ao longo dos trezentos anos de colônia, mediante a criação, entre outras coisas, de um passado próprio, anterior ao espanhol, épico e glorioso. Havia que dizer ao mundo e a eles próprios que, apesar de suas derrotas presentes ou passadas, o México já tinha sido grande e poderia voltar a sê-lo. Contudo, a valorização desse passado não significou necessariamente a valorização e o resgate do índio. Na realidade, a criação dessa representação do mundo indígena, endereçada à invenção da mestiçagem como pivô do nacionalismo, somente haveria de se concretizar no século seguinte, durante o período pós-revolucionário.

Assim, essa representação literária e historiográfica da epopéia pré-colombiana, contrasta com o sentimento geral da necessidade de superar os entraves ao desenvolvimento que a cultura e as tradições indígenas representavam. Para os letrados do século XIX tudo isso era um fardo para o desenvolvimento e o progresso, pois uma coisa era o passado indígena morto e glorificado, e outra a realidade dos índios vivos, com os

---

<sup>211</sup> PAYNO, Manuel. *Los Bandidos de Río Frío*. México: Porrúa, 2004. p. 197. Para Antonio Castro Leal, autor do prólogo, o romance de Payno é considerado “o estudo de costumes mais completo que existe na literatura mexicana”. Cita a Ralph E. Warner, autor de “Historia de la novela mexicana en el siglo XIX”, para quem ninguém como Payno teria abarcado, “tão completamente e num só livro, a sociedade inteira de uma época”. A obra teria sido a última manifestação do romance de folhetim, que tinha começado a aparecer em finais da primeira metade do século XIX, em jornais e diários mexicanos vendido por entregas “a uma quartilha de real, ou seja, a três centavos cada”. p. VII.

quais se tinha que conviver a cada dia. Uma coisa era escrever sobre eles, construindo-lhes uma gesta de lutas, conquistas e vitórias, declamando ou cantando passadas glórias onde apoiar a auto-estima, e outra conviver com sua miséria, alcoolismo e mendicância, nas ruas, nos mercados e nas praças. Eram essas as mazelas sempre apontadas como os grandes entraves sociais para o desenvolvimento mexicano.

Em 1849, e quando Moctezuma ainda não tinha sido “destronado”, o “Álbum Mexicano” apresentava às leitoras o modelo imaginado para os índios do passado:

No penseis amáveis meninas que esses índios infelizes, que hoje vós contemplais subjugados sob o peso de uma carga de madeira ou lenha, eram os índios do grande e famoso imperador Moctezuma e do valente e glorioso Guatimoc: são na verdade seus descendentes, mas quão mudados, quão degradados pela abjeção em que durante muitos anos têm estado. Os nobres da grande família mexicana eram esforçados varões, de formas desenvolvidas e atléticas, dedicados à caça, à guerra e aos exercícios ginásticos (...) nos quais nossos antepassados se exercitaram com admirável destreza. Tratando-se das mulheres, terias encontrado donzelas soberbas, de tez morena, é verdade, porém mais fina que a seda e o veludo. Os brancos dentes das índias, seus pequenos pés e seus negros olhos são ainda testemunhos de quão sedutores poderiam ser os atrativos das mulheres...<sup>212</sup>.

Essa visão é reforçada pelas palavras de uma estrangeira também de forma eloqüente. Recém-chegada à capital mexicana, por volta de 1839, madame Calderón de la Barca assistiu à missa na catedral metropolitana. Segundo ela, o monumento mor da fé católica nacional era simplesmente ignorado pelas elites, em virtude da sujeira: “a gente não pode ajoelhar-se sem uma sensação de horror, e sem a íntima determinação de trocar de roupa rapidamente” e, por ser reduto dos pobres e indígenas, descritos por ela com o detalhe e a ironia que lhe eram peculiares:

Não se via uma alma quando chegamos, apenas “léperos”, miseráveis, andrajosos, misturados com mulheres que se cobriam com chales velhos e sujos; já para irmos vimos aqui e ali algumas quantas senhoras de mantilha, mas duvido que chegassem a meia dúzia. Além disso, muitos de meus vizinhos indígenas estavam empenhados em algo que a vós corresponde adivinhar; de

---

<sup>212</sup> ALBUM MEXICANO. México: Imprenta de I. Cumplido, 1849, p. 362. 2º tomo.



fato, estavam fazendo menos pesada a opressão do sistema colonial sobre suas cabeças, ou mais bem, capturando e exterminando aos colonos, que nelas formavam enxames, como os dos imigrantes irlandeses nos Estados Unidos. Que alívio após a missa me ver de novo ao ar livre! Têm-me falado que, à exceção de algumas ocasiões solenes e em determinadas horas, são poucas as senhoras que freqüentam a catedral para suas devoções<sup>213</sup>.

Certamente que estava em marcha o lento processo de construção do que Guy Rozat chama “índios imaginários e índios reais”; os índios da epopéia pré-colombiana, criada a partir dos textos antigos, em contraposição aos “índios reais”, cujas práticas sociais pareciam insuportáveis no momento<sup>214</sup>.

Como se poderá ver mais adiante, foi também como parte desse processo que criou-se a visão dialética de La Malinche, segundo a qual ao mesmo tempo em que se lhe atribuiu uma maternidade primordial como “mãe do primeiro mestiço” fez-se dela o contraponto da lealdade nacional. E nesse sentido, a posterior elevação da mestiçagem à realidade nacional, como elemento identitário dos mexicanos, teria sido um meio-termo intelectual e conciliador entre o inevitável passado indígena e os rancores xenófobos anti-espanhóis e anti-americanos.

Francisco Zarco (1829-1869), outro político, jornalista, escritor “costumbrista”, e liberal moderado, por exemplo, estava convencido de que o passado novo-hispano era um peso para o país, mas devia ser suportado já que fazia parte do “ser mexicano”. Atribuía a esse passado as causas de o México estar fadado a desaparecer como país, daí que fosse urgente superar os entraves que imobilizavam a sociedade rumo ao desenvolvimento. Para ele, e numa primeira fase, a solução seria começar por fazer um diagnóstico da sociedade através dos costumes, proposta que se materializou no “Álbum Mexicano”, onde com um “romantismo tresnoitado”, que tinham muitos adeptos na época, tecia considerações sobre a natureza das pessoas e sobre conceitos como o ódio e o egoísmo humanos<sup>215</sup>.

Com iniciativas como essa começava o esboço de um conceito de cultura nacional dirigida para a invenção de uma cidadania que pudesse dar uma forma

<sup>213</sup> DE LA BARCA, Madame Calderon. *La vida en México durante una residencia de dos años e ese país*. Tradução e prologo de Felipe Texidor. México, DF: Porrúa, 1987. p. 45.

<sup>214</sup> DUPEYRON, Guy Rozat. *Indios imaginarios e indios reales en los relatos de la conquista*. op. cit.

<sup>215</sup> REVUELTAS, Silvestre Villegas. Francisco Zarco. In: ORTEGA y MEDINA Juan; CAMELO, Rosa (Cordenadores generales) LLORENS, Antonia Pi-Suñer (Cordenadora del tomo) *Historiografía Mexicana*. op. cit. pp. 121-154. Tomo IV.

homogênea à sociedade, a fim de torná-la apta e adequada à nova nação que se estava forjando. Tal convicção se fundava certamente numa idéia romântica de nacionalismo, segundo a qual a cultura, as instituições sociais e políticas e as determinadas formas de pensar e viver deveriam ser essencialmente delineadas e modeladas pela nação, através dos poderes institucionais.

### 3.2 Cultura, educação e homogeneidade.

Nesse sentido, vemos o resgate literário do tema La Llorona no século XIX como recurso didático para a educação moral do povo, especialmente das mulheres, e útil na formulação de uma cidadania como parte do processo de criação de uma cultura que pudesse ser chamada de nacional. Daí que ela fosse identificada com La Malinche, e apresentada tanto como infanticida como traidora.

Montserrat Guibernau reafirma que a educação e a cultura foram fatores fundamentais na configuração de uma consciência nacional, como parte dos processos de criação dos estados nacionais no século XIX. Para ela, existe uma relação direta entre a criação dos estados e seus nacionalismos com os altos níveis de alfabetização, em função da homogeneização que promovem a educação e a cultura. Da mesma forma, no México pós-independência, educar tornou-se uma tarefa primordial, pois se o estado já estava criado havia que se construir a nação, onde haveria que encontrar lugar para o povo, mas antes haveria que educar-lo. Educar era preciso, “educar para formar mexicanos à altura do país que se desejava construir. Educar para formar homens industriais, trabalhadores, liberados do fanatismo, mas também para formar cidadãos”<sup>216</sup>.

E educar significava homogeneizar, principalmente num país de fortes contrastes étnicos, culturais e sociais, e onde seria indispensável para a integração e o desenvolvimento material. Tão indispensável que, por volta de 1935, Manuel Gámio ainda falava em homogeneidade como fator primordial da nacionalidade. Dizia ele que somente se conseguiria qualquer integração nacional mediante o contato dos diferentes grupos sociais num determinado espaço geográfico, sendo essa uma das etapas fundamentais da evolução de um povo. E apontava como pré-requisitos para essa integração a “homogeneidade étnica”, uma língua comum e um tipo geral de “civilização”<sup>217</sup>.

---

<sup>216</sup> ROLDAN, Eugenia. Los libros de texto de Historia de México. Idem. p. 492. Tomo IV.

<sup>217</sup> GAMIO, Manuel. *Hacia un México Nuevo. Problemas Sociales*. México DF: 1935. A obra é uma espécie de

Assim, dentro desses supostos, no século XIX Guillermo Prieto, Gabino Barreda, e Justo Sierra tinham elaborado seus respectivos projetos educativos nacionais, que visavam a preparar uma elite que resumisse os ideais da sociedade ocidental, tanto no plano religioso como no moral. Mesmos objetivos para os quais a literatura, o jornalismo e a história pátria também desempenharam papéis protagonistas, quase sempre desempenhados pelos mesmos atores.

Após a Independência, e circulando indistintamente entre o jornalismo, a literatura ou a história, duas gerações de intelectuais propuseram-se criar uma consciência cívica, através de, entre outras coisas, o jornalismo de opinião, obras de história mediata e imediata, e de uma incansável busca por documentos e textos históricos. Tudo prenúncio do monumento mor da historiografia mexicana “decimonônica”, o já mencionado “México a través de los Siglos”, idealizado por Vicente Riva Palácio com a participação de alguns dos nomes maiores dessa intelectualidade. Sua edição teve início em 1884, o mesmo ano da publicação de seu longo poema rimado sobre La Llorona, assinado por ele em co-autoria com Juan de Dios Peza. Significativamente, este último foi conhecido em seu tempo como “O Cantor do Lar”, pelas diversas obras que dedicou a esse tema, enquanto que a Riva Palácio se atribui ter sido o fundador da corrente favorável à mestiçagem, ao introduzir tal conceito como variável explicativa da história mexicana<sup>218</sup>.

No caso específico da história, é possível perceber a partir da década de 1850 uma ênfase em seu ensino, condizente com o incremento dos sentimentos nacionalistas, já que antes dessa data se encontrava praticamente ausente dos currículos escolares. Em seu balanço historiográfico e no perfil dos historiadores do século XIX, Antonia Pi-Suñer Llorens<sup>219</sup> confirma que tanto os liberais como os conservadores, reunidos sob a alcunha de “homens de letras”, desempenharam uma atividade literária “multifacetada”, combinando com aparente harmonia política, literatura e jornalismo, assim como atividades legislativas e militares. Tanto podiam fazer traduções, escrever poemas, romances e textos históricos, como produzir crônicas, críticas teatrais, ou artigos de costume e peças de oratória. Quase todos faziam parte de sociedades científicas e literárias, como a já mencionada Academia de Letrán; o Ateneo Mexicano, fundado em 1844; o Liceo Hidalgo, de 1850; a Academia Nacional de Ciência y Literatura; e a

---

manual onde o autor vai apontando os problemas a serem atacados e a forma como fazê-lo, afim de se construir um “México Novo”.

<sup>218</sup> KRAUZE, Enrique. El verdadero tipo nacional. In: ----- *Presencia del Pasado*. op. cit. p. 245.

<sup>219</sup> LLORENS, Antonia Pi-Suñer. Introducción. In: *Historiografía Mexicana*. op. cit. pp. 12-15.

Academia Mexicana de la Lengua, de 1875, e que teriam vindo a somar-se ao Arquivo General de la Nação e à Biblioteca Nacional, fundados anteriormente.

E, principalmente, todos tinham ou partilhavam uma idéia de história a partir do progresso proveniente da educação iluminista. Para uns, o caminho do progresso era imanente, ainda que às vezes surgissem períodos de retrocesso; para outros, o progresso fundava-se no respeito à liberdade, essa sim, motor da humanidade. Para os mais influenciados pelo romantismo, a fortuna ou o azar -a sina- eram os fatores decisivos no desenvolvimento dos fatos; e para a maioria, fossem conservadores ou liberais, carolas ou anticlericais, o cristianismo era “a semente fecunda da civilização e do progresso”. Dessa forma, a marcha para a civilização teria sempre como guia a Divina Providência, que designaria a missão de cada um. Uma idéia certamente proveniente de Guizot, o autor mais citado por esses historiadores.

Com base em Cícero, a história era concebida por esses homens como “mestre da vida”, para se conhecer o passado e evitar a repetição de erros no futuro. Jurídica e funcionalmente podia servir como fundamento e “tribunal de justiça” para responder e enfrentar alegações e cobranças internacionais, pois sempre teria a última palavra. Num sentido evolutivo que excluía as mudanças violentas ou as revoluções, onde cada fase histórica era apresentada como superior à precedente, era concebida como “uma longa e árdua marcha rumo ao trunfo do progresso e da modernidade”. Um processo de ascensão linear, que Judith de la Torre caracteriza como um “determinismo com resquícios providencialistas”, e Soto como um “evolucionismo providencialista”<sup>220</sup>.

Em termos gerais, e para a mesma autora, a maioria parecia seduzida pelo método científico, a única forma confiável de produzir um discurso histórico integrador e legítimo para servir à causa nacional. Em tal sentido, ocupar-se da história mediata ou imediata serviria para:

- Justificar posturas e legitimar partidos;
- Defender o México dos ataques internacionais, principalmente após a execução de Maximiliano;
- Buscar lições para o futuro;
- Definir a identidade, somente possível conhecendo a fundo as origens.

Como em outras nações da América Latina que seguiram processos similares, no México também era necessário modelar a sociedade e indicar, ou impor, os modelos

---

<sup>220</sup> Idem. Ibidem.

morais e cívicos a seguir pelos dignos cidadãos da pátria. Assim, já a partir da década de 1850 começaram a cobrar importância os livros de história pátria, cuja proliferação, entretanto, coincidiu com o projeto de reconstrução nacional, proposto pelos liberais triunfantes após a queda de Maximiliano em 1867.

Como veremos oportunamente, no campo da literatura, em 1876, por exemplo, Jose Maria Marroquí estruturou sua obra “La Llorona. Cuento Histórico Mexicano”, como uma lição de história pátria dedicada a sua filha, mas também como um catecismo de conduta modelar e religiosa, segundo os cânones da moral cristã<sup>221</sup>, o que condizia perfeitamente com o momento. Após a separação da igreja e do estado, prevista na Constituição, e ante o vácuo deixado pela perda das certezas religiosas, era necessário um novo sustento ideológico, e quem deveria fornecê-lo era a história, considerada parte da disciplina literária. Os exemplos para a juventude contidos nos relatos edificantes, moralizantes e supostamente históricos das lendas e dos contos supririam os que tinham sido fornecidos até então pela religião. “Tratava-se de criar um novo caráter nacional, laico, que modificasse os costumes, hábitos mentais e valores dos mexicanos”<sup>222</sup>.

Não teria sido por outro motivo que a grande maioria dos letrados e mentores intelectuais da nação tenha circulado indistinta e simultaneamente pelos campos da literatura e da história. Eles poderiam até ser militares, como no caso de Riva Palácio, mas para além de escritor, poeta ou jornalista, ser historiador fazia parte das credenciais essenciais dos homens públicos, a cargo de quem estava a criação, administração e divulgação do modelo a partir do qual se deveria ver e pensar a nação. (Tabela 2).

Em termos práticos, a medida mais importante nesse sentido foi uma lei que estabeleceu a obrigatoriedade do ensino da história nos níveis fundamental e médio. A partir de então, a história nacional começa seu processo de conversão em mito político unificador, com o que se abririam as portas da “história de bronze oficial”, ainda que tenha sido somente na década de 90 que se tenha uniformizado nacionalmente, já que até então não existiam critérios únicos para a elaboração de manuais e textos escolares.

Esse impulso historiográfico no sistema educativo evidentemente que também teve repercussão no âmbito da cultura, um de cujos exemplos foi a iniciativa de nacionalização cultural de Ignacio Manuel Altamirano. Nicole Giron<sup>223</sup> vê nessa iniciativa uma transferência para a literatura de suas preocupações em torno da honra

<sup>221</sup> MARROQUÍ, José María. *La Llorona. Cuento Histórico Mexicano*. México: Imprenta de I. Cumplido, 1887.

<sup>222</sup> LLORENS, Pi-Suñer. Antonia. cp. cit. p. 25.

<sup>223</sup> GIRON, Nicole. Ignacio Manuel Altamirano. In: *Historiografía Mexicana*. op. cit. Pp. 257-263.

nacional, atacada naquele momento no estrangeiro e severamente criticada dentro do território nacional pelos conservadores, como consequência da execução de Maximiliano.

Aliás, como veremos adiante, ainda que de vida curta, El Renacimiento foi transcendental para as letras e a cultura mexicanas, contando inclusive com um número incomum de colaboradoras femininas, as quais se manifestavam principalmente como poetas. Tudo indica que tanto elas como os colaboradores masculinos eram leitores apaixonados dos clássicos greco-latinos e espanhóis, e ainda das literaturas francesa, inglesa e latino-americana, esta de criação mais recente.

Em geral, os intelectuais mexicanos do século XIX viam a literatura como uma poderosa arma ideológica, pelo que, repetimos, a concebiam como um campo afim da política e da história. Eles propunham que a única forma de construir um discurso nacional de concórdia e integração seria corrigindo a dicotomia entre o México pré-hispânico e colonial. O nacional deveria ser construído a partir da soma e não do antagonismo, objetivo maior para o qual a concepção progressista e evolutiva da história também se mostrava bastante oportuna. Nela se baseava a idéia da mestiçagem como elemento configurador da identidade nacional, na qual a mistura de raças deveria ser motivo de orgulho e não de vilipêndio. E tais idéias também estiveram presentes na literatura, onde o romantismo processou a “mestiçagem” entre La Llorona, oriunda das tradições indígenas e coloniais, e a Medéia, proveniente das européias. La Llorona literária do século XIX aparece como uma figura saída da penumbra do barroco, em seus maneirismos torturados e culposos misturados com os dos indígenas, tão torturados quanto aqueles, ainda que, sabe-se lá, se e quão culposos.

### **3.2.1 A lenda como gênero literário.**

E foi precisamente na criação dessa cultura nacional por intelectuais nacionalistas, que aliavam funções políticas a suas atividades literárias e historiográficas, que mitos, lendas e tradições populares, até então alimentados e transmitidos unicamente pela oralidade, foram incorporados à temática e à técnica literária. A lenda passou a integrar um “quase-gênero” literário, dada a assiduidade e a freqüência com que fora visitada e explorada pelos escritores-poetas-jornalistas-políticos da época.

Historicamente, essa constituição da lenda como quase gênero coincidiu no México com o romantismo, subjacente à criação da nacionalidade. Teria ocorrido como parte do processo de criação de uma literatura própria, inserida no projeto de construção do estado moderno. Mitos, lendas e tradições foram incorporados pela palavra escrita, que

lhes assegurou sua cristalização e sobrevivência, ainda que não os isentasse de adaptações, mudanças e adequações. Junto à novela de costumes, a lenda foi “tocada” pelas preocupações nacionalistas, daí que tenha sido praticada por quase todos os escritores comprometidos com essa causa.

Para Isabel Quiñones<sup>224</sup>, segundo a extensão geográfica e cultural por onde circulam, as lendas podem ser “locais” ou “migratórias”, caso esse de La Llorona que se encontra difundida em praticamente toda a América Latina, mas que adquire características específicas em cada lugar onde aparece. Existem ainda as lendas “etiológicas”, que explicam a origem das coisas, dos animais, das plantas, ou os fenômenos naturais, as formações geológicas; as que falam de “lugares e tradições históricas”, sobre heróis ou eventos que afetaram a comunidade, ou explicam a origem do nome de edifícios, ruas, pontes, rios. E existem as lendas de “crença” e “religiosas”, relacionadas com fenômenos e seres sobrenaturais, almas em pena, magia, ou com imagens, santos, votos, ex-votos e afins. Como se poderá ver ao longo deste trabalho, além de migratória, por andar em toda parte, La Llorona tem parte em praticamente todas essas categorias.

Em termos gerais, literariamente a lenda é uma forma narrativa em prosa, com valor de verdade. Temporal e espacialmente, sua temática situa-se num tempo mais ou menos presente e num lugar conhecido pela comunidade, referindo a relação do ser humano com o sobrenatural. Na maioria das vezes, o narrador estabelece marcos espaciais, cronológicos e fontes de referência como elementos que dão legitimidade e valor de verdade a seu relato. E precisamente em função da veracidade, é comum serem os adultos os transmissores das lendas, já que são eles os únicos que podem fornecer o vínculo entre o presente e suas referências ao passado. Para os ouvintes, o valor de verdade de um relato pode ser mais garantido se ouvido de uma pessoa idosa ou adulta do que de uma criança<sup>225</sup>.

E, neste caso, é importante lembrar que, no geral, os velhos são considerados em suas comunidades detentores da sabedoria, o que lhes confere respeito e autoridade moral. Assim, com freqüência, e quando transportados para a literatura, não é raro que os relatos sobre La Llorona, proferidos pela boca dos anciãos, terminem com alguma

---

<sup>224</sup> QUIÑONES, Isabel. Prologo. In: *Leyendas históricas, tradicionales y fantásticas de las calles de la ciudad de México*. México: Porrúa, 1988, pp. XXI-XXIII.

<sup>225</sup> ZAVALA, Mercedes. Leyendas de la tradición oral del noroeste de México. In: *Revista de Literaturas Populares*. México DF: UNAM, Facultad de Filosofía y Letras. Año 1, n. 1, Enero-Junio de 2001. pp. 25-45.

sentença moralizante, do tipo: “o homem pode dominar suas paixões quando quer...” ou, no mínimo, com algum esclarecimento supostamente racional, porém não menos didático:

Esses pobres desgraçados que se dão à bebida no fim chegam a um estado de debilidade mental que a cada passo e em qualquer lugar vêm assombrações e espantalhos (...). Tudo é mentira e falso; de assombração não tem nada, esses contos e relatos são apenas exemplos. Fugam queridos moços da aguardente fatal, que faz ao homem desgraçado e irracional<sup>226</sup>.

E como gênero, a lenda também pertence à literatura oral e de difícil classificação. Etimologicamente, deriva do plural neutro do latim “legenda”, e originalmente nasceu para temas religiosos. Mas tanto nestes como nos profanos por vezes funciona como veículo transmissor de explicações históricas dos mitos. Nem todas as lendas tratam de mitos, mas os mitos só podem ser transmitidos através de uma lenda ou de uma narrativa, daí que, etimologicamente, mito também signifique palavra.

Nesse sentido, o mito da maternidade dialética representada por La Llorona, do qual derivam suas lendas, pode ser abordado como um fenômeno cultural, cujas manifestações se dão historicamente, traduzidas numa infinidade de relatos e histórias fantásticas. Para Jacob Grimm, entre as características essenciais das lendas, cujo gênero ele equiparou ao do “conto fantástico”, está sua relação com a condição expressiva do entorno cultural, daí sua adaptação aos padrões locais e seu arraigo com a trama da história<sup>227</sup>.

Nos primeiros tempos independentes e como “revolução espiritual”, o romantismo, ou melhor, os românticos mexicanos, começaram a manifestar seu impulso pelas recriações lendárias, com que pretendiam abrir caminho para a revelação da alma nacional. “Era desejo romântico recuperar um tempo sustentador do país nascente (os séculos coloniais seriam sua Idade Média, e o passado indígena sua Antiguidade), sentia-se a necessidade de ir encontrando os signos pessoais da colônia recém-libertada”<sup>228</sup>.

Assim, toda cidade mexicana passou a ter seu ciclo de “tradições e lendas”, que combinavam elementos da religiosidade popular, histórias de almas penadas, de tesouros perdidos, e de relatos explicativos de nomes e do mundo circundante. O

<sup>226</sup> LLANES, Eleuterio. La Xtaabay. In: COLLI, Hilaria Máas. (recompiladora). *Leyendas Yucatecas*. op. cit, pp. 108-117.

<sup>227</sup> GRIMM, Jacob. Prefacio. In: -----, *Mitología Alemana*. 1844. Apud Isabel Quiñones, op. cit. p. XIX.

<sup>228</sup> Idem. P. XXIV



período mais fecundo teria sido entre a terceira década do século XIX até início de 1930, ainda que existam obras extemporâneas como a de Luis Gonzalez Obregón e de Artemio de Valle Arizpe que, alias, dedicou quase toda sua vida a essa temática.

No caso de La Llorona, suas incontáveis lendas difundidas oralmente ou plasmadas pela escrita dão prova de seu enorme arraigo popular, e conferem cores e feições locais ao mito da Grande Deusa, a mãe dos primórdios, segundo as condições socioculturais e padrões morais que vigoram em cada grupo. Tais relatos organizam o mito e o estruturam funcionalmente, prestando-lhe coerência e inteligibilidade histórica. Com La Llorona, o mito da grande mãe é constantemente atualizado e reorientado, em inúmeras versões locais que mantém viva e também atualizada a questão do controle e da dialética feminina na vida e na mente dos mexicanos.

### 3.2.2 A dialética feminina nacional.

É justamente a partir dessa dialética, e na perspectiva feminina e de gênero, que se deve ressaltar a importância simbólica da dualidade feminina, instalada no panteão cívico nacional através das duas figuras dicotômicas por excelência, a Virgem de Guadalupe e La Malinche. A primeira transformada pelo discurso político nacionalista na mãe espiritual dos mexicanos, e a segunda na mãe genética do mestiço, mas também na traidora mor da pátria.

E a esse respeito chamamos a atenção para as palavras do antropólogo chicano Jose Limón, que atenta para a pequena ou nula atenção que a historiografia mexicana tem dado ao fato de que a sociedade mexicana, tão fortemente machista e patriarcal, desde cedo tenha articulado sua história antiga e sua nacionalidade justamente em torno dos símbolos femininos. Para reforçar suas palavras cita de início, e precisamente, a nossa já familiar Cihuacoatl, com suas conhecidas e lamentosas aparições prenunciando o fim do mundo mexica, oportunamente analisadas<sup>229</sup>.

Entretanto e apesar do tão propalado machismo mexicano, tradução local do patriarcado, cujo mito seria uma elaboração cultural contemporânea que não vai além do século XX<sup>230</sup>, pensamos que nesse sentido o México não fugia à regra das tendências importadas da Europa no século XIX. É importante lembrar que na Europa a figura

<sup>229</sup> LIMÓN, José. *La Llorona, the third legend of Greater México: cultural symbols, women, and the political unconscious*. op. cit, p. 404.

<sup>230</sup> PERERA, Manuel Fernández. El Macho y el Machismo. In: Florescano Enrique. (coord.). *Mitos Mexicanos*. op. cit. pp. 231-238. Acreditamos que as representações podem ser contemporâneas, mas omachismo como prática existia bem antes.

feminina tinha sido liberada de seu compromisso com a religião já a partir da Revolução Francesa, quando se começou a observar um incremento no seu uso como símbolo dos valores morais e jurídicos da cidadania. Certamente uma herança romana. Já o positivismo, que se aclimatou tão bem em terras mexicanas, também vinha elevando aos altares de sua religião da humanidade a figura da mulher, através da de Clotilde de Vaux<sup>231</sup>. De forma e ainda que esse aspecto da doutrina comteana não tivesse sido o mais explorado no México, a representação da dialética nacionalista através da figura feminina nada tinha de original.

Lembrando a Hobsbawm, para quem a construção dos nacionalismos estatais implica a identificação dos amigos tanto quanto dos inimigos, acreditamos ter sido neste período que começou a se gerar a idéia de La Malinche como símbolo oposto ao da nacionalidade, como antítese da Virgem de Guadalupe e pela sua opção pelo estrangeiro. Como falamos anteriormente, a xenofobia é um dos ingredientes dos nacionalismos e uma fórmula eficaz para dirimir as diferenças entre povos desunidos e inquietos.

Assim, a dialética feminina do nacionalismo mexicano, encarnada por Guadalupe e La Malinche, encontrou sua síntese popular em La Llorona, com a qual as duas formam até hoje a tríade feminina mais representativa do México. As duas primeiras incorporadas e exploradas pelo discurso oficial, e a última à margem desse discurso, mas aninhada no imaginário e a tradição oral, e embalada e alimentada pela literatura. (Tabela 3).

Como já se falou oportunamente, entre os mitos femininos mexicanos provavelmente o mais explorado seja o da mãe, aquela velha história dos mexicanos terem “muita mãe e pouco pai”, e um dos possíveis caminhos para responder ao já mencionado questionamento de Sibila Aleramo sobre a origem e os motivos dos mexicanos adorarem a maternidade através do sacrifício e da imolação.

Ao mesmo tempo, quase igualmente estudado tem sido seu contraponto a sedutora, representada simbolicamente por La Malinche, nos papéis de seduzida e traidora. Sobre ela também se tem produzido uma abundante literatura dedicada a decifrá-la e desconstruir o os ataques do discurso nacionalista historiográfico. Como explicação plausível para esses ataques, fica a impressão de que, contra o discurso de três séculos da superioridade dos conquistadores e da cultura européia, confirmada pela

---

<sup>231</sup> Ver, por exemplo: CARVALHO, José Murilo de. *A formação das almas. O imaginário da República no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

rápida derrota dos mexicas, não havia argumentos a serem opostos. Daí que fosse necessário encontrar um culpado, ou melhor, uma culpada, a quem atribuir essa responsabilidade, e ninguém melhor do que uma mulher, mesmo em sua condição de mãe. À mãe modelar havia que se opor uma “antimã”, de forma que a escolhida foi La Malinche, recapturada pela literatura romântica nas crônicas da conquista e incorporada ao discurso nacionalista como traidora de seu povo.

De forma que é chegado o momento de conhecer um pouco sobre ela, a fim de podermos entender melhor seu papel protagonista e sua posterior assimilação a Medeia e a La Llorona.

### 3.2.3 Malintzin, Marina, Malinche

São os nomes como conhecida uma das mais polêmicas figuras femininas da história mexicana. É provável que o nome original tenha sido Mallinalli, o mesmo do 12º dia do mês em que nasceu, e acorde com o costume entre os povos mesoamericanos de batizarem as crianças com o nome do dia do calendário ritual. Estava associado ao sul, à erva e à corda. E também era costume acrescentar depois um outro nome, que no caso de Malinalli, foi Tenepal, derivado da raiz “tene”, que significa “aquele que tem facilidade de palavra”, segundo o filólogo do náhuatl Mariano Rojas. E, pelo visto, isso já era um presságio, se lembrarmos da importância que dos presságios. Mas Mallinalli era também o nome de “Mallinalxochitl”, erva flor ou flor de feno, o único astro fêmeo do céu mitológico mexica. Era este também outro dos nomes de Coyolxauhqui, a já conhecida irmã e rival de Huitzilopochtli<sup>232</sup>, o que também poderia parecer premonição.

A esse primeiro nome foi acrescentado ainda o sufixo “tzin”, que conferia diferenciação, semelhante a “dona” no castelhano antigo, o que produziu Malintzin. Finalmente, com o batismo recebeu o nome de Marina, certamente por tal nome soar parecido ao original. Já Malinche foi uma corruptela do primeiro nome, que os indígenas fizeram extensivo a Cortés, em cujo lado sempre aparecia como sua “língua” e companheira. Neste trabalho nos referiremos a ela com este nome, a fim de manter a conotação nacionalista que o tornou pejorativo, e em consonância com o momento que agora analisamos. (Fig. 10)

Segundo Bernal Diaz del Castillo, provavelmente a melhor fonte sobre ela, Malinche integrava o “lote” de vinte mulheres que o “cacique” de Tabasco entregou a

---

<sup>232</sup> HERREN, Ricardo. *Doña Marina, La Malinche*. México, DF: Planeta, 1993, pp. 34-35.

Cortés após ter sido derrotado por este. Não existe um consenso sobre suas origens, mas de acordo com as versões mais repetidas era natural de Oluta ou de Painala, na Província de Coatzacoalcos, ao sul do atual estado de Veracruz, filha de um cacique da etnia nahua. Ainda segundo a lenda, à morte deste, e a fim de assegurar a sucessão para o filho havido no segundo casamento, a mãe teria simulado sua morte, entregando-a a alguns mercadores que a venderam em Tabasco onde foi entregue aos espanhóis.

Nesse sentido, cabe lembrar que, como dissemos no capítulo correspondente, alguns historiadores mexicanos defendem, com razão e argumentos, que o modelo discursivo da história da conquista do México foi calcado no texto bíblico, motivo que levou Fernanda Núñez a ver no rapto de La Malinche uma metáfora daquele sofrido por José, entregue por seus irmãos aos mercadores que o venderam no Egito. E insistimos no rapto pela importância que tal fato iria adquirir na construção historiográfica de La Malinche<sup>233</sup>.

Alem do que, e como já tivemos oportunidade de conferir em nosso trabalho sobre Dona Beja, cujo processo de mitificação assentava-se também num suposto rapto, este ato constitui uma das formas de violação mais recorrentes no imaginário masculino ocidental, o que pode ser confirmado pela frequência com que tal temática tem sido explorada na literatura e nas artes plásticas<sup>234</sup>. Daí que na construção de uma figura tão emblemática como a da mexicana não poderia faltar um rapto.

Mas voltando a ela, após tê-la dado a um de seus soldados Cortés a retomou para si, como intérprete e como amante. E precisamente na qualidade de intérprete foi apelidada pelos indígenas de “a língua”, tendo um papel fundamental na Conquista de México. Já como amante do conquistador, teve um filho, Martin Cortés, instalado pelo discurso oficial na categoria de “proto-mexicano” por ter sido, supostamente, o primeiro mestiço do país. Este Martin depois foi confundido com o irmão do mesmo nome, e acusado de liderar um levante contra os espanhóis.

Finalmente, e para fechar a história de La Malinche, diz a tradição encabeçada por Bernal, que encerrada a conquista de Tenochtitlan, durante a expedição a Honduras e ante a iminente chegada de sua esposa legítima, Cortés a teria casado com um de seus capitães de navio, Juan de Jaramillo, junto de quem ela o seguiu acompanhando como intérprete. Prestes a nascer Maria, a filha que teve com o marido, ambos retornaram à

---

<sup>233</sup> NÚÑEZ, Fernanda. “*La Malinche. De la historia al Mito*”. México DF: INAH, 2000, pp. 38-40.

<sup>234</sup> MONTANDON, Rosa Maria Spinoso de. *Dona Beja. Desvendando o Mito*. Uberlândia: EDUFU, 2004, p. 160.

cidade do México onde estabeleceram residência numa casa situada numa rua “que depois foi a rua de Medinas”. Pelos serviços prestados à conquista, La Malinche recebeu uma “encomienda” de índios no povoado de Xilotepec, mas sabe-se que o casal teve ainda uma casa de lazer no horto de São Cosme e outra em Chapultepec que tinha pertencido a Moctezuma.

De Martín, seu filho com Cortés, e segundo Josefina Muriel<sup>235</sup>, sabe-se que foi levado à Espanha pelo pai que lhe conseguiu a “legitimação pontifícia” e o introduziu na corte de Felipe II onde foi pagem, tendo-lhe conseguido ainda o título de “Cavaleiro de Santiago”. Segundo a mesma autora, viveu ao lado do irmão mais novo, também chamado Martin, filho legítimo de Cortés e D. Juana de Zúñiga, sua segunda esposa, mantendo com ele “uma grande relação”. Quanto a Malinche, morreu prematuramente em torno de 1531. Segundo Bernal, após a viúves, o marido chegou a ser alcaide da cidade do México.

E aqui é interessante registrar que na literatura de viagem produzida no século XIX pelos estrangeiros que se dirigiam à cidade do México, poucos deixaram de mencionar o casamento de La Malinche com Juan de Jaramillo, quando passavam por Orizaba, cidade do atual Estado de Veracruz, em cujas proximidades teria ocorrido a cerimônia. Eles teriam conhecido o fato pelos historiadores mexicanos ou estrangeiros que escreveram sobre a história mexicana. Contudo, nenhum deles se referiu ao fato de o noivo ter estado bêbado durante a cerimônia de casamento, como depois se falou. Assim, pensamos, a tal história da embriagues pode ter sido um adendo posterior, inspirado na necessidade de diminuir a noiva e como parte de uma didática moralista de cunho nacionalista aplicada às mulheres. Somente bêbado um homem aceitaria desposar uma mulher que tivesse traído seu povo e, ainda por cima, que já tivesse pertencido a outro e sido repudiada em favor de uma esposa legítima.

Consumava-se nela o mito da “eterna” Medéia, transformada no México em La Llorona, e que começava se aplicar a La Malinche: a mulher desprezada e desprezível, descartada por inútil, após ter sido usada e abusada pelos homens.

### **3.2.4 Ignácio Manuel Altamirano: de Medéia a La Malinche.**

E precisamente a relação com essas “irmãs” simbólicas, reunidas numa experiência histórica concreta, poderia ser um caminho viável para a interpretação do

---

<sup>235</sup> MURIEL, Josefina. Las mujeres de la conquista de México. In: ----- *Las mujeres de Hispanoamérica. Época Colonial*. Madrid: MAPFRE, 1992, pp. 48-49.

simbolismo da mulher chorosa. Mediante a assimilação de La Malinche a La Llorona, através da traição e da ingratidão, a culpa tornou-se coletiva e nacional, processo que ocorreu via Medéia, tendo como mentor intelectual a ninguém menos que Ignacio Manuel Altamirano. (1834-1893). Não que tenha sido ele o primeiro em proferir tal discurso, antes dele, José Fernando Ramírez já se tinha referido a La Malinche como a “barragã de Cortés a quem lembramos com indignação”, e como uma Medeia, que tinha traído a sua pátria para entregá-la a mãos estrangeiras<sup>236</sup>. Mas Altamirano teve um papel bem mais relevante no cenário político e cultural do país, e que ainda conserva. Nos textos escolares, por exemplo, ele ainda é contemplado com o título de “Pai da Literatura Nacional”. Foi a ele, diz Enrique Krauze, a quem coube “escrever a condenação definitiva do México liberal contra Hernán Cortés”, condenação que fez extensiva a La Malinche.

Altamirano encarnou perfeitamente o típico intelectual liberal do século XIX, que, no dizer de alguns, o mesmo “empunhavam a pena e a espada”, combatendo nas fileiras dos exércitos, nas tribunas do legislativo ou nas páginas dos jornais. Mas, e, ao contrário da maioria de seus pares, era um “índio puro”, de quem se diz que só foi apreender o espanhol aos quatorze anos, quando seu pai se tornou prefeito de Tixtla, sua cidade natal, no Estado de Oaxaca.

Foi um dos alunos diletos de Ignacio Ramírez, conhecido literariamente como “El Nigromante”, quando foi bolsista do Instituto Literário de Toluca. Já na cidade do México, e ainda estudante de direito, combateu contra Santa Anna na Revolución de Ayutla, sob as ordens do general Juan Álvarez, tendo participado ativamente da Guerra de Reforma, que iniciou formalmente a divisão ideológica entre liberais e conservadores. Com o triunfo liberal terminou a carreira e foi eleito por três períodos deputado ao Congresso da União, onde se destacou como orador. Durante a invasão francesa foi nomeado coronel pelo presidente Benito Juárez, seu conterrâneo. Após o triunfo liberal foi professor nas escolas Nacional Preparatória, de Comércio, de Jurisprudência e Nacional de Professores.

Em termos ideológicos, Altamirano funcionou como uma ponte de mão dupla entre os intelectuais liberais e conservadores, mesma função que desempenhou em termos de gerações, entre a do liberalismo ilustrado e a dos jovens escritores<sup>237</sup>. Reuniu

---

<sup>236</sup> Apud Krauze Enrique. op. cit. p. 233.

<sup>237</sup> Formada entre outros nomes por alguns mencionados neste trabalho, como: Niceto de Zamacois, Justo Sierra,

todos num projeto comum, o já mencionado *El Renacimiento*, periódico literário e sua tribuna para o projeto de nacionalização literária e cultural. Como editor assinava a “Crônica da Semana” onde, já na primeira edição e à guisa de introdução, externava seus propósitos de restaurar “essa árvore antes tão frondosa da literatura mexicana”, e de estimular no país o amor aos trabalhos literários, “tão abandonados nos últimos tempos”<sup>238</sup>. Nas páginas de *El Renacimiento* publicou por primeira vez “Clemência”, uma de suas obras mais reputadas, contudo, e já com novos projetos literários em vista, após um ano afastou-se do jornal, mas não da causa nacionalista.

De fato, sua produção foi enorme e em diversos gêneros, sem excluir, evidentemente, as lendas, que recolheu em obras como “Paisajes y Leyendas. Tradiciones y Costumbres de México”. Dirigiu e colaborou em outros jornais, entre eles “*El Federalista*” da cidade do México, onde assinava a crônica teatral. Foi neste jornal que publicou, por primeira vez, em janeiro de 1875, uma série crônicas, por ocasião da estréia nos palcos nacionais de “*Medéia*”, a imortal tragédia de Eurípedes, interpretada pela famosa atriz italiana Adelaida Ristori. Sua forte ligação com o teatro datava dos tempos em que tinha sido apontador numa companhia teatral itinerante. E foram precisamente essas crônicas a origem do discurso que definiu o papel de La Malinche na dialética feminina nacional, pelo que somos obrigados a comentá-las detidamente.

Para começar, eram dedicadas ao antigo mestre, mentor e amigo, também escritor, soldado e jornalista Ignacio Ramirez, “*El Nigromante*”, e foram publicadas igualmente no terceiro volume da revista “*El Artista*”, entre janeiro e junho daquele mesmo ano. Nelas, além de mostrar seus profundos conhecimentos de dramaturgia, manifestava seu descontentamento por não existir no México uma produção própria.

“Não há teatro, não temos teatro nacional”, dizia o autor em sua primeira crônica, onde aproveitava para especular os motivos e desfiar suas críticas às elites freqüentadoras de teatro, cuja falta de bom gosto impedia o desenvolvimento da dramaturgia no país. E aproveitava também para criticar os ufanistas que, levados por um mal entendido amor à pátria, insistiam em apregoar que o povo mexicano era rico, quando não era bem assim. Ainda que se tivesse que reconhecer que, em termos de recursos naturais ainda inexplorados, o país era rico, o povo continuava pobre. Mas

---

Manuel Acuña, Manuel M. Flores, Manuel Payno, Vicente Riva Palacio, Juan de Dios Peza. A revista contou com a colaboração de um número incomum de mulheres, entre elas: Isabel Prieto de Landarruri, Gertrudis Tenório Zavala, Maria del Carmen Cortes, Soledad Manero de Ferrer, Manuela L. Verna, Constanza Vereá e Luisa Gil.

<sup>238</sup> Introducción. *El Renacimiento*. Tomo I. op. cit. p. 3.

como o assunto era o teatro, ato seguido apresentava sua fórmula para corrigir os graves defeitos que, a seu juízo, impediam o desenvolvimento do bom gosto, e com este da dramaturgia nacional:

“Primeiro se aprende, logo se copia e logo se inventa ...”.

Ou seja, atraindo artistas europeus se formaria uma escola, haveria atores que animariam os autores e com eles “a musa dramática despertaria a voz de uma arte nascente mas entusiástica, e em poucos anos a dramaturgia mexicana (...) seria a honra da América Latina”. Mas se tecnicamente ainda era preciso aprender com os estrangeiros, no referente aos temas da própria história antiga ou colonial do México esta era suficientemente fecunda em fatos e lendas misteriosas, como que para motivar com seu prestígio poético às próprias musas:

Nossa história antiga é fecunda em grandes fastos que a musa grega não teria desdenhado, e à que não falta nem o poético prestígio nem um berço envolvido em misteriosas lendas; nossa história colonial não escassa em assuntos terríveis e romanescos (...); nossos costumes no momento crítico de sua transformação (...) os sacudimentos de sangrentas guerras civis, uma diversidade de caracteres, interessante, curiosa, infinita podem dar melhores elementos para a dramaturgia nacional?<sup>239</sup>.

### 3.2.5 O discurso da traição.

Nessas crônicas, Altamirano fazia uma leitura metafórica da Conquista do México com base na expedição de Jasão e os Argonautas, argutamente traduzida e descrita em sua dimensão histórica como:

Uma expedição pirata ou comercial organizada por um povo ambicioso, pobre, valente e empreendedor, para arrebatar a povos mais antigos e ricos o segredo de sua prosperidade, o domínio dos mares, e o trono da civilização.(...) Ainda mais, atendo-nos à lenda, que evidentemente tinha sua razão de ser, se poderia assegurar que sem Medéia a famosa expedição dos heróis gregos não

---

<sup>239</sup> ALTAMIRANO, Ignacio Manuel. Crônicas Teatrales. El Federalista. In: *Obras Completas*. Edición y Notas de Héctor Azar. México DF: Secretaría de Educación Pública, 1988. pp. 138-139.



teria tido êxito, e a preponderância da Grécia no mundo antigo se teria retraçado provavelmente por muitos séculos”<sup>240</sup>.

De forma que, dizia ele, ainda que envolvida numa “radiante névoa das lendas maravilhosas” e despida de seu caráter mítico, para o olho penetrante do bom sentido era essa uma história verídica. E que ele visse o mito como uma “histórica verídica” não era estranho, se soubermos que, na visão romântica dos intelectuais mexicanos do século XIX, desdobrados simultaneamente em soldados, políticos, escritores, poetas e historiadores, a literatura e a história, tanto quanto a política, faziam parte de um mesmo campo do conhecimento, que devia estar a serviço dos interesses nacionais, sem excluir os mitos e as lendas.

Mas não ficava por ali sua metafórica leitura. Numa outra crônica equiparava La Malinche a Medéia, chegando com elas até La Llorona de nosso tema. Para ele, ainda que a mexicana não tivesse conhecido como a grega os segredos da magia, tinha conhecido os segredos da língua indígena, graças aos quais teria facilitado ao conquistador sua passagem por perigos mais terríveis do que os enfrentados por Jasão. Graças a ela, dizia, “adormeceu o dragão que guardava esse velocino dourado, mais opulento que o da Cólquida e que enriqueceu a Espanha pelo espaço de trezentos anos”.

Mas que filho La Malinche teria matado para ser equiparada a Medéia, e assimilada a La Llorona?

Sim, porque Medéia ficou imortalizada como assassina de seus filhos, mesmo crime que levou La Llorona a ser condenada a vagar eternamente sem descanso. Contudo, neste caso, não foi o infanticídio o que equiparou as três mulheres lendárias, senão a traição. Ainda que o tema da mulher que mata os filhos tenha sido recorrente no imaginário ocidental, desde os tempos a-históricos dos mitos, o tema da traição era mais condizente com o projeto nacionalista dos intelectuais mexicanos que, liderados por Altamirano, se propunham uma homogeneização cultural e um perfil identitário para o país. Tal tarefa implicava por sua vez o desenho e a definição de uma cidadania normatizada, cívica e moralmente, para o qual a equiparação de Medeia e La Malinche, assim como a assimilação desta com La Llorona, se prestavam maravilhosamente.

Tudo indica que foi Altamirano quem promoveu a equiparação literária dessas figuras, ainda que baseado num consenso popular que mantinha La Llorona oralmente

---

<sup>240</sup> Idem. p. 149.

viva. Exemplo disso é o relato da senhora Calderón de la Barca, quando de sua visita a Chapultepec, por volta de 1839. Contava ela ter ouvido a história de um fantasma de mulher que aparecia por aquelas paragens, identificado popularmente como da célebre amante de Cortés. “Conta a tradição que nestas cavernas, cisternas e bosques aparece a sombra da amante do conquistador, a famosa Doña Marina, mas eu acredito que se espantaria ao se encontrar com o indignado espírito do imperador índio...”<sup>241</sup>.

Certamente que, dado seu tom irônico e sendo estrangeira, para ela seria difícil entender a propensão do povo mexicano para com as histórias fantásticas de assombrações, fe aparições, cuja familiaridade e convivência são bastante antigas. Datam dos tempos em que as deusas desciam chorando para anunciar desgraças, e os “morros e os vulcões andavam em pé e caminhavam como pessoas”<sup>242</sup>.

Mas para encontrar os elementos simbólicos que possibilitaram a fusão literária entre La Llorona mexicana, da tradição indígena, e a Medéia grega, oriunda da dramaturgia, teremos que insistir na tragédia que facultou a sobrevivência milenar de ambas. Sobrevivência que, no caso de Medéia, era explicada por Altamirano em termos nacionalistas e em função do “patriotismo helênico (que) como todo patriotismo elevado, preferiu sempre a glória do próprio sobre a glória do estranho”. Prerrogativas de que certamente não gozou La Malinche, a quem sem dúvida visavam suas crônicas, mas cuja sobrevivência no imaginário coletivo, tanto quanto a da grega, pode ser explicada pela função catártica e universal da tragédia. A tragédia existe porque os seres humanos estão presos ao destino, traçado pelos desígnios divinos, que no caso de La Malinche, estava já impresso no seu próprio nome.

Ao longo da história, tanto o drama como a tragédia, têm sido o foro do eterno embate entre a natureza humana em sua comunhão com a divindade. Os heróis e heroínas trágicos tornam-se o centro da humanidade, cujos conflitos refletem os do universo em geral, daí sua permanente apropriação através dos tempos, espaços e circunstâncias. Daí também sua aproximação com os mitos. Se a tragédia se funda na relação universal de deuses e homens, o drama que encerra deve ser passado através das gerações de forma mais ou menos fiel<sup>243</sup>. Esse foi o caso da dramaturgia, que possibilitou a mistura mexicana de Medéia e de La Llorona.

<sup>241</sup> DE LA BARCA, Madame Calderon. op. cit, p. 51.

<sup>242</sup> GLOCKNER, Julio. *Los Volcanes Sagrados. Mitos y rituales en el Popocatepetl y la Iztaccíhuatl*. México DF: Grijalbo, 1996, p. 17.

<sup>243</sup> SOUSA, Dolores Puga de. *Tradição e Apropriação da tragédia: Gota D'Água nos caminhos da Medéia*

De forma que assim entendido, e voltando à crônica de Altamirano, se Medéia foi possuidora das artes mágicas La Malinche o foi da comunicação. Não teria sido por outro motivo que, como já vimos, tinha sido a tradutora do conquistador e merecido de seus irmãos e dos cronistas o apelido de “a língua”. E foi certamente pensando nesse apelido que Altamirano se fixou numa ode de Píndaro, a “IV pítica”, onde a Medéia era descrita pelo seu poder comunicador. Ele a considerava “uma de suas (odes) mais belas”, pelo que deu início com ela a um passeio pela dramaturgia ocidental com temática da heroína grega. Nessa ode, Píndaro referia-se a Medéia como possuidora de “uma boca divina”, e à sua linguagem como “de alta sabedoria”, de forma que, se hoje a gente lhe encontra alguma semelhança com a mexicana, a descrita por Altamirano certamente não foi mera coincidência.

Logo após lembrou-se ele da Teogonia, onde Hesíodo exaltava os pés de Medéia, referindo-a como “a dos pés feiticeiros”, enquanto via em Jasão um vencedor, que “... enfim, após longos sofrimentos, voltou a Cólquide, trazendo sobre sua ligeira nave a virgem de olhos negros a quem tornou sua encantadora esposa”. E foi certamente para positivar a imagem de Medéia que Altamirano buscou em Píndaro, como em muitos outros, as palavras com que Jasão a exaltava pela “amável bondade que brilhava em sua testa”. De forma que, por essas e outras, pensamos que através desta crônica, e por meio das palavras apoloéticas dedicadas a Medéia, estaria buscando não somente os argumentos que justificassem o tratamento de La Malinche como traidora, mas também os elementos para sua absolvição. Enfatizando naquela os traços positivos que pudessem amenizar sua imagem culposa, poderia aplicá-los à índia mexicana. Afinal de contas, ambas as personagens tinham sofrido destinos semelhantes.

Por outro lado, da mesma necessidade de absolvição de La Malinche pode-se deduzir uma condenação que, para então, já devia ter sido decretada por seus patrícios, segundo o indica o discurso proferido por Ignácio Ramirez, na Alameda Central, em 1861, durante as comemorações da Independência. Na ocasião, “El Nigromante” tinha-se referido a ela novamente como “a barragã de Hernan Cortés” e como exemplo ao contrário da figura modelar de Dona Josefa Ortíz de Dominguez, erigida já na heroína mor da Independência.

A seguir, Altamirano se detém em Orfeu, quem na Argonáutica, obra que lhe é atribuída, se refere a Medéia como “infortunada”, “desditosa jovem” e “virgem desgraçada”. Esse mesmo tom foi usado por Apolônio de Rodes em seu poema do mesmo nome, onde a heroína grega é descrita sofrendo de amores, como “virgem apaixonada por Jasão”. Eurípedes, diz Altamirano, “não teve para Medéia senão palavras de compaixão e de consolo, e não se atreveu a condená-la, mesmo nos momentos em que o poeta a fez matar os filhos, enfurecida pelos ciúmes”. Ele ainda informa que, por conta disso, o autor grego foi acusado em sua época de ter sido pago pelos coríntios para colocar em Medéia a culpa pelo assassinato das crianças, na realidade e segundo a tradição, despedaçadas por aqueles.

A seguir menciona “O judicioso” de Diodoro da Sicília, que também fez um elogio da jovem, a quem apresentava como uma benfeitora dos estrangeiros, no detalhado relato que fez sobre a expedição dos Argonautas. Mesmo admitindo que transtornada pelos ciúmes tinha matado os filhos, o autor ainda conta que foi absolvida e declarada inocente pelo tribunal que a julgou. Para finalizar, Altamirano conta que em sua “Descrição da Grécia”, Pausanias assegurava ter visitado o túmulo de Mermeros e Feres, os filhos de Medéia, “mortos a pedradas pelos coríntios, por causa dos presentes que tinham levado para Glauce”. E ainda que em seu tempo o costume não mais estivesse vigente por Corinto estar povoada por novos habitantes, o mesmo Pausanias dizia ter conhecido os sacrifícios propiciatórios anuais com que se homenageavam as crianças, assim como uma estátua feminina de espantoso aspecto erigida ao terror. Informava também sobre o antigo costume de cortar o cabelo e vestir as crianças de preto em sinal de tristeza. Altamirano encerrava com citações de “As Naucpaticas”, o poema que tinham os gregos em homenagem a Medéia. Para ele, e como prova do tratamento honroso que sempre dedicaram a Medéia, os gregos a tinham imaginado amada tanto por Zeus como por Teseu e protegida por Hera. Depois de morta a uniram com Aquiles no Eliseu, e dedicaram templos para adorá-la “como um dos gênios tutelares da Grécia”.

Mas antes relacionava uma série de raptos de mulheres famosas que teriam deflagrado os grandes conflitos da história, terminando com o rapto de Medéia, também vítima dos agressores gregos. E ainda que não o dissesse de forma explícita, este rapto, relatado em detalhe, visava a levar o leitor até aquele sofrido pela Malinche, caminho escolhido para introduzir o tema. Certamente que seu relato dos raptos da Europa, de Helena de Tróia e da própria Medéia, tinham como alvo principal o que a própria

Malinche teria sofrido quando criança. Mas tinham também como objetivo encontrar argumentos que justificassem sua traição, ou melhor, o tratamento que lhe deram como traidora.

Dizia ele:

Nós temos uma razão de analogia puramente local para acreditar na influência de certas mulheres na Epopéia, e ainda que esta razão não deva pesar na questão dos fatos especiais, sim pode ser aceita pela crítica para ser aplicada no que pareça semelhante.

Temos no México uma Medéia, menos brilhante, menos exaltada pelos ingratos a quem serviu de instrumento, menos terrível do que a princesa cólquida, porém não menos influente nos acontecimentos da Conquista, e inteiramente semelhante àquela, pelos seus talentos, pelos seus amores com o conquistador, pelo seu posterior abandono e pela sua traição a sua pátria, em favor de seu inimigo. Esta Medéia é a Malinche, a manceba de Cortés, sua efficientíssima auxiliar em todas as peripécias da Conquista.<sup>244</sup>

Altamirano comparava o tratamento que os gregos deram a Medéia com o que os espanhóis e mexicanos tinham dado a La Malinche, para quem somente sobraram o ódio e o desprezo de seus compatriotas. Contudo, e ainda considerando-a uma traidora, permitia-se advogar por ela. Argumentava ele que se toda essa história -de Cortés e a Conquista- não tivesse acontecido durante o reinado de Carlos V, mas na Grécia antiga, ou se em lugar de Índia a Malinche tivesse sido uma monja cristã, como Medéia tinha sido sacerdotisa de Hécate, a mexicana teria recebido um tratamento mais glorioso, ou pelo menos igual ao que os gregos deram a sua heroína, revestida “com os arreios maravilhosos da lenda”.

Mas, e aqui vem o golpe fatal, já que a ingratidão ou a preocupação dos conquistadores os tinha impedido de gratificar de forma apoteótica a traição daquela que os serviu tão fielmente, ao menos tinha restado para La Malinche a imortalidade do ódio que lhe reservaram seus irmãos.

E, já que o desdém, a ingratidão e as preocupações dos conquistadores não gratificaram a traição de La Malinche com a apoteose, não é verdade que o ódio dos índios tem imortalizado sua figura, com a criação fantástica de suplícios

---

<sup>244</sup> ALTAMIRANO, Ignacio Manuel. Medea. In: *Crónicas Teatrales*. op. cit, pp. 154-155.

lendários, ora encravando-a sobre as costas de nossas cordilheiras; ora fazendo-a vagar, chorosa e sombria em torno de algumas fontes; ora personificando-a como uma Fúria, nuncio de pestes e calamidades?<sup>245</sup>.

E finalmente apareceu a culpa. La Malinche e La Llorona unidas pela culpa, novamente e sempre a culpa feminina. Mas como a toda culpa corresponde um castigo, Altamirano transformou os índios em verdugos encarregados de aplicá-lo à traidora, por meio de, dizia, “suplícios lendários”, transformando-a em chorona.

De forma que a homenagem que pressupõe o fato de um vulcão ter sido batizado com seu nome<sup>246</sup> ele a transformou em tortura eterna, e parte do castigo que recebeu por sua traição. O mesmo se pode dizer de sua remissão até Cihuacoatl e as Cihuateteo, a quem sem dúvida se referia quando a chamava de fúria e nuncio de desgraças.

Tudo indica que foi Altamirano quem deu o tiro de largada na carreira de La Malinche como traidora, pois embora a tradição popular já a tivesse transformado em fantasma, segundo vimos na referência da senhora Calderón de la Barca, isso não significava necessariamente uma acusação. Os fantasmas não aparecem unicamente quando culpados, mas quando em vida seus donos deixam algo pendente ou por resolver. Também não era o povo quem acusava. Os índios não castigam seus vilões transformando-os em vulcões. Se não, vejamos

### **3.2.6 Uma lenda de vulcões.**

Entre os camponeses indígenas do México, o processo de denominação das montanhas e vulcões tem um significado que vai além da simples atribuição de culpas e de nomes. Diz Julio Glockner<sup>247</sup> que para os indígenas os vulcões possuem vontade própria; são simultaneamente pessoas e montanhas porque são sagrados. E tal personificação do mundo natural não remete apenas ao tempo mítico, senão que, como La Llorona, os mitos dos vulcões transbordam para penetrar na temporalidade histórica e no cotidiano das pessoas. Tem gente que já viu os vulcões andando pelos caminhos e mesmo nas ruas das cidades, de forma que não seria demais relatar a re-elaboração

---

<sup>245</sup> Idem. p. 156.

<sup>246</sup> “La Malinche”, vulcão situado entre os Estados de Puebla e Tlaxcala.

<sup>247</sup> GLOECKNER, Julio. op. cit. pp. 20-23.

indígena do mito de La Malinche como vulcão, a fim de dirimir qualquer conotação culposa. (Fig. 11).

Originalmente o vulcão chamava-se Matlacueye, ou “a (mulher) da saia de jade”, mesmo nome da deusa patrona das feiticeiras e das adivinhas, segunda esposa de Tlaloc, com quem ele se casou após Tezcatlipoca ter raptado Xochiquetzal, sua primeira esposa. E dizem os camponeses das redondezas que La Malinche era a mulher do Citlaltepētl, atual “Pico de Orizaba”, o vulcão mais alto do México. Mas o casal não vivia bem; volta e meia ela tinha amores com o Gregório Popocatepetl, o vulcão marido da “vulcoa” Iztaccihuatl, a Mulher Branca. Um bom dia, o Popocatepetl resolveu raptar La Malinche, “então a carregou e a levou”. Mas na planície, na fonte de Tlaxcala, onde hoje se encontra, ela o enganou pedindo para descê-la pois precisava urinar. Ele assim o fez, desceu-a, mas ela ficou sentada: “eu não vou mais com você, eu gosto daqui e aqui fico. Você já tem mulher” -disse ela-.

E ali ficou, junto ao seu atual marido, Lorenzo Cuatlapanga, “aquele morrinho baixinho que fica junto a La Malinche...”. Contudo, o Popocatepetl insistia em roubá-la, de forma que ela o desafiou: “se você consegue segurar minha urina eu vou com você”. Ele aceitou o desafio. “E veio a água de um rio que descia por um barranco largo e profundo; veio a água e ele não conseguiu segurá-la. Então o Popocatēpetl foi-se embora, (...) e contentou-se com a Iztaccihuatl ...”<sup>248</sup>. Passado o tempo, inconformado, ele resolveu declarar guerra a La Malinche e ao marido, de forma que voaram raios e centelhas: “Eram uma mulher em pé, no meio, lançando fogo, com cartucheiras (...) cruzadas no peito, e um homem”. A guerra foi em 1922, e durou das seis da manhã até as dez da noite, e foi nela que o Popocatēpetl perdeu o chapéu, pois até então não tinha cratera. Meses depois ele começou a queimar, “saía fogo como de um quilômetro acima, que voltava a cair no seu buraco”. (Fig. 12).

Como podemos perceber, nessa história de guerras, vulcões e traições, repetida pela voz popular, mas originada nos tempos em que os morros e os vulcões andavam em pé e caminhavam como pessoas, La Malinche não saía mal parada. Ou pelo menos de nada era acusada. Era uma mulher forte que impunha sua vontade aos homens. Tudo indica que tanto sua traição culposa como seu castigo foi uma criação literária e intelectual, a serviço do nacionalismo e de uma cidadania de conveniência, que teve seu

---

<sup>248</sup> O Rio Atoyac, que nasce em La Malinche. Após percorrer o Valle de Puebla, transforma-se em rio subterrâneo à altura da cordilheira de Tentzo, a uns 35 Km. da cidade de Puebla. Segundo informação pessoal de Julio Gloeckner.

precedente no radicalismo de Ignacio Ramirez, a quem, não por acaso, Altamirano tinha dedicado as crônicas.

Reafirmando uma visão maniqueísta da dialética feminina da história da pátria, naquele seu célebre discurso cívico comemorativo da independência, o Nigromante dizia:

É um dos mistérios da fatalidade que todas as nações devam sua perda e sua afronta a uma mulher, e a outra mulher sua salvação e sua glória; em todas as partes se reproduz o mito de Eva e Maria; nós lembramos com indignação a barragã de Cortés, e jamais esquecemos em nossa gratidão a dona Maria Josefa Ortiz de Dominguez, a Malintzin imaculada de outra época, que se atreveu a pronunciar o Fiat da independência para que a encarnação do patriotismo a o fizesse...<sup>249</sup>.

O interessante é que os mesmos autores que se revezavam como escritores, poetas e historiadores, até então não tinham acusado La Malinche em seus textos historiográficos, quando abordavam sua participação no capítulo correspondente à Conquista. Somente começaram a fazê-lo na literatura ou, como vimos antes, no discurso político. E essa constatação vem, novamente, da admiração com que os viajantes a mencionavam em suas crônicas, informados, segundo diziam, nas obras historiográficas consultadas a fim de se prepararem para a viagem ao México<sup>250</sup>. Entre os mais consultados estava Francisco Javier Clavijero, cuja obra como sabemos não era do século XIX, mas era das mais conhecidas na Europa por ter sido produzida e publicada durante seu exílio italiano. Já entre os contemporâneos, os viajantes citavam o inglês William H. Prescott<sup>251</sup> e o mexicano Justo Sierra.

Mas voltando a Medéia e condizente com o caráter exemplar das lendas e o estreito vínculo entre a literatura e a história, Altamirano insistia em reafirmar sua veracidade histórica. A prova, dizia, era que sua existência jamais tinha sido rejeitada pela “severa história”, que, ao contrário, a estudava “como assunto importante”: “É aqui, pois, como a lenda se apodera dos personagens históricos para lhes dar proporções fantásticas,

<sup>249</sup> “EL NIGROMANTE”, Ignacio Ramírez. *Discursos – Cartas – Documentos – Estudios*. México DF: Centro de Investigación Científica “Jorge L. Tamayo, A. C.”, 1985, pp. 19-20.

<sup>250</sup> Ver: MIRANDA, Martha Poblett de. op.cit. Exceto as de Madame Calderon de la Barca, todas as referências dos viajantes foram retiradas desta antologia de 11 volumes.

<sup>251</sup> PRESCOTT, William H. *Historia de la Conquista de México*. Traducción de J. Navarro. México: Imprenta Poliglota, 1874.



(que) porém, não podem induzir ao critério de negar-lhes a existência, antes mais bem que sirvam de dado para a estudarem”<sup>252</sup>.

Para ele, vista à luz da história de México e como La Malinche, Medéia tinha sido um personagem histórico real, e como tal um exemplo através do qual pôde expor sua visão pessoal dos papéis femininos vigentes em sua época, fossem eles os desejáveis ou indesejáveis. Como modelo positivo, para ele, La Malinche foi uma dessas mulheres predestinadas que souberam associar seu destino ao dos grandes homens, às vezes para inspirá-los, outras para apoiá-los como auxiliares, ou ainda para guiá-los. Como modelo negativo ela foi uma traidora.

### **3.3 Os caminhos de Medéia e a (con) fusão popular.**

Como vimos oportunamente, embora as preocupações nacionalistas da época tentassem enfatizar a traição como o traço mais notável da Malinche, por ter agido como uma Medéia ajudando os invasores estrangeiros a saquear o país, aos olhos do povo, ou melhor, para a sensibilidade popular, o crime maior da grega deve ter sido o assassinato dos filhos. Certamente que o infanticídio era um crime com maior poder de impacto para a sensibilidade popular do que a traição a uma pátria que mal se conhecia, e a uma nação que ainda nem estava pronta. De forma que na (con) fusão popular, para os mexicanos Medéia foi condenada a chorar eternamente a morte de seus filhos transfigurada em La Llorona.

Assim, tentando novamente encontrar os elementos históricos que pudessem ter propiciado essa fusão no âmbito popular, teremos que nos debruçar novamente sobre as artes cênicas como um dos possíveis caminhos nesse processo. Pode ter sido ali onde o público mexicano tomou conhecimento de Medéia, sem falar, é claro, no papel didático que desempenhavam, e para o qual foram introduzidas no território mexicano já nos inícios da colônia.

Isso não significa que elas fossem inéditas. Tudo indica que a população nativa era especialmente sensível ao apelo visual desse tipo de representações, segundo se depreende das descrições dos cronistas. Sahagún, por exemplo, relata o sofisticado aparato cenográfico que cercava as numerosas cerimônias e festividades religiosas dos antigos mexicanos, em que predominavam as dramatizações, os cânticos e as danças. De tal forma que, por isso, os recursos cênicos ocidentais foram imediatamente introduzidos na campanha evangelizadora. Apareceram no México bem cedo, em finais

---

<sup>252</sup> ALTAMIRANO, Ignácio Manuel. op. cit. p.156 .

da década de 30 no século XVI, quando tinham uma função exclusivamente doutrinária, e os missionários os aproveitaram para levar aos indígenas a doutrina cristã. Em tal missão, a dramaturgia deu ótimos resultados.

### 3.3.1 O teatro.

Originalmente o teatro mexicano não teve propósitos estéticos ou de entretenimento, senão doutrinários, mas quando a missão evangélica passou a prescindir dele começou a surgir o que mais a aproximaria da atual noção de teatro, com a inclusão de música e bailados, e já sem os propósitos originais explícitos. De início, as representações eram realizadas nos adros das igrejas, nas praças, nas ruas e até em palcos improvisados em carroças, de preferência em datas comemorativas, civis e religiosas, tais como o 13 de agosto, dia de São Hipólito, quando se comemorava a tomada de Tenochtitlan pelos espanhóis.

Em todo caso, esse teatro profano novo-hispânico foi quase sempre uma adaptação do espanhol, pelo que não exibia maior originalidade temática. Mas, e ainda que despido de sua função religiosa, seguia sendo um teatro didático e normatizador, cujo objetivo, no caso da tragédia, era produzir “uma arte de fazer os homens humanos e bons”, e no da comédia “corrigir as atitudes ridículas dos homens”. Assim, considerado um bem coletivo e motivo de alegria nas cidades, era patrocinado pelo erário público, que o via como uma forma de entreter “o público ocioso, afastando-o de outras más ocupações”. Como tal, teve suas funções sancionadas e oficialmente regulamentadas em 1786, no “Discurso sobre los dramas”,<sup>253</sup>.

E a “teatralidade” da Nova Espanha, segundo Germán Viveros, teve diversas modalidades: 1) o teatro catequético ou evangelizador; 2) o de colégio ou conventual; 3) o de coliseu; 4) o de rua ou infantil, e a chamada “máquina de bonecos”, cada uma com seu significado e finalidades próprias. A forma explícita com que tais modalidades são nomeadas dispensam, pensamos, maiores esclarecimentos. Contudo, nos deteremos no teatro de coliseu, não somente pela sua permanência através dos séculos coloniais, mas pela sua diversidade temática, seu alcance público e sua capacidade de orientação, percebida desde o início pelas autoridades da Colônia.

---

<sup>253</sup> VIVEROS, Germán. Espectáculo teatral profano en el siglo XVI. In: *Estudios de Historia Novohispana*. México DF: Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, enero-junio de 2004, pp. 45-61. Vol. 30.

Assim, o teatro foi usado de forma consciente “para educar civicamente os espectadores”, de acordo com a idéia aristotélica segundo a qual, “da catarse (purificação ou aperfeiçoamento da sensibilidade) passava-se à reforma dos costumes”<sup>254</sup>. Do teatro de coliseu pode-se dizer que teve três finalidades: a beneficência, o entretenimento e a formação cívica dos espanhóis, crioulos e mestiços. Tal se depreende do próprio palavreado usado pelos funcionários encarregados de regulamentar as encenações. Eles usavam expressões como “honestidade e moderação, destinadas à correção dos vícios, à instrução do povo, ao alívio da frágil natureza humana, mediante honesto recreio que leve o auditório ao exercício de maiores virtudes”, como se pode ver num texto de 1790, atribuído a um juiz e censor teatral dos tempos do vice-rei Revillagigedo<sup>255</sup>.

Até o início do século XIX, esse tipo de teatro interessava especialmente às autoridades como um recurso educativo, de ação dramática e moral, e como uma expressão homogênea, coerente, proporcionada e veraz da sensibilidade. Ou seja, mais do que os méritos teatrais ou literários, interessavam os efeitos educativos e cívicos no povo, contudo, deste não participaram os indígenas e os negros.

A atividade teatral na Nova Espanha foi bastante intensa, tanto a lida como a representada, a julgar pelas obras encontradas em bibliotecas particulares, ou pela atuação das companhias teatrais, que chegaram ao número de 12. Sua programação incluía peças de autores clássicos, como o espanhol Pedro Calderón de la Barca, ou os franceses, Molière e Racine, entre os mais conhecidos. Mas, e salvo raras exceções, na opinião dos especialistas, o teatro novo-hispânico de coliseu foi uma amostra decadente do teatro espanhol peninsular. E não se tem notícia de algum título ou pista que indique que nosso mito em questão tenha sido contemplado por alguma versão teatral representada na Nova Espanha. Principalmente em se considerando que ali o efeito do teatro parecia atingir os espectadores de forma intensa, e em forma e grau nem sempre esperados pelas autoridades. O público -diz Viveros- desfrutava o teatro nos coliseus com naturalidade, fantasia, lirismo, crítica. Igualmente desfrutava o ridículo, o absurdo, a musicalidade, ou tudo combinado, fatores que, pensamos, podem ter sido uma via quase “natural” para a transmissão e permanência do tema de La Llorona no meio urbano mexicano.

---

<sup>254</sup> VIVEROS, Germán. El Teatro y otros entretenimientos urbanos. La norma, la censura y la práctica. In: *Historia de la Vida Cotidiana en México*. op. cit. pp. 463. Vol. II.

<sup>255</sup> Idem. p. 465.

De forma que, e seguindo com o teatro, ao longo da colônia e após a Independência continuou sendo um eficiente recurso didático, só que agora engajado nas causas da cidadania. Nas palavras de Ignacio Manuel Altamirano, era ali onde coincidiam os diversos segmentos da população, e além de atender às necessidades de entretenimento e ócio levava o público a uma conseqüente tomada de consciência. Principalmente quando a qualidade dos atores e das obras lhe conferia uma dimensão mais profunda e para além das “trivialidades” de que freqüentemente se ressentia “o três vezes centenário teatro mexicano”,<sup>256</sup>.

De fato, o teatro e as novas formas de aproveitamento do tempo livre que se observaram naquele século são um espaço privilegiado para a percepção das mudanças operadas na sociedade mexicana. Para o interesse deste trabalho, isso diz respeito especialmente às mulheres. Por exemplo, analisando as obras que se apresentavam na cidade do México, Susan E. Bryan<sup>257</sup> encontrou uma clara conexão entre o aparecimento do teatro frívolo, forma particular de teatro musical, e a transformação da imagem feminina nas altas rodas.

E observou também a mudança operada dentro das salas com relação à redistribuição do público. Com a construção de novos teatros, na década de 1840-50, surgiram novos espaços que separaram um público cuja pluralidade cultural e socioeconômica aumentava. Altamirano o descrevia formado tanto pela elite econômica e supostamente culta como pelo “Juan Diego”, nome com que se referia ao povo, aos que acrescentou um terceiro setor, formado pelos intelectuais. Estes funcionavam, “a maneira de ponte entre os tipos de públicos assinalados”, todos “teatrófilos empedernidos”, com tempo suficiente para “não sair do teatro”, e cujo gosto pelo gênero melodramático via-se fortalecido pela constante presença das companhias teatrais francesas e espanholas, ou pelas de óperas italianas.

Para ele, tal grupo formado por Guillermo Prieto, Vicente Riva Palácio, Manuel M. Flores, Justo Sierra, Manuel Acuña e Juan de Dios Peza, entre outros, constituía o “primeiro conjunto de intelectuais no poder” do México independente, cuja “qualidade humana e política se afirmava com o passar do tempo, até fazer deles modelos exemplares

---

<sup>256</sup> AZAR, Héctor. Las crónicas teatrales de Ignacio Manuel Altamirano. (1867-1885) In: ALTAMIRANO, Ignacio Manuel. *Obras Completas*. op. cit. p. 9. Tomo I.

<sup>257</sup> BRYAN, Susana E. El surgimiento del teatro frivolo y la sexualidad femenina en México durante el porfiriato. In: *Encuentro*. Revista del Colegio de Jalisco. Guadalajara: Octubre-Diciembre, 1986, pp. 31-44. Vol. 4, Nº 1

em nossos textos de história pátria”<sup>258</sup>. E é bom guardar esses nomes, pois são os mesmos aos que nos referiremos quando tratarmos das versões e referências literárias de La Llorona.

Condizente com seu nacionalismo militante e sob o verniz exigido pela época, através das crônicas e críticas teatrais, Altamirano denunciava o “atávico intervencionismo tanto político como cultural” que o México padecia, e do qual era testemunha o “ser nacional” que freqüentava os teatros. O teatro, dizia, vivia as condições sociais e políticas do agônico colonialismo espanhol, enquanto os dramaturgos mexicanos viviam de imitar as cópias “tresnoitadas” de autores de comédias galantes e insípidas que chegavam de além-mar. Mesmo assim, insistia em buscar um México “genuíno” nessas expressões públicas, assistindo a tudo quanto fosse opereta ou “zarzuela” que se apresentasse nesses estabelecimentos populares. Para seu desespero, os teatros populares, como o Principal, lotavam nas apresentações dos “japoneses e cachorros circenses”, enquanto que os que apresentavam obras eruditas, como o Teatro Nacional, mal se enchiam quando apresentavam obras clássicas como Medéia, Judith, Tisbe ou Isabel de Inglaterra.

Para finais do século já existia uma clara separação, não mais dos espaços reservados ao público no interior dos teatros, mas nas salas como um todo, com o surgimento daquelas dedicadas aos gêneros populares e ligeiros e aos mais sérios e eruditos. Assim, no último dia do ano de 1874 e nos primeiros de 1875, estes se engalanaram com a exibição de “Medéia”, cuja apresentação inspirou a já mencionada série de crônicas. E para melhor recriar o clima e a repercussão que na época teve tal obra, tanto entre o público geral como entre os intelectuais, nos ateremos unicamente a essas crônicas num recorrido que a seguir fazemos com Medéia.

Nelas, além da lenda, da história da dramaturgia e de uma análise do teatro e da cultura nacional, Altamirano incluía um discurso em homenagem à atriz italiana Adelaide Ristori, “a mais colossal, mais luminosa figura” que já tivesse aparecido nos cenários teatrais do México. Pronunciado numa das homenagens que os letrados mexicanos ofereceram à atriz no Liceu Hidalgo, “nome bendito do pai da pátria”, nele tecia derramados elogios à beleza, ao talento e à interpretação daquela que, em sua opinião, estava destinada a ser não somente a primeira artista de seu tempo, “mas a ressurreição dos belos tempos da Grécia...”.

---

<sup>258</sup> AZAR, Héctor. op. cit. p. 10.

Em termos gerais e como crítico teatral, o autor elogiava também a adaptação feita por Legouvé para a tragédia de Eurípedes apresentada no México. Contudo, não poupou suas críticas ao fato de ter o francês “incorrido no erro” de querer corrigir aquele. Para ele, Legouvé tinha “manifestado um grande talento dramático”, conduzindo bem a ação e traçando energicamente o caráter dos personagens, mas tinha apelado para uma criminalidade vulgar que não convencia, por não ter compreendido os motivos pelos quais Eurípedes, grande conhecedor do coração humano, fez Medéia matar os filhos. “Pois –dizia- se o poeta, vendido ou não aos verdadeiros culpados, apartou-se da tradição não se apartou da natureza humana”. E tinha sido precisamente esse conhecimento da natureza humana que fazia do grego um “fisiologista de primeira ordem”, já que soube expressar com “naturalidade surpreendente os sentimentos da mulher, enamorada, ciumenta, frenética de dor e de cólera”.

Quando se via, a peça emocionava até comprimir “espantosamente o coração”, com um “realismo tão doloroso, uma filosofia tão amarga, uma tristeza nostálgica tão lúgubre, tão desesperada, que a gente se sente abatida”. Palavras que repetimos por traduzir a amargura, o desespero e a lúgubre nostalgia que sempre acompanhou La Llorona.

Quanto a Ristori:

Ao vê-la aparecer no alto da pequena colina que conduz à praça pública de Corinto, um estremecimento nervoso nos agitou. A figura, somente a figura começava por nos impressionar. Era a Medeia dos poemas e das tradições, grande, pálida, severa e triste; enérgica e altiva. Os cabelos negros e anelados (...) flutuam em suas costas, (...). Ela abraça um de seus filhos e leva pela mão o outro. (...). Sua presença domina e influencia o teatro. Seu prestígio eclipsa o dos outros personagens; não se vê mais do que a ela, não se ouve mais do que a ela, desde o primeiro momento sua voz acorrentou nossa alma<sup>259</sup>.

Entretanto, e como dissemos antes, ele ainda se ressentia pelo público preferir as “bufonarias” e os gêneros ligeiros às obras cultas e eruditas. Não que Altamirano fosse contra o povo rir e se divertir, mas preferia que o fizesse com bom gosto, como o tinham feito gregos e romanos, que riam com as obras cômicas dos imortais. E tudo ele atribuía à necessidade de desenvolver uma cultura nacional, para o que era preciso que

---

<sup>259</sup> ALTAMIRANO, Ignacio Manuel. Homenaje a Adelaide Ristori. In: *Crônicas Teatrais*. op. cit. p. 174.

no país houvesse bom gosto, já que este obrigaria o público a começar “por onde tinham começado a estrada de ferro e o telégrafo”, como sabemos, símbolos do progresso e da modernidade.

E se o país tinha grandes riquezas minerais e agrícolas para explorar, o círculo dos afortunados sobre os quais cabia a responsabilidade de pô-lo em movimento, de proteger as artes e manter a dignidade da cultura mexicana era espantosamente reduzido. “Assombrará o dia em que a estatística com sua verdade implacável e com cifras que não se podem discutir consiga revelá-lo”. De forma que, após denunciar a acumulação de capital por uns quantos e a miséria dos artistas que morriam de fome, invocava o trabalho, os governos ilustrados e a difusão do ensino fundamental entre as massas, para remediar a anemia cultural e secular do país. Para ele, este contava já com os elementos necessários para criar uma literatura teatral com a qual se poderia desenvolver a cultura que deveria ser levada até o povo. E para “honra de nosso povo”, eximia a “ilustrada classe média”, mais pobre ainda que os pobres, do que tinha falado a respeito do mau gosto dos ricos. Ao contrário destes, essa classe tinha dado provas freqüentes de bom gosto, como o mostravam os teatros de bairro e os das cidades do interior, geralmente concorridos e onde se prestava a honra devida à arte dramática.

Como se verá adiante, as palavras de Altamirano funcionariam como um aval para outros escritores, poetas e dramaturgos que, como ele, dedicaram-se a recuperar temas da tradição popular. Eles levaram La Llorona até a poesia, a prosa e a dramaturgia.

### **3.3.2 O ballet no México e o “debut” de Medeia.**

Mas não acabou ainda a história de Medeia. Na realidade, o anterior foi apenas um capítulo em sua trajetória mexicana, que começou bem mais cedo. Assim, e pelo enorme significado para o tema que nos ocupa, não podemos deixar de mencionar o início de sua presença nos palcos nacionais que, segundo os registros jornalísticos, ocorreu por volta dos anos 20 do século XIX, através do ballet, após o que passou a freqüentá-lo regularmente. Tudo indica que foi nessa época que Medeia debutou no México como assassina dos filhos, perfil com o qual ocorreu sua (con) fusão com La Llorona no imaginário mexicano. E ainda que possa parecer excessiva a atenção dada a sua história ou às artes cênicas com sua temática, acreditamos ser importante para se entender o

substrato psíquico e cultural em que se apóia sua constante presença no imaginário ocidental, e em especial no mexicano.

Em 8 de outubro de 1825 o “Teatro de los Gallos” ou “Provisional”, da Cidade do México, apresentou com destaque “o grande baile heróico-pantomimo” em três atos, “Jason en Corinto o Los encantos de Medea”, cujo longo título foi depois reduzido para “Jason y Medea”. O espetáculo causou grande rebuliço, tanto no público como na crítica, e estava baseado num livreto de Andres Pautret. Este, junto com Maria Rubio, como primeira bailarina, Manuela Gamborino como segunda, e Antonio del Águila, encabeçavam a nova companhia de baile daquele teatro, então em fase de renovação e reforma. Três vezes por semana a programação se encerrava com um grande ballet. Nos outros dias, e durante os intervalos das óperas ou peças dramáticas, era costume a apresentação de shows de danças populares, espanholas ou mexicanas, bailados de salão ou “pas de deux”, “pas de trois”, e coisas desse estilo.

Maia Ramos Smith informa que os originais do livreto do “Jasão e Medeia” que se apresentou no México foram publicados pelos jornais da época, que ainda informavam ter sido inspirado passo a passo em “Medée et Jason”, uma das obras mestras de Noverre. Este a tinha estreado em Stuttgart, em 1763, tendo percorrido com ela os palcos de Viena, Milão, Paris e Londres. Ainda nos primeiros anos do século XIX, a obra de Noverre continuava no repertório dos grandes teatros europeus, de Lisboa a São Petesburgo, circulando em novas versões através de reposições de seus discípulos.

Nos palcos mexicanos, o ballet de Pautret teve um estrondoso sucesso. Na estréia esgotaram-se as entradas e muita gente ficou de fora sem poder assistir, fato que se repetiu nas noites seguintes. Por tal motivo, no dia 13 a companhia foi obrigada a publicar nos jornais um pedido de desculpas ao público, oferecendo como compensação “uma formosa sinfonia”, seguida de outra peça, antes da apresentação do tão esperado espetáculo.

Diante do “transbordante sucesso” e tentando manter um tom equilibrado, o crítico teatral do jornal “El Águila Mexicana” dedicou ao espetáculo as seguintes palavras: “A apresentação tem sido brilhante e muito condizente com a beleza da composição”. Contudo, mostrava-se em desacordo com o que considerava exageradas mostras de admiração por parte do público. “Tem gente tão ligeira de mãos e tão



complacente que começa a bater palmas ainda antes que se tente o passo ou a figura que deveria incitar ao aplauso. Isso, na verdade, indica um pouco de insensatez”<sup>260</sup>.

A mesma autora ainda informa que o entusiasmo pela obra foi tal que fez crescer também a fama da própria intérprete. Maria Rubio alcançou com ela um dos maiores sucessos em sua carreira. “Sua beleza, sua ligeireza, a qualidade de seus movimentos e sua grande força dramática causaram grande impressão entre os espectadores”<sup>261</sup>. Sem dúvida que para isso também foi de grande ajuda o incidente em que a artista se envolveu numa de suas apresentações. Numa ocasião, ela se retirou do palco no meio do espetáculo, ofendida por um grupo de “conhecidos cavalheiros” despeitados por ela não ter correspondido a seu assédio. Pautret, o marido, passou a insultar os autores da ofensa, provocando a intervenção do público, que se dividiu entre os bailarinos, os agressores e a imprensa. Sucedeu-se uma série de artigos e reportagens a favor ou contra, encerrados com outro pedido de desculpas por parte de Pautret, que foi elogiado pela sua “moderação e decoro”.

Com toda certeza, “Jason e Medéia” proporcionou a seus intérpretes grandes triunfos, o que motivou sua permanência no repertório por sucessivas temporadas, sendo colocado novamente em cena na de 1844, quando obteve êxito semelhante. Por sua vez, os ballets tornaram-se a maior atração do Teatro Provisional, cuja companhia de baile atraía tamanho público que durante suas apresentações seu concorrente, o Teatro Principal, “apenas se tirava com as entradas para o óleo das lâmpadas”.

### 3.3.3 Outras matrizes mitológicas.

E tendo falado tanto em Medéia, em sua assimilação a La Malinche e na fusão de ambas em La Llorona, acreditamos também chegado o momento de conhecer melhor tal figura mitológica, representação fiel da dialética feminina em sua forma de paixão assassina e destrutiva. Como já dissemos, no imaginário dos mexicanos seu crime como infanticida deve ter tido mais impacto que o de traidora, papel que originalmente lhe quiseram impingir os intelectuais. Contudo, tampouco se pode atribuir ao acaso ou a alguma coincidência a relação entre elas. Em seus mundos, ambas eram representações da Grande Deusa ou da Grande Mãe, fecunda e letal, à qual se integravam tanto as deusas do panteão mexicano como as do Olimpo grego. Como no México antigo,

---

<sup>260</sup> EL ÁGUILA MEXICANA, 11 de octubre de 1825. Apud SMITH, Maya Ramos. *El Ballet en México en el siglo XIX. De la Independencia al Segundo Imperio (1825-1867)*. México: Alianza Editorial, 1991. p. 44.

<sup>261</sup> Idem. Ibidem.

também o culto das deusas gregas buscava manter o equilíbrio no eterno ciclo de vida, morte e renovação, por meio dos sacrifícios e feitiçarias, tais quais os que a própria Medéia praticava na qualidade de sacerdotisa de Hécate.

Por outro lado, o tema da mulher que mata os filhos por despeito ou vingança é praticamente universal, palavra erudita e autorizada de Angel Maria Garibay em sua apresentação das tragédias de Eurípedes, de quem derivam praticamente todas as versões que têm sido feitas do tema<sup>262</sup>. Informações enciclopédicas apresentam a Medéia, de forma resumida, como uma poderosa feiticeira, filha de Circe com seu irmão Aetes, rei de Cólquida. Mas, induzida por Afrodite, por sua vez movida por Hera, Medéia apaixonou-se por Jasão, o chefe dos argonautas, a quem ajudou a roubar o “velocino de ouro” que se encontrava sob a guarda de seu pai. Para isso, teve que trair-lo e ainda matar o próprio irmão, após o que fugiu com Jasão, com quem teve dois filhos. Mas Mais tarde, ela também foi traída por Jasão, que se tinha apaixonado por Glauce, filha do rei Creonte, de forma que matou a rival e o pai dela. Enviou-lhes de presente, com um de seus filhos, um manto que incinerava quem o vestisse, após o que, para se vingar do Jasão, matou também os próprios filhos. Fugiu para Atenas, numa carruagem tirada por dragões alados. Ali casou com o rei Egeu, com quem teve outro filho, Medos, mas de novo foi obrigada a fugir, acusada de conspirar contra seu enteado Teseu. Entre as inúmeras variantes da história, há as que a apontam como feiticeira, como maga, como sacerdotisa de Hera ou, ainda, como deusa em Corinto e, principalmente, na Tessália<sup>263</sup>.

### 3.3.4 Lilith, Hécate e Lâmia.

E a figura transgressora da mulher vingativa e ameaçadora, encarnada pela Medéia da tradição helenística, remete a um sem número de figuras femininas da cultura universal, igualmente transgressoras. Entretanto, pela aproximação cultural e os elementos em comum com a nossa Llorona, nos deteremos apenas em três: Lilith, resultado da fusão de tradições sumerio-acadianas, egípcias e judaicas; Lâmia com suas congêneres, as lâmias; e Hécate, da tradição greco-romana. A característica comum a todas é novamente a força criadora e destrutiva que delas se desprende, como representações que são da dialética feminina.

<sup>262</sup> GARIBAY, Angel Maria. Las diecinueve tragedias de Eurípedes. op. cit.

<sup>263</sup> ENCICLOPEDIA BARSA. Rio de Janeiro; São Paulo: Enciclopédia Britannica do Brasil, 1993, 458. Vol. 10.

Lilith teria sido a fêmea anterior a Eva, criada junto com Adão mas não originada de sua costela, senão diretamente da terra, motivo pelo qual passou a reivindicar igualdade. Sua figura pertence à tradição oral registrada pelos textos rabínicos, e foi definida na versão jeovítica que precede em alguns séculos a versão bíblica. Existem numerosas versões sobre sua origem, mas todas coincidem no fato de não ter sido criada a partir de Adão, o que a autorizava a reivindicar independência, incorrendo por isso na cólera divina. Foi transformada em demônio e lançada às profundezas do Mar Vermelho<sup>264</sup>. Em algumas versões aparece como contemporânea de Eva, de quem era inimiga, ou como causa da disputa entre Caim e Abel, e ainda como nascida do próprio demônio.

Nas sociedades ocidentais, Lilith representa a desordem e a transgressão, a oposição à família, aos filhos e ao matrimônio. Como instigadora dos amores ilegítimos e usurpadora do leito conjugal, deve ser mantida no fundo do mar, para evitar que perturbe a vida de homens e mulheres. Por tal motivo, já por volta de 612 AC, começaram os registros de fórmulas e rituais para esconjurar seus efeitos, em textos da civilização assírio-babilônica.

Quanto a Hécate, a tradição helenística também a assimilou a Medéia, de quem se diz que era sua sacerdotisa. A imagem, daquela, freqüentemente negra, era colocada nas encruzilhadas dos caminhos para ser cultuada. Hécate era percebida como uma deusa infernal, ávida de dor e morte, mas também era concebida como bruxa, perversa e lasciva, que enfeitiçava a suas vítimas, sendo às vezes representada com cabeça de cavalo. A este respeito, e como veremos em outro capítulo, não deixa de ser significativo que, ainda hoje, La Llorona mexicana da tradição popular também seja descrita aparecendo às vezes com rosto de mula, fato que pode remeter novamente a suas ancestrais as Cihuateteo, e como uma releitura atual da incapacidade de parir daquelas deusas por isso equiparadas aos muales<sup>265</sup>.

Na tradição grega, as lâmias eram seres fabulosos e de grande beleza, usados para assustar as crianças. Eram sinônimos da inveja, e se dizia que perseguiram os jovens para sugar-lhes o sangue. De acordo com a tradição, seu nome provém de Lâmia, a formosa filha de Belo, e deusa governante da Líbia. Teve vários filhos com Zeus que

<sup>264</sup> SICUTERI, Roberto . *Lilith. A Lua Negra*. 6ª ed. Tradução de Norma Telles e J. Adolpho S. Gordo. São Paulo: Paz e Terra, 1998, pp. 82-83.

<sup>265</sup> Nossos agradecimentos ao arqueólogo Jesus Bonilla, que nos alertou para esse detalhe numa conversa que tivemos no Instituto de Antropologia da UV, durante a inauguração dos altares comemorativos do dia de finados, em 28 de novembro de 2005. N.da A.

estava loucamente apaixonado por ela, o que provocou a fúria de Hera, a esposa, que por ciúme vingou-se matando as crianças.

A reação de Lâmia foi tão terrível quanto imprevisível. Refugiou-se numa caverna, passando a assassinar os filhos das outras mulheres, pelo que foi perdendo aos poucos sua beleza até transformar-se num demônio. A partir de então, se esgueira entre os lugares onde há crianças, para raptá-las e depois devorá-las. Seu nome no plural deriva de sua capacidade para adotar diversos aspectos, entre os quais a máscara da Gôrgona. Contudo, também lhe é permitido adotar o semblante de Hécate, transformar-se em mula, novilha ou cachorra e, inclusive, numa bela e sedutora mulher.

Tais figuras mitológicas das tradições ocidental e oriental fundiram-se nos textos clássicos, povoando a literatura laica e religiosa. Por seu lado, os intelectuais mexicanos, formados dentro dessa tradição, e leitores apaixonados pelos clássicos entraram em contato com elas através de suas diferentes versões literárias. Como se poderá ver a seguir, alguns dedicaram longas e exaustivas pesquisas históricas e literárias aos clássicos, a fim de fundamentar suas opiniões e seus próprios textos. Assim, a autoridade moral e intelectual desses homens emprestava legitimidade a suas histórias, que se viam como verídicas quando apresentadas ao público leitor através das versões locais.

No caso específico de Medéia, somente sua dramaturgia já era bastante farta para que isso ocorresse, como se pode conferir num rápido retrospecto que resume quase dois mil anos de sua história e que apresentamos para encerrar o tema. Na realidade, interessa mais a evolução dos temas que dela derivaram através da história e dos autores que dela se ocuparam. As reformulações do sentido histórico de sua tragédia, as leituras, releituras e incorporações históricas, sociais e políticas foram associadas a valores pragmáticos de cunho moral, religioso e cívico em suas respectivas épocas.

### **3.3.6 A dramaturgia de Medéia.**

Assim, a após ter falado tanto em Medeia como representante da vertente europeia na confluência que originou o perfil atual de La Llorona, é importante falar da evolução de seu conteúdo psicológico, emocional e pragmático no imaginário ocidental. Esse conteúdo a fez sobreviver por séculos, ou melhor, por milênios, principalmente através da dramaturgia, de forma que de novo teremos de remetermos a essa modalidade artística e a sua história. E principalmente para continuar no contexto histórico do México

do século XIX, será necessário voltar novamente a Altamirano e à pesquisa que dedicou a Medéia em suas já tantas vezes mencionadas crônicas teatrais. Elas serão a prova do grande interesse que o tema devia suscitar na época, e de seu impacto sobre o público.

Informava Altamirano que, ao longo da história, a lenda dos Argonautas, da qual se desprende a de Medéia tomando uma trajetória própria, tinha inspirado incontáveis histórias nem sempre trágicas. E inspirado inúmeros artistas, que certamente não se resumem aos escritores, poetas e dramaturgos, se bem que sejam estes os que parecem ter sido os mais férteis e imaginativos, na produção dessas histórias. Com relação ao infanticídio, o aspecto mais explorado nelas, tudo parece indicar que originalmente esse foi o tema principal de Medeia, e que as relações homem-mulher foram desenvolvidas lentamente, e somente a partir da infidelidade de Jasão. Como exemplo, citava Apolônio de Rodes, que não tinha não incluído em seu poema o trágico fim dos amores de Jasão e Medéia, aos quais a literatura posterior deu maior atenção.

Mencionava ainda indícios históricos de algumas obras perdidas, como a de Sófocles, que produziu uma Medéia desaparecida como outras de sua autoria. De algumas não existem cópias, apenas referências a seus autores, como Ennio, Accio e Neofrón, mas ficou a Medéia de Eurípedes, “o mais trágico dos poetas” segundo Aristóteles, lembrado também por Altamirano.

Para ele, ainda que fosse considerado o terceiro dos trágicos gregos, foi Eurípedes quem deu a Medéia o perfil e os traços que a fizeram admirável e admirada através dos tempos, opinião em que é seguido por especialistas da atualidade. Para Elizabeth Frenzel, por exemplo, provavelmente foi ele quem a transformou em assassina de seus filhos, já que nas versões anteriores eles apareciam como vítimas dos coríntios. Esse teria sido o motivo de ele ter sido acusado de se vender àquele povo. Entretanto, diz ela, a versão de Eurípedes foi tão definitiva que as quase duzentas feitas posteriormente podem ser consideradas meras adaptações, reduções, variações ou anexos dela<sup>266</sup>. O famoso drama de Ovídio, por exemplo, que tratou do tema em sua “Metamorfosis” e em suas “Heroidas”, deixou marcas profundas na obra de Sêneca, que, contudo e mesmo tendo-se fixado nas artes mágicas de Medéia dependia da obra de Eurípedes.

Sêneca, por sua vez, não chegou a desenvolver plenamente a questão da perda do marido e dos filhos, interessado como estava no perfil feiticeiro de sua heroína. Mas

---

<sup>266</sup> Cf. FRENZEL, Elisabeth. *Diccionario de Argumentos de la Literatura Universal*. Madrid: Gredos, 1976, pp. 315-317.

foi importante por ter desenvolvido o tema do amor materno desesperado: ele fez Medéia assassinar seus filhos no telhado da casa ante os olhos de Jasão, a quem, nessa obra, Altamirano vê com traços efeminados. Ele também criticava em Sêneca a mania de discursar e fazer lembrar todo o tempo Sócrates e Anaxágoras, seus mestres. Mas considerava isso compreensível, já que eram tempos em que os crimes dos Césares eram tamanhos que teriam feito o povo duvidar até mesmos dos deuses. Contudo, a obra de Sêneca o deixava indiferente. “A de Eurípedes nos comove profundamente, a de Sêneca nos deixa frios”, ainda que fossem de Sêneca os legados para a Idade Moderna. Um exemplo, o drama póstumo de J. P. de la Perouse, morto em 1556, e discípulo de Ronsard, foi uma adaptação de sua obra.

Mas com Corneille, em 1635, a dramaturgia retomou alguns dos traços de Eurípedes, a quem supostamente corrigia, ainda que traduzisse e imitasse Sêneca. Corneille criticava em Eurípedes que tivesse feito de confidente de Medéia o coro de mulheres coríntias, e que estas não tivessem avisado ao rei de Corinto e a sua filha Glauce as más intenções daquela. Altamirano achava isso absurdo, pois se o papel do coro nas tragédias era representar a opinião pública, não o poderia fazer de forma personalizada, a ponto de ser transformado em “patrulha de espões ou de denunciante da polícia”. Sobre o fato de o coro ser formado por mulheres na obra de Eurípedes, e sentindo-se profundo conhecedor da psicologia feminina, como, aliás, quase todo homem se sentia, dizia ele: “na vida real, uma mulher que lamenta suas desditas conjugais procura geralmente entre as pessoas de seu sexo quem a compreenda. São elas a quem confia suas penas: são elas que enxugam suas lágrimas e que influem em suas decisões”.

Mas voltando a Corneille, com ele o tema do infanticídio não tem o mesmo sentido, uma vez que a tentativa do crime não teria sido de Medéia, mas de Jasão. Furioso por Medéia ter-lhe matado a amante, Jasão tenta assassiná-la e também as crianças, mas chega tarde e comete suicídio. Citando Voltaire, Altamirano dizia que a obra de Corneille pode ser considerada o primeiro ensaio formal de uma imitação clássica que se tenha tentado no teatro francês. Em 1694 o Barão de Longepierre fez uma imitação dessa obra, se bem que, ao contrário de Corneille, que pintou uma Glauce vaidosa e cheia de cobiça, este lhe atribuiu traços compassivos.

Em 1761, uma versão do inglês R. Glover apresentava Medéia como um cego instrumento de Hécate, que a fez matar os filhos num ataque de loucura, o que levou Jasão a separar-se tardiamente de Glauce. Já na Alemanha, o tema de Medéia foi

adaptado a uma tragédia burguesa assinada por Lessing em 1755, intitulada “Miss Sara Sampson”, onde o plano heróico original foi transportado para o ambiente cotidiano burguês. Vinte anos depois, em 1775, F.W Gotter tentou adequar a dialética do argumento a um monodrama, pelo que teve que fazer omissões importantes, terminando, ao modo francês, com o suicídio de Jasão. F.M Klinger criou duas obras sobre Medéia, uma em 1787, intitulada “Medéia em Corinto”, em que a apresenta com o perfil de “uma fêmea poderosa ...”; e outra, “Medea auf dem Kaukasos”, de 1791, em que trata de sua expiação.

Em 1797, N.E Framery escreveu um livreto para a ópera de Cherubini, uma espécie de resumo dos motivos desenvolvidos na linha Sêneca-Corneille, enquanto que em 1814 o Conde de Soden volta de novo a Eurípedes, ainda que num tom meloso e apresentando o casal Medeia-Jasão como indeciso e vacilante. Já em 1821 Grillparzer escreveu a trilogia “Das Goldene Vlies”, onde entreteceu o roteiro de Medéia com o dos Argonautas, e cuja terceira parte é considerada a mais importante. Nela, o autor confronta a bárbara Medéia com a grega Glauce, numa metáfora do confronto entre a barbárie e a civilização, fazendo aquela renunciar à magia para reconquistar o marido. Entretanto, a infidelidade dele e os feitiços dos Anfictiones a fizeram reviver os instintos selvagens. Como em Eurípedes, aqui Jasão também é condenado a viver uma vida de sofrimentos. Em 1870, E. Legouvé, aquele do famoso ballet, copiou alguns traços de Grillparzer, porém seguindo em princípio a antiga tradição tomada de Glover, Gotter e Framery.

Falando já em tempos atuais, e de novo segundo Frenzel, não deixa de ser interessante que os dramaturgos modernos não tenham feito modificações consideráveis nas adaptações que fizeram ao tema de Medéia, limitando-se apenas a modificar a ação e recortando fortemente o mitológico o que, quando muito, afetou o espírito e caráter dos personagens. Provavelmente tenha sido a versão de J.J. Jahnn, de 1920, a que mais modificou a estrutura tradicional, já que nela Medéia não mata os filhos de forma premeditada, senão que os apunhala acidentalmente quando o mais velho, louco de ciúmes e com instintos assassinos, se joga contra seu irmão mais novo.

Condizentes com o espírito capitalista e pragmático da década de 30, em 1936 “The Wingless Victory”, de M. Anderson, transferiu o tema do destino até a história de um soldado norte-americano, o qual retornou da guerra casado com uma princesa dos mares do sul, de quem se afastou por entender que ela poderia ser um obstáculo para alcançar suas metas.

Em 1944 o inglês R. Graves escreveu o romance “The Golden Fleece”, uma imitação moderna, bem humorada e desmistificadora dos lendários acontecimentos, e em 1946, Jean Anouilh colocou Medéia chegando num carro de ciganos, simbolizando seu destino, sendo que ao final se ateia fogo junto com os filhos. Interessava ao autor menos o tema do infanticídio que a relação entre Medéia e Jasão que, para ele, tinha que acabar, mas que dado o perfil dela isto só seria possível com a morte. Desse mesmo ano é a obra de R. Jeffers, que se ajustou estreitamente à de Eurípedes, destacando as motivações psicológicas mas acentuando a vingança destrutiva e o mal pelo mal, mesma interpretação psicológico-realista à qual tende também a “Lunga Notte di Medea”, de Corrado Álvaro, de 1949.

Antes deles, a “Medea Post-bélica” de F. Th. Csokor, de 1947, aparecia como um claro libelo anti-bélico, perfeitamente condizente com o clima pacifista instalado na época. Já na versão de Matias Braun, “Die Medea des Euripides”, de 1958, Jasão era um personagem trágico que tentava ganhar terreno afastando-se de Medéia, vista por ele como representação do princípio caótico ou caos original da criação. Nesta versão é ele quem acaba se suicidando.

E neste repertório histórico da dramaturgia de Medéia não falaremos agora de suas equivalentes mexicanas, caso de “Todos los gatos son pardos” e “Ceremonias del alba”, de Carlos Fuentes, em que adota aparência de La Malinche e se confunde com La Llorona, e de “La Llorona”, de Carmen Toscano, porque o faremos mais tarde, quando trataremos da atualidade do mito, na parte final do trabalho. Mas sim incluímos à Medéia brasileira, uma adaptação para a realidade nacional, vivida em plena ditadura militar, que Oduvaldo Vianna Filho, o “Vianinha”, fez em 1972 do texto de Eurípedes. E ainda Gota D’Água, a re-elaboração que dela fizeram Chico Buarque de Holanda e Paulo Pontes em 1975. Em ambas, a transcendência do homem, que os gregos colocavam nos deuses e os românticos no destino, era agora transferida para a engrenagem social que os encurralava<sup>267</sup>.

E como se pode observar ao longo desta efeméride, a afinação de Medéia com La Malinche não se limita ao perfil dos personagens; percebe-se nas nuances e transformações com que agem e se apresentam em diversos tempos e circunstâncias. Carlos Fuentes, por exemplo, manifesta explicitamente em seu texto ter retomado o

---

<sup>267</sup> SOUSA, Dolores Puga de, op. cit. p. 14



tema, já trabalhado em “Todos los gatos son pardos”, em “Ceremonias del Alba”, produzida sob o impacto do massacre de Tlaltelolco, em 1968.

Contudo, é evidente que não há comparação entre as duas figuras, não na densidade formal e estrutural dos personagens nem na obra como um todo, evidentemente que não. A mexicana é popular, aquela tem ficado mais no âmbito erudito. Esta é, em parte, uma releitura daquela, mas em ambas sua ressonância é igualmente forte e também atravessou fronteiras, que no caso de La Llorona são as da América Latina. Se bem que não se possa excluir sua presença da Península Ibérica.

Na Espanha achou-se pelo menos uma lenda, “El Pozo de la Llorona<sup>268</sup>”, ainda que dela tenha ficado apenas um poço e sua trama seja diferente. Contudo, não deixa de apresentar o fator controle e o elemento punitivo, compreensível em se tratando de uma obra escrita por um cura e com motivações morais, como o deixa saber seu autor, já no título. Por volta de 1866, esta Llorona também foi usada como espantalho para ameaçar as crianças choronas e levadas. Fala de Elvira, uma bela pescadora que teria vivido lá pelos idos tempos de Don Pedro, o Cruel. Mas justamente por causa de sua beleza ela se tornou orgulhosa, “e então o desprezo mais humilhante foi o que sua alma reservou para aquelas que tinham sido suas companheiras de infância”.

E por ali vai a história de Elvira, que para subir na vida resolveu abandonar seu pai e aceder aos galanteios de “El Castellano”, o jovem, arrogante, ambicioso e cruel proprietário do castelo ao qual a aldeia pertencia. Foi morar com ele, para desespero de seu pai que viu a filha tornar-se assim “La Castellana”. E fala de como ela ficou doida e matou o amante por causa da maldição de seu pai e “do orgulho que a tinha cegado e vinha agora recolher o fruto de sua culpa”, pois, como arrematava o autor, “Deus castiga os orgulhosos...”.

Mas voltando à América Latina e para fechar o tema de Medéia, em sua relação com La Llorona só resta falar das reações apaixonadas que ambas têm despertado ao longo de suas histórias e tragédias. O que não significa que estejamos encerrando aqui com La Llorona. Ela ainda tem muito que chorar e um longo caminho para percorrer, ou melhor, para deambular, nesta tese e nesta longa jornada histórica.

---

<sup>268</sup> DOMÍNGUEZ, José Maria León y. *Leyendas Históricas y Morales*. Cádiz: Imprenta y Litografía de la Revista Médica, 1866. Tomo II.

## CAPITULO 4

*Essas mulheres,  
que se poderiam chamar predestinadas,  
aparecem no mundo de tempos em tempos,  
poetizam com a luz de sua beleza  
a tempestade das revoluções,  
misturam a melodia do sentimento  
aos rugidos do combate e,  
com o encanto do romântico  
imortalizam na memória das nações  
as rudes vulgaridades da epopéia<sup>269</sup>.*

### 4.1 Os mentores Intelectuais.

Temos repetido, até com insistência, o papel legitimador dos intelectuais e a autoridade de seus discursos na homogeneização cultural e no estabelecimento dos paradigmas que se queriam nacionais na construção do México moderno. E quando falamos em discurso de autoridade, de imediato pensamos em Ignacio Manuel Altamirano, e na repercussão de seus textos, principalmente os jornalísticos, com maior penetração entre o público leitor em geral, mas sem isentar seus pares cuja obra literária foi influenciada por ele. De fato, foi Altamirano o mentor intelectual de pelo menos duas gerações de mexicanos cultos empenhados na nacionalização cultural, através do resgate literário, entre outras coisas, dos mitos e lendas da tradição oral.

E ao falar na autoridade moral e acadêmica novamente nos apoiamos em Bourdieu, para quem a legitimidade do discurso provém não apenas do momento e lugar em que se manifesta, mas principalmente da autoridade de quem o faz, conferida pela sociedade através de diversos instrumentos. De forma que não seria por demais lembrar textualmente suas palavras:

Tanto a maneira como a matéria do discurso depende da posição social do locutor que, por sua vez, comanda o acesso que se lhe abre à língua da

---

<sup>269</sup> ALTAMIRANO, Ignacio Manuel. Medea. In: -----, Crónicas Teatrales. op. cit. p. 149.

instituição, à palavra oficial, ortodoxa, legítima. O acesso aos instrumentos legítimos de expressão e, portanto, a participação no quinhão de autoridade institucional está na raiz de toda a diferença...<sup>270</sup>.

Assim, no México da segunda metade do século XIX, aquela elite intelectual que integrava, em alguns casos, a liderança política do liberalismo e a chamada geração da Reforma que reformulou a Constituição, trabalhou também para forjar um espírito patriótico que se elevasse acima dos desastres. Seus três grandes desafios teriam sido: construir uma república baseada nas leis, infundir nos cidadãos o espírito nacionalista e definir os meios para consegui-la<sup>271</sup>. E certamente que entre esses meios eles pensavam na cultura e na educação.

Provavelmente esses forjadores intelectuais da pátria mexicana nunca tenham colocado as coisas em termos subjetivos, nem tenham refletido claramente sobre os fatores que unem um povo como nação e fazem com que estes cidadãos passem a se ver, a se identificar e a acreditarem-se unidos pelo sentimento de pertencer a uma mesma comunidade. Uma comunidade com uma mesma história e com um mesmo “destino”, para o qual orientar seu futuro. Até porque a mesma nação ainda não existia. Como Benedict Anderson bem diz, isso é algo imaginário, construído subjetivamente. Mas o que, sim intuía esses mexicanos era a necessidade de formar e lapidar o material humano que integraria a cidadania.

Assim, se território e constituições são os elementos concretos e jurídicos da nação, sua autoridade e legitimidade provêm da capacidade de seus mentores de transmitir a idéia de uma identidade comum e do pertencimento de seus membros a uma irmandade mais ampla, a própria nação. Os territórios se compram ou conquistam, as leis se escrevem, mas nacionalidade e nacionalismo são algo que se constrói subjetivamente. Quando muito, os intelectuais mexicanos do século XIX pensavam em termos de homogeneidade, e viam nos símbolos nacionais, no fortalecimento do estado, na educação, na cultura, na literatura e na história os meios práticos para consegui-la. A partir da homogeneidade poderiam eles definir a identidade e basear a consciência nacional.

Para nosso tema em questão, uma lista desses intelectuais que se aventuraram pelas lendas, dedicando obras a La Llorona, ou mesmo aqueles que se limitaram a

---

<sup>270</sup> BOURDIEU, Pierre. op. cit. p. 87.

<sup>271</sup> FLORESCANO, Enrique. *Etnia, Estado, Nación*. op. cit. p.379.

“flertar” com ela incluindo-a em suas memórias pessoais, repetiria os mesmos nomes já mencionados. Iniciaria com o próprio Altamirano, seguido por Guillermo Prieto, José María Roa Bárcena, Vicente Riva Palacio, Juan de Dios Peza, José María Marroquí, Antonio Garcia Cubas, no século XIX, e Luis Gonzalez Obregón e Artemio de Valle Arizpe entre os do XX. Quase todos já encontramos nos capítulos precedentes. Independentemente de sua ideologia ou filiação política, eles legitimaram o mito e suas mensagens com sua autoridade discursiva, como membros de uma elite intelectual reconhecida como tal no país, e com o interesse que lhe dedicaram em suas obras. Motivo esse pelo qual é importante comentar suas trajetórias, o que não significa ter de fazer necessariamente a biografia de cada um.

E pensando no discurso de autoridade, entendemos a importância que teve para “nosso” mito a elevação da lenda a gênero literário, sob o amparo dos mesmos mentores intelectuais encarregados de dotar a nação de um discurso integrador. Pois, apesar de sua firme crença nos métodos científicos para a comprovação dos dados históricos, como historiadores eles não excluía as lendas tidas como um recurso historiográfico idôneo. O historiador Manuel Orozco e Berra (1818-1881), por exemplo, acreditava firmemente que o estudo dos mitos era indispensável para a reconstrução da história passada de qualquer cultura. Tanto foi assim que o primeiro volume dos quatro que compõem sua “Historia Antigua y de la Conquista de México” foi dedicado à cosmovisão e à mitologia dos povos pré-hispânicos<sup>272</sup>.

#### **4.1.1 Literatura e eixos temáticos de La Llorona.**

Mas já no terreno literário especificamente, enxergamos em La Llorona do século XIX três eixos, que definimos segundo os tipos e grau de culpabilidade moral ou cívica que se lhe atribuía como causa de seu penar. De igual forma, considerou-se também a relação que cada autor guardou com ela (ver quadro II).

1. La Llorona era Cihuacoatl. Caso de José María Roa Bárcena, repetido no século XX por Luis Gonzalez Obregón e Artemio de Valle Arizpe, que ainda hoje tem suas histórias reproduzidas em numerosas e constantes publicações anônimas e populares.

---

<sup>272</sup> Ver: ROSALES, Laura Pérez. Manuel Orozco y Berra. In: *Historiografía Mexicana*. op. cit. pp. 373-374.

2. La Llorona era La Malinche. Casos de Ignacio Manuel Altamirano e José Maria Marroquí, repetidos no século XX pelos mesmos repetidores anteriores e na dramaturgia de Carlos Fuentes.
3. La Llorona foi uma mulher que matou os filhos. Casos de Vicente Riva Palacio e Juan de Dios Peza, repetidos no século XX pela dramaturgia de Francisco C. Neve, Carmen Toscano, e pelos muitos outros autores e repetidores anônimos que seguem alimentando o mito na subliteratura popular.

Nessa tipologia, e com base nas referências dos autores, alguns dos quais não necessariamente se ocuparam dela, foi possível detectar os criadores dos diferentes eixos e seus seguidores ou repetidores, ainda que nem sempre se tenham encontrado as obras originais dos primeiros.

No primeiro eixo, caso de Roa Bárcena, que se baseava na história de Cihuacoatl dos cronistas do século XVI, segundo outros autores que assim afirmaram posteriormente, tal história seria condizente com sua preocupação pela valorização das expressões culturais do México pré-hispânico. Como se viu no momento oportuno, pode-se dizer que tais preocupações, vistas como ingredientes básicos da nacionalidade, não eram propriamente recentes. Ainda que referido como “color local”, o tema da identidade mexicana é bastante claro no prólogo da obra de Roa Bárcena, onde pela primeira vez ele dirige sua atenção às lendas. Dizia ele que, ante a homogeneidade proposta pelo cristianismo e a civilização ocidental, que promoveram idéias semelhantes e práticas “quase idênticas” no mundo civilizado, a única saída era recorrer às tradições para dar “cor local” à literatura e criar caracteres distintivos. Quando tentou colocar isso em prática, dizia, encontrou-se com uma verdadeira “mina abandonada” por quase todos os que no México cultivavam as “belas letras”.

De fato, antes dele foram poucos os que dedicaram atenção ao gênero lenda, e muito menos a temas lendários nacionais, o que levou Altamirano a tratar sua obra como pioneira numa de suas crônicas de El Renacimiento. Contudo, o próprio Roa Bárcena deu esse crédito a outros autores, nominalmente Ortega, Rodríguez Galvan y Pesado, por terem dado “o tiro” de largada, o último deles com sua obra “Los Aztecas”<sup>273</sup>. Provavelmente tenha sido esse suposto pioneirismo que fez com que autores posteriores de La Llorona tenham mencionado constantemente a Roa Bárcena

---

<sup>273</sup> ROA BÁRCENA, José Maria. Prólogo. In: ----- *Leyendas mexicanas, Cuentos y Baladas del Norte de Europa, y algunos otros ensayos poéticos*. op. cit. pp. 6-7. A Pesado e Rodríguez Galván vamos encontrar, como autores e editores dos populares “calendarios”, que informam o nosso capítulo sobre as mulheres.

como fonte, ainda que não tenhamos encontrado edição alguma de sua versão sobre tal lenda.

E a função pedagógica e moral das lendas também está explícita em “Leyendas mexicanas, Cuentos y Baladas del Norte de Europa, y algunos otros ensayos poéticos”, que aqui comentamos, e que ele justifica como uma forma de “exposição e ação dos costumes, tradições e paixões humanas” das quais os leitores poderiam tirar algum ensino histórico, moral ou religioso. Mesmos argumentos com que justificava a inclusão em sua obra de temas alheios, como os retirados dos “tesouros literários” da Europa Setentrional. Dizia ele que “a nobreza das idéias, a ternura e profundidade dos afetos, o grandioso e patético não são exclusividade de determinados tempos ou latitudes, (e) nem a estética inquire idade nem origem para tudo que leve o selo da beleza...”<sup>274</sup>.

E foi provavelmente pela necessidade de os temas lendários e narrativos parecerem históricos ou com algum fundo de verdade que evitou temas coloniais, aos quais pertencia La Llorona da tradição oral. Somente incluiu uma lenda desse período, exclusividade justificada por ela estar baseada num fato real, por mais terrível que pudesse parecer<sup>275</sup>.

Mas voltando aos nossos eixos, os temas fantásticos, como La Llorona, e os personagens do além, aos quais Roa Bárcena foi tão aficionado, foram retomados por Luis Gonzalez Obregón, que incluiu a lenda numa obra publicada na década de 1930. Nela, remetia o mito a Cihuacoatl, citando como fonte a Roa Bárcena, mas citando também a Sahagún. Porém citava também a versão de Marroquí, que a tinha equiparado a La Malinche. E isso, pensamos, não deixa de ter sua explicação.

Na década de 1930, o México recém tinha saído do turbilhão revolucionário iniciado em 1910. Vivia então seu momento populista, e em pleno processo de construção de um imaginário pós-revolucionário oficial. Gonzalez Obregón e outros autores, como Artemio de Valle Arizpe, protagonizaram uma espécie de reação a essa cultura oficial pós-revolucionária. Integrantes da chamada “geração colonialista”, tentaram uma espécie de “colonialismo retrospectivo”, a fim de resgatar a cultura castiça, considerada por eles “a de mais funda raiz no México”.

---

<sup>274</sup> Idem. Ibidem.

<sup>275</sup> La Cuesta del Muerto, ambientada em Xalapa, e também sobre outro fantasma.

Tal atitude poderia ser explicada menos em termos políticos e mais estéticos, ou como diria o autor de uma introdução à obra de Valle-Arizpe<sup>276</sup>, como uma reação ao afrancesamento dos modernistas do período porfirista, e uma volta ao vigor dos elementos hispânicos. Em última instância, estariam inspirados em obras como “Las tradiciones peruanas” do peruano Ricardo Palma, muito celebrado em seu tempo, e que junto a outros latino-americanos pugnavam pela valorização do idioma e seu afastamento do vulgo.

A justamente a já mencionada recorrência cíclica de lendas, vivida regularmente pelas cidades mexicanas desde os tempos pós-independentes, poderia explicar também “Las Calles de México”, do mesmo Gonzalez Obregon. Trata-se de uma coletânea de lendas curtas, em que o então cronista da cidade do México buscava a origem dos nomes das ruas da capital mexicana, entre as quais se incluíam, evidentemente, aquelas por onde circulava La Llorona. O nome das ruas, dizia, estava ligado e refletia “a história moral e física de uma cidade”. Antes dele, e também como cronista da cidade, Marroqui já tinha realizado uma obra semelhante da qual, pensamos, esta era êmula.

E embora aparentemente extemporânea pela data de sua edição, pensamos factível incluir a obra de Obregon dentro deste marco cronológico, em virtude da temática seguida e da formação e trajetória intelectual de seu autor, ocorrida entre 1865, ano de seu nascimento, e 1938, o de sua morte e da edição dessa obra. Ele citava os termos de Roa Bárcena para explicar a possível identidade da mulher fantasma, e situava a origem da lenda em meados do século XVI, quando os vizinhos da cidade do México teriam começado a acordar assustados com os gritos de uma mulher, à que deram o nome de La Llorona:

À meia noite e principalmente quando havia lua, acordavam espantados ao ouvir na rua tristes e prolongados gemidos, emitidos por uma mulher a quem, sem dúvida, afligia uma profunda pena moral ou tremenda dor física<sup>277</sup>.

---

<sup>276</sup> ITURRIAGA, José N. Introducción. In: VALLE ARIZPE, Artemio de. *Cuentos del México Antiguo*.

*Historias de Vivos y Muertos. Leyendas, Tradiciones y Sucesos del México Virreinal*. México DF: Porrúa, 1999. p. IX.

<sup>277</sup> OBREGON, Luis Gonzalez. *Las Calles de México. Leyendas y Sucesos. Vida y Costumbre de otros Tiempos*. 12ª ed. Prologo de Carlos G. Peña e Luis G. Urbina. México: Porrúa, 2003. p. 9.

Em tom saudosista, e ainda que a considerasse muito antiga e expressão da mais genuína tradição popular, o autor vaticinava que La Llorona se iria apagando da memória do povo na medida em que “a simplicidade de nossos costumes e o candor da mulher mexicana se vão perdendo”.

Similar ao de Gonzalez Obregón é o caso de seu discípulo Artemio del Valle Arizpe, que herdou o título de Cronista da Cidade do México após a morte de seu mestre. Sua vida e obra transcorreram entre 1888 a 1961, integrando aquela geração de colonialistas que pretendiam recuperar em termos literários a linguagem e o anedotário da época em que o México era vice-reino. Salvador Novo, por seu turno também cronista da cidade, dizia ser Valle-Arizpe um filho espiritual, respeitador e devoto de Obregón, “aquele docíssimo e sábio adorador do México Velho”<sup>278</sup>.

Valle-Arizpe consagrou sua obra ao romance histórico da época colonial, e com um estilo literário de inconfundível selo “arcaico e barroco” tentou reviver a fala dos habitantes da Nova Espanha. Ainda que rejeitado e até criticado pelos historiadores da escola tradicional, ele foi um pesquisador incansável, o que o qualificou como historiador, só que do cotidiano, dos costumes, das minúcias diárias que, afinal de contas, são parte, aliás nada desprezível, do acontecer histórico.

Para José N. Iturriaga, quem quiser entrar não na história formal, mas na vida colonial mexicana, tanto do povo como da aristocracia, deve procurar o “barroco artemiano”, proveniente de fonte segura e sempre relacionado ao da época à qual ele dedicou sua obra. “Em Valle-Arizpe as lendas e as tradições se fundem com a história, e da mesma forma que seu estilo vetusto muitas vezes provêm de sua própria criação, algumas daquelas narrativas, bem vistas, na realidade pertencem ao gênero literário do conto”<sup>279</sup>.

Mas gêneros literários e estilos à parte, La Llorona de Valle Arizpe não era nenhuma novidade, era quase uma cópia da de seu mestre, inclusive na forma interrogativa com que tentava acentuar o efeito dramático e assustador de seu relato:

Quem seria o ousado que, por mais valente, teria coragem de sair à rua passadas dez da noite? Tocava a queda em Catedral e todos os habitantes de México passavam as fechaduras, colocavam trancas e outras defesas seguras em suas portas e janelas. Fechavam-se a pedra e lodo. (...) Quem poderia vencer a

<sup>278</sup> NOVO Salvador. Introducción. In: VALLE-ARIZPE, Artemio de. op. cit. p. IX.

<sup>279</sup> ITURRIAGA, José N. Presentación. op. cit. p. 117.



covardia ante aquele choro prolongado e lastimoso que cruzava noite a noite a cidade? La Llorona!, exclamavam os passantes entre bater de dentes, apenas podendo murmurar alguma breve oração, e com mão trêmula persignarem-se<sup>280</sup>.

A seguir passava ele a relatar as reações apavoradas das pessoas da Cidade do México, em meados do século XVI, quando tais aparições teriam começado. E, seguindo a Roa Bárcena, desfiava conjeturas sobre a identidade da mulher e as possíveis causas de suas manifestações fantasmagóricas, combinando-as com as da versão de Marroquí. Uns diziam uma coisa, outros coisa diferente, mas todos afirmavam ser essa a mais pura verdade e, portanto, merecedora de absoluta fé.

Asseguravam muitos que essa mulher tinha morrido longe do esposo a quem amava com forte amor (...) vários afirmavam que nunca pôde desposar o bom cavalheiro porque já era casado. (...) Muitos referiam que era uma desditosa viúva que se lamentava por seus órfãos, sumidos nas trevas da desgraça, sem obter ajuda de ninguém; não poucos eram os que asseguravam ser uma mãe a quem assassinaram todos os filhos (...); grande número acreditava firmemente que tinha sido uma esposa infiel que (...) voltava à terra para chorar de arrependimento (...); não faltava quem estivesse persuadido de que a tal Llorona não era outra senão a celebre dona Marina, a formosa Malinche, manceba de Hernán Cortés que voltava a este chão com a permissão divina para encher os ares de clamores em sinal de seu arrependimento por ter traído aos de sua raça....<sup>281</sup>

Ao final, remetia-se à crônica sahuniana para buscar as origens de tal lenda, pelo que acabava se defrontando também com Cihuacoatl.

#### **4.1.2 La Llorona de Marroquí.**

No segundo eixo, o caso de Altamirano já está mais do que falado, mas não o de José Maria Marroquí, que certamente o seguiu, pelo menos no que se refere a La Llorona, ainda que tenha seguido também a Roa Bárcena. Curiosamente, enquanto que, em termos políticos, Altamirano foi um liberal militante, os dois últimos foram conservadores. E isso poderia ser já o resultado daquela conciliação nacional, através da cultura, proposta por ele. Mas seguindo com Marroquí, comentamos de forma mais

<sup>280</sup> VALLE ARIZPE, Artemio de. op. cit. p. 125.

<sup>281</sup> Idem. p. 127.

detalhada porque, ao contrário dos anteriores que incluíram a lenda como uma a mais entre suas coletâneas ou antologias, ele dedicou a La Llorona uma obra exclusiva, à qual se remeteram outros autores posteriores, como vimos acima, em busca de histórias para compor as deles.

Marroquí não especulava; para ele La Llorona foi La Malinche e ponto final. Por outro lado, é possível distinguir em seu texto duas preocupações centrais: por um lado, as lições de moral que também encontramos em Roa Bárcena, e que analisaremos no capítulo correspondente às mulheres do século XIX, como elas alvos preferenciais deste tipo de literatura. Uma preocupação bastante compreensível, haja vista ter sido ele, Marroquí, entre outras coisas, o autor da regulamentação para o exercício “das mulheres extraviadas”, quando membro do legislativo municipal. Por outro estavam suas preocupações nacionalistas. Ambas o levaram a identificar La Llorona como a companheira de Cortés, duplamente culpada. Moralmente, por ter sido sua amante, e civicamente, como traidora e colaboracionista. (Fig. 13).

Neste sentido e ciente da força das tradições na construção da história do México, dizia não ter precisado “alterar os fatos nem os tempos para tecer a fábula, pois ela mesma se funda em tradições históricas”. Contudo, pedia aos leitores para não esperar nada novo de sua fábula, que dizia baseada nos “escritores tidos por mais verazes”, mas que também não impedissem as crianças de lê-la, já que com ela aprenderiam de forma simples e agradável os principais acontecimentos da história. Informava ainda sobre o suposto ineditismo literário de La Llorona, porém, e embora sua história não estivesse escrita nos livros, dizia ele, se encontrava “gravada na memória dos habitantes da cidade do México (...) tendo-se perpetuado por mais de três séculos, passando de boca em boca”<sup>282</sup>.

A fábula, como ele a chamava, foi dedicada a sua filha, a quem insistia em aconselhar que aprendesse História como tema de conversação. O conhecimento, principalmente o tema da história pátria, era visto quase que como uma das virtudes, lado a lado com a caridade, “primeiro móvel da nobre ação de Papantzin”, também personagem de sua obra. “Quem -pergunta o autor- seria tão indolente e tão vergonhosamente descuidado que desdenhe saber história pátria?”<sup>283</sup>.

E realmente nada de novo oferecia com respeito a informações históricas, a não ser a forma criativa como combinou personagens e tradições diversas em um único texto e

<sup>282</sup> MARROQUI, José Maria. op. cit, p. 10.

<sup>283</sup> Idem. p. 66.

numa só trama. Nela combinou quatro tradições populares, e retomou temas, personagens e cenários antes delineados por Roa Bárcena em sua obra já mencionada. Dentre esses temas, o retorno dos mortos de ultratumba, como já se disse antes, era especialmente caro não somente ao autor veracruzano, mas ao povo mexicano em geral: Desde a Idade Média, foi esse um dos recursos mais usados no mundo cristão para a transmissão de princípios religiosos e morais, e constante em Roa Bárcena partir de 1857, quando escreveu sua obra “La Quinta Modelo”. Realmente, sua preocupação pelos pecadores mortos sem confissão em um dos traços notáveis em sua literatura<sup>284</sup>.

Mas no México pós-independente a exemplaridade moral e religiosa das lendas adquiriu conotação nacionalista; assim, o recurso da volta dos mortos com a permissão divina para redimir seus pecados, fosse através da confissão ou de sacrifícios, foi aproveitado também por Marroquí. Combinou as histórias da volta de ultra-tumba de La Malinche e de Papantzin com a de um certo padre Ledesma, “sacerdote penitenciário do Sagrário Metropolitano”, famoso por ter confessado um morto; a história da conquista; e a própria história de La Llorona, identificada por ele como a amante de Cortés.

Na versão de Marroquí, ambas são uma. Uma, o personagem histórico; a outra, sua assombração que retorna do outro mundo, e a duas unidas simbolicamente, como representantes da desordem, da transgressão dos valores morais e cidadãos estabelecidos para a nacionalidade. Contudo, e para reforçar ainda era preciso um contraponto para representar a ordem, essa ordem sem a qual a função didática da história não teria o sentido de futuro. Esse papel foi desempenhado pela princesa Papantzin, personagem que Marroquí retomou de Roa Bárcena.

Pela pena de Roa Bárcena, Papantzin, a célebre irmã de Moctezuma II, “casada com o governador de Tlaltelolco”, tinha morrido e voltado do túmulo para instar seus irmãos a aceitar a nova fé. Antes, ela já tinha sido protagonista de outras lendas, às vezes como uma das amantes de Cortés e outras como a primeira cristã arrependida. Mas Roa Bárcena ainda deu a ela a missão de anunciar ao irmão o fim de seu império, preparando-o para as incontáveis desgraças que se avizinhariam, prévias e indispensáveis para o advento da salvação:

De povos humildes e grandes nações

---

<sup>284</sup> FRANCO, Rafael Olea. Roa Bárcena: de la Leyenda al Cuento Fantástico. In: *Literatura Mexicana del Otro Fin de Siglo*. México DF: COLMEX, 1986, pp. 344-345.

Que enchem, mezclados, a face da terra,  
 E ao jugo sucumbem ou acendem a guerra,  
 Escrito nos céus seu término está.  
 E quando está perto -a história o diz-  
 Anunciam seu adverso destino futuro  
 Presságios, visões, os signos do muro,  
 A terra tremendo saindo-se o mar  
 No meio de agouros de grão desventura,  
 Deus quis à asteca gentil monarquia  
 Com raro portento mostrar certo dia,  
 Se bem entre sombras, a luz da fé.  
 Tirou do sepulcro discreta princesa  
 Que aos reis e à plebe contou o já visto;  
 Com isso o apóstolo primeiro de Cristo  
 Nestas regiões da América foi...<sup>285</sup>

Por seu lado, Marroquí descrevia Papantzin como uma “matrona formosa, de origem índia, mas de nobre estirpe, com não poucos bens de fortuna e estojo completo de virtudes civis e cristãs”.

Estruturou sua obra em torno a esse personagem, em sete partes correspondentes às sete noites em que La Malinche/Llorona apareceu para contar a história de suas penas, que foi entrelaçando com os episódios da Conquista. Durante uma semana, a partir da meia noite, La Malinche foi contando à princesa os episódios mais conhecidos da Conquista, sendo constantemente interrompida por incontroláveis soluços e desfalecimentos (Fig. 14). Estes eram aproveitados pelo autor para desfiar, pela via da chorosa penitente e pela boca da nobre princesa, seu particular catecismo moral e cívico endereçado às mulheres:

Chorai, pois, que haveis pecado, e sofrei as conseqüências de vossa culpa, mas sofrei com resignação (...) o pecado que haveis cometido nascido da frágil natureza, vos será perdoado, e o escândalo que o agrava, para desgraça da humanidade, é tão antigo como o mundo, e morrerá com ele<sup>286</sup>.

<sup>285</sup> ROA BARCENA, José Maria. La Princesa Papantzin. In: ----- *Leyendas Mexicanas, Cuentos y Baladas del Norte de Europa*. México: Editor Agustín Masse.- Librería Mexicana, 1862. pp. 147-148.

<sup>286</sup> MARROQUI, José Maria. op. cit. p. 85.

Em comum, ambas as mulheres carregavam consigo os fatos de serem indígenas, testemunhas presenciais da conquista e, já na condição de seres do outro mundo, terem passado pela experiência de encontrar um anjo, também tomado de Roa Bárcena, encarregado de lhes facilitar a passagem para o céu. O anjo apresentou-se a elas como um verdadeiro cavaleiro, não precisamente andante já que era alado, mas pronto para ajudá-las na travessia do rio que se interpunha entre elas e a salvação. Era ele “um formoso jovem de galharda estatura, vestido com uma ampla roupagem, branca como a neve e resplandecente como o sol, (que) tinha duas asas de formosas plumas”<sup>287</sup>.

Mas, enquanto que para a princesa suas andanças pelo mundo dos vivos, ainda que não lhe dessem descanso, tinham uma missão salvadora, “para comunicar e ser testemunha das revoluções que teriam de sobrevir a este país, aonde chegariam homens com seus navios e suas armas, (embora) com eles o verdadeiro Deus”<sup>288</sup>, para a outra eram uma penitência. Assim que, tendo ouvido falar de suas aparições, e levada pela bondade e desejo de ajudar os pecadores, já que sua caridade “não suportava ver sofrer a ninguém”, Papantzín foi procurar La Llorona, a fim de inteirar-se das causas de sua pena e ajudá-la se possível fosse. Saiu uma noite levando todas as suas jóias para o caso de as causas serem financeiras. Não eram, de forma que ela acabou como confidente. (Fig. 15).

Por seu lado, a La Llorona os pecados tampouco davam descanso. À pergunta da princesa sobre os motivos de ainda andar por este mundo identificou-se como Malintzin, a quem os vulgares chamavam Malinche, mas não detalhou imediatamente a natureza de suas culpas. Deixou para a noite seguinte, pedindo à princesa que fosse descansar com o sono dos justos: “Deixai que eu pene porque não fui boa como vós, e retirai-vos a descansar com a tranqüilidade e segurança do justo”. E mais adiante:

Minhas penas, senhora, não têm conta, nem meu mal pode encontrar consolo. A desdita nasceu comigo, e quaisquer que sejam os esforços de vosso nobre coração, não acabará senão quando tiver deixado para sempre este mundo. Eu sou Malintzin, a quem os vulgares soíam chamar Malinche, mesmo após ter sido chamada de Marina pelo padre Bartolome Olmedo quando me abriu as portas da graça....<sup>289</sup>.

---

<sup>287</sup> Idem. p. 21.

<sup>288</sup> Idem. p. 22.

<sup>289</sup> Idem. p. 25.

Nem poderia responder diretamente, já que sua longa resposta é, precisamente, o tema desta obra, mas também o ensejo que aproveitamos para um rápido e paralelo comentário sobre a natureza trágica da personagem.

Se, como dizia, a desdita tinha nascido com ela, era essa sua tragédia e, como nos trágicos personagens gregos, Marina, Malintzin ou Malinche não poderia escapar a ela. Seu destino, lembremos, foi escrito no dia em que nasceu sob o signo funesto “Ce Malinalli”, um dos vinte dias do calendário mexicana, do qual o sacerdote derivou seu nome, como sabemos costume de seu povo<sup>290</sup>. Era essa realmente sua tragédia, que Altamirano de certo conhecia, mas não chegou a explorar, mais interessado em fazer dela uma anti-heroína. Certamente que Marroquí tampouco a ignorava, ou pelo menos entreviu o veio trágico que se desprendia do nome. Tal linha foi retomada depois por Vicente Riva Palacio e Juan de Dios Peza com a história do infanticídio, papel que lhe abriu as portas do teatro e do cinema.

Mas voltando a Marroquí, seguindo a receita de Altamirano, também ele se vale do relato de fatos mitológicos da história universal, em que estiveram envolvidas mulheres famosas, para expor as funestas conseqüências da leviandade, a debilidade da carne e a perfídia, defeitos tipicamente femininos. Como exemplo, também ele traz a reluzir Helena, “tão pérfida como iníqua que fugiu roubada pelo temerário Paris”, embora apareça também com Cassandra, como exemplo da redenção que poderiam proporcionar o castigo e a morte. La Malinche ele coloca falando de si mesma como antimodelo, se auto-comparando com Cassandra, que se tinha pecado o tinha feito apenas por amor; seu pecado não tinha sido duplo nem de traição.

Dizia ela:

Cassandra não fez traição a sua pátria, se pecou contra Deus e contra a sociedade, amando a um homem que as leis não tinham lhe dado, se faltou à delicadeza nacional se entregando ao vencedor de Tróia, não contribuiu para a ruína da cidade: castigada por seu pecado com uma morte desastrosa que sofreu por mãos da vingança e movida pelos ciúmes, pôde repousar tranqüila no seio

---

<sup>290</sup> De acordo com a tradição mesoamericana, existiam no calendário alguns dias funestos, um deles o “ce malinalli”, do qual se extraiu o nome original e que foi acrescido do sufixo “tzin” como tratamento de respeito, ficando Malintzin. Segundo o costume, recebeu ainda um segundo nome, Tenepal derivado da raiz “tene”, que em sentido figurado significa “facilidade com as palavras” ou “alguém que fala com animação”. Malinche seria uma corruptela de Malintzin. Alguns afirmam que Marina, o nome cristão, foi escolhido pela semelhança com o indígena, com a substituição do L pelo R, inexistente no alfabeto indígena.

de seu sepulcro (...). Eu..., infeliz de mim! Não posso fazê-lo, pois acumulo culpa sobre culpa...<sup>291</sup>

Finalmente, e após Papantzim ter ministrado a sua colega e ao leitor suas lições de moral, história pátria, cronologia indígena, calendário romano; de explicar a origem do nome dos dias e dos meses; e de levá-la em “tour” pela antiga cidade dos astecas, o autor decidiu dar às duas um merecido descanso: uma por ter cumprido sua missão salvadora, a outra por ter alcançado a redenção após três séculos de penar pelo mundo dos vivos estando morta. O mesmo anjo que lhe tinha comunicado o castigo no início da história novamente apareceu, agora para lhe trazer o perdão, não sem antes anunciar novas ameaças vindas do exterior:

Chega de chorar. A misericórdia divina que tem piedade de seus filhos resolveu pôr fim à tua expiação penitência, proveitosa para você, já que com a purificação te abriu as portas do céu, mas inútil para teus semelhantes que raramente aproveitam as lições da experiência. Pelos mesmos mares, por onde chegaram os conquistadores espanhóis, outros homens virão com o desígnio de se apoderarem destas terras: não queira Deus que sejas testemunha dos males sem conta que vão causar a este desgraçado solo, e manda que largues as ruas para que chorem eles suas culpas como as tem chorado você...<sup>292</sup>

Certamente que a obra de Marroquí, caracterizada por alguém como de um “nacionalismo ingênuo” e revestida de um “pseudo indigenismo crioulo e católico”<sup>293</sup>, respondia aos sentimentos nacionalistas de seu autor, como representante intelectual de sua época. O nacionalismo não era exclusividade dos “puros”, liberais e ditos anticlericais. Mas também é provável que tenha contrariado os cânones literários do projeto liberal, supostamente laico e francamente anticlerical, pelo seu marcado cunho religioso, o que pode ter dificultado sua edição e inibido outras posteriores. Na sua dedicatória, assinada em Barcelona em 1886, o autor informava ser essa uma edição pessoal que levou dez anos para sair a público, o que indica que foi escrita em 1876<sup>294</sup>.

---

<sup>291</sup> Idem. p. 88.

<sup>292</sup> Idem. p. 143.

<sup>293</sup> APODACA, Manuel. *La Llorona*. op. cit.

<sup>294</sup> Certamente que a isso se deveu nossa dificuldade em encontrar exemplares desta obra, da qual somente localizamos uma cópia micro-filmada, na Biblioteca do Colégio de México, e um original na Biblioteca “Andrés Henestrosa”, da cidade de Oaxaca, onde a consultamos. N. da A.

Marroquí foi comandante do corpo médico que atuou na Batalha de Puebla, deputado no Congresso da União e secretário particular do presidente Ignacio Comonfort. Foi cônsul do México em Barcelona, entre 1874-1878, onde atuou também como professor do ensino fundamental, pelo que devia conhecer os meandros da política interna e externa. E se seus temores ante as possíveis ameaças externas, anunciadas em sua obra pelo anjo, não foram justificados pelos fatos, certamente que ainda eram resultado do trauma nacional provocado pelas diversas invasões, a última delas a dos franceses, expulsos do México somente na década anterior. Porém, o certo é que ele tornou coletivo o sentimento de culpa nacional, jogada até então nos ombros da Malinche, transferindo para todos os mexicanos a obrigação de expiá-la. (Fig. 16).

Já o perdão que concedeu a La Malinche parece que teve data de validade. Ao contrário do seu penar de três séculos, o repouso que lhe deu o anjo de Marroquí não durou nem 100 anos. Foi alcançada pelos estertores do furor nacionalista de meados do século XX, que cunhou o vocábulo “malinchismo” como patrulha ideológica contra os mexicanos “entreguistas” e “vende-pátrias” que cedessem ao assédio sedutor dos estrangeiros, tal e como bem o disse Carlos Fuentes:

Malintzin, Malintzin, Malintzin; Marina, Marina, Marina; Malinche, Malinche, Malinche... Mãe nossa putíssima... em pecado concebida... cheia és de rancor ... o demônio seja convosco ... maldita sejas entre todas as mulheres e maldito o fruto de vosso ventre ... <sup>295</sup>.

#### 4.1.3 La Llorona de Riva Palacio e Peza.

No terceiro eixo literário, seguido por Vicente Riva Palacio e Juan de Dios Peza, não se encontraram em La Llorona os elementos indígenas das anteriores. Nem sequer no fato de ser Luisa, a personagem central, uma jovem pobre, e ainda que isto tenha sido aproveitado depois por outros para fazer dela uma indígena ou mestiça. A obra parece ter sido inspirada inteiramente em Medéia, o que não deve surpreender se lembrarmos que seus autores eram daqueles “teatrófilos” empedernidos de que falava Altamirano, e Peza um dramaturgo profícuo.

A mesma descrição física da personagem já lembra à Medéia que a Ristori tinha representado nos palcos mexicanos, descrita por Altamirano com detalhe. A Luisa desta Llorona era esbelta “como a palmeira”, branca “como a açucena”, olhos negros e

<sup>295</sup> FUENTES, Carlos. *Todos los gatos son pardos*. México: Siglo XXI, 1970, p. 175.



ardentes, cabelo escuro e anelado, ombros “de mármore”, lábios vermelhos e frescos “como flores de romã”. Mas deixemos para comentar sua obra mais detalhadamente no capítulo correspondente às mulheres. Por ora nos contentamos em fornecer um breve perfil de seus autores, cuja autoridade intelectual transferiram para sua obra.

Sobre Riva Palácio (1832-1896), pode-se dizer que também ele encarnou quase que à perfeição um daqueles intelectuais armados igualmente com a pena e com a espada. Filho de um advogado de classe média era neto por via materna do general insurgente Vicente Guerrero, que consumou a independência junto com Agustín de Iturbide e depois foi presidente do país. Aliás, durante seu governo decretou-se oficialmente a expulsão dos espanhóis em 1828.

Já seu neto foi “regidor” no legislativo da cidade do México, assim como governador dos estados de México e Michoacan. Durante a invasão francesa, armou por conta própria uma guerrilha com que lutou ao lado do general Ignacio Zaragoza na famosa Batalha de Puebla. Foi nomeado General em Chefe do Exército do Centro e depois ministro plenipotenciário na Espanha. Como homem de letras, jornalista e historiador, dirigiu e colaborou com quase todos os jornais de maior expressão de sua época. Foi o idealizador e diretor de “México a través de los Siglos”, “monumento” historiográfico de cuja elaboração participou quase que a totalidade do creme e nata da intelectualidade mexicana do porfiriato.

Para Pedro Henríquez Ureña, Riva Palacio foi um “lampejo” daquilo que definiria o “caráter do mexicano”, e inspirado nele escreveu seu ensaio sobre o “mexicanismo” de Juan Ruiz de Alarcón, poeta e dramaturgo novo-hispano do “século de ouro” espanhol. Com efeito, e na opinião de Andrés Henestrosa, Riva Palácio caracterizou a alma mexicana como errática, em tons menores, melancólica e à luz do crepúsculo<sup>296</sup>. Tão errática, melancólica e crepuscular quanto La Llorona, nos versos e rimas em que ele e Juan de Dios divagavam sobre as desventuras amorosas da pobre Luisa com Don Nuño de Montes Claros:

(...)

Que doce passa a vida  
Sob o amparo do amor!

---

<sup>296</sup> Cf. HENESTROSA, Andrés. *Semblanzas de Acadêmicos*. México: Editora del Centenario de la Academia

Mexicana de la Lengua, 1975. Disponível em:

[www.academia.org.mx/Academicos/AcaSemblanza/RivaPalacio.htm](http://www.academia.org.mx/Academicos/AcaSemblanza/RivaPalacio.htm) . Acesso em 9 de fev. 2006.

Que ligeiros vão os dias  
 Que fugazes vão os anos  
 Contam-se apenas as horas  
 Quando faltam os agrados  
 Não desejando detê-las,  
 Mas acelerar seu passo.  
 Para quem vive de amores  
 Não há memórias do passado  
 Nem no porvir há sombras  
 Não há no presente engano.  
 A alma reconcentra-se  
 E nem o tempo nem o espaço  
 Tem mais do que um só ponto  
 No que se fixa o encanto...

(...)

Uma noite em que a lua  
 serena ia alumiando,  
 Quando o toque de queda  
 Vibrava no sino da torre,  
 no seu tranqüilo aposento  
 docemente iluminado  
 pelo fulgor aprazível  
 que inunda o espaço todo,  
 junto à aberta janela  
 e com um menino em braços,  
 com a mirada perdida  
 no horizonte vago,  
 (...) esta Luisa, a amante,  
 e por seu semblante pálido  
 um raio de lua escorrega  
 em suas lágrimas brilhando...

De Juan de Dios Peza, discípulo dileto de Riva Palácio, pode-se dizer que “entrou com o pé direito” no âmbito da poesia, sendo, provavelmente, o único que teve seu primeiro livro de poemas prefaciado por Ignacio Ramirez, o crítico temido e

polêmico “Nigromante”. Nasceu em 1852 e morreu em 1910, quando já era o poeta mais popular do país pelas obras dedicadas ao tema da família, da pátria e do lar. Foi historiador, jornalista, poeta, ensaísta e crítico literário. “La Ciencia del Hogar”, peça teatral em três atos e em versos, foi estreada em 1874, a que se seguiram obras como “Canto a la Patria”, “Cantos del Hogar” e “Hogar y Pátria”, que lhe valeram o título de “Cantor do Lar”. Dele, seu contemporâneo Manuel Gutiérrez Nájera dizia: “o Peza amado pelas mães é admirável; o Peza aplaudido pelas galerias, um homem hábil”. Resposta à polêmica provocada por um de seus críticos, que via precisamente essa parte de sua obra como uma “arte de bordar no vazio”. Contudo, dizia o mesmo crítico que homens como Peza eram úteis à nação, já que eram os que tornavam popular a cultura como “os propagadores (...), os degraus necessários para que possa subir (o vulgo) até as grandes alturas da arte...”<sup>297</sup>

O mesmo eixo temático dos dois, ainda que não o mesmo gênero, foi seguido por Francisco P. Neve em 1917, quando deu a conhecer em Puebla sua obra “La Llorona: Drama fantástico escrito en verso, en tres actos y um epilogo”<sup>298</sup>. Nela, Neve retomou o tema de Medéia dos autores pré-citados, inclusive usando nome idêntico para a personagem, Luisa.

Mas esta Luisa era agora a dedicada e fiel amante de Don Ramiro de Cortés, descendente do antigo conquistador, um ambicioso cavalheiro cujos desejos de alta linhagem e de poder o levaram a preterir-la pela filha de um ouvidor. Ao se inteirar disto e tomada pela ira e pelo despeito, Luisa apresentou-se na casa do pai da noiva, onde se realizava a cerimônia do casamento, irrompeu no recinto e arrebatou a adaga que o traidor levava na cintura. De volta a casa, com a mesma adaga matou o filho de ambos. Solitária em seu quarto, horrorizada pelo crime cometido, a razão perdida pela dor, lamentava-se em vozes lastimosas:

Desgraçada de mim, sim, desgraçada!  
Até o amor de meu filho é-me odioso,  
Por que adoro e rejeito irada...?  
A ele ..., tão inocente e tão formoso ...?

<sup>297</sup> PEÑALOZA, Porfirio Martínez. Noticia Preliminar. In: PEZA, Juan de Dios. *Hogar y Patria. El Harpa del Amor*. México: Porrúa, 1978. p. XVII.

<sup>298</sup> NEVE, Francisco P. *La Llorona: Drama fantástico escrito en verso, en tres actos y un epilogo*. Puebla: Imprenta de Manuel Castro Limón, 1917. Não foi possível localizar nenhum exemplar original dessa obra. Baseamos nossas citas em: Apodaca Manuel. op. cit.

Se a minha ternura vejo desprezada  
 Que culpa ele tem?  
 Oh! É horroroso ...!  
 Senhor, piedade para mim, vede que sou mãe ...!  
 Que eu não veja nele sempre a seu pai...

E novamente estamos ante o mito da “Eterna Medéia”. Como na tragédia grega, o despeito e a loucura eram as causas do infanticídio, cuja consumação no palco ficava encoberta por trás das cortinas. Mas ao contrário da tragédia grega, o desfecho desta vez devia ser condizente com a pedagogia da moral cristã, que prescreve para todo crime um castigo: ela foi condenada pelo Santo Ofício a morrer enforcada em praça pública, onde ainda foi apedrejada e insultada pela turba. O amante traidor morreu de remorso... Ou de susto, quando lhe apareceu La Llorona emitindo um “alarido contido e prolongado”, enquanto ia “afundando lentamente nas águas do canal...”<sup>299</sup>.

Como se pôde ver, dessa forma La Llorona, suas lendas e suas “mensagens”, antes de exclusiva produção e transmissão popular, foram sancionadas por aqueles que tinham autoridade para fazê-lo. E os mesmos que conferiram status literário e histórico ao mito, deram-lhe seriedade moral, ainda que não fossem estes méritos oficialmente incorporados pelo discurso do poder. Como assunto literário, o discurso do controle social e feminino, implícito em todas as versões, foi apropriado e dirigido a um público que se tentava normatizar e tornar apto para o exercício da cidadania. Como já dissemos em outro momento, as versões de cunho indigenista, que remetiam suas origens às antigas deusas da fertilidade, cruzaram-se com as européias, que a remetiam a Medéia e suas congêneres, tendo como elemento de fusão a culpa e o castigo de origem cristã.

Com relação aos intelectuais, à sua autoridade moral e intelectual, à função homogeneizante da cultura e à educação nos processos de construção dos nacionalismos e identidades nacionais, vemos na apropriação literária do mito de La Llorona uma razão fundamental. Procurava-se a transmissão de um discurso normatizador por meio de modelos e antimodelos que estabelecessem o que era desejável e indesejável na sociedade, principalmente entre as mulheres, tanto na condição de mães como de cidadãs. Foi assim que surgiram La Llorona infanticida e La Llorona traidora.

---

<sup>299</sup> APODACA, Manuel. op. cit. p. 8

Se a idéia era formatar uma sociedade apta para a cidadania, e a gestação desta começava ainda no lar, dever-se-ia começar por modelar as mulheres, rainhas e senhoras desses lares, encarregadas dos filhos e de sua educação na primeira fase, a fase da formação do caráter. Das mulheres, portanto, dependia o futuro da nação. Bom, pelo menos era essa a idéia que a elas vendiam.

#### **4.1.4 As Damas Brancas e os românticos mexicanos.**

E pensamos pertinente reforçar nossa história com a das mulheres sobrenaturais, brancas e flutuantes, oriundas de outras culturas mas assombrando igualmente a imaginação dos mexicanos, intelectuais ou não. As nativas já o faziam, desde os tempos anteriores àqueles em que Cihuacoatl deu por aparecer nas avenidas de Tenochtitlan. Se, como dizem os cronistas, a imagem dessa deusa era representada de branco nos santuários indígenas, não é de estranhar que com essa aparência fosse incorporada como mensageira apocalíptica da conquista. Contudo, outras mulheres brancas, mudas ou chorosas, também chegaram da Europa, onde eram constantes no imaginário desde o medievo ou períodos anteriores, tanto como as sereias, cantoras letais, segundo informava um cronista mexicano do século XIX. Daí que os autores mexicanos as tivessem adotado também em termos poéticos ou lhes dedicassem suas pesquisas. Justo Sierra, por exemplo, um dos poetas da nova geração, dedicou um poema a “La Sirena”, a qual transportou para as praias de Campeche, sua terra natal. Quanto às mulheres brancas, pelo seu paralelismo com La Llorona, e seu efeito amedrontador, pensamos importante lhes dedicar alguns parágrafos.

Em maio de 1873, o jornal “El Federalista” publicou uma crônica, assinada por “Tony”, pseudônimo certamente de algum colaborador, intitulada “La Dama Blanca”, onde se discorria longamente sobre tal tradição, supostamente oriunda dos povos germânicos, “um dos mais fecundos em lendas e baladas”<sup>300</sup>. O autor citava Erasmo François, que em seu livro “Os Prodígios” contava ser a mulher branca um dos mais conhecidos e célebres personagens da Alemanha, principalmente na Bohemia. “É um espectro, diz, que se deixa ver quando a morte chama à porta de algum príncipe”. Já o chanceler Guilherme de Slavata declarava que aquela mulher “não sairia do Purgatório enquanto permanecesse em pé o Castelo Neuhans”, onde aparecia não só quando alguém ia morrer, senão quando se ia celebrar algum casamento ou acontecia algum nascimento.

---

<sup>300</sup> EL FEDERALISTA. Edición literaria de los domingos. op. cit. pp. 269-270. Tomo III.

Branca, vaporosa, ideal, incompreensível, impalpável, tem, contudo, variantes em seu traje fantástico, e asseguram os aldeões que quando vem anunciando morte tem luvas pretas, mas quando vem como mensageira da alegria veste-se toda de branco, superando a brancura de sua pele à da vaporosa gaze em que vai envolta<sup>301</sup>.

O autor informava ainda que Guilherme de Rosemberg, aparentado com as quatro casas soberanas de Brunswich, Brandemburgo, Baden e Bern, tinha registros das aparições da dama branca nos diversos castelos pertencentes a essas casas. Por sua parte, e falando da “Dama Branca de Avenil”, Lord Byron dizia que esta não poderia ser comparada com a “autêntica dama de Coalto, espectro maravilhoso que tem aparecido em diversas ocasiões”. E detalhava: “Existe um homem que a viu cara a cara (...) e eu mesmo não tenho a menor dúvida da verdade do fato histórico e spectral”. Ato seguido, passava a referir as diferentes explicações sobre a identidade e origem de tal dama.

Para o autor da crônica, essa lenda, que Byron tinha por verdadeira, constituía o tema dos desenhos italianos publicados por Rogers. Continuava informando que em Parma havia uma família nobre, para a qual era tradicional o aparecimento de uma mulher branca sempre que ia morrer algum de seus membros. Na Holanda, dizia, o castelo de Egniont também tinha sua dama branca, só que ali não se deixava ver, somente se escutavam seus gritos lastimosos. Na Escócia, às damas brancas também eram atribuídos raptos de crianças, e acreditava-se ainda que o poder dos espíritos sobre “as frágeis criaturas” era exercido entre o tempo do nascimento e o batismo.

E, prosseguia o mesmo autor, os seres humanos sempre foram atraídos pelo maravilhoso, o que teria dado lugar a uma riquíssima literatura em que fantasmas e seres sobrenaturais tinham papel fundamental. Para ele, as damas brancas podiam não existir, mas continuavam constituindo uma espécie de “religião tosca e instintiva” entre os povos do norte da Europa. Eram prova da necessidade de atribuir as penas da vida aos “desígnios e decretos inevitáveis da Providência”. E se alguém lembrou a natureza da tragédia e sua relação com os seres humanos, que não se sinta extraviado.

---

<sup>301</sup> Idem. p. 269.

Continuando com as mulheres brancas, embora não fossem chamadas explicitamente de Lloronas, suas histórias eram um bom pretexto para os poetas românticos mexicanos, que expressaram com elas também suas nostalgias patrióticas.

Cinco anos antes, em 1868, desde seu exílio em Havana, o poeta veracruzano José Maria Esteva, com “o espírito abatido pela nostalgia” pelo que teve que “refugiar-se à sombra das lembranças da Pátria”, já tinha escrito e publicado um longo poema intitulado “La Mujer Blanca”<sup>302</sup>, que teve fragmentos publicados no ano seguinte em *El Renacimiento*.

Na dedicatória a sua esposa, o poeta dizia ter-se inspirado numa antiga lenda da tradição popular da vila de Medellín, “lugar como sabes destinado ao lazer dos veracruzanos, onde passam a temporada de banhos no verão, fazendo uso das águas do cristalino e formoso rio que quase circunda a vila”. Como introdução, começa com uma longa apologia da vila, cenário da tragédia de Elena e Carlos, cujo amor foi frustrado pela ambição da mãe da moça, tinha prometido a filha, contra sua vontade, a um rico pretendente.

Rima após rima, vai Esteva contando a triste história, intercalada com reflexões, mais poéticas do que propriamente filosóficas, sobre suas percepções pessoais, bem de acordo com as de seu tempo, em torno da condição das mulheres e a condição feminina. Por ilustrativas as transcrevemos, pois se há mulheres e amor numa história, então só pode haver tragédia:

Coitada da mulher que se apaixona  
e no seu inocente amor é contrariada  
e lentamente na sua dor consome  
a triste vida que em seu mundo passa.

(...)

Oh! As mulheres  
têm um raro e especial talento  
para ocultar do mundo suas paixões  
e dominar seus próprios sentimentos.  
A sociedade parece as educa  
nessa arte difícil e por isso  
vemos que desde meninas nos enganam  
mentindo-nos distintos seus afetos

---

<sup>302</sup> ESTEVA, José Maria. *La Mujer Blanca*. Habana: Imprenta Militar de la V. E Hs de Soler, 1868.

(...)

Pobre mulher para a dor nascida  
 Que as esperanças guardas do teu amor!  
 Pobre flor pelos ventos combatida  
 Ao raio ardente, quieta e abatida  
 De um sol abrasador!

(...)

Que te adianta no mundo ser formosa  
 se também es débil, pobre mulher,  
 e escravos humildes de alma cobiçosa  
 tua mão vendem e tua fé de esposa  
 ao rico mercador?<sup>303</sup>

Os amantes da história tinham combinado uma fuga, mas numa seqüência de encontros e desencontros Carlos acabou vendendo a alma ao diabo, que apareceu para cobrá-la. Carlos não conseguiu comparecer ao encontro, pelo que Elena foi forçada a se casar com o outro. No dia da boda, saindo da igreja, o novo casal se encontrou com uns pescadores que esquetejavam uma fêmea de jacaré, recém-tirada do rio, em cujo ventre acharam o anel que ela tinha dado ao amado como prenda. Ela ficou louca, passando a vagar diariamente pelas margens do rio, enquanto que a ambiciosa mãe não ficou impune, pois para esses pecados há sempre um castigo:

Há no mundo um anjo vingador  
 que silencioso e invisível vaga  
 e as ações dos homens mede  
 E as castiga com suas próprias faltas  
 Pois nada impune para o homem fica  
 No caminho da vida humana<sup>304</sup>.

Após a morte de Elena, uma figura branca, que não chorava, começou a aparecer assombrando de igual modo os moradores da vila, que diziam ser tal figura seu espírito desventurado que nunca mais encontrou descanso:

À visão todos chamam

---

<sup>303</sup> Idem. pp. 25, 39, 43.

<sup>304</sup> Idem. p. 198.



A Mulher Branca, e com ela  
 Às crianças quando choram  
 Os assustam e amedrontam  
 -  
 E ao recordá-la pelas noites  
 Os jovens se desvelam  
 Aterrorizam-se os homens  
 E persignam-se os mais velhos.

Em 1899, Heriberto Frías (1870-1825) também fez mulheres brancas circularem por vários de seus relatos a fim de transmitir ameaças e conselhos morais. Fez aparecer uma mulher branca nos sonhos de Mextlixochitl, irmã do guerreiro Maxixcatzin, para preveni-la contra os deuses locais e anunciar-lhe o trunfo do verdadeiro Deus. “Escuta - dizia a mulher-, os deuses dos astecas são sanguinários, são espíritos do mal, inimigos do verdadeiro Deus (...). Ele é amor, não ódio; caridade, não matança; Ele vencerá (...) você verá como os templos dos teus serão reduzidos a cinzas...”<sup>305</sup>.

E a fez assombrar o orgulhoso Moctezuma, que apaixonado pela Iztaccihuatl, a branca mulher do Popocatepetl, desejou por esposa uma mulher igual: “Eu mereço uma esposa assim, e a terei!”, exclamou ele, obtendo resposta de outra branca e loira aparição:

Olhai o signo do amor, da humildade e da abnegação, orgulhoso Moctezuma. Ai de você e teu império se o esqueceres! (...) dormirei sobre meu leito de neve no alto do vulcão, ate a consumação dos séculos se os homens não se amarem uns aos outros...”<sup>306</sup>.

Frías foi jornalista e um profícuo autor de lendas, que desafiava o anacronismo das mesmas publicando-as nos periódicos com os quais colaborava, especialmente “El Demócrata”, “El Imparcial” e “El Combate”. Foi também autor de novelas de sucesso, ainda que sua história pessoal tenha sido a de um homem perseguido pela adversidade, “a quem acabou o sucesso”, tendo estado a ponto de ser fuzilado em alguma ocasião<sup>307</sup>.

<sup>305</sup> FRIAS, Heriberto. *Leyendas Históricas Mexicanas y Otros Relatos*. 5ª ed. México: Porrúa, 2002, pp. 104 e 338. O autor dedicou ao gênero lenda várias obras como: *Leyenditas Épicas; Cuentos Históricos Nacionales; Leyendas Nacionales*, antes de publicar a que aqui se comenta.

<sup>306</sup> Idem. p. 339.

<sup>307</sup> Cf. SABORIT, Antonio. Prólogo. In: FRIAS, Heriberto. op. cit. pp. X-XI.

E com as mulheres brancas de Heriberto se encerra este capítulo sobre mulheres e damas brancas, que não poderia deixar de incluir a maior de todas, a Iztaccihuatl, a mulher “vulcoa” que preside o Planalto do Anahuac; “a titânica e bela adormecida, deitada eternamente sobre seu leito alvíssimo e soberbo”.

#### **4.1.5 O discurso de autoridade.**

E ainda que a autoridade discursiva tenha ficado explícita nas páginas anteriores, onde tratamos da evolução histórica de nosso mito no século XIX, pela via e pena dos intelectuais, é importante insistir no tema dessa autoridade por ser ela a que estabelece a instrumentalidade de La Llorona como controle social. A própria idéia de história, concebida lado a lado com a literatura e sem detrimento do seu conteúdo e caráter científico, reforçava o didatismo moralizante e nacionalista do mito. Aliás, parecia não existir ainda a separação que surgiu depois entre o literário e o científico, de forma que o primeiro não diminuía o status do outro<sup>308</sup>.

Assim, se a história e a literatura eram partes de uma mesma disciplina, e sua função eminentemente cognitiva e exemplar, como “mestre da vida”, fossem nos âmbitos públicos ou privados, é importante seguir conhecendo, então, a forma como outros autores, que se relacionaram literariamente com “nossa Llorona”, de forma direta ou indireta, viam a disciplina que lhes permitiu desenvolver na imaginação e introduzir em seus textos tal figura paradigmática.

Guillermo Prieto, (1818-1909), por exemplo, não dedicou obra específica alguma a La Llorona, mas a menciona em suas memórias, onde recriava de forma amena a vida cultural, política e social da cidade do México. Poeta, historiador, jornalista, professor, funcionário público, ministro e legislador, ele foi também um dos fundadores da Academia de Letrán. Era esse o lugar de reunião dos escritores da época, independentemente de idade ou credos políticos e religiosos, porém formados todos nos clássicos e unidos por um ideal comum: a literatura nacional.

Embora, como já dissemos, sua relação com nossa mítica mulher se reduza a uma menção nas memórias de sua infância, fez um poema dedicado a outra, cujo perfil parece calcado no dela. Com “La Hermosa Doliente”, escrito por volta de 1863, rendia seu tributo romântico e poético à figura branca sepulcral e flutuante da mulher chorosa:

---

<sup>308</sup> GIRON, Nicole. op. cit. pp. 289-290.

A ti, beldade gemente  
 meu culto de ternura  
 quão realça tua formosura  
 tua auréola de dor.  
 O sorriso nos lábios  
 é queixa calada  
 é quase um ai! magoado  
 Teu olhar de amor.  
 Ante mim apareces  
 passando solitária  
 como chama funérea  
 de branca e límpida luz,  
 flutuando leve ao vento  
 subindo ao firmamento  
 de sombra entre o capuz<sup>309</sup>.

Era como se La Llorona das muitas histórias sobrenaturais e de assombrações que animavam as tertúlias vespertinas de sua mãe e amigas, tivesse ficado presa em sua mente, sendo transportada para o poema pelo romantismo “requeitado” de sua época e do qual ele também foi tributário.

Sobrevivem em minha mente (...) o coche que corria de La Viña até as ruas do Estanco Viejo: La Llorona que atravessava gemendo desde a rua da Buena Muerte até o Canal de la Viga, e os espantalhos do Callejón del Muerto, (...) os gnomos e as bruxas faziam um papel importantíssimo nas tertúlias que descrevo<sup>310</sup>.

Para a pena e letra dos românticos mexicanos, histórias de assombrações, mulheres chorosas e almas penadas pareciam especialmente talhadas, e Antonio Castro Leal confirma esse suposto<sup>311</sup>. Prefaciando Justo Sierra, considerava ele ser esse um

---

<sup>309</sup> PRIETO, Guillermo. *Cancionero*. 2ª ed. corregida e aumentada de Ysla Campbell. Xalapa, Veracruz: UV, pp. 98-99.

<sup>310</sup> PRIETO, Guillermo. *Memórias de mis Tiempos*. México DF: Editorial Pátria, 1969, 225-226.

<sup>311</sup> Castro Leal foi um dos mais renomados literatos e críticos do século XX. Justo Sierra foi o mestre e orientador das gerações seguintes após a morte de Altamirano. Entre outras coisas, foi advogado, deputado no Congresso da União, professor de História na Escola Nacional Preparatória, diretor da Revista Nacional

romantismo da mesma “família” que o do espanhol Gustavo Adolfo Becquer, e o do francês Gérard de Nerval, onde

as lendas floresciam como as rosas e os jasmims (e) flutuam mais do que vivem mulheres etéreas e misteriosas que se desfazem nas noites de lua, que se perdem nas águas do mar, ou de cujo passo pela terra não fica mais rastro do que um sonho e a lápide de um túmulo.

Para Castro Leal, o cenário dessas fantasias estava sempre banhado por uma lua de luz sobrenatural, que caía na região onde convergem “a realidade e a fantasia, a lógica e a febre, a vigília e o sonho”<sup>312</sup>. Aliás, e ainda que tampouco se tenha ocupado explicitamente de La Llorona, como já mencionamos antes, não por isso deixou Justo Sierra de render seu tributo poético à sedução letal das mulheres imaginárias. Como sabemos, sua lenda em verso “La Sirena” foi publicada no “El Renacimiento” em 1869.

E como já deve ter ficado bem claro, a autoridade emprestada pelos intelectuais a La Llorona ultrapassava crenças religiosas e ideologias. Era como se nela todos se encontrassem e, paradoxalmente, nela se consumasse a concórdia que tanto almejavam. Prieto, por exemplo, foi um liberal e, como todos esses, francamente anticlerical. Via na igreja uma aliada dos interesses hegemônicos mais criticáveis, como a exploração do indígena.

Sua vasta obra é imprescindível para se conhecer o México do século XIX, considerando que cobre quase toda sua vida que correu paralela ao século. Para ele, também autor de “Lecciones de Historia Pátria”, de 1886, sobre o movimento liberal, tanto a literatura de costumes como a poesia e a prosa eram auxiliares eficazes da história<sup>313</sup>. Escrita para servir de apoio aos professores que se dedicavam como ele à

---

de Letras y Ciencias (1889-1890), colaborador nos principais periódicos, o primeiro ministro do Ministério da Justiça, Instrução Pública e Belas Artes, (1905-1911), assim como ministro plenipotenciário na Espanha. Implantou o primeiro sistema de educação pública no México, e a reorganização da UNAM em 1910; a partir desse ano foi, ainda, presidente da Academia Mexicana de la Lengua até sua morte. Para Alfonso Caso, Justo Sierra constituía com Gabino Barreda e Ignacio Ramirez “El Nigromante”, a tríade de “diretores da ideologia nacional”, sendo como estilista “o maior dos três ideólogos mexicanos”. Ver: CASO, Antonio. Discursos a la Nación Mexicana. El Problema de México y la Ideología Nacional. Nuevos Discursos a la Nación Mexicana. In: ----- *Obras Completas*. Prólogo de Leopoldo Zea. México DF: UNAM, 1976. pp. 79-82. Vol. X. Gustavo Adolfo Becquer foi um escritor e poeta sevilhano, nascido em 1836. De grande popularidade na América Latina foi um dos principais representantes do romantismo hispânico. Entre outras obras, foi autor de “Rimas, Leyendas y Narraciones”, escrito na década de 1860.

<sup>312</sup> LEAL, Antonio Castro. Prólogo. In: SIERRA, Justo. *Cuentos Romanticos*. 3ª ed. México DF: Porrúa, 1984, p. 1

<sup>313</sup> ARTETA, Begoña. Guillermo Prieto. In: *Historiografía Mexicana*. op. cit. pp. 35-53.

instrução pública, pretendia exaltar com ela “o sentimento de amor à pátria, enaltecer seus homens eminentes pelas suas virtudes, apontar os entulhos em que possa tropeçar sua marcha, e iluminar o caminho que a leve à prosperidade e à glória”<sup>314</sup>.

E, a fim de sancionar oficialmente “nosso” discurso, é importante acrescentar que em visita ao Palácio Nacional, sede do governo federal, numa das alas abertas à visitação pública, na “Sala de los Constituyentes”, está o busto em bronze de Guillermo Prieto, junto ao do tantas vezes mencionado Ignacio Ramírez “El Nigromante”. Ali estão os dois, ao lado dos símbolos nacionais: a edição original da Constituição Política de 1857, os primeiros emblemas nacionais, as moedas e bandeiras da nação, entre móveis e ornamentos que recriam o recinto de reuniões da Assembléia Constituinte.

Como para confirmar o apoio teórico que tomamos de Bourdieu, José Maréa Roa Bárcena, (1827-1908) também parece desempenhar-se bem como exemplo desse suposto. Senão, vejamos. Não foi possível localizar nenhuma obra ou referência específica sobre *La Llorona* assinada por ele. Pode ser que exista entre sua vasta obra publicada nos jornais e ainda inédita em coletâneas ou reedições posteriores; no entanto, e como já foi dito, era a ele a quem se remetiam outros autores que dela se ocuparam. Recapitulando, Marroquí compôs sua história baseada na de Roa Bárcena; por sua vez, Luis Gonzalez Obregón também se baseia nele quando remete *La Llorona* a Cihuacoatl, assim como Gustavo Rodriguez em “*Xalitic*”, sua versão de *La Llorona* para Xalapa, e em “*Doña Marina*”, sua biografia da Malinche. Não há dúvida de que a trajetória intelectual de Roa Bárcena justificava tal autoridade, tornando-o indispensável para legitimar a de outros autores que o mencionavam a fim de transferi-la para suas histórias.

Historiador e jornalista cuja verdadeira vocação foi a literatura, suas “*Leyendas Mexicanas. Cuentos y Baladas del Norte de Europa y otros ensayos poéticos*”, publicada em 1862, é considerada pioneira no gênero. Mesmo classificando-a como uma imitação das alemãs, pela qualidade e por desconhecer até aquele momento outra obra similar, Altamirano a considerava única, e uma obra com que “qualquer outro (autor) menos conhecido teria alcançado renome de poeta”<sup>315</sup>.

Em Roa Bárcena vamos encontrar um conservador convicto, tanto no campo político como em todos os gêneros literários pelos quais transitou, defendendo os tradicionais valores religiosos do México. Para ele a história tinha uma função didática, a

<sup>314</sup> Idem p. 42.

<sup>315</sup> ALTAMIRANO, Ignacio Manuel. *Crônica de la Semana*. In: *El Renacimiento*. op. cit. Tomo I, p. 4.

fim de evitar os erros do passado, sendo essa, também, uma forma de defender suas idéias monarquistas. Ele também se ocupou da guerra com os Estados Unidos e, como vimos, enxergava o passado indígena não apenas como algo digno de resgate, mas de relevância fundamental para as origens do mexicano.

A época pré-hispânica lhe serviu de inspiração, tanto para a mencionada obra como para o “Ensayo de una historia anecdótica de México en los tiempos anteriores a la conquista española”, obra que o introduziu no movimento romântico. Fez parte do grupo de colaboradores de Altamirano no jornal *El Renacimiento*, cuja proposta conciliadora, como já mencionamos, pretendia reunir literatos de todas as ideologias, a fim de nacionalizar a literatura.

Como historiador, também em 1862 elaborou um texto escolar de História, o “Catecismo elemental de la historia de México, desde su fundación hasta mediados del siglo XIX”, iniciativa que o colocou em lugar precedente ao dos historiadores liberais, cuja primeira obra nesse sentido somente apareceu em 1870, pela pena de Francisco Zarco. Em 1870, Roa Bárcena foi um dos fundadores da Academia de la Lengua, versão mexicana da espanhola, onde ocupou a cadeira número 10<sup>316</sup>.

Pelas referências de outros autores, Roa Bárcena optou por um comedimento trágico ao tratar de La Llorona, a quem preferia enxergar na condição de vítima, que em vez de matar os filhos vinha chorar por eles e pelo marido, mesmo depois de morta. Para ele, era essa uma figura que se desdobrava em múltiplas funções, às vezes:

Uma jovem apaixonada que tinha morrido às vésperas de se casar, pelo que trazia ao noivo a coroa de rosas brancas (...); outras era a viúva que vinha a chorar a seus tenros órfãos; ou a esposa morta na ausência do marido (...) a desgraçada mulher vilmente assassinada pelo cômputo...<sup>317</sup>.

Outro intelectual que não escreveu sobre o mito especificamente mas o incluiu em suas memórias, foi Antonio Garcia Cubas (1832-1912), erudito, geógrafo e historiador, que concebia associadas de forma indissolúvel as duas disciplinas que ministrava. A primeira como o espaço onde se desenvolvem as ações humanas, e a

<sup>316</sup> ARTETA, Begoña. op. cit. pp. 242-256.

<sup>317</sup> Apud RODRÍGUEZ, Gustavo. *Doña Marina*. México DF: SEP, 19. p. 48.

segunda como a explicação das transformações desse espaço, resultado das mudanças sociais e políticas.

E guardava ele em suas memórias os terrores noturnos e as noites mal dormidas de sua infância, após escutar as histórias macabras como a de La Llorona que, à guisa de exemplo, alguma anciã de “feliz memória” narrava às crianças durante os serões familiares. Uma pedagogia amedrontadora com a qual não concordava, e à qual dirigiu suas críticas num dos capítulos sobre as táticas adotadas para atemorizar as crianças, que intitulou sugestivamente “Espantar el sueño a los niños”, ou “Espantar o sono das crianças”.

Enquanto as pessoas maiores jogam ao “tresillo” ou à malinha, e os jovens desfrutam dos prazeres que proporcionam a música e o canto, ou os jogos de salão, as crianças são entretidas em retirado aposento, com historietas e conselhos que alguma anciã de feliz memória lhes relata (...), pois, a mais das vezes, a boa Senhora adota como temas de seu relato tradições aterrorizantes como (...) La Llorona, (...) ou bem fatos criminosos (...) que por via de exemplo se mantêm vivas<sup>318</sup>.

Na obra de Garcia Cubas podem-se distinguir três eixos discursivos: a eliminação dos preconceitos contra o país no exterior para poder incrementar a imigração; a exaltação das culturas pré-colombianas, das quais o México era herdeiro; e a elevação da mestiçagem a elemento da nacionalidade, positivando a miscigenação como parte do mexicano<sup>319</sup>. Para ele, se o indígena era um fator de atraso para o país o mestiço era o herdeiro do melhor da civilização.

Sua obra foi extensa, mas sua melhor contribuição pessoal e profissional à causa da construção da nação foi na parte cartográfica. De fato, foi ele o fundador da cartografia nacional e autor do primeiro mapa oficial da República feita e publicada por um mexicano. Em 1909 foi condecorado pelo presidente Porfírio Díaz com a Medalha de Honra da Sociedade de Geografia e Estatística da República Mexicana, em reconhecimento a sua intensa labor científica desenvolvida por mais de cinquenta anos.

---

<sup>318</sup> CUBAS, Antonio García. *El Libro de mis Recuerdos*. México: Imprenta de Arturo García Cubas, Hermanos Sucesores, 1904, p. 191.

<sup>319</sup> CALLADO, María del Carmen. Antonio Garcia Cubas. In: *Historiografía Mexicana*. op. cit. pp. 425-465.

E assim, pensamos poder encerrar este capítulo, destinado a mostrar como no México o mito de La Llorona e sua função foram reorientados pela obra e graça dos intelectuais e seu discurso de autoridade. Suas histórias e sua pedagogia amedrontadora encontraram na rima e na prosa de poetas e escritores um caminho certo para o coração das crianças e a mente dos adultos, atingindo em cheio suas culpas e temores.

E ainda que alguns letrados tenham vaticinado insistentemente, mas em vão, seu fim, o grito de La Llorona não acaba, porque não acabam as penas e pecados dos mexicanos. Nas palavras de uma entrevistada respondendo à pergunta sobre se acreditava nela, disse que La Llorona existirá “enquanto houver mulheres que abortam, violência doméstica ou corrupção”. De forma que, com tais histórias, mais do que punir La Llorona os mexicanos punem a si mesmos; expiam suas culpas, privadas ou coletivas, pessoais ou nacionais; com ela fazem catarse. De joelhos, cabeça baixa, pelos filhos perdidos, mortos ou abandonados; pela pátria traída ou vendida, eles terão sempre uma Llorona para os chorar:

Oh filhos meus! Aonde os havei de levar? para não acabar de vos perder...!

(e) por algumas ruas e depois por outras, ronda pelas praças e pelos largos, espriando o caudal de seus gemidos; ao final, arremata com o grito mais pungente e carregado de aflição na Praça Maior, toda quietude, toda sombras. Ali, voltada para o oriente, ajoelhava-se essa mulher misteriosa; inclinava-se como beijando o chão a chorar com grande anseio, pondo sua ignorada dor num longo e penetrante grito. Após o que, ia embora, em silêncio, lentamente, até chegar ao lago, ...<sup>320</sup>.

## CAPITULO 5

*...mais amargosa do que a morte é a mulher,  
a qual é um laço de caçadores,  
o seu coração é uma rede  
e as suas mãos umas cadeias.  
Aquele que agrada a Deus  
fugirá dela<sup>321</sup>.*

<sup>320</sup> VALLE ARIZPE, Artemio de. op. cit. p. 126.

<sup>321</sup> Eclesiastes. In: *Bíblia Sagrada*. Tradução da vulgata pelo Pe. Matos Soares. México; Rio de Janeiro:



*De que servis vós,  
As filhas da frivolidade e do prazer,  
Vós, as que vestis riquíssimo veludo,  
Tu, a que te coroas de pedraria,  
tu, coquete, que tomas a vida por juguete  
quando não és outra coisa  
Que um juguete da vida?*<sup>322</sup>.

### 5.1 O século XIX: gênero, mulheres e perspectivas nacionais.

Tendo em mente a imagem de La Llorona que José Maria Marroquí plasmou em sua obra, de joelhos, cabeça baixa, em súplica pelo perdão divino para suas eternas culpas, abrimos este capítulo em que tratamos do leitor, o terceiro elemento que compõe a relação de um autor e sua obra. Ou melhor, tratamos das leitoras, mas especificamente as mexicanas do século XIX, alvo principal de uma literatura que, para passar sua mensagem didática, adotou as lendas e os mitos, em especial os femininos, como recursos mais do que privilegiados. Como em nosso mito, consignavam a culpa congênita da humanidade, transmitida por uma mulher: Eva.

O que tratamos aqui de discutir, numa perspectiva nacionalista, são as representações femininas, que no México não eram necessariamente originais. Eram cópia ou adoção dos modelos hegemônicos coloniais ou de recente importação, adaptados e difundidos com a ajuda da literatura e por uma imprensa cuja função, mais do que a transmissão de notícias, era a formação de opiniões.

E foram justamente essas opiniões, como um produto social tingido com as cores nacionais, que nos levaram até as representações femininas do século XIX, resultado de uma procura minuciosa na imprensa e na literatura mexicana e de viagem. Sua leitura baseou-se teoricamente nos conceitos desenvolvidos pelos atuais estudos de Gênero e História das Mulheres, assim como nos que vinculam tais categorias aos conceitos de nação e nacionalismo<sup>323</sup>. Neste caso, usamos o conceito de gênero segundo a acepção de

---

Gama, 1980, 7-29. Notas “enriquecidas com auxílio de documentos do Concílio Vaticano II”. O Eclesiastes, diz a nota, “não condena a mulher como monstro, mas afirma o que ela é para aquele que busca a felicidade nela e não em Deus”.

<sup>322</sup> SIERRA, Justo. Vigília. In: *El Renacimiento*. op. cit. p. 42.Vol. I.

<sup>323</sup> Para o Brasil ver especialmente: MATOS, Maria Izilda S. de; SOIHET, Rachel.(Org.) *O corpo feminino em debate*. São Paulo: Editora Unesp, 2003. PEDRO, Joana Maria. *Traduzindo o debate: o uso da categoria gênero na pesquisa histórica*. In: História, São Paulo, v. 24, n. 1, pp.77-98. Também: NAVARRO, Marisa; STIMPSON, Catharine R. (Comp.). *Sexualidad, género y roles sexuales*. México DF: FCE, 1999; ----- *¿Qué son los estudios de mujeres?*. México DF: FCE, 1998.

Joan Scott, que acrescentou o fator relacional aos emitidos anteriormente por Joan Kelly que, por sua vez, os via como uma construção social, um conjunto de normas e comportamento sociais e psicológicos<sup>324</sup>. Para Scott, o gênero seria a organização social das relações entre os sexos, ali incluídas as de poder, das quais ele representa a primeira manifestação. Gênero, portanto, seria “a forma primária das relações de poder”<sup>325</sup>.

Contudo, nem sempre as coisas foram assim. De início, o ponto fundamental dos estudos de gênero e mulheres era que sexo e gênero são duas coisas diferentes, ainda que quase sempre se tenham confundido, como bem o ilustra uma frase de Barbieri repetida por Natividad Gutierrez: “O gênero é o sexo socialmente construído”<sup>326</sup>. Trabalhava-se com a idéia de que sexo é uma condição biológica e gênero uma construção social. Biologicamente a espécie humana seria formada por machos e fêmeas, mas quem designava o masculino e o feminino eram as sociedades e as famílias. Hoje as coisas mudaram. Estudos mais recentes propõem outras possibilidades, incluindo uma distinção entre sexo, categoria sexual e gênero.

Para alguns autores,<sup>327</sup> o sexo seria uma determinação feita segundo critérios biológicos, aceitos socialmente para classificar as pessoas como machos ou fêmea; já a inclusão numa determinada categoria sexual se faria aplicando tais critérios sobre o sexo. No cotidiano, essa classificação se estabelece e mantém pelas demonstrações identificadoras socialmente requeridas, ou seja, a categoria sexual de alguém pressupõe seu sexo e o representa em muitas situações. Mas sexo e categoria sexual podem variar de forma independente, ou seja, poder-se-ia afirmar que se pertence a uma categoria sexual ainda que faltem os critérios sexuais. Por sua vez, o gênero é a atividade e a adoção de uma conduta determinada à luz de conceitos normativos, de atitudes e atividades apropriadas para a categoria sexual de cada pessoa. As atividades relacionadas com o gênero surgem da exigência das pessoas serem membros de uma categoria sexual, ainda que nem sempre suas características anatômicas sexuais coincidam com o gênero al qual supostamente pertencem.

---

<sup>324</sup> NELLY, Joan. *La relación social entre los sexos: implicaciones metodológicas de la historia de las mujeres*. In: Sexualidad, género y roles sexuales. op. cit. pp. 15-36.

<sup>325</sup> Scott, Joan W. El género: una categoría útil para el análisis histórico. In: *Sexualidad, género y roles sexuales*. op. cit. p. 39.

<sup>326</sup> In: CHONG, Natividad Gutiérrez, op. cit, p. 21.

<sup>327</sup> WEST, Candance; ZIMMERMAN, Don H. Haciendo género. In: NAVARRO, Marisa; STIMPSON, Catharine R. (Comp.). *Sexualidad, género y roles sexuales*. México DF: FCE, 1999.109-143.

A própria noção de sexo baseada em critérios biológicos também passou a ser questionada. “Há critérios biológicos essenciais que distinguem os machos e as fêmeas de forma inequívoca –dizem West e Zimmerman -, mas a confiabilidade desses critérios não esta isenta de questionamentos”<sup>328</sup>. Isso porque as etiquetas sociais continuam operando num mundo de pessoas “naturalmente” sexuadas, mas a genitália, com base na qual se estabeleceram tais critérios, permanece convencionalmente oculta e fora da vista. Ou seja, o que da base à classificação sexual é a “suposição” de que esses critérios essenciais que determinam o sexo existem ou deveriam existir se procurados, o que não sempre ocorre.

Com base nisso, e citando a Garfinkel, Kessler e McKenna, eles propõem que machos e fêmeas são também acontecimentos culturais, produtos do chamado “processo de atribuição de gênero”, mais do que a soma de características, condutas e atributos físicos. Quando uma criança vê uma pessoa vestida com roupas masculinas, pensa ser um homem porque possui as características anatômicas essenciais, ou seja, “deve ter um pênis” porque esta vendo a “insígnia” representada pelas suas roupas de homem<sup>329</sup>. Daí que se dá por assentado que sexo e categoria sexual são tão congruentes que conhecendo-se a segunda se pode deduzir a primeira<sup>330</sup>.

Neste trabalho, um bom exemplo da designação de gênero através de insígnias masculinas ou femininas são os já mencionados rituais de iniciação, quando as crianças mexicas recebiam o nome junto com sua designação de gênero, este representado pelos utensílios próprios de cada um: escudo e flechas para os meninos, e instrumentos de fiação para as meninas. Assim, a sociedade e a família determinavam que os machos se tornassem masculinos e as fêmeas femininas.

Mas, os recentes estudos que vinculam gênero, mulheres e nacionalismo, dentro de cuja temática se insere este capítulo, abrem outras possibilidades de debate, a partir da idéia segundo a qual “todos os nacionalismos e os projetos nacionais têm gênero”.

---

<sup>328</sup> Idem. p. 112.

<sup>329</sup> Idem. p. 120.

<sup>330</sup> Filósofas e historiadoras brasileiras também fazem tais questionamentos e consideram o sexo como uma construção social. Ver: BUTLER, Judith. *Corpos que pensam: sobre os limites discursivos do sexo*. In: LOURO, Guacira L. (Org.) *O Corpo educado: pedagogias da sexualidade*. Belo Horizonte: Atica, 1999. pp. 153-173. SWAIN, Tânia. Para além do binário: os queers e o hetergênero. In: *Gênero*. Núcleo Transdisciplinar de Estudos de Gênero – NUTEG. vol. 2. nº 1. Niterói: EDUFF, 2º semestre de 2000, pp. 87-98. NICHOLSON, Linda. Interpretando o gênero. In: *Estudos Feministas*.v. 8, nº. 2 /2000. Florianópolis: CFH/CCE/UFSC, 2000, pp. 9-42. PEDRO, Joana Maria. Traduzindo o debate: o uso da categoria gênero na pesquisa histórica. In: *História*. v.24. nº.1. São Paulo: UNESP, 2005, pp. 77- 98.

Assim, como já foi dito antes, se o Estado no México fez a Nação também fez o gênero sob o qual esta passaria a se conjugar. Seria esse um processo que, no dizer da mesma Gutiérrez, o Estado e as instituições operam como o deus Janus da mitologia grega, que podia olhar simultaneamente para frente e para trás, e onde exclusão e inclusão determinam os papéis de homens e mulheres nas diversas modalidades de nacionalismo. E no México, o Estado conjugou-se no masculino, deixando às mulheres um papel coadjuvante.

Atualmente, estudos que priorizam os vínculos entre as mulheres e os nacionalismos o fazem através das seguintes interseções:

- Como reprodutoras biológicas das coletividades nacionais;
- Como reprodutoras dos limites dos grupos nacionais, mediante restrições às relações inter-sexuais;
- Como transmissoras ativas e (re)produtoras da cultura nacional;
- Como símbolos significantes das diferenças nacionais;
- Como participantes ativas nas lutas nacionais<sup>331</sup>.

São essas as bases teóricas e textuais sob as que se deverão ler as páginas que se seguem, sempre pensando que sem tais bases a permanência das tradicionais designações femininas e suas respectivas representações continuarão passando despercebidas nas entrelinhas dos textos e das práticas sociais, tidas muitas vezes como avançadas numa sociedade e num país supostamente comprometidos com o progresso.

Como foi possível constatar, as representações femininas do México do século XIX repetiam invariavelmente os mesmos e antigos modelos femininos, coloniais ou de recente aquisição, vigentes no ocidente cristão. Eram, e inda são, por sua vez, reflexos do mito primordial da Grande Deusa, a Mãe Deusa, criadora e destruidora, representação do poder vital e letal das mulheres. Dele resultaram as representações dialéticas femininas e as formas de controle desenvolvidas através da história com o objetivo de contê-lo, pois, como diria Peter Gay, “O medo da mulher tomou muitas formas no curso da história. Foi reprimido, disfarçado, sublimado ou exibido, mas de um modo ou de outro parece ser tão antigo quanto a própria civilização”<sup>332</sup>.

Aquela antiga história das mulheres serem anjos ou demônios; destinadas a serem esposas e santas mães; amantes, sedutoras, ou musas inspiradoras de belas palavras e belas formas para poetas e artistas; e, mais ainda, de bons exemplos e nobres

---

<sup>331</sup> Idem. p. 25.

<sup>332</sup> GAY, Peter. *A Educação dos Sentidos*. op. cit. p. 150.

sentimentos para pais, filhos e maridos. Os mesmos e velhos mitos cristãos de Eva, Maria, e os derivados, de que a história está repleta, e dos quais as próprias mulheres tornaram-se tributárias, após séculos e mais séculos de norma e domesticidade. Ambos servindo a contento para representar de forma dialética a condição feminina: a mulher adequada para se ter em casa, como esposa e mãe da prole; e a inadequada, que se deseja na cama para o prazer e satisfação dos apetites sexuais. Daí que ambas se tenham transformado em ideal, a primeira com uma “missão divina”, a outra como “um mal necessário”, segundo o sancionou no Novo Mundo a própria doutrina cristã, pela palavra (e obra) dos encarregados de trazê-la e difundi-la, segundo vimos no primeiro capítulo.

No Novo Mundo, a própria igreja católica tolerou as “mulheres públicas”, as “alegradoras”, como os mexicas as chamavam -que também eles as tinham-, consideradas tão úteis quanto as esposas, porém um mal necessário para afastar os homens de outros maiores, como o onanismo e a sodomia. E entre as mulheres “da vida”, as públicas sempre foram preferíveis às ocultas, cujos poderes e efeitos seriam por isso mais difíceis de combater. Ou pelo foi assim consignado pelo discurso religioso e moral, incorporado pela medicina e ainda em vigor três séculos depois, segundo o constatou Fernanda Núñez em seu estudo sobre a prostituição feminina na cidade do México.

Por volta de 1872, certo doutor Alfaro, médico perito chefe do Conselho Superior de Salubridade, defendia publicamente a regulamentação da prostituição, alegando que quando esta tinha sido proibida e praticada de forma clandestina tinha espreado vergonha e desonra entre as famílias. As “perturbações” conjugais tinham aumentado e, quem sabe? perguntava o doutor, se a sodomia não se teria propagado ainda mais por causa disso<sup>333</sup>.

### **5.1.1 As representações femininas.**

No século XIX, as mulheres eram apresentadas na literatura no singular, “a mulher”, com o rótulo de “frágil”, e designadas sob o eufemismo genérico de “belo sexo”, alusão por certo bem ambígua se pensarmos nas interpretações desconstruídas que hoje poderia suscitar. Contudo, esta configuração foi útil e pertinente naquela época, por englobar toda uma série de representações desenvolvidas socialmente. Como

---

<sup>333</sup> NÚÑEZ, Fernanda. *La prostitución en la ciudad de México*. (Siglo XIX). Practicas y representaciones. México DF: BIP; Madrid: Gedisa, 2002, pp. 56-66.

já vimos, partia-se da idéia de que designações e papéis sociais de homens e de mulheres eram predeterminados pela natureza ou por Deus, com base no sexo. Assim, beleza, fragilidade, docilidade e paixão eram atributos femininos, emanados de Deus, “divinos”; força, inteligência, valor e galhardia o eram masculinos, outorgados pela natureza, “naturais”.

Em 1841, num longo texto de uma das tantas publicações periódicas populares que circulavam em profusão no México, a sabedoria masculina pregava: “Ao homem certamente destinou a natureza, e só a ele, os suores da fadiga, os atos do poder e a enérgica vontade, assim como o brilho e a ambição pela glória, os combates, as revoluções e os grandes destinos”<sup>334</sup>. E somente se as mulheres seguissem aos homens na nova era de grandeza que o país estava vivendo é que poderiam ser incluídas na nova ordem social, e “por outro motivo que não apenas o de seu nome”, pois para elas Deus tinha destinado “uma doce e imensa repartição de seus bens na terra”.

Nessa repartição teriam ficado para elas as “minúcias domésticas gratas à mulher”, adaptadas a seu temperamento de ordem e regularidade, mas que seriam degradantes e inadmissíveis para o homem. Quão “ridículo” seria ver uma dama atravessar os campos empunhando a lança ou a espada, freqüentar os tribunais ou as repartições, tanto como ver seus irmãos ou maridos ocupados com o manejo da casa, fazendo o bebê dormir ou corando a roupa.

Que conserve bem (a mulher) seu lugar! Pois somente quando o tenha preenchido completamente poderá satisfazer as exigências da alma mais fera, assim como da mais delicada de vós. Oh jovens! Depende de vós cumprir sobre a terra uma missão de graça, amor e benefícios. Da casa de vossos pais passais à casa do esposo e podeis deixar no trânsito os traços consoladores e divinos. Elevai vossa frente e vereis que nada há de belo se está fora de vossa natureza!<sup>335</sup>.

Por isso, quando foi preciso reconhecer nas mulheres capacidade, coragem, ou qualquer outro talento ou atributo considerado exclusivo dos homens; quando não foi possível negar sua presença ativa em acontecimentos que os requeressem, tais atributos eram-lhes reconhecidos como qualidades “varonis”, quando não como defeitos.

---

<sup>334</sup> GALVÁN, Mariano. *Calendário de las Señoritas Megicanas para el año de 1841*. Méjico (sic): Librería del Editor, 1841. p. 73.

<sup>335</sup> Idem. *Ibidem*.

Mas isso também não era novo, recordemos que nos tempos da Conquista Sahagún tinha registrado como varonil a coragem da parturiente, quando era invocada pelas parteiras indígenas durante o trabalho de parto a fim de facilitá-lo e levá-lo a bom termo. Já no século XIX, apenas uma década após a Independência, José Joaquín Fernández de Lizardi, “O Pensador Mexicano”, seguia colocando na boca de seus personagens masculinos, que “as mulheres sábias e varonis” não eram comuns, ao contrário, “eram mulheres raras” e serviam melhor para serem admiradas que seguidas<sup>336</sup>.

Como exemplos positivos de mulheres varonis, citavam-se na época, e invariavelmente, dona Leona Vicário e dona Josefa Ortiz de Domínguez, elevadas à categoria de heroínas da Independência pelo discurso oficial e quando se pretendia convencer as mulheres da liberdade e dos bons tempos que redundaram deste fato.

E se, como parece, havia uma lenda para exemplificar cada uma das qualidades positivas ou negativas dos seres humanos, é evidente que existia uma para a mulher varonil, exemplarmente representada pela “Monja Alférez”, alcunha de Catalina Erauso, cuja (im)provável história era repetida em praticamente todas as antologias publicadas a partir da segunda metade do século. Teria sido uma jovem espanhola natural de São Sebastião de Guipúzcoa, de temperamento rebelde, mas que professou e fez votos numa ordem religiosa. Suas aventuras de capa e espada nos exércitos reais mundo afora fizeram-na merecedora da autorização papal para vestir roupas masculinas. Após transladar-se para o Novo Mundo, acabou como tropeiro no México, onde morreu “em odor de santidade” perto da cidade de Orizaba, na então província de Veracruz. Seu funeral teria sido acompanhado pelo mais seleta da sociedade local, “porque era muito amada pelos vigários e religiosos pois, apesar de seus ímpetos varonis, rezava todos os dias como era obrigação das monjas professoras”<sup>337</sup>.

Quanto as mulheres, elas mesmas incorporaram os estereótipos que lhes foram criados, tornando-se suas tributárias e, quase sempre, suas grandes defensoras e propagandistas. Repetiam-nos e os divulgavam ainda quando, publicamente, reivindicavam lugares, direitos e tratamentos igualitários na sociedade como seres tão inteligentes e racionais quanto os homens. Assim, para se dirigir em público a suas compatriotas era preciso fazê-lo com seus próprios termos e de forma inteligível. E isso

---

<sup>336</sup> Apud ZAMUDIO, Luz Elena Rodríguez. La Quijotita y su Prima: una propuesta de educación para la mujer. In: *Signos*. Anuario de Humanidades. México DF: UAMI, 1991, p. 10.

<sup>337</sup> OBREGON, Luis González. La Monja Alférez. In: -----, *Las Calles de México*. op. cit. pp. 36-46.

era evidente quando se manifestavam na imprensa e autodenominavam “patriotas”, convocando os mexicanos a se unirem em alguma das causas comuns a serviço da pátria, que tanto podia ser a expulsão do “tirano” Santa Anna ou a dos invasores norte-americanos:

Por que não há de dirigir a vós a palavra nosso débil sexo? (...) Se nos crerá, quiçá, excluídas do dom de pensar e, sobretudo, excluídas do benefício que a todo ser racional brindam as leis? Não mexicanos, nós também pensamos e desfrutamos das garantias de uma sociedade constituída por leis ditadas pelos representantes do povo. Estamos interessadas no bem da pátria e no império dessa lei, porque sem ela não seríamos mais do que entes insignificantes<sup>338</sup>.

E ainda que se pense que esse chamado possa ter sido redigido por algum homem falando como se fosse mulher, os mesmos termos usados já seriam reveladores, já que teriam de ser condizentes com os que elas usariam, a fim de torná-los verazes e convincentes. Entre os poetas, por exemplo, não era inédito o uso de pseudônimos femininos. O já mencionado Vicente Riva Palácio assinava às vezes Rosa Espino, ainda que até hoje não se tenha certeza de quais tenham sido suas reais intenções para agir assim<sup>339</sup>.

Mas não se trata aqui de trazer à tona algum estudo de caso, aspecto feminino específico, ou de discutir algum personagem histórico em especial; tampouco de flagrar as mulheres reais em suas práticas diárias e em sua biológica humanidade, através de alguma documentação oficial. Deixemos as mulheres reais para os viajantes, aos quais acompanharemos mais adiante. Trata-se mais, e por enquanto, de captá-las nas imagens que delas reproduziram a imprensa e a literatura, construídas e reconstruídas segundo a sensibilidade romântica e artística da época; contadas e cantadas em prosa e verso por poetas, escritores, historiadores ou homens de ciência, arvorados igualmente em seus educadores, que se aproveitavam, inclusive, de espectros como La Llorona para lhes passar seus didáticos recados.

E sob este ângulo específico também não interessa quem ou que realmente foi La Llorona; se existiu, se foi algum personagem real, ou qual fato histórico produziu

<sup>338</sup> “Unas patriotas a los Mexicanos. In: *El Siglo XIX*. México, Jueves 19 de Diciembre de 1844, p. 2.

<sup>339</sup> Ver: HERNÁNDEZ Palacios, Esther. Notas al viento. Tres poetas veracruzanas. In: NÚÑEZ, Fernanda; SPINOSO Rosa Maria A. (Coord.) *Mujeres en Veracruz. Fragmentos de Historia*. Xalapa-Veracruz: Editora del Gobierno del Estado de Veracruz, (no prelo)



seu mito. Como já se disse, ela nunca possuiu uma única identidade, sequer um só rosto; ela é uma e múltipla ao mesmo tempo, dependendo do grupo sociocultural; da natureza e tamanho do temor de cada indivíduo; do teor do recado que cada narrador deseje transmitir. “Era uma tehuana...”<sup>340</sup>; “era de Veracruz”, “...de Guanajuato”; “era conhecida como a infeliz Maria...”; “era líder de um bando de degoladores na cidade do México”; “era uma espanhola orgulhosa que casou com um índio...”; “bebia o sangue de seus filhos”; “arrasta correntes quando aparece...”; “é loira (...) veste de preto (...) foi enforcada”, são algumas de suas múltiplas personalidades adotadas nos incontáveis relatos populares.

O que aqui interessa é a própria representação amedrontadora, que sobreviveu por séculos no discurso normatizador como a síntese inconsciente das duas faces da mulher que se imaginava e se desejava. No México pós-independente, estas podiam estar representadas por dona Josefa Ortiz de Domínguez e La Malinche, numa versão nacionalista, que se pretendia também mais laica, da dialética feminina da época.

### 5.1.2 A mulher nacional.

O século XIX mexicano foi consagrado ao nascimento da nação, empreendimento em que as mulheres não se omitiram nem estiveram ausentes, embora a historiografia somente o tenha começado a registrar recentemente. Nos raros casos em que foram incluídas, não foi precisamente como sujeitos atuantes e pensantes, mas como objetos de inspiração e ação masculina; como elementos indispensáveis na constituição familiar e, conseqüentemente, da nação, já que família era vista como a célula social por excelência. “Os homens atuam, as mulheres se mostram”, dizia das europeias o crítico John Berger<sup>341</sup>, fala confirmada por Michelle Perrot, que diz: “no palco do teatro, nos muros da cidade, a mulher é o espetáculo dos homens”<sup>342</sup>.

Dito de outra forma, “enquanto as mulheres representam o rosto tradicional da nação os homens se apropriam do futuro”, palavras de McClintock, repetidas por Gutiérrez, que ilustram muito bem o que se pensava e dizia na América quando o matrimônio, a maternidade e a própria fragilidade feminina passaram a estar a serviço da nação. Logo após a Independência, servir a nação tornou-se para as mulheres quase

<sup>340</sup> Da região do Istmo de Tehuantepec.

<sup>341</sup> Apud HIGONNET, Anne. In: DUBY, Georges; PERROT, Michelle (Dir.) *Historia de las Mujeres en occidente. El Siglo XIX*. Tradução de Marco Aurelio Gambarini. Madrid: Taurus, 1993. p. 1293. Vol. 4.

<sup>342</sup> PERROT, Michelle. Os silêncios do corpo da mulher. In: Mattos, Maria Izilda S de; Soihet, Rachel. op. cit. p. 14.

que uma função “natural”, resultado de sua condição biológica e em acordo com a própria “essência” feminina.

No México, passou a fazer parte do discurso regulamentar cobrar das mulheres sua participação efetiva nos assuntos da nação, através da criação de mecanismos jurídicos e sociais próprios. E começou cobrando-se delas sua participação na epopéia insurgente, para o que logo apareceu um jornal cujo objetivo especial parece ter sido patrolhar as que não o tinham feito, ou melhor, tinham-no feito do lado errado. “El Cardillo de las Mujeres”, de 1828, jornal que comentamos com detalhe por seu teor e por se dizer dirigido especialmente às mulheres, anunciava ter como objetivo “dar a conhecer melhor as matronas ilustres do que os defeitos das outras *desnaturadas*, das que jamais se tocará na menor parte de suas vidas privadas”<sup>343</sup>. Na realidade, o periódico mais parecia promover a prática da delação, convidando os leitores a se manifestarem de forma anônima sobre o tema que desejassem. Os interessados ou as interessadas deveriam deixar seus recados na livraria da gráfica que o produzia e distribuía.

E quase sempre o que desejavam as supostas leitoras era manchar reputações femininas, que na época pareciam depender também do maior ou menor patriotismo demonstrado durante a guerra de Independência. A partir de então, virtude ou desonra feminina, felicidade ou infelicidade conjugal, ou até mesmo a maternidade deixaram o âmbito doméstico para se tornarem públicos em termos nacionais. Contudo, o lar e a família continuaram mantendo a exclusividade de sua administração.

A própria felicidade era concebida em termos nacionais, assim como o papel que a mulher deveria desempenhar para conseguir-la. Como a companheira que Deus deu ao homem, ela deveria partilhar com ele a mesma sorte, ficando sempre a seu lado, “no país onde tinham nascido e ao qual ambos estavam unidos por amizade, família, língua, educação e costumes”. Enfim, tudo aquilo que pudesse tornar “mais agradável a companhia em nosso solo”<sup>344</sup>.

El Cardillo de las Mujeres era a versão feminina de outro “El Cardillo”, dirigido aos homens e dedicado a denunciar e perseguir os espanhóis radicados no México, especialmente os chegados após 1821. Ambos eram porta-vozes da xenofobia antiespanhola deflagrada oficialmente por um decreto “discricionário”, em 20 de dezembro de 1827. Na realidade, legitimava a ira dos antigos insurgentes pela

---

<sup>343</sup> *El Cardillo de las Mujeres*. Nº 1. México: Imprenta de C. Alejandro Valdés, 1828, pp. 1-3.

<sup>344</sup> *Idem*. *Ibidem*.

permanência de peninsulares em cargos do exército, do governo e do clero, e pelas ameaças de reconquista encenadas pela Espanha. Foi em tal contexto que ocorreu a denúncia contra uma suposta e fantasiosa conspiração liderada por um padre, Joaquim Arenas, e, na opinião de Josefina Zoraida Vázquez, um pretexto usado pelos yorkinos para justificar seu anti-hispanismo. Ao mesmo tempo, tal política era resultado do antagonismo, já mencionado, que dividiu as elites políticas mexicanas, alinhadas nas lojas maçônicas Yorkina e Escocesa, que funcionavam como partidos quando estes ainda não existiam<sup>345</sup>.

O Cardillo das mulheres circulava todas as quartas-feiras, trazendo sempre novos nomes de mulheres tiradas do anonimato por terem apoiado a causa da Independência ou por não tê-lo feito, estas quase sempre em maior número que aquelas. E mesmo mulheres já consagradas como patriotas pela opinião pública foram denunciadas e tiveram seus nomes colocados em evidência pelos desmentidos das leitoras. Leona Vicário, mulher de Andrés Quintana Rôo, e ativista insurgente foi uma delas, acusada por uma suposta leitora de ter apoiado a Independência mais interessada em sua relação com o marido do que naquela causa. “Já vê o senhor, senhor Cardillo, que patriota é a Vicário (...), pois verdadeiras patriotas (somos nós) que pontualmente temos padecido pela pátria e não por fins particulares”. Pelo visto, a tal leitora endossava a visão da historiografia tradicional sobre as mulheres, segundo a qual, quando elas participaram ativamente dos eventos históricos o fizeram mais levadas pelo desejo de proteger os filhos, de acompanhar maridos ou irmãos, do que por convicções ideológicas e políticas pessoais<sup>346</sup>.

Na realidade, tais críticas eram dirigidas como forma de atacar a filiação política de Dona Leona, o que acabava por confirmar sua decidida participação em tais atividades. Numa dessas cartas, ela era censurada por ter-se pronunciado com palavras ásperas contra Vicente Guerrero, então Presidente da República, em favor de Nicolas Bravo seu opositor, numa reunião social onde predominavam os “yorkinos”, favoráveis ao primeiro. Leona teria criticado a política antiespanhola como anticonstitucional, e dito que os verdadeiros traidores eram os que apoiavam o tal decreto, já que este

---

<sup>345</sup> VÁZQUEZ, Josefina Zoraida. Los Primeros Tropiezos. In: *Historia General de México*. op. cit. p. 535.

<sup>346</sup> Cf. PRADO, Maria Ligia Coelho. A Participação das Mulheres nas Lutas pela Independência Política da América Latina. In: -----, *América Latina no Século XIX. Tramas, Telas e Textos*. São Paulo: EDUSP; Bauru: EDUSC, 1999. pp. 29-53.

contrariava a Constituição. De fato, a carta de 1824 garantia, entre outras coisas, a coexistência e a vida dos espanhóis radicados no país.

Por esse motivo, pensamos, o mais certo é que não fosse precisamente o patriotismo de Leona o que estava em questão, mas suas convicções políticas e o grupo que apoiava. A própria intensidade de seu engajamento político já contrariava o comportamento que se esperava das mulheres, apesar de todos os discursos em favor da participação destas nos assuntos da nação. Dizia a leitora denunciante que a Vicário teria saído tão colérica da tal reunião que os presentes temeram que rolasse escada abaixo.

Mas, continuando com o jornal, seu objeto direto e explícito era a xenofobia anti-espanhola, que se manifestava em colunas fixas com títulos como: “Seguem os espanhóis inimigos da Independência”, transformando às vezes os espanhóis em “coiotes inimigos da Independência”. Tampouco escondia os antigos traumas sociais e chauvinismos, que se manifestavam numa espécie de “complexo de Malinche”, prenúncio do já conhecido “malinchismo” do século XX:

Assim é, que se as mulheres de nosso país têm preferido sempre os homens nascidos na Espanha, acreditando-os de melhor condição que nós, entregando suas pessoas, haveres, finuras, amabilidade, desinteresse, ternura extraordinária, juízo, graça e outras mil virtudes com que a natureza tem dotado particularmente as americanas, com prejuízo e agravo dos patrícios, e com prejuízo e agravo delas mesmas, pois com todas as prendas que tão recomendáveis as fazem jamais deveriam apreciar homens que não têm nem tem tido outro Deus nem outro amor que o interesse pelo dinheiro; que têm sido o pior de seu país...<sup>347</sup>.

E falando em xenofobia, também para esse mal as mulheres mexicanas deveriam ser o remédio, como fiéis servidoras da nação e segundo o previam as palavras de um francês, não menos xenófobo e chauvinista que os mexicanos. Por volta de 1859, dizia ele que a nação tinha caído em péssimas mãos por causa do ódio hereditário que os índios sentiam pelos espanhóis e estrangeiros em geral, o que, dizia, já mostrava que não eram tão ignorantes em relação à exploração a que tinham sido submetidos por eles, pela absoluta ausência entre os mexicanos dos elementos que constituíam a cidadania.

---

<sup>347</sup> *El Cardillo de las mujeres*. op. cit. p. 5.

Por um lado, dizia, a nação tinha ficado em mãos de uma aristocracia déspota, traidora e imoral; por outro nas da Igreja, que paralisava a sociedade e a impedia de avançar, “quando algum germe de nacionalismo empurrava suas províncias para a independência”. Por isso, em sua opinião, a salvação estava na mulher mexicana, em cujo coração “tinha-se refugiado a vida”.

Mas não se anime a leitora com tais palavras, já que, por elas mesmas, essa “salvação” e essa “vida” eram bastante questionáveis, pois dependiam de alguém também bastante defeituoso: “pois com todos os seus vícios e todas as suas ardentes paixões, a mulher vale no México mais do que o homem, ainda que possa pouco e nada realize”. Para ele, a imoralidade na “organização física e social” do país tinha penetrado tão profundamente que:

O México morre por excesso de amor pela vida. Não a compreendeu e a estragou. O poder fincou-se na ignorância e na mentira, os preconceitos servem como amplo abrigo para o povo. Os dois adormeceram, um em seu poncho e o outro sobre sua espada jorrando sangue<sup>348</sup>.

Em termos gerais, e ainda que às vezes possam parecer contraditórias, no século XIX, especialmente na segunda metade, podem-se perceber algumas tendências dominantes no panorama feminino, de acordo com a bibliografia mexicana de gênero e mulheres<sup>349</sup> mas perfeitamente verificáveis na imprensa e na literatura da época. As aparentes contradições seriam na realidade as reações previsíveis ante os avanços das mulheres observados nas diferentes frentes. Essas tendências poder-se-iam resumir em:

- Incorporação das mulheres na tarefa de (re)construção nacional;
- Valorização da maternidade nos discursos tanto médicos, políticos e literários;
- Valorização da educação feminina;
- Valorização da domesticidade;
- Reforço dos valores tradicionais; a força dos costumes por sobre a lei;
- Alto índice de uniões consensuais;

<sup>348</sup> H. Remy. *Tierra Caliente. Impresiones en México*. In: MIRANDA, Martha Poblett. (Comp.) op. cit. pp. 56-71. Vol. VI.

<sup>349</sup> Ver, por exemplo, ARROM, Silvia Marina. *Las Mujeres de la ciudad de México, 1790-1857*. Tradução de Stella Mastrangelo. México DF: Siglo XXI, 1988. ESCANDON, Carmen Ramos, et al. *Presencia y Transparencia. La Mujer en la Historia de México*. México DF: COLMEX, 1987.

- Saída das mulheres para espaços públicos no mercado de trabalho, mesmo em campos considerados impróprios para o sexo feminino;
- Desvalorização social do trabalho feminino.

No século XIX mexicano, a educação das mulheres, sua função na tarefa de reconstrução nacional e sua entrada no mercado de trabalho passavam antes de tudo pela maternidade e pelo papel de esposas e donas de casa, como rainhas, anjos ou sacerdotisas do lar, segundo o desejasse cada autor, educadas e treinadas para desempenhar da melhor forma possível seu dever de reprodutoras e formadoras dos futuros cidadãos. “O lar é um templo -dizia Riva Palácio- que tem por sacerdotisa a mulher. Os altares da família se perfumam com o incenso de seus corações”<sup>350</sup>.

Nos âmbitos político, jurídico, religioso ou no amplo terreno consuetudinário dos costumes, o sistema social mexicano sempre foi eminente e fortemente patriarcal. Não teria sido por outros motivos que nesse mesmo século, algumas vozes começaram a se levantar defendendo como iminente a derrubada desses costumes, inclusive para poder proporcionar às mulheres os meios de desempenharem melhor as tarefas para as quais tinham sido concebidas. Tanto era assim que, mesmo como musas dos poetas, companheiras dos homens, reprodutoras da espécie ou formadoras de cidadãos, as mulheres se fizeram merecedoras de tal honra graças à benevolência masculina, que chegava a lhes conceder como presente uma suposta superioridade, mais ornamental que real:

Os homens, ao impor-vos deveres dos mais sagrados, vos têm confiado seu amor e o de seus filhos; e o mais belo elogio que têm podido fazer de vocês é proclamar-vos capazes de uma verdadeira superioridade por sobre eles mesmos (...) Que o belo sexo não retroceda nem se assuste ante a seriedade deste pensamento! (...). Companheira do homem (a mulher) deve marchar a seu lado, se engrandecer com ele nos dias de glória, segurá-lo e consolá-lo nas provas, e participar das doçuras de sua vida<sup>351</sup>.

---

<sup>350</sup> RIVA PALÁCIO, Vicente. La Mal Casada. In: El Correo del Comercio, segunda época. Nº. 486, 21 de setembro de 1872, p. 1. In: *Periodismo*. Primera Parte. X. México DF: CONACULTA; UNAM; Instituto Mexiquense de Cultura; Instituto Jose Maria Luis Mora, 2002, pp. 207-211.

<sup>351</sup> GALVÁN, Mariano. *Calendario de las Señoritas Megicanas para el año de 1841*. op. cit. p. 75.

Com efeito, e como diz Michelle Perrot<sup>352</sup>, não obstante a super valoração da mulher no século XIX, esta ocorreu principalmente por via da maternidade, ainda que não possa ser vista unicamente como uma simples distribuição de funções. Na Europa tratava-se de “fazer homens”, diz ela, repetindo a Joseph de Maistre, e no México, tanto quanto lá, tratava-se também de fazer futuros cidadãos que, evidentemente, só poderiam ser do sexo masculino. E esses homens formavam-se no seio da família, “a verdadeira unidade social”. Os países somente conseguiriam ser prósperos se a sua sociedade descansasse sobre as sólidas bases familiares. Somente a família formava homens honestos, e somente estes poderiam ser membros úteis para a sociedade, pois “as virtudes domésticas tinham que se refletir na vida pública”<sup>353</sup>.

Poucas vezes no México se escreveu tanto sobre as mulheres, fossem nos termos positivos ou negativos, em sua condição de mães, amantes ou esposas. E nunca se cantou e louvou tanto esta última, segundo o puderam observar alguns viajantes que se diziam impressionados com isso. “Em nenhum lugar na face da terra é a esposa tão amada e tão respeitada como no México”, dizia um norte-americano<sup>354</sup>, no que foi confirmado por um francês, que, contudo, não deixou de perceber certas “peculiaridades” nesse amor: “O mexicano é sempre amoroso, ainda fazendo uma má ação declama madrigais dirigidos àquela a quem ama”<sup>355</sup>. E assim sendo, os homens insistiam em tratar suas mulheres como propriedade que adquiriam através do casamento ou da paternidade, sendo esse tratamento justamente a causa do ceticismo poético de uma esposa mexicana que aconselhava a uma amiga a “passar” ou desistir do casamento:

“Melhor passar”<sup>356</sup>.  
Casaste te enterraste,  
Diz o refrão e algo acerta,  
Pois para o mundo estás morta,  
Enquanto já que te casaste.

<sup>352</sup> PERROT, Michelle. Introducción. In: *Historia de las Mujeres en Occidente*. El Siglo XIX. op. cit, p. 14. Vol. IV.

<sup>353</sup> LA EDUCACIÓN CONTEMPORÁNEA. Órgano de la Sección de Instrucción y Beneficios Públicos. 1 de Diciembre de 1895. Nº 2. Colima Col: Imprenta del Gobierno del Estado, 1895. Tomo I.

<sup>354</sup> KENLY, John R. Memorias de un voluntario de Maryland en los años 1846-1847-1848. In: MIRANDA, Martha Poblett. (Comp.) op. cit. p. 207.

<sup>355</sup> VALOIS, Alfred de. México, La Habana y Guatemala. 1848. In: MIRANDA, Martha Poblett. (Comp.) op. cit. p. 207.

<sup>356</sup> Manteve-se o termo “passar” da expressão original, no sentido usado nos jogos de cartas quando algum dos jogadores desiste de apostar ou continuar jogando.

Teu esposo forma contraste  
 contigo em conduta e frases,  
 goza ele de todas as formas  
 e muito fera a você tranca  
 (...)  
 Casar é santo, admitido!  
 Mas, e os homens? Que opróbrio!  
 O que de mel tem o noivo,  
 Tem de fel o marido:  
 quando pretendente é rendido,  
 Humilde até que cases:  
 Dono? Muda gênio e frases  
 Vira tigre o cordeiro...<sup>357</sup>.

### 5.1.3 A serviço da Nação: ciência, maternidade e educação feminina.

Nunca também se legislou e especulou tanto a respeito da fisiologia feminina ou a favor da educação das mulheres como naquele século, especialmente em manuais, periódicos e revistas que freqüentemente complementavam seus títulos com o adjetivo “científico”, a fim de legitimar sua pertinência: “não falaremos aqui, por ser um artigo próprio de um jornal, senão apenas da educação das mulheres, que tem uma poderosa influência na sociedade”, dizia a “Revista Científica y Literária de México”. Como propriedade pública e de interesse social, o tema mulher se ventilava também em público. Ao mesmo tempo em que elas eram apreendidas em imagens idealizadas, plásticas ou literárias, ou em representações míticas e didáticas como La Llorona, a sua dimensão humana era descrita e sancionada legalmente pelo conhecimento e normas científicas e jurídicas.

Mas se nunca se falou tanto em educá-las tampouco nunca se lhes reafirmou tanto nos lugares e papéis que deveriam ocupar e desempenhar na sociedade. A própria educação estava dirigida para isso; educar a mulher sim, dizia uma revista, mas “que conserve bem seu lugar”, entendido esse lugar como o espaço físico dentro do lar, e como social aquele dentro das normas. “Que mãe, podendo educar ela mesma a sua filha, se atreveria a encarregar outra pessoa do cuidado de desenvolver sua jovem

<sup>357</sup> Contestación de una amiga casada a la carta de su amiga sin casar.... . In: *Duodécimo Calendario de Simón Blanquel para el año de 1863*. México DF: 1863, p. 19.



inteligência, de formá-la nas virtudes, de preparar seu porvir?”, questionava uma revista, à qual parecia querer responder outro jornal em sua edição dominical: “Queremos mulheres cultas, não uma mulher que aspire ao doutorado, quando se transformam em pedagogos e em peritos jurídicos do lar doméstico (as mulheres) são as criaturas mais enjoativas da face da terra”<sup>358</sup>.

A mulher nasceu para ser mãe, e não existiam deveres para os quais se requeresse maior “santidade” na vida que os da maternidade, dizia a citada revista científica, já que a maternidade outorgava às mulheres “outra posição, outra escala mais digna na sociedade”. Pois, ainda que as ocupações femininas estivessem reduzidas às “pouco gravosas” e puramente domésticas, e o tempo das mulheres fosse empregado mais no toucador e nas diversões, inquiria: “que fundo de piedade, de amor e de juízo não se requeria para cumprir com as obrigações maternais?”<sup>359</sup>.

Portanto, ainda que fúteis ou pouco gravosas, tais ocupações precisavam ficar sob controle. Incluso sobre elas os ideólogos da educação feminina se arvoraram em reguladores. Contudo, a sensibilidade feminina requeria uma didática menos racional e mais estética e ornamental, adequada a suas limitações. Criaram-se ou importaram supostos códigos ou linguagens secretas ou não convencionais, que combinavam o sentido estético e o moral atribuído a cada espécie da flora, a cada cor, a cada gesto ou ademã, executado pelas mulheres com os dedos ou com o auxílio dos objetos que portassem nas mãos. Tais códigos eram dados a conhecer nas revistas e calendários dedicados especialmente às leitoras, para as quais existia, por exemplo, uma “linguagem das flores”, provavelmente derivada das denominações botânicas.

A “balsamina”, por exemplo, que leva “impatiens” no nome científico, na linguagem das flores era igualmente sinônimo de impaciência, mas em termos gerais o critério usado para a atribuição de significados para outras flores permanece um mistério que requeria uma pesquisa paralela. Nas metáforas poéticas, flor e mulher já eram sinônimos; da mesma forma que na linguagem das flores, a rosa passou a ser sinônimo de elegância, o cravo de desdém, o lírio ou açucena de candor, o gerânio de bobagem, e assim por diante. (Fig. 16).

Essas mesmas qualidades, defeitos e sensações se podiam transmitir também através das cores e suas combinações, de forma que, por exemplo, o azul era ciência; o

<sup>358</sup> La Mujer en el Siglo XIX. In: *El Federalista*. op. cit. Domingo 26 de janeiro de 1873, p. 34. Tomo II.

<sup>359</sup> Educación Maternal en el Siglo XIX. In: *Revista Científica y Literaria de México*. México: Imprenta de la Sociedad Literaria, 1846. Nº. 15, p. 470. Tomo I.

amarelo suave, infidelidade; o lilás, simplicidade; o roxo, amizade; e o rosa era amor. Se bem que nessa alquimia botânica e colorida essa reunião de cores poderia produzir efeitos inesperados, ainda que continuassem pedagógicos: a “esperança”, representada pela cor verde, tornava-se “incauta” quando combinada com a simplicidade do lilás; o amarelo forte da “riqueza”, dava “prazer” quando combinado com o azul da “ciência”; e o cinza e o amarelo juntos resultavam em “inveja”.

Quanto ao gestual, codificou-se e decodificou-se também uma linguagem emotiva, muda e amorosa, que se dizia com as mãos, com as luvas ou com os leques. Estes últimos “sempre prontos, como chamativas borboletas revoando ante o rosto das mulheres”, segundo o observou um jornalista norte-americano, para transmitir em público o que deveria ficar calado, no segredo dos lares, ou na intimidade das alcovas, fronteiras físicas para a moral e a decência. “Um leque pode ser mais eloqüente que as palavras, se encontrado nas mãos de uma senhorita mexicana”, dizia o mesmo viajante, que se deu ao trabalho de decodificar sua linguagem:

Existe o rápido balanço, que significa desprezo; outro movimento é o grácil ondular de confiança; um rápido fechar do leque indica contrariedade e o golpe repetido deste na palma da mão expressa raiva; a abertura gradual de suas dobras indica resistente perdão, e assim sucessivamente<sup>360</sup>.

E por falar em moral e em decência, ou nos valores maternais e domésticos, em tempos de nacionalismo eram previsíveis as comparações entre modelos femininos, especialmente com as mulheres estrangeiras, sobre as quais as mexicanas invariavelmente levavam vantagem, devido à deficiente educação que aquelas recebiam. Como sabemos, referências comparativas com outros povos sempre foram instrumentos dos nacionalismos, e os mexicanos também os usaram, em suas argumentações em favor da nação, da maternidade ou de suas mulheres. Mas não somente eles. Entre os norte-americanos supostamente prevalecia a idéia de que as mexicanas eram “no geral imorais em sua conduta”, pelo que houve, dentre eles, quem se sentisse obrigado a desmentir tão vis calúnias, ao constatar pessoalmente e com uma experiência de dois anos que elas eram tão puras como em qualquer outro país, e tão dedicadas em seus deveres de mães e esposas como suas compatriotas. Suas palavras podem não ter

---

<sup>360</sup> MURRAY, Ballou Maturin. *Tierra Azteca*. 1889. In: *Cien viajeros en Veracruz*. op. cit. p. 203. Tomo VII.

contribuído para desfazer tais preconceitos, mas são bem oportunas para mostrar que eles existiam<sup>361</sup>.

Contudo, os mexicanos não ficavam atrás. Também usaram tais argumentos comparativos, principalmente em momentos e circunstâncias em que a política assim o pedia. Lembremos que a maternidade devia estar a serviço da pátria e da nação, que deveria ser alimentada inclusive com o leite de suas fêmeas. Em 1846, vésperas do “desastre” com os norte-americanos, a mesma revista científica comparava a educação feminina nacional com a da Inglaterra e dos Estados Unidos, onde, segundo ela, as mulheres eram colocadas na escola desde a mais tenra idade, crescendo com estranhos, o que tornava seu caráter “grave e frio, até um grau infinito”. E ainda que se lhes concedesse o benefício da dúvida, considerando a possibilidade de naqueles lugares existirem algumas boas esposas, evidentemente que nunca seriam tão boas quanto as mexicanas, pois nunca chegariam a ter “as ardentes e vivas afeições da raça espanhola”<sup>362</sup>.

Nos Estados Unidos então, dizia o periódico, poucas vezes as mulheres conheceram o valor do lar doméstico, educadas em colégios desde meninas, e sempre viajando, freqüentando banhos, ou mudando de residência. No México, ao contrario, o lar e a família estavam ligados ao imobilismo e à tradição, enquanto aqueles não sabiam “quanto vale o repouso, a tranqüilidade perpétua que fixa(va) para sempre a sorte da família”<sup>363</sup>. Mas, e ainda que no México os costumes não permitissem tais condutas, isso não significava que a educação feminina ali fosse perfeita. Evidentemente que não, já que nos lares o único que se ensinava às meninas era bordar, costurar ou qualquer outra tarefa doméstica, e em “Las Amigas”, a mal ler e pior escrever.

E caso se tenha pensado em contradição é bom resumir: a educação era desejável nas mulheres sim, mas sempre e na medida em que contribuísse da melhor forma possível para manter as coisas imutáveis no seio da família. “Repetimos, a missão das mulheres é santa, e desejaríamos que, refletindo sobre estas ligeiras indicações, procurassem atender à formação da alma de suas crianças”<sup>364</sup>.

E falando nas “Amigas”, não deixa de ser interessante a controvérsia que gerava essa instituição educacional para meninas, entre os que se pensavam ideólogos da educação feminina, que não eram poucos. “Instruir a mulher é fundar uma amiga”, santo

---

<sup>361</sup> KENLY, John R. Memórias de un voluntario de Maryland. op. cit. p. 207. Tomo V.

<sup>362</sup> Educación Maternal. In: *Revista Científica y Literária de México*. op. cit. p. 470.

<sup>363</sup> Idem. Idem.

<sup>364</sup> Idem. Ibidem.

nome para uma coisa santa!”, dizia alguém num conhecido jornal da capital<sup>365</sup>, respondendo certamente à resistência demonstrada por outros que insistiam em defender as vantagens da educação, só que em termos tradicionais. Uma resistência que a passagem do tempo não conseguiu arrefecer. Estava inclusive no cerne de “La Quijotita y su Prima”, novela de Fernández de Lizardi, aquele “Pensador Mexicano”, produzida na década pós-independência. A obra tinha sido concebida quase que como um manual didático para a formação das mulheres, segundo o explicitava o autor nas “Advertências Preliminares”. Nela adotou o recurso da comparação por meio de diálogos, para estruturá-la de forma didática e expor o que considerava correto e incorreto na educação das meninas<sup>366</sup>.

O modelo era Prudenciana, educada de forma adequada e cuidadosa, em casa, de acordo com os moldes tradicionais, pois esteve pouquíssimo tempo em Las Amigas, como prudentemente o dispôs seu judicioso pai. O antimodelo era Pomposa, nome que já revelava sua inadequada, “vulgar e anárquica educação”, recebida desde pequena fora do lar, precisamente numa daquelas escolas destinadas à educação feminina.

É evidente que, para o autor, não existia a menor possibilidade de realização feminina fora do espaço privado do lar, e além das funções que tradicionalmente se tinham determinado para as mulheres. E ainda que à primeira vista possa parecer que a resistência de Lizardi a Las Amigas se devia ao conteúdo deficiente que ministravam, resultado do despreparo das professoras, na obra parece claro que, para ele, a deficiência maior era que essa educação fosse dada fora do lar. Mesmo educada, a mulher tinha sido feita para ficar em casa, para honra e integridade moral e física da própria família.

## 5.2. Leituras didáticas femininas. Os manuais.

A família dependia disso, segundo continuava defendendo nos finais do século um dos muitos manuais educativos que circulavam no país, impressos inclusive em cidades do interior. Valentina Torres Septién explica o grande êxito que tiveram esses manuais, não só no México senão em toda a América Latina, em função, outra vez, da construção das novas nações independentes, e a necessidade dos governos de fazer da

<sup>365</sup> Estudios Sociales. Instrucción Gratuita y Obligatoria de la Mujer. In: *El Federalista*. op. cit. Domingo 7 de Enero de 1872, p. 1. Tomo I.

<sup>366</sup> Para Luz Elena Zamudio, a estrutura da obra lembra “El Libro de los ejemplos del conde Lucanor et Patronio”. Ver: *La Quijotita y su prima: una propuesta de educación de la mujer*. op. cit. 1991. Nota 9, p. 167.

educação o elemento homogeneizante, tanto nos âmbitos morais como culturais<sup>367</sup>. Como os calendários, formaram um gênero textual que circulou em profusão entre o público leitor feminino, constituído em sua maioria por mulheres das classes média e alta. Este um setor social urbano e “educado”, para o qual a família constituía o núcleo primário da vida em sociedade, onde coexistiam a tradição e a inovação, e de cujas boas relações internas dependia a ordem social.

A família, pois, era o laboratório da ordem e estabilidade social; onde primeiro se exercitavam as práticas que se tornariam padrão de comportamento, e que possibilitariam a homogeneidade e uniformidade dos costumes. Junto aos periódicos, os manuais e os calendários eram os transmissores desses valores, que se compilavam e organizavam de forma sistematizada para serem apresentados à sociedade mexicana. No geral, eles se adequavam também ao conceito de uma educação positivista, serial, hierárquica e memorial, como a preconizada pela doutrina de Comte. Como já se viu, tal doutrina teve como seu introdutor no México Gabino Barreda, um fiel seguidor de Justo Sierra, e ambos seguidores de autores de projetos educativos. A idéia, portanto, era formar uma elite de homens educados, encarregada de conduzir a nação, algo que começava a se processar já no seio da família.

“Mães de família, ensinai a vossas filhas o afeto ao lar”, dizia um desses manuais, em 1899 e já no primeiro parágrafo, embora então já fossem perceptíveis as conquistas femininas nos espaços públicos trabalhistas. Para ficar somente nele, e em vista da facilidade com que tal gênero editorial chegava ate público, cuja opinião certamente refletiam, dizia ele:

Há na nação um número assombroso de mulheres, da classe baixa e média, tão inclinadas à rua que no pouco tempo que dedicam a suas casas estão aquelas na porta e estas na janela. Os filhos desta classe de pessoas não receberão boa educação, e os pais, e os esposos (e os irmãos em seu caso) se são pobres nunca sairão da pobreza, e se têm um mediano capital virão à pobreza<sup>368</sup>.

Implacável fatalidade que encontrava no comportamento feminino as causas para os graves problemas sociais que acometiam o país. E nesta publicação novamente

<sup>367</sup> SEPTIEN, Valentina Torres. *Manuales de conducta, urbanidad y buenos modales durante el porfiriato. Notas sobre el comportamiento femenino*. In: -----, *Modernidad, Tradición y Alteridad. La ciudad de México en el cambio de siglo (XIX-XX)*. op. cit. pp. 274-275.

<sup>368</sup> RIVERA, Agustín. *Pensamientos Filosóficos sobre la Educación de la Mujer*. Lagos de Moreno, Jal: Imprenta de Ausencia López Arce e Hijos, 1899, p. 1.

nota-se a forte contradição entre a ardorosa defesa da educação feminina e a insistência no argumento de sua permanência em casa, como parte dos valores tradicionais. A cada promessa sugerida pelos títulos dos capítulos seguia sempre um conteúdo formado por uma série de frases bíblicas, de santos ou de homens célebres, adágios anônimos e ditados populares, freqüentemente depreciativos para as mulheres e com intuito de convencê-las das “excelências” da vida caseira.

No primeiro capítulo, intitulado “Paralelo”, novamente se tentava uma comparação com as mulheres norte-americanas, ainda que desta vez para buscar nelas o exemplo a seguir. Informava que num concurso promovido por um jornal daquele país para obter a melhor resposta sobre o que se deveria ensinar a elas, tinha ganhado o prêmio a resposta: “Em primeiro lugar, tem que se dar a elas uma sólida instrução elementar (mas) ensiná-las depois a costurar, lavar, passar, fazer meias, bordar, fazer seus vestidos, assim como a cozinhar e ser boas confeiteiras”. Sabe-se lá se realmente tiraram isso de alguma revista norte-americana, mas que caía às mil maravilhas para os mexicanos, isso sim. Novamente, buscava-se a confirmação daqueles valores buscando o exemplo nas práticas sociais de um país considerado mais adiantado, não obstante fosse um tradicional inimigo no qual o mais comum ver uma ameaça.

O capítulo dois, “La Mujer sin Educación”, era na realidade outra lista de frases depreciativas do tipo: “a mulher é um manjar digno dos deuses, quando não foi feito pelo diabo.- Shakespeare”; enquanto que o terceiro, “Grandísima Importancia de la Educación de la Mujer”, era mais um tendente a convencer as leitoras das vantagens dos valores tradicionais: “O que o sol ao nascer nas alturas de Deus (no cimo das montanhas) é para o mundo, o é a gentileza da boa mulher para ornamento de sua casa.- Livro do Eclesiastes”<sup>369</sup>.

A Bíblia, aliás, sempre foi uma fonte mais do que generosa de frases de impacto e exemplos femininos, como os encontrados em “Las Mujeres del Evangelio”, uma pequena obra especialmente dedicada às mulheres, que as apresentava com uma tipologia feminina exemplar. Era oferecida como “uma obra mais que literária”, já que pretendia falar ao mesmo tempo “à inteligência e ao coração da mulher”, numa época turbulenta em que ventos tempestuosos vindos da Europa tinham derrubado “tronos, altares, tradições, sentimentos e crenças”. Assim, através das mulheres bíblicas, se pretendia fazer “vibrar as mais íntimas cordas do sentimento feminino”, com o exemplo

---

<sup>369</sup> Idem. pp. 3-5.

do carinho materno que encontrava em Maria sua expressão mais sublime, ou, inclusive, da purificação de Madalena (...); e desde a caridade de Berenice, (...) símbolo da mulher corajosa, (...) até a confiante virtude de Martha”<sup>370</sup>.

Se bem que não deixassem de apresentar os sempre usados exemplos mitológicos femininos, extraídos da antiguidade clássica greco-romana, para ilustrar defeitos e qualidades de toda natureza. Como no caso das mulheres do Evangelho, “El Renacimiento”, por exemplo, dedicou uma coluna semanal às mulheres da antiguidade, com destaque para as romanas, às quais se acudia sempre que se procurava uma tipologia modelar como recurso metafórico de poetas e políticos.

Na linguagem metafórica e nas alegorias políticas, a figura feminina também foi o recurso ideal para ilustrar os valores morais e cívicos que deveriam ajudar a sociedade na tarefa de construir a nação, ela mesma representada freqüentemente por uma mulher, na literatura, nas artes plásticas ou nas representações performáticas. Assim, na década imediata à da Independência, quando se institucionalizaram oficialmente as festividades patrióticas, as autoridades já comemoravam os grandes fastos com alegorias femininas, representadas em público em desfiles e encenações, nos teatros, praças e ruas. Em 1826, no porto de Veracruz, um inglês acompanhou de perto as comemorações do primeiro aniversário da queda do Castelo da San Juan de Ulúa, último reduto espanhol no México. Representando a “Heróica Cidade”, a “Veracruz Triunfante”, uma “senhorita vestida como uma rainha de tragédia, conduzida pelo braço, por um lado pelo general Barragan em uniforme de gala, pelo outro por um juiz vestido de enlutado traje”<sup>371</sup>.

Porque Pátria, Justicia, Libertad y Gloria, ou em geral o abstrato se cantava em feminino, exemplo do qual a poeta Esther Tápia de Castellano deixou um eloqüente poema. “El Templo de la Inmortalidad” foi publicado em El Renacimiento em 1869:

(...) Vedes aquelas mulheres compassivas  
que ao caminhante ajudam, que o chamam?  
Elas te ajudarão, seu auxílio implora!  
Chamam-se a Paciência e a Constância.  
Você viu aquela mulher bela e grandiosa,  
que no trono mais alto está sentada?

<sup>370</sup> LARMIG. *Mujeres del Evangelio. Cantos religiosos*. Prólogo de Gaspar Núñez de Arce. Coatepec-Veracruz: Imprenta del Álbum, 1879, pp. I-VII.

<sup>371</sup> LYON, Georges Frances. Residencia en México. 1826. Diario de una gira con estancia en la Republica de México. In: *Cien viajeros en Veracruz*. op. cit. p. 273. tomo III. O general Barragán era então o governador de Veracruz.

É a Imortalidade e se a ela chegas,  
 colocará em tuas mãos vencedora palma!  
 A que cinge um laurel aos que triunfam  
 é a deusa querida dos gênios,  
 é sua sacra deidade, chama-se Glória,  
 e fiel o nome de quem chega guarda. (...)  
 E a Justiça é aquela que severa  
 do tempo augusto te impediu a entrada ...<sup>372</sup>.

Aliás, uma das mais expressivas conquistas femininas nesse século, em espaços até então exclusivos dos homens, deu-se justamente na literatura, em especial nos jornais, onde passou a ser de bom tom, quase ponto de honra, ter mulheres integrando a lista de colaboradores. Quase sempre eram poetas que assinavam com nome e sobrenome, e, que, além de suas poesias, de vez em quando publicavam um ou outro texto em prosa. Contudo, na literatura, a poesia foi o campo mais propício para as mulheres.

Precisamente, um dos resultados que Altamirano imputava a El Renacimiento no resgate das “belas letras” foi justamente o surgimento em todo o país de periódicos literários similares, entre os que se contavam alguns redigidos por mulheres. Esses foram os casos de “Las Violetas”, do porto de Veracruz em 1869, provavelmente um dos primeiros dessa natureza; e outro em Mérida. Em sua última crônica da semana, em que se despedia da revista, Altamirano dizia:

O primeiro dos jornais mencionados tem sido especialmente notável, porque tem sido redigido, em sua maior parte, por senhoras e porque tem feito brilhar em nosso firmamento essa nova constelação formada pelas distintas poetisas Soledad Manero de Ferrer, Gertrudis Tenório Zavala, Maria del Carmen Cortés, Manuela L. Verna, Constanza Vereá e Luisa Gil, cujas belas produções temos nos apressado a reproduzir nas colunas do Renacimiento<sup>373</sup>.

<sup>372</sup> CASTELLANOS, Esther Tápia de. El Templo de la Inmortalidad. In: *El Renacimiento*. op. cit. p. 268. Tomo I.

<sup>373</sup> ALTAMIRANO, Ignacio Manuel. Despedida. Crónica de la Semana. In: *El Renacimiento*. op. cit. p. 257. Tomo II. Embora ultimamente seja muito citado “Las Violetas del Anahuac”, periódico redigido por mulheres que circulou na cidade do México na década de 1880, ao qual se atribui um suposto pioneirismo, tudo indica que a iniciativa de Veracruz foi anterior, só que praticamente desconhecida por ter circulado numa cidade do interior. Além disso, sua circulação foi efêmera, apesar da comparação que Altamirano fez dele com as flores: “Estas violetas são melhores do que as outras, porque seu perfume



Todo domingo, informava o autor, ao acordar às sete da manhã, “as belas filhas de Veracruz” encontravam em seu toucador, dezesseis páginas de um caderno “muito bonito”, com deliciosas trovas, interessantes lendas e agradáveis estudos, para enfeitar “não apenas a mesa de mármore de suas alcovas, mas também sua inteligência”.

O avanço feminino como público leitor obrigava a aceitarem-se as mulheres como colaboradoras nos jornais, e a se lhes dedicar publicações exclusivas e colunas fixas, especialmente pensadas para elas, como as já mencionadas colunas educativas, mas também as frívolas. “De Almacenes e de Modas”, era o título de uma delas, onde El Renacimiento informava sobre as últimas novidades e os locais onde adquiri-las. Se bem que, em sua Crônica da Semana, o mesmo redator chefe entretinha suas leitoras e se entretinha com longos relatos de casamentos, bailes e eventos sociais, descrevendo com detalhe o vestido de alguma noiva ou as vestes das senhoras e senhoritas presentes. A final de contas, a vida também era feita de frivolidade, atributo primordial das mulheres, pelo que ambas, vida e mulheres, mereciam uma justa homenagem.

Mas seria um caso a pensar se nessa relação das mulheres com a moda não eram elas mais um instrumento do que causa; se a imagem frívola que se lhes criou na imprensa, como consumistas e escravas da moda, não estaria a serviço de um almejado incremento industrial e mercantil, pensado como indispensável para a modernização do país. Se não estariam elas sendo usadas como um recurso de propaganda para incrementar um consumismo geralmente encarado como alheio aos ensinamentos da moral cristã, porém necessário para os negócios. Nesse sentido, a frivolidade feminina seria outro daqueles “males necessários” para os quais as mulheres eram utensílios mais que perfeitos.

Porque, e ainda que não com esses nomes, marketing e propaganda sempre foram práticas associadas à arte ou negócio de vender e comprar, propósitos que, logo após a Independência, tornaram o México um alvo prometedora para as investidas capitalistas. Não deixa de ser significativo que um inglês se tenha atribuído parte do mérito pelas mudanças operadas no guarda-roupa feminino de Xalapa, quando por ali passou em 1823. As mulheres dessa cidade eram consideradas pela maioria dos viajantes nacionais e estrangeiros como os melhores exemplos da fauna feminina do

---

chega até a alma e porque não murcham nunca (...). O amor é a água que precisam para se manterem frescas e flagrantas”.

país, portanto, perfeitas como “garotas propaganda” da moda que se ditava na Inglaterra, como resultado da expansão da indústria têxtil:

[...] muitas delas se vestiam com as últimas modas inglesas, em musselinas brancas, *calicos* estampados e outras manufaturas de Manchester e Glasgow. (...) Ao perguntar as causas dessa mudança fui informado de que se devia aos volumes de moda de Ackerman que trouxe comigo da Inglaterra, e à chegada de uma dama inglesa cujo guarda-roupa recém-importado tinha feito um rápido percurso pelas casas mais respeitáveis da cidade, e do qual as belas tinham copiado os trajés<sup>374</sup>.

E para complementar, um outro dado importante. Desde o século XVII a cidade era conhecida como “Jalapa de la Feria”, por ter sido sede das famosas “feiras” onde se comercializavam e distribuía para o país os produtos recém-chegados da Europa, desembarcados pelo vizinho porto de Veracruz. Dessa forma, as damas de Xalapa podiam conhecer e exibir em primeira mão novidades como as mencionadas pelo viajante, o que certamente contribuiu para o papel de modelo que desempenharam.

### 5.2.1 Os calendários.

Ao lado dos mencionados manuais educativos figuravam os calendários, que cumpriam igualmente a contento a tarefa de instruir o povo. Sua assombrosa diversidade parecia abranger todas as ideologias, filiações políticas, assuntos e matérias, ali incluídas também, evidentemente, as próprias do sexo frágil, ainda que todos apresentassem exatamente o mesmo formato e estrutura interna. Existia um calendário para tudo e para todos; havia calendários da democracia; liberal, reacionário, asteca, protestante, científico, mágico, extravagante; do riso, do bom humor, do mau humor, do negrito poeta; de contos, gnomos e aparições; dos viajantes, dos meninos, das meninas, das senhoritas mexicanas, da cozinheira, do toucador; da linguagem das flores, das cores, das musas... Por isso não poderíamos continuar sem antes dizer o que era exatamente esse gênero editorial que gozou de tanta popularidade no México do século XIX.

Os calendários eram pequenas publicações que apareciam como volumes de bolso, em dimensões que variavam entre 12.5 cm x 7.5 cm e 14.5 cm x 9.5 cm,

---

<sup>374</sup> BULLOCK, William. 1823. In: *Cien viajeros en Veracruz*. op. cit. p. 78. Tomo III.

ilustrados com desenhos ou gravuras geralmente em preto e branco, às vezes de autores reconhecidos, quase sempre com encadernações baratas. Contudo, alguns eram oferecidos em duas apresentações; uma delas mais elaborada e de melhor qualidade, com capa dura e ilustrações em cores, mas todos seguindo rigorosamente a mesma estrutura interna e externa. (Fig. 18).

Na capa, em primeiro lugar vinha o título, indicativo do público a que supostamente era dirigido; seguia-se o ano para o qual vigorava; o autor ou editor que o oferecia; a indicação de estar adaptado ao meridiano nacional; e a livraria onde se poderia adquirir. Internamente, primeiro vinha o “santoral” católico do mês, com as “notas chronologicas” das festividades religiosas, as previsões meteorológicas para o mês, segundo a estação do ano em que se estava publicando, com os eclipses, períodos de chuva ou estiagem que ocorreriam no mesmo período. Seguiam-se matérias diversas, como algum poema, relato, contos, lendas, para no final encerrar com algum artigo, esse sim, alusivo ao tema, público ou ideologia anunciado no título. De forma que bem podia ser o relato de alguma viagem, a descrição de uma cidade; a biografia de alguma figura da história nacional; ou algum artigo, crítica política ou de caráter exemplar e educativo.

Os calendários dedicados às senhoras e senhoritas mexicanas podiam incluir, além dos correspondentes conselhos morais e matérias educativas, coisas bem mais práticas, como listas e quantidades de roupa de cama, mesa, banho e pessoal que deveriam compor o enxoval dos casados; e, claro, as receitas de cozinha e toucador. Alimentar a família, por certo, sempre foi função das mulheres, naturalmente equipadas para isso pela própria natureza que não limitou ao período lactante sua missão alimentadora. No caso específico das mexicanas, tal tarefa consumia praticamente a metade de sua vida, segundo pôde constatar um viajante que ficou impressionado pelo tempo dedicado a tal função, e por ver as cozinheiras dobradas ao “metate”<sup>375</sup> o dia inteiro, plantadas ou ajoelhadas defronte ao fogão, assando as “tortillas”<sup>376</sup> ou vigiando as panelas de barro. Era nessas panelas que preparavam o chocolate, cozinham o “nixtamal”<sup>377</sup> e os feijões que ainda hoje constituem a dieta diária dos mexicanos.

Às cozinheiras mexicanas, ou melhor, a suas patroas, que eram quem geralmente sabiam ler, eram dirigidos alguns dos calendários onde se ofereciam toda classe de

---

<sup>375</sup> Utensílio culinário de origem pré-colombina, usado para moer. Consiste num retângulo de pedra ligeiramente abaulado, com três ou quatro pés, sobre o qual se colocam os alimentos que se moem com uma “mão” ou rolo também de pedra.

<sup>376</sup> Panqueca assada feita de massa de milho cozido.

<sup>377</sup> O milho cozido em água com um pouco de cal.

conselhos culinários e receitas que previam todas as possíveis situações. Todos visando a melhorar a alimentação, mas, suspeitamos, mais a melhorar a imagem talentosa da boa dona de casa, de acordo com um consenso não escrito que ensinava que, mais importante do que ser boa era aparentar sê-lo. Melhor do que uma mulher honesta era aparentar sê-lo, e melhor do que uma boa dona de casa era ter uma boa cozinheira. É claro que a boa alimentação também importava à boa dona de casa, porém, igual ou mais importante era se mostrar como tal. (Fig. 19).

E ainda que tenhamos dito que não se falaria agora das mulheres em sua cotidiana e humana existência, mas unicamente de suas representações, deixando para os viajantes essa tarefa, no que diz respeito ao papel social daquelas e também como responsáveis pela formação física e moral da família, incluída aí a tarefa de alimentá-la, é importante conhecer como e por quais meios as mulheres obtinham tal status e de que forma a sociedade as ajudava a aprimorá-lo.

Tanto quanto o conhecimento das frivolidades da moda e dos códigos secretos das cores, flores e leques; dos recursos didáticos literários das lendas; e a visão dos viajantes estrangeiros, as receitas culinárias ajudam a entender o universo doméstico feminino, dentro do qual as mulheres foram instaladas e se movimentavam como rainhas. Nesse sentido, a própria existência física delas já era parte da representação, uma grande representação coletiva na qual a cada grupo social, étnico e sexual correspondia um papel previamente determinado pela sociedade e pela cultura.

Assim, os calendários ofereciam às mulheres receitas para o melhor desempenho de sua função como responsáveis pela alimentação diária, fosse em dias comuns ou nos de festa, ali incluídos “los días santos y fiestas de guardar”. Existia um “caldo substancioso”, especial para os doentes e as mulheres durante a amamentação; o “caldo de vigília” para a quaresma e os dias santos; previdentes receitas de conservas, como “Adobo de España, que dura tres meses”; a “Conserva de pimentas recheadas” ou “As pêras bergamotas recheadas de creme”; as receitas para viagem, como o pernil de carneiro “à vinasón para o caminho”. Mas também havia as mais sofisticadas da cozinha internacional para os dias festivos, como o “fricassée italiano”, ou os preparados à base de espécimes comestíveis da fauna silvestre, como coelhos e perdizes, sem falar é claro, no tradicional e mexicano “mole poblano de guajolote”, ou molho de peru<sup>378</sup>.

---

<sup>378</sup> CALENDARIO de la Cocinera Mexicana para el año de 1861. (Se vende en México en la Librería de Blanquel), calle del Teatro Principal num. 113.

E foi impossível resistir à tentação de conferir a (i)mutabilidade secular deste último, provavelmente um dos melhores exemplos da mestiçagem culinária mexicana, elevado à categoria de prato representativo do país quando a nacionalização chegou até a cozinha. Como sempre e parte desse processo, surgiram as inevitáveis lendas explicativas de sua origem. Diz uma delas que a receita foi revelada por um anjo a uma freira do convento de Santa Rosa, na cidade de Puebla, atendendo a suas súplicas e comovido ante seu desespero por não saber como recepcionar o vice-rei numa de suas regulamentares visitas. Ou seja, o molho é de origem divina, produto da culinária celeste, o que pode ser muito normal para os mexicanos, cujo gosto e unanimidade o tornaram prato nacional, pelo visto já no século XIX ou até mesmo antes, mas entre alguns estrangeiros têm surgido sérias e justificadas dúvidas referentes à origem histórica e à autoria da tal revelação.

Após experimentá-lo e sofrer suas conseqüências, um célebre escritor brasileiro, por exemplo, se perguntava se realmente teria sido um anjo e não o próprio demônio quem comunicou à freira a tal receita. “Aceito a lenda, dizia ele, apenas não acredito que tenha vindo do céu mas do inferno, o anjo que deu o segredo à freira foi um anjo sabotador”<sup>379</sup>. Daí, pensamos, se não seria interessante conferi-la como informação histórica, e para o caso de algum interessado em alguma pesquisa culinária querer compará-la com a atual:

Para um peru grande se compram doze onças de pimenta mulata, quatro de larga, (...), e uma quarta de tomate, se limpam as pimentas e se assam na banha, primeiro as pimentas e depois os tomates, e quanto se tenha refogado tudo se coloca água. Parte-se o peru e se coloca cru, colocando pedaços de banha de porco para que dê bom sabor. Coloca-se sal e se deixa ferver, e quando falte pouco para cozinhar se reserva. Comprar-se-á uma quarta de gergelim, dois reais de amêndoas, uma “tortilla”, um pedaço de gengibre, umas quantas sementes de pimenta, um pouco de anis, outro de coentro, uma cabeça de alho grande, tudo isso assado; meio de canela com um pouco de cravo e um pouco de pimenta do reino, tudo moído em seco a ficar como chocolate; coloca-se a

---

<sup>379</sup> VERISSIMO, Erico. *México. História duma viagem*. São Paulo; Rio de Janeiro; Porto Alegre: Globo, 1957. pp. 139-140. O autor gaúcho percorreu o México de carro quando integrava o corpo diplomático do Brasil em Washington.

refogar muito bem e logo se vai acrescentando ao molho, logo se mistura e se coloca no fogo até dar o ponto<sup>380</sup>.

Mas deixando a culinária e seguindo com as frivolidades e ornamentos domésticos, também os dos salões eram responsabilidade das mulheres, elas mesmas ornamentos vivos sem cuja presença nenhum evento social estaria completo. Em suas tantas vezes citadas crônicas sociais de El Renacimiento, Altamirano as comparava nessas ocasiões com “multidões de anjos” que, como numa “escada de Jacó, subiam ao céu, ou seja, àqueles magníficos salões”. E invariavelmente fechava suas descrições com expressões do tipo: Que luxo e bom gosto reinava na tertúlia! Que animação! Que bulício e que deliciosa loucura!”.

E para cumprir satisfatoriamente também com essa função feminina é que existiam igualmente os calendários. Os de toucador orientavam senhoras e senhoritas sobre o que deveriam vestir e usar na cabeça, com instruções detalhadas para cada execução, como “o penteado à Luis XIII”. Ensinavam-lhes os segredos e receitas caseiras para solucionar todo tipo de problemas relacionados com a beleza, de “tingir de preto os cabelos brancos”, “fazer crescer o cabelo”, ou “o segredo para embelezar a cor da pele”. Para este último, por exemplo, era preciso amassar “todo o possível” uma libra de pau-brasil, colocá-lo em infusão por três ou quatro dias numa vasilha cheia de vinho branco, aferventar tudo por meia hora, e quando tudo se tivesse dissolvido, colocar oito onças de alume. A espuma que se formava era o que se conservava para “usar nas bochechas ou partes do rosto cuja cor se queira avivar”. Tinham uma receita para se preparar leite de rosas, para “refrescar a cútis”, e outra de “água balsâmica para tirar as rugas do rosto”, assim como toda uma lista de fórmulas caseiras para combater os efeitos da idade. Provavelmente nada justificou mais a semelhança das mulheres com as bruxas e feiticeiras que toda essa alquimia doméstica praticada supostamente em nome do ornamento do lar e para o agrado dos homens.

Como o dizia o texto bíblico, a mulher era, pois, o ornamento de sua casa, e o seguia sendo no século XIX, com toda a mudança de significado que o termo possa ter sofrido através dos séculos e das culturas. E tanto quanto os segredos alquímicos da cozinha e toucador, e das linguagens cifradas e sofisticadas dos salões, a pedagogia formal também se rendia à tarefa de domesticar as mulheres, já que com tudo e a

---

<sup>380</sup> CALENDARIO de la Cocinera Mexicana: para el año de 1864. (Se vende en México en la Librería de Blanquel, calle del Teatro Principal núm. 113. P. 42.

propaganda, em se tratando delas a educação nunca poderia ir além do que pudesse aprimorar seus talentos domésticos. Sua natural sensibilidade assim o exigia, pois: “como lastimariam às tenras almas do belo sexo o sangue e os combates, ao mesmo tempo em que ensurdeceriam seus delicados ouvidos a eloquência acalorada das tribunas ou os cálculos enfadonhos das lojas!”<sup>381</sup>.

Realmente, cálculo e matemática não eram coisa para mulheres, mais passionais do que racionais, muito menos Direito e política, embora não tenham faltado vozes que se elevaram em favor de que se reformassem “a todo custo” os costumes. O objetivo disso seria permitir que mulheres tivessem maior influência e, principalmente, acesso a uma educação que lhes oferecesse algo mais do que “belas artes e letras”. Em sua coluna dedicada à “Mulher do Século XIX”, *El Federalista* publicou um extenso artigo em que defendia que se permitisse às mulheres ingressar em outros campos do conhecimento, inclusive a medicina, citando o exemplo das universidades norte-americanas, onde já se lhes permitia o acesso a essa faculdade. Dizia que para essa época (1872) o mais famoso cirurgião do país era precisamente uma mulher.

Contudo, o mesmo autor ou autora seguia insistindo em ver a mulher antes de tudo como mãe, função para a qual mesmo a História a ajudaria a se sair melhor em seus labores domésticos. “Enfim, não se pode negar quão grande é a importância da história da higiene para a educação da mãe, porque é ela a imediata responsável pela saúde de seus filhos”<sup>382</sup>.

Assim, entre todos os conhecimentos que a educação formal poderia lhes proporcionar, as Belas Artes, as Belas Letras e a História seguiam sendo as mais adequadas, mas nem elas poderiam ser excessivas ou usadas de forma imprudente. Como se viu antes, nada mais enjoativo do que uma mulher muito sabida, numa frase reveladora que usava termos culinários depreciativos para o que se considerava excessivo na educação feminina. Essa foi também uma das lições que Marroquí quis passar a sua filha com seu já conhecido livrinho de lendas.

### 5.2.2 A didática de La Llorona.

E é aqui que se torna oportuno lembrar de novo o papel didático da História, dos mitos e das lendas na educação feminina, e que tem em La Llorona de Marroquí um de seus melhores exemplos. Se escritores e historiadores sempre pareceram saber qual era

<sup>381</sup> GALVÁN, Mariano. *Calendario para las Señoritas Mexicanas para el año de 1841*. op. cit. p. 73.

<sup>382</sup> La Mujer en el Siglo XIX. In: *El Federalista*. op. cit. 16 de febrero de 1873. Tomo III.

este papel, poucos como Marroquí o colocaram em prática de forma tão explícita. Como se deve lembrar, além das lições de História que continha a sua obra, tanto em sua apresentação na forma de breviário como em seu conteúdo religioso e moralista, ela foi concebida quase que como um manual de urbanidade e de boas maneiras dedicado a sua filha.

Como também já se viu, embora o projeto de nação proposto pelo liberalismo previsse a secularização da sociedade, isso não significava retirar o poder e a importância da Igreja, nem abdicar dos princípios religiosos que davam suporte aos morais. Estes seguiram como uma das grandes preocupações dos ideólogos da educação. Gabino Barreda, por exemplo, tal e como seu mestre francês, considerava o amor, o altruísmo e os sentimentos sociais os princípios básicos da moralidade, e embora o estado não devesse intervir nas crenças religiosas do povo deveria fazê-lo em sua educação moral. E nos estados que se queriam laicos, entre todas as disciplinas dos projetos educativos poucas se prestavam melhor para isso do que a História.

Daí que Marroquí já começasse alertando a filha sobre as vantagens de conhecer a História, mas não por outra coisa senão para apartá-la “do círculo vicioso das frivolidades”, que se não eram exclusivas das mulheres eram nelas mais freqüentes. “Não despreza seu estudo, a ti mesma te dará prazer” -dizia Marroquí a sua filha-, o apreendido é um ornamento superior a muitos outros: fará tua conversação variada, amena e agradável”. Se bem que, ato seguido, cuidava ele de alertá-la sobre o efeito negativo que poderia ter o conhecimento quando em excesso e mal usado. Conhecer em excesso era um “vício” que acometia especialmente às mulheres, pelo que era necessário evitá-lo a todo custo, por isso recomendava: “Foge da afetação e do pedantismo, defeitos em que incorrem com freqüência as pessoas instruídas, principalmente as de teu sexo, entre as quais o vício aparece com maior deformidade”:

Guarda em tua memória as matérias que aprendes, e não as traze à língua senão quando seja necessário, mas tu, nem procura a ocasião nem de forma fingida a evita, que ambos extremos são viciosos, e o deleitável médio se encontra no exercício espontâneo do que te seja natural. Entretanto, menina, distrai-te com o que for novidade nos fatos, quando tua idade avançar volta a lê-los atentamente, medita em minhas palavras como se de meus lábios tivessem saído<sup>383</sup>.

---

<sup>383</sup> MARROQUÍ, José María, *La Llorona. Cuento histórico mexicano*. op. cit. p. 4.



Antes de tudo, o bom pai queria que a filha fosse estimada pelas amigas e benquista na sociedade, o que já seria suficiente para “adoçar os dissabores” de sua vida, cuja velhice e incômodos poderiam ser amenizados pelas suas saborosas conversações.

E por aí vai a história de Marroquí que, como sabemos, ressuscitou La Malinche e a transformou em Llorona para ensinar bons modos a sua filha, como cidadã e como mulher honesta e cristã. Como se deve lembrar, para ele La Malinche penava como chorona por carregar uma dupla culpa, a traição a seu povo e a contravenção à moral e aos bons costumes; por ter sido a amante pública de um homem, não importando que ele tivesse sido um grande senhor e conquistador. Como também se há de lembrar na história de Elvira, a espanhola, tornada castelã daquele outro grande senhor, nem por isso o pai deixou de morrer de tristeza nem ela de enlouquecer de remorso, passando por tal motivo a chorar eternamente no poço.

Viver com um homem às margens das sagradas leis da igreja era o pior destino para uma mulher e a pior desgraça que poderia acontecer a um pai de família. Era a desonra geral, pelo menos no México assim era apregoado, certamente que como uma fórmula compensatória pelo fato de prevalecerem na sociedade as uniões consensuais, principalmente entre as classes menos favorecidas. Entre outras causas, o fenômeno era atribuído ao alto custo dos casamentos formais<sup>384</sup>.

De forma que para estruturar didaticamente sua história, Marroquí também se valeu do método comparativo, com modelos negativos e positivos. Convocou La Malinche, como antimodelo da princesa Papantzin, uma formosa matrona, que ainda que também de origem indígena era, de “nobre estirpe e modelo de virtudes civis e cristãs”.

Pois, como também se há de lembrar, Papantzin se dispôs a ajudar a pobre alma em pena, a quem durante sete noites consecutivas procurou e achou na Praça Maior, ainda que “sem menoscabo de sua honra”, escutando-a com paciência. E assim, já na segunda noite inteirou-se ela e o leitor da história de La Malinche, de como tinha sido uma menina pura e inocente; de seu rapto, perpetrado com a conivência de sua própria mãe; e de como nunca lhe guardou rancor, tendo-a perdoado ao reencontrá-la, quando já era a poderosa companheira de Cortés. “Porque -e aqui vem a lição- num coração nobre e bem nascido não devem ter abrigo tão vis paixões, porque o filho que se preze de ser

---

<sup>384</sup> Ver: ARROM, Silvia Marina. *Las mujeres de la ciudad de México*. op. cit. especialmente o capítulo 3 sobre padrões demográficos para o matrimônio, pp. 137-147.

bom deve sempre amar a seus pais”; deve respeitá-los e perdoá-los apesar de suas faltas, pois “deve-lhes a vida que vive, que é a base e assento de toda a humana felicidade”<sup>385</sup>.

Movida pela caridade e pelo desejo de saber mais sobre a conquista, pela boca de sua principal protagonista, já que ela mesma tinha morrido antes desse acontecimento, a princesa voltou na noite seguinte, pois, como dizia o autor, “a caridade, primeiro móvel de Papantzin, não se opunha ao salutar desejo (da mulher) de se instruir e aprender, (pois), quem seria tão indolente e tão vergonhosamente negligente que desdenhasse o conhecimento da história pátria?”<sup>386</sup>.

E já que tanto se tem falado em discurso de autoridade, Marroquí também assim o entendia, ainda que o chamasse de “exemplo” e “sagrada obrigação”, responsabilidade não apenas das pessoas importantes da sociedade, mas principalmente dos pais, que deviam fazê-lo extensivo a filhos e subordinados. Com o pretexto de aliviar-lhe um pouco “o peso de sua pena”, fez La Malinche invocar o perdão de Deus, ainda que o pecado dela e de Cortés fosse ainda mais grave que o de qualquer outro mortal, haja vista que a própria nobreza dos dois os obrigava a dar melhor exemplo que os outros. Recebeu como resposta da princesa que, realmente, era essa sua obrigação, como também maior era sua culpa por ter faltado a ela:

O escândalo agrava a culpa, e é verdade que a pessoa constituída de autoridade, para ser devidamente respeitada, tem que observar uma vida exemplar; mas essa sagrada obrigação incumbe igualmente ao pai e à mãe, que devem ser um límpido espelho onde se olhem os filhos e os criados; e sendo uma mesma obrigação, é uma mesma culpa de se faltar a ela, e, pois, vos haveis faltado. Não tendes outro meio de obter o perdão que arrepender-vos<sup>387</sup>.

E no referente a lições morais, os escândalos da história sempre foram especialmente didáticos, porque apresentavam “os próprios erros dos homens”. Um exemplo era a “bela e iníqua Helena, roubada pelo temerário Paris”, de forma que era necessário esclarecer que tais fatos, por mais escandalosos que pudessem parecer, não eram produto da imaginação dos poetas, eles pertenciam à história. E novamente, nada melhor do que a história para ensinar sobre os perigos que ameaçavam os que caíam na

---

<sup>385</sup> MARROQUÍ, José María. op. cit. p. 27.

<sup>386</sup> Idem. p. 66.

<sup>387</sup> Idem. p. 81

tentação e na soberba de se pensarem capazes de lhes resistir. A coitada de La Malinche sucumbiu por ter superestimando suas forças.

Ela tinha pensado que se apartando do amor proibido do conquistador estaria livre das fatais conseqüências por ter caído em tentação, mas não contou com a ingratidão dele, que haveria de lamentar pelo resto de seus dias. Se bem que isso era previsível, até inevitável, em se tratando de mulheres, em virtude da fragilidade própria de seu sexo, e para as que, como ela, se entregavam imprudentemente a algum homem. Assim, lastimava-se:

Ele mesmo castigou-me, (...) nobre era eu, se nobreza queria, e depois de viúvo poderia ter-me tomado por esposa, mas não quis, e desconhecendo talvez a sinceridade de meus afetos esqueceu-me; o homem que arruinou um império e submeteu sua nobreza, suas artes e ciências, não encontrou satisfação para sua vaidade e sua ambição no tenro e sincero amor de uma mulher nobre, mas sem corte<sup>388</sup>.

Mais didático impossível. O próprio objeto da tentação era o instrumento do castigo. “A tentação -ensinava o autor-, era um pérfido e temível inimigo, contra quem nunca deve tentar lutar uma mulher prudente, se não quiser se ver vencida, antes bem deve fugir dela com rapidez”. Ao mesmo tempo, havia o sentido do dever, que deveria prevalecer sobre tudo. E na metáfora que usava, o dever era como uma ponte longa e plana, porém estreita, que se estendia sobre um caudaloso rio que se interpunha entre os homens e a salvação. Quem nele cai é arrebatado pelas suas águas turbulentas, ficando para sempre perdido se não encontra alguma escada que o resgate.

Esse tinha sido o risco corrido pela Malinche, que sucumbiu à tentação mas foi salva pela tábua de salvação do arrependimento. Caiu duplamente ante o sedutor, a quem entregou sua honra e por quem se tornou uma traidora. Pátria e família eram as duas únicas e grandes lealdades ante as quais deveria cair qualquer ser humano. Mas nem tudo estava perdido para ela nem, pelo visto, para o autor; ainda ficava a justiça divina que a resgataria com “a suavidade de sua misericórdia”, após três séculos de penar como Llorona. “Três séculos terás que penar -tinha dito o anjo-, quando tenham concluído Deus te chamará”.

---

<sup>388</sup> Idem. p. 88

Assim, durante esse tempo e para “lavar sua mancha”, a terra que ela tinha traído negaria ao seu corpo o asilo que oferece a todos os mortais, ficando depositada no seio das águas, de onde somente poderia sair durante as noites para percorrer a cidade, repetindo em sua memória todos os fatos da conquista, “regando com suas lágrimas aqueles lugares em que com maior quantidade derramou-se o sangue de seus irmãos”. O resto já sabemos, após o sétimo dia o anjo novamente apareceu para anunciar às duas mulheres, e ao leitor, o merecido descanso.

Quanto ao autor, a lição fora aplicada. Tinha cumprido seu sagrado dever paterno de alertar sua filha sobre os perigos do mundo, sobre a tentação de saber demasiado e pensar que poderia ir além do que sua fragilidade permitia.

### **5.2.3 Garantir o leite dos filhos.**

Mas seguindo com a educação e voltando à alimentação, não era apenas na formação espiritual e moral das mulheres que deviam atuar. Como sabemos, a boa formação dos futuros cidadãos, física e moral, dependia também de sua primeira alimentação, motivo pelo qual era preciso ensinar as mães a esse respeito, com um ensino voltado para as coisas práticas, como aquele que se transmitia nos calendários. Contudo, este conhecimento também deveria estar apoiado no saber científico, principalmente em se tratando de um alimento que não era preparado nas cozinhas, mas inerente à maternidade. E, de todos os alimentos que as mulheres pudessem proporcionar, o leite materno era, de longe, o mais importante, já que sua qualidade estava em relação direta com o bom ou mau caráter da mãe, e seus efeitos eram determinantes para o futuro cidadão.

Pelo menos era isso que se ensinava num dos números da revista científica que, como tantas outras, via como sua obrigação prioritária a educação feminina. Por isso era de extrema importância que as mulheres conhecessem bem o produto que emanava de suas entranhas, e sobre o qual existiam muitas credices, mas poucos conhecimentos científicos<sup>389</sup>.

“O leite da mãe é um suco branco, suculento, preparado pela natureza nos peitos das fêmeas para alimentar seus filhos (...). O leite das mulheres guarda sempre relação com seu temperamento”. Ensinava-se que se as mulheres fossem “fortes, resistentes e frescas”, isto redundaria em benefício para seus filhos, “As crianças de semelhantes

---

<sup>389</sup> Higiene de la leche. In: *Revista Científica Literária de México*. op. cit. Num. 14. pp. 423. Tomo I.

amas-de-leite estarão bem alimentadas”; mas se as mães fossem preguiçosas, fracas e tivessem má digestão, seriam as crianças as que sofreriam as conseqüências, pois “ressentir-se-ia seu incremento”. Por isso, felizes eram “os filhos de mulheres sadias, observantes de um regime de vida adequado a seus estados, grávidas ou amamentando”,<sup>390</sup>.

Se bem que quanto a isso o futuro do México estava garantido, já que as mães mexicanas, dizia a revista, “são mães tenras e constantes em sua ternura”, num bordão que pretendia resumir a idealização da maternidade mexicana a partir de suas representantes das classes mais favorecidas. Entre os miseráveis do país quem sabe a ternura não poderia substituir a ausência de educação e de uma boa alimentação?

E tal parece que qualquer letrado, qualquer escritor, poeta, jornalista, sentia-se obrigado e autorizado a opinar e tratar da educação das mulheres, vistas como patrimônio social e, portanto, controláveis em todos os aspectos. No caso da medicina, diz uma historiadora brasileira<sup>391</sup>, o saber científico traçou toda uma cartografia feminina que desenhou o mapa da mulher em sua condição de mãe, com todo o pudor exigido pelos tempos e crenças religiosas, mas também com todo o incômodo e desconcerto que provocam os mistérios da natureza.

Como objetos de estudo, as funções inerentes às mulheres como geradoras de vida foram freqüentemente descritas e analisadas em termos supostamente científicos, em relação direta e comparativa às funções similares desempenhadas por outros espécimes da fauna.

O leite das mulheres e das fêmeas dos animais adquire qualidades diferentes segundo os alimentos de que se sustentam. (...) O da mulher e do asno têm menos consistência que o da cabra (...) já o leite das mulheres guarda sempre relação com seu temperamento<sup>392</sup>

De forma inequívoca, o corpo, a natureza e as funções femininas eram considerados campos de estudo como responsáveis que eram pela sobrevivência e integridade da espécie humana. “Hoffman reputa o leite das mulheres bem cuidadas como superior em benesses aos de todos os espécimes animais”, ensinava a mesma

---

<sup>390</sup> Idem. p. 425.

<sup>391</sup> PRIORE, Mary del. *Ao Sul do Corpo*. Condição feminina, maternidade e mentalidades no Brasil Colônia. Rio de Janeiro: José Olympio, 1993. Especialmente os três capítulos da segunda parte. pp. 43-117.

<sup>392</sup> Higiene de la leche. op. cit. p. 424.

revista. Por isso a sociedade devia ocupar-se do equilíbrio e controle das paixões femininas, que afetavam igualmente os aspectos morais e a constituição física delas e dos cidadãos. As paixões afetavam vivamente o equilíbrio mental e o corpo, produzindo ao mesmo tempo violência ou bem estar. E se estava claro que não eram exclusivas das mulheres, nelas os efeitos eram maiores e mais duradouros, já que os podiam transmitir às futuras gerações através do leite.

Comuns são as paixões a ambos os sexos, mas as mulheres são mais sensíveis a elas e as possuem mais vivas que os homens, por um efeito da natureza que lhes é natural (...). As paixões da alma que denominam crônicas destroem o quilo, o empobrecem (...). As doenças hereditárias se comunicam às crianças com o leite (...). Os meninos saem segundo a constituição da mãe<sup>393</sup>.

Assim, em todos os aspectos e por todas as frentes, o século XIX confirmou o direito ao controle das mulheres como tarefa primordial da sociedade e para a própria sobrevivência da espécie. E confirmou o privado como o espaço idôneo para isso e para elas, ali instaladas com o aval das normas jurídicas e dos conhecimentos médico-científicos, erigidos no tribunal supremo de recurso da (in)justiça social. Quando a lei, os costumes, e a moral ou a religião não bastavam, ainda restava a ciência para diagnosticar a anormalidade ou para sancionar a “naturalidade” das normas.

#### **5.2.4 A mulher “legal”.**

Tudo isto pode parecer paradoxal, considerando-se o avanço feminino e suas graduais conquistas no âmbito público do trabalho, em campos antes impensados ou impróprios para elas, por exclusivos dos homens. Contudo, e aliada a isso, a preocupação pela regulamentação desses avanços sempre foi igual, tanto nas esferas jurídicas como administrativas. No aspecto jurídico a lei, ou, mais especificamente, as representações que se criavam ao amparo da lei, também pode ser um marco importante para encontrar as mulheres. Nelas o fator sexual sempre perpassou as normas legais em todos os aspectos da vida social, sancionando as representações construídas para homens e mulheres a partir de seu sexo. Era evidente que todas as épocas tinham

---

<sup>393</sup> Idem. p. 425.

conhecido “mulheres varonis e homens efeminados, mas cada sexo tem suas ocupações determinadas pela sua própria natureza”<sup>394</sup>.

Ao contrário da educação feminina, poucas publicações populares ou não especializadas se ocuparam da condição jurídica da mulher, provavelmente porque não tinham muito que informar ou a quem fazê-lo. Como as mesmas publicações sobre a educação deixavam perceber, aos homens não interessava o tema da definição da mulher pela a situação legal que se lhes destinava, e a elas porque não o entenderiam, menos aptas suas “cabecinhas” para os áridos assuntos legais. Como bem diz Arrom<sup>395</sup>, a não ser nos manuais jurídicos, geralmente publicados na cidade do México, o tema não provocou maiores comentários nos periódicos, panfletos ou folhetins que circulavam na capital, de onde se pode concluir que dificilmente o fizeram no interior. E mesmo naqueles, dificilmente mereceram mais do que um parágrafo ou alguns comentários paralelos, uma vez que, como dizia um deles, no que respeitava às mulheres, a legislação deveria permanecer intacta, uma vez que os costumes mexicanos já outorgavam a elas um papel honroso e até proeminente na constituição familiar<sup>396</sup>.

Para as mulheres a força dos costumes era mais do que suficiente, ainda que às vezes fosse mais severa do que a própria lei. Para Arrom, a comparação entre a situação legal das mulheres mexicanas e a das inglesas ou de outros sistemas legais, sendo esta considerada favorável às primeiras por ainda viverem sob o direito de modelo espanhol, teria contribuído em parte para evitar um questionamento mais profundo sobre sua situação jurídica no México do século XIX. Até a promulgação do Código Civil mexicano em 1870, no país ainda vigorava o corpo legal do direito colonial, calcado no espanhol e mais favorável às mulheres que o de outros países, pelo que a situação legal das espanholas se podia aplicar também à das mexicanas.

Para os propagandistas da idéia da melhor situação legal das mexicanas em relação à de outras, propagandistas estes que iam desde os ideólogos da educação, como o já mencionado Fernandez de Lizardi, a ideólogos políticos como El Nigromante, também um dos mais ardentes defensores da educação feminina, a comparação negativa mais freqüente era com a das orientais. O mau exemplo, diziam, vinha do oriente, onde as mulheres seguiam sendo escravas do marido e propriedade da família. “O oriente,

---

<sup>394</sup> CALENDÁRIO de las Señoritas Mexicanas para 1867. Propiedad de Segura Editor. México: Imprenta Literaria, 1867, p. 39.

<sup>395</sup> ARROM, Silvia Marina. op. cit. Especialmente o capítulo 2, “Situación legal”, pp. 70-123.

<sup>396</sup> “Discurso sobre el derecho con algunas observaciones acerca de las reformas que deben hacerse a nuestra legislación”. Apud ARROM, Silvia Marina. op. cit. p. 104.

berço do gênero humano e da sociedade, deu o exemplo da opressão do sexo débil, e tal sistema fincou tão fortes raízes que ele permanece inalterável através de tantos séculos e tantas revoluções...”<sup>397</sup>.

E, como sempre, voltavam à história para buscar a informação com que tentavam convencer as leitoras sobre as vantagens legais de que desfrutavam: “menos injustos foram os povos da Grécia e Roma, e se entre eles a mulher não esteve de tudo emancipada, sua sorte, contudo, foi bem mais amena”<sup>398</sup>. Mas, que não se pensasse que a igualdade total era a forma ideal para elas, já que não faltava quem quisesse a ordem imposta pela própria natureza. Direitos sim, “pero no muchos”, nem todos, pois “emancipada a mulher, não falta quem pretenda admiti-la em todos os direitos políticos, e deseje vê-la sentada no estrado do jurisconsulto ou na cadeira do ministro, ou talvez comandando exércitos e ganhando batalhas. Contudo, não é para isso para o que foi formada”<sup>399</sup>.

Antes de tudo estava a família, como insistiam em informar aos leitores os manuais, que lhes explicavam também a etimologia da palavra, derivada de outra do latim que significava “escravo”. Assim, se a família era agora a união do pai, da mãe e dos filhos, devia-se concluir que houve um tempo em que a esposa e os filhos eram propriedade do pai, que tinha sobre eles direito de vida e de morte. Entretanto, muito se tinha avançado desde aqueles tempos em que tal coisa ocorria. A mesma Roma deveu sua grandeza às virtudes que se desenvolveram ao calor da família. Lá, a mãe e os filhos se tinham transformado em “pessoas”, com a dignidade e direitos que isso implicava. “A família, e não o indivíduo é a verdadeira unidade social, pois as sociedades civilizadas se compõem de famílias e não de indivíduos”<sup>400</sup>. Portanto, a defesa da necessidade do controle dos indivíduos, se não o mesmo controle, deveria começar no âmbito familiar.

Essa valorização da instituição familiar seria uma das chaves para se entender que num determinado momento se tenha tentado outorgar às mulheres maior autoridade, especialmente sobre os filhos e na ausência do pai. Dentro de tal lógica, a mulher deveria gozar de toda a autoridade necessária, já que se encontrava unida ao marido para o governo doméstico. A família, portanto, era a “escola de todas as virtudes. O pai

<sup>397</sup> CALENDÁRIO para las Señoritas Mexicanas para 1867. op. cit. p. 35.

<sup>398</sup> Idem. p. 37.

<sup>399</sup> Idem. p. 39.

<sup>400</sup> QUINTERO, Gregorio Torres. Moral Práctica. Curso Superior. In: *La Educación contemporánea*. Órgano de la Sección de Instrucción y Beneficios Públicos. N° 2. Diciembre de 1895. p. 21. Tomo I.



amoroso, o esposo fiel, o filho obediente, serão quase sempre homens honestos e, por conseguinte, membros úteis para a sociedade, pois as virtudes domésticas têm que se refletir na sociedade”<sup>401</sup>.

Em termos gerais, as leis desenvolvidas para as mulheres foram mais protetoras ou controladoras do que concessoas de igualdade. O voto, por exemplo, foi vedado às mexicanas desde a primeira Constituição do país, em 1824, que, contudo, concedia a cidadania a todos os mexicanos, independentemente de sua situação econômica ou alfabetização. As mulheres somente obtiveram o direito de votar no final da década de 1950; entretanto, houve quem defendesse seu direito ao sufrágio já no século XIX. Esse foi o caso de Genaro Garcia que, por volta de 1891, defendia que nada impedia às mulheres o exercício do voto, pois tecnicamente elas eram perfeitamente aptas para isso. Os contrários a essa idéia argumentavam que isso era desnecessário, já que a mulher estava bem representada pelo voto masculino de seus pais e ou maridos.

A mesma Silvia Marina Arrom informa que no século XIX a controvérsia sobre os direitos femininos ficou resumida a algumas poucas questões, já que, no geral, os mexicanos aceitavam como perfeitamente válida a situação das mulheres dentro da “ordem social” vigente. E era precisamente essa ordem social o que impedia, por exemplo, ampliarem-se os direitos das mulheres casadas, cujas limitações alguns juristas consideravam injustas. Provavelmente uma das questões que gerou maior polêmica foi a relacionada com os direitos da mãe, a quem alguns tentaram dar maior autoridade sobre os filhos, especialmente na ausência do pai. Alguns juristas consideravam injustas as leis que negavam às viúvas o direito ao pátrio poder sobre os filhos, se bem que os códigos nunca explicitassem os arrazoados sobre tais limitações. Notícias disso são encontradas em manuais e “considerações filosóficas” como os já mencionados.

Mas, certamente, essas posições favoráveis já eram resultado do crescente prestígio da maternidade, agora incorporada à função cívica, assim como do aumento da confiança na capacidade das mulheres na administração do lar e no governo das questões domésticas e familiares. O mesmo aumento na responsabilidade materna sobre a educação dos filhos também contribuía, contudo, a maioria não se mostrava muito disposta a conceder-lhes tal autoridade, pelo menos enquanto o marido fosse vivo. A ele, e somente a ele, deveria seguir correspondendo com exclusividade o pátrio poder

---

<sup>401</sup> Idem. p. 23.

sobre os filhos. Mas, na realidade, o que se pretendia ao tentar dar maior autoridade às mulheres era o melhor desempenho de suas funções de donas de casa e mães, uma vez que “era a maternidade e não a condição de mulher o que justificava a concessão às mulheres da autoridade sobre as crianças”<sup>402</sup>.

Contudo, e caso esta lhes fosse concedida, espreitava o perigo de que tal autoridade lhes gerasse maior autonomia pessoal, o que colocaria em perigo a estabilidade da família, unidade social fundamental, pelo que, definitivamente, a autoridade final deveria ser sempre do marido. Dessa forma, as antigas e discriminatórias leis sobre as mulheres continuaram vigorando no século XIX, numa visão de mundo profundamente arraigada que limitou seriamente o alcance da possível reforma legal, sugerindo que as opiniões democráticas igualitárias e favoráveis às mulheres na realidade não fossem muito profundas<sup>403</sup>.

### **5.2.5 Conselhos de um bom pai a seu filho.**

Ainda que já se deixassem ouvir algumas vozes que pugnavam por mudanças no referente à tolerância com que se aceitavam alguns atos criminosos, quando praticados pelos homens, como o assassinato da esposa infiel, por exemplo, com relação às mulheres a força dos costumes continuava incidindo com todo o peso como se fosse da lei, sendo estimulada em alto e bom tom em público, pela própria imprensa. Exemplo disso é um texto assinado por Alexandre Dumas Filho, traduzido e publicado em 1873 por *El Federalista*, com o título “Mata-a!”, no qual o autor dizia ao leitor como agiria se tivesse que aconselhar um filho.

E o que aconselharia, dizia, seria algo que qualquer magistrado assentaria nos autos sempre que tivesse que julgar uma luta onde estivessem em jogo o masculino e o feminino. Era evidentemente que a primeira coisa seria que a mulher nasceu para companheira do homem, como mediadora e auxiliar, “verdade sublime” que estava na base da sociedade. Entretanto, era bem conhecido que nos sete mil anos de existência do gênero humano, nem a família nem a educação tinham conseguido mudar as más tendências “congenitas” da mulher, questões com as quais teria que saber lidar qualquer leitor masculino que pensasse minimamente.

Portanto, ensinaria a seu filho a conduzir sua vida com sabedoria e de forma que soubesse proceder com sua mulher, sempre fazendo-a compreender que a vida era muito

---

<sup>402</sup> Cf. ARROM, Silvia Marina. op. cit. p. 110.

<sup>403</sup> Idem. p. 121.

simples e a morte muito fácil. Mostraria a ele as vantagens do casamento e de ser com sua mulher tão irrepreensível quanto quisesse que ela o fosse, para não afligi-la, mas também para não lhe dar qualquer motivo de escusa. Assim, deveria iniciá-la no “destino humano do homem”, a fim de que, caso ele chegasse a morrer antes, ela conseguisse formar os filhos sem cair em mãos de qualquer um.

Enfim, se estava ele entre os que o sabiam, deveria prová-lo, juntando os três lados do triângulo: Deus, o Homem e a Mulher. Mas, se apesar de todas suas precauções, seus conhecimentos das coisas e dos homens, chegara ele a associar sua vida a uma criatura indigna dele; se após tentar em vão fazer dela uma boa esposa, de salvá-la pela maternidade, “essa redenção terrena de seu sexo”; se, contudo, ela não lhe quisesse escutar como esposo, como pai ou como amigo; se nada conseguisse impedir que desonrasse seu nome; se o detivesse a ação divina; ou se a lei que se tem dado o direito de unir pelo casamento não o tivesse para desatá-lo, devia declarar-se ele juiz e executor de tal criatura e matá-la. Pois, dizia o bom pai, “essa não é a mulher. Isso não é mulher, não está na conceição divina, é puramente animal: é a mulher de Caim, Mata-a!”<sup>404</sup>.

### 5.3.6 Mais lições de La Llorona.

O século XIX viu o nascimento do feminismo, diz Michelle Perrot, em sua obra já citada, mas, e por isso mesmo, a reação contrária também foi maior, representada entre outras coisas pelo reforço do ideal maternal e doméstico, que tinha a Virgem Maria e sua Sagrada Família como paradigmas. E havia ainda, e ao mesmo tempo, a questão da honra, definida ou reduzida nas mulheres à preservação de sua integridade sexual e reputação de virtude. Como já vimos antes, ambas pertenciam ao âmbito do privado, da família, só que agora acontecia com repercussão no público, da nação e da cidadania. Por tal motivo, todo mundo parecia sentir-se com direito de se ocupar da honra feminina, que dependia mais da reputação de virtude do que da virtude em si. Não era suficiente uma mulher ser honesta; deveria parecer honesta, já que virtude sem honra de nada valia.

E contra a virtude e a honra atuavam constantemente agentes externos, como as más línguas, a tentação, a sedução e o rapto, este, inclusive, as vezes uma tática forçada para conseguir a realização de algum casamento indesejado pelas famílias. A sedução,

---

<sup>404</sup> DUMAS (Hijo), A. ¡Mátala!. In: *El Federalista*. op. cit. Domingo 28 de Setembro de 1873. Tomo III.

ao contrário, não parecia ter a mesma intenção utilitária, resultando mais da índole pessoal de cada homem; da vaidade; da satisfação íntima; e da auto-afirmação de sua virilidade. Caracterizava-se como “o interesse do homem por adquirir os favores de uma mulher solteira, com especial interesse de que fosse virgem, e que uma vez consumada estragava a honra da donzela e de seu futuro marido”<sup>405</sup>.

E de novo La Llorona aparecia como recurso para alertar as mulheres contra esse perigo. Só que agora era oferecida na forma de uma Medéia modelo nacional, com a mensagem igualmente ameaçadora da antiga “conseja” popular (a voz do povo não é a voz de Deus?). “La Llorona” de Riva Palácio e de Peza estava precedida por um pedido de desculpas dos autores, que entenderiam a incredulidade do leitor ao conhecê-la, por tratar-se de uma história popular. O cientificismo da época assim o pedia, obrigando a certo ceticismo, mais formal do que real, mas desmentido pelo próprio interesse que demonstravam ao escolhê-la como tema:

E o leitor tenha paciência  
 Que está de fé perdoado  
 Pois basta que se divirta  
 Ainda que o declare falso...

A história da infeliz Luisa e de seus amores com Don Nuño de Montes Claros servia perfeitamente como uma boa lição, já não mais como antimodelo da lealdade à pátria, mas em função de uma pedagogia amedrontadora que visava à mulher do lar, da família, que afinal de contas também era da nação. Mas a idéia agora era ensinar a elas dede a infância, e da forma mais didaticamente assustadora, o que poderia lhes acontecer se prestassem atenção às mentiras do mundo, sempre bem mais daninhas com as mulheres:

Como popular conselho,  
 por mais de duzentos anos  
 referido com mistério  
 e escutado com espanto,  
 a história de La Llorona  
 por tradição tem passado

<sup>405</sup> Cf. CARNER, Fraçoise. Estereotipos femeninos en el siglo XIX. In: ESCANDÓN, Carmen Ramos et al. Presencia y Transparencia. op. cit. p. 98.

de pais a filhos  
E de próprios a estranhos...

(...)

Os curiosos o narraram,  
todos estavam conformes  
em concordar que soados  
na catedral meia noite  
desde o mais distante bairro  
da cidade percorria...

(...)

Uma mulher misteriosa  
vestida sempre de branco;  
uma alma em pena sujeita  
por seus enormes pecados  
a seguir neste mundo  
vertendo a gritos seu pranto...

As mulheres, é bom lembrar, sempre foram mais frágeis que os homens e mais afeitas às paixões, por isso era importante prevenir que se entregassem a ambos, distribuindo favores e sacrificando honras pessoais e familiares. No caso de Luisa, jovem, pobre e desavisada, não podia dar em outra coisa:

Desde que o México soube  
que de um amor ignorado,  
cedendo sem dúvida alguma  
a impulso terrível e mágico,  
A bela Luisa uma noite  
desapareceu de seu bairro.  
Mas o que ninguém nunca soube  
e descobrir aqui vamos,  
é que o tempo todo descobre  
e ele pôs o mistério em claro...

E o que o tempo e a lenda descobriram foi que Luisa tinha fugido com seu galante sedutor, indo morar com ele numa pequena casa num bairro da periferia, como competia a uma amante clandestina. Ali, pensavam eles, ficaria oculto seu pecado, os

pecadores protegidos da opinião pública. E ali ela foi mãe três vezes mas, como sempre acontece nesses casos, junto com sua virtude também se foi sua beleza, e com ela o interesse do amante:

Pouco a pouco sem que Luisa  
desse motivo para tal câmbio,  
sem que tampouco don Nuño  
lograr pudesse explicá-lo  
foi-se tornando em desvio  
de tal sorte que até o hábito  
de vê-la todos os dias  
foi perdendo e deixando ....

E para encurtar a lição, que os poetas alongaram por várias páginas, Luisa foi abandonada, e o resto já se sabe. Por despeito ou desespero, ou pelas duas coisas juntas, matou os filhos quando descobriu que o amante estava se casando com outra. Foi executada em praça pública pela justiça terrena, e condenada pela divina a vagar como chorona. Se bem que, e se serve de algum consolo, o infame também não ficou impune:

É fama que aquela tarde  
levaram ao campo-santo  
seguido de grande cortejo  
entre responsos e cantos  
os restos do já famoso  
Don Nuño de Montes Claros.  
E agregam que desde então  
nas noites tem-se escutado  
o grito de La Llorona  
que é Luisa e anda penando  
sem achar para sua alma  
um momento de descanso,  
como castigo a sua culpa  
já fazem trezentos anos<sup>406</sup>.

---

<sup>406</sup> RIVA PALACIO, Vicente; PEZA, Juan de Dios. La Llorona. In: -----; -----.*Tradiciones y Leyendas mexicanas*. México, DF: Librería General, 1922. pp. 123-144.

Como se pode ver, a história de Luisa reunia bem o tema de Medéia com a história da Malinche, por ambas terem sido abandonadas após terem servido a seus homens. Por tal motivo era importante ambientar a história sempre nos primeiros tempos da colônia, quando, segundo a “lenda negra” da conquista, o uso e abuso de mulheres nativas, por parte dos conquistadores foi algo comum. E as lendas, é bom lembrar, ainda que fantásticas ou muito antigas têm sempre que passar veracidade para conseguir maior impacto e efeito didático. Isto se obtém datando-se e situando-se as histórias em tempos mais ou menos precisos e lugares identificáveis. É evidente que tais histórias, ainda que freqüentemente envolvessem mulheres, não se dirigiam unicamente às crianças do sexo feminino, visando também aos meninos que aprendiam, assim e de pequenos, os estereótipos com que se representava e se auto-apresentava o “belo sexo”.

### **5.2.7 As leitoras.**

E quando se fala em belo sexo e nos alvos femininos de tais discursos, é bom explicitar de quem se falava. De que mulheres e para quem falavam os inúmeros escritores, poetas, jornalistas, historiadores, médicos e legisladores masculinos que recheavam páginas e mais páginas de livros, jornais e revistas literárias e científicas, com suas produções poéticas, reflexivas ou filosóficas. É evidente que no México eles falavam de e para as mulheres brancas e leitoras, procedentes quase sempre das camadas médias e altas da sociedade com maior acesso à educação, e a partir das quais se esperava obter os modelos que iriam homogeneizar e normatizar a população feminina do país, aliás bastante heterogênea, étnica, cultural e socialmente.

Das mulheres do povo falava-se eventualmente, em textos que pretendiam retratá-las de forma real, mas que inevitavelmente escorregavam para os clichês literários. Esse era o caso, pensamos, da literatura de costumes ou “costumbrista”, outro resultado da nacionalização cultural. “Os Mexicanos pintados por eles Mesmos”, textos reproduzidos em publicações populares como os conhecidos calendários, bem mais acessíveis ao bolso do cidadão médio, apresentavam uma coleção de “tipos” do povo que tentava retratá-lo de forma supostamente real, tanto moral como socialmente, mas que às vezes mais pareciam cartilhas de como os mexicanos deveriam ser:

#### “La Estanquillera”

Eis aqui um tipo verdadeiramente nacional! A vendedora de charutos e cigarros a granel, e de outros artigos que produzem lucro dos estancos, é filha do

monopólio; a temos visto esgotar-se e degenerar sob a liberdade do tabaco: seu alimento lhe chega de Orizaba. (...). A verdadeira “estanquillera” deve ser jovem, formosa e decente; com sua juventude conquista o cargo que ocupa, com sua formosura aumenta o número de clientes; e a decência de seu berço é uma garantia de que não se ocupará em nenhuma outra tarefa<sup>407</sup>.

A tipologia popular feminina também incluía e falava de e para as mulheres da província, às vezes em histórias, metáforas ou fábulas que pretendiam retratá-las moralmente. Em seus “tipos feminis”, como as chamava alguém, a mulher adúltera, por exemplo, era apresentada por meio da história de uma jovem, provinciana, casada com um homem rico, mas que se entregou a um oficial francês para escapar da pobreza causada pela ruína do marido. Arrematava com a infalível mensagem:

Esta é sua história, querido leitor, (...). O dinheiro que se adquire em troca da honra é amaldiçoado por Deus e pelos homens, e não se pode desfrutar, pois é o verme roedor da consciência que o corrói. Desgraçada a mulher que esquece de seus deveres e falta com a fidelidade ao marido! Mas, mil vezes maldito é o marido que causa a prostituição de sua esposa!<sup>408</sup>..

Mas, voltando ao público leitor que tinha acesso aos recursos editoriais através dos quais se pretendia levar educação ao povo, pode-se dizer que o alto índice de analfabetismo, que, aliás, não incidia exclusivamente nas mulheres, pressupunha uma imprensa, uma produção editorial, e um público consumidor proveniente das elites. Eram poucos os que sabiam ler e muito menos os que escreviam, pelo que somente as camadas mais altas, as únicas com recursos financeiros para adquirir livros e educação, tinham acesso a ambas as atividades. Os livros eram caros, o alto preço do papel e a dificuldade no transporte tornavam os custos editoriais altos, se bem que não se pode subestimar a capacidade das camadas baixas de acesso a este produto.

Tanto nas cidades como nos vilarejos de província existia a prática da leitura de jornais, folhetos ou folhetins em voz alta, em reuniões organizadas para isso nos portais defronte aos estabelecimentos comerciais, no interior destes ou nos depósitos das lojas.

---

<sup>407</sup> La Estanquillera. (Toma da obra *Los mexicanos pintados por si mismos*). In: *Calendario de las señoritas mexicanas para el año de 1858*. Propiedad de M. Murguía. México: Imprenta de M. Murguía, 1858, p. 40.

<sup>408</sup> ANDRADE, J. Silverio de. La Adultera. Tipos Femeniles. In: *El Federalista*. op. cit. Domingo 10 de Agosto de 1873, pp. 83-85. Tomo IV



Nas capitais os mesmos jornais se encarregavam de anunciar os locais e horários onde teriam lugar as leituras, geralmente em cafés, livrarias ou barbearias. E tanto quanto o costume de contar histórias nos serões familiares, em que se reuniam crianças, criadagem e até vizinhos de casa, porta ou andar, para ouvi-las de algum ancião, ou anciã de “feliz memória”, o hábito de ler em voz alta também foi bastante difundido no século XIX. Com recursos como esses a imprensa foi capaz de penetrar até os mais afastados cantos do país, estendendo uma teia de informação que nem o analfabetismo conseguiu impedir.

Por outro lado, e no que respeita aos letrados, como dizia Agustín Yáñez, o jornalismo foi, ao lado da cátedra, um dos campos mais propícios para o desenvolvimento e maturação intelectual daqueles que seriam mais tarde os mestres do pensamento e das letras nacionais<sup>409</sup>. E se a imprensa política em geral, a miúdo satírica, se impunha como objetivo dessacralizar todo princípio de autoridade, as revistas dedicadas à família e às mulheres tinham a função contrária, a de reforçar os modelos de vida familiar e de conduta exemplar que existiam desde a colônia.

Se nunca se falou tanto em educar as mulheres foi também porque, certamente, em números absolutos, o analfabetismo entre elas era maior. Mas, embora se falasse muito em educação, e como já foi possível perceber, esta nem sempre era pensada em termos de alfabetização ou de escola, existindo, inclusive, quem se mostrasse resistente ao acesso das mulheres à escola. Ainda nos projetos educativos em que defendiam tal direito, os autores cuidavam de enfatizar os aspectos que pudessem contribuir para reforçar o papel doméstico, fosse no teor dos conhecimentos ou nos horários e locais onde se deveriam ministrar as aulas. E para encerrar de vez o tema da educação, em que não consideramos demais insistir, esta era vista unicamente como mais um recurso para tornar as mulheres mais eficientes e melhor equipadas para suas funções primordiais. Isto fica perfeitamente claro no projeto de educação feminina proposto pela Real Sociedad Bascongada ao Congresso Republicano, instalado em Xalapa em 1824, visto por algum apressado como um grande avanço na questão. Na realidade encerrava armadilhas previsíveis e perceptíveis, se observado sob leitura mais crítica.

Ao longo do texto, e em seus diferentes artigos em que o projeto era defendido, é possível verificar uma retórica discursiva que tratava as mulheres no singular, e as via como propriedade patriarcal e objetos passivos, “susceptíveis à educação” que era

---

<sup>409</sup> Cf. MONASTÉRIO, José Ortiz. (Coord.); PONCE, Maria Teresa Solórzano (Comp.). Uma voz recuperada. In: RIVA PALACIO, Vicente. *Periodismo*. X. op. cit, pp. 14-17. 1ª parte.

oferecida como uma dádiva às “agraciadas”, sempre e quando fossem “decentes”, mesmo que indigentes. Todo o projeto estava baseado na “verdade inconcussa” da igualdade das mulheres em relação aos homens, com o que se iniciavam as argumentações que visavam a convencer a família e a sociedade dos benefícios que adviriam para todos, caso aquelas fossem incluídas nos planos educativos.

Especialmente interessante é o artigo VI, em que se inquiria os pais sobre se não seria bem mais vantajoso para eles terem por companhia e filhas mulheres educadas, capazes de desempenhar as funções dos chefes de família na ausência deles. E as vantagens não seriam unicamente no referente à preservação da honra e dos valores morais, mas em interesse dos negócios familiares e da propriedade. Mulheres educadas, “olhariam os interesses de sua casa com maior atenção”, e evitariam que tanto elas como seus lares e negócios caíssem em mãos de estranhos ou sob o controle de indivíduos com intenções criminosas.

Mas todo esse discurso, que fazia da educação a solução para todos os males sociais, pressupunha mulheres objeto, sem vontade própria, sem capacidade para administrar suas vidas e destinos, desamparadas, sendo que somente os homens públicos lhes poderiam proporcionar ajuda mediante uma legislação educacional. Contudo, o mais interessante é que ao estabelecer os horários noturnos como os mais apropriados para os cursos femininos, e mesmo com a inconveniência que isso poderia representar para sua honra, estava-se pensando mais em não prejudicar os labores e obrigações das mulheres durante o dia, com o que se admitia automaticamente que elas não eram tão passivas nem tão incapazes.

De fato, hoje mais do que nunca sabemos que, mesmo sem educação e apesar da tutela masculina, as mulheres sempre foram capazes de autodireção. Incompetência não é exclusividade feminina, como a competência nunca o foi masculina; quando necessário, as mulheres sempre empreenderam a tarefa de conduzir suas vidas, famílias e negócios com igual competência ou incompetência que os homens.

## CAPÍTULO 6

*O mexicano não possui nenhum dos elementos  
que compõem o verdadeiro cidadão (...).  
O servilismo deixou de ser doloroso para eles (...).  
Mas a vida refugiou-se num retiro escuro,  
escondido como um mistério: o coração da mulher.  
Ela é a única esperança do porvir,  
porque só ela pode reorganizar a família  
e lhe devolver algumas de suas virtudes.  
Com todos seus vícios e suas ardentes paixões,  
no México, a mulher vale mais do que o homem,  
ainda que consiga pouco e, seguramente,  
não realizará nada<sup>410</sup>.*

### 6.1 O olhar dos viajantes.

Após a Independência, o fluxo de viajantes ao México aumentou consideravelmente, mantendo-se assim de forma continuada. Às vezes chegavam por curto tempo, outras para ficar como imigrantes, mas sempre movidos por algum motivo importante, ainda que nem sempre confessado. Em suas descrições, as mulheres mexicanas pareciam “outras”, diversas e plurais, ou pelo menos se comparadas com as que a imprensa nacional insistia em desenhar. Nesta, as imagens femininas tendiam a uma homogeneidade modelar que se queria fazer extensiva a todas as mulheres. Entre os viajantes, elas pareciam mais vivas e coloridas, ao serem surpreendidas na aparente rotina do dia a dia. Mas isso não significa que seus relatos não estivessem permeados pelos juízos de valor, conceitos e preconceitos que traziam de seus lugares de origem, apoiados em uma cultura própria sempre considerada superior.

A surpresa ante o desconhecido resultou numa ótima combinação com o que eles descreviam, pois se nos periódicos, na história, na literatura, ou nos tratados médicos e jurídicos os ideólogos nacionais da mulher davam a impressão de estar tratando de e para um ser em singular, que se pensava em termos de homogeneidade e se queria modelar, os viajantes tentavam descrevê-las plurais, étnica, social e culturalmente. Tão

---

<sup>410</sup> REMY, H. Tierra Caliente. Impresiones en México. 1859 (?). In: *Cien viajeros en Veracruz*. op. cit. p. 69. Tomo V.

plurais quanto eram eles, pelo menos nos dois últimos aspectos últimos aspectos. Pois desde que ao México chegaram as hostes de Hernán Cortés, muitos e das mais variadas procedências foram os viajantes que desembarcaram em Veracruz, cruzando e descrevendo o território mexicano, sua gente e sua cultura.

Conforme tais observações, para os viajantes de antanho e para os historiadores de hoje Veracruz foi um “mirante” privilegiado, fosse na “terra quente” da costa e selvas tropicais do sul ou no interior temperado da serra, mas, principalmente, como porta de entrada obrigatória para o país. A cidade portuária era o local onde os estrangeiros experimentavam o impacto de seu primeiro encontro com o México. Um impacto que marcaria o tom com o qual registrariam suas impressões sobre a terra, a gente e a cultura, consideradas exóticas, eufemismo para designar o estranhamento ante o desconhecido. Dificilmente em algum outro lugar poder-se-ia perceber melhor sua inevitável surpresa ante a alteridade que, tanto agradável como desagradável, ficou plasmada em seus textos, muitas vezes à sua revelia, e nos quais foi difícil escapar a seus próprios estereótipos. Assim, transformaram-se de observadores em objetos de observação para o leitor mais avisado, ou para o historiador cultural de hoje.

Ainda que movidos muitas vezes por boas intenções, dificilmente os viajantes conseguiam esconder sua perplexidade, que se manifestava inclusive na linguagem inadequada usada para se expressar, talvez porque suas limitações lingüísticas os embaraçassem ou as ciências humanas e sociais ainda não tivessem desenvolvido um léxico próprio. Esse foi o caso de um viajante europeu em Veracruz, que ante a cena de uma mulher negra, distraída com os filhos em algum momento de descanso, não encontrou forma melhor de descrevê-la do que compará-la com primatas:

Que homem do norte poderia evitar se surpreender ao olhar essa negra obesa, que sentada comodamente à porta de sua casa, com um pequeno cachimbo de barro entre os lábios, acaricia sua prole totalmente nua, a qual pula e trepa sobre a mãe como o faria um macaco! <sup>411</sup>

Como já dissemos anteriormente, a gênese da reflexão antropológica nasceu com o descobrimento da diferença, quando com a América os europeus “descobriram” o outro. Descobriram que além deles existiam mundos e coisas diversas, para cuja

---

<sup>411</sup> SARTORIUS, Carl Christian. México, paisajes y bosquejos populares. 1824. In: *Cien viajeros en Veracruz*. op. cit. p. 177. Tomo VIII.

definição era necessário criar ou achar nomes e critérios valorativos. Tudo isso resultou numa retórica etnocentrista, com discursos prontos, em que natureza, pessoas e cultura foram caracterizadas ou descaracterizadas segundo o grau de surpresa e perplexidade de quem fazia o julgamento. Os viajantes que registraram suas impressões sobre o México não poderiam ficar imunes a essa retórica, nem às polêmicas em torno do Novo Mundo travadas pelos cientistas do Velho Mundo. Assim, a América passou por um processo de negação ou positivação por parte de gente que, a miúdo, nunca chegou a conhecê-la pessoalmente, na maioria das vezes baseada em relatos de terceiros.

Outras vezes a surpresa maior para os viajantes foi constatar a impossibilidade de confirmar os (pré)conceitos adquiridos e ter que se admitirem preconceituosos:

Antes de terminar este capítulo devo mencionar um preconceito europeu que não consigo entender. Com freqüência (as pessoas) me perguntam se é verdade que as flores da América carecem de aroma e que os pássaros não cantam. Desgraçado país, dotado pelo Criador de uma beleza de formas sem igual, de um maravilhoso colorido, mas ao qual tivesse negado a fragrância e os trinos! A natureza generosa não é madrasta! Com que aromas embriagadores a grande família das orquídeas não nos teria brindado!<sup>412</sup>.

Certamente que tais idéias ainda eram em parte resultado das famosas teorias de Bufón e de Pauw, que no século XVIII tinham defendido teses como a da inferioridade do Novo Mundo, baseados, entre outras coisas, na “natureza hostil”, na “degeneração da fauna”, e na “impotência do selvagem”<sup>413</sup>. Com elas orientaram e desorientaram a opinião e o pensamento de várias gerações de europeus, alguns tão ilustres como Hegel, ao mesmo tempo em que, sem querer, acabaram por reforçar sentimentos americanistas ou pré-nacionalistas, provocando reações apaixonadas entre alguns crioulos patriotas ou “protomexicanos”. Clavijero foi um deles, que justificava sua *Historia Antigua de México* como uma resposta a tais teorias, “para restituir a seu esplendor a verdade ofuscada por uma turba incrível de escritores modernos da América”<sup>414</sup>.

E no “novo mundo mexicano”, o outro geralmente era o índio, assim visto e tratado por próprios e estranhos, que dificilmente escaparam de adotar os critérios e ideologias desenvolvidos para o “outro”. Poucos se referiram à população afro-

<sup>412</sup> Idem. Idem.

<sup>413</sup> Ver: GERBI, Antonello. *O Novo Mundo. História de uma polêmica. 1750-1900*. Tradução de Bernardo Joffily. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

<sup>414</sup> CLAVIJERO, Francisco Javier. Prólogo del Autor. In: *Historia Antigua de México*. op. cit, p. XXI.

americana do México, entre eles o autor das palavras mencionadas que a considerou escassa. Em geral quando o faziam era rapidamente e de passagem. Pela ótica dos viajantes, o próprio país já era um “outro”, fosse o “México Bárbaro” ou a “Maravilha do Sul”, títulos de algumas dessas obras em que, já de início, deixavam patente seu desconforto nas descrições.

E as mulheres mexicanas, então, eram mais “outro” do que tudo e do que as demais, pois ao estranhamento étnico e cultural aliava-se o provocado pela própria condição feminina, algo que, por sinal, não era exclusivo dos viajantes, pois muito já temos falado da geral perplexidade masculina para com as mulheres.

Para os viajantes e nas palavras da já mencionada esposa do ministro plenipotenciário espanhol, os mexicanos eram antes de tudo dignos de registro, fossem indígenas, mestiços ou crioulos: “Há uma circunstância que deve ter em conta todo aquele que viaja pelo território mexicano. Quanto ser humano, quantas coisas se vejam ao passar são, por si só, se não um quadro quando menos excelente pretexto para o lápis”<sup>415</sup>. E se assim o era para ela, também será interessante para este trabalho ver como os visitantes viam as mulheres mexicanas, sob a lente de aumento da surpresa e o estranhamento do desconhecido e de sua condição feminina.

Pois, sabemos, as mulheres sempre foram caracterizadas em função da diferença, não importa quão ajustadas ou ajustáveis fossem elas às normas. Sua desigualdade era considerada de nascimento, determinada geneticamente, e seu status social estabelecido segundo os critérios desenvolvidos por uma sociedade que se conjugava em gênero, número e grau masculinos. Um estranhamento da natureza feminina que se traduzia nas metáforas dos poetas, que as viam “inacessíveis como a lua”, “feiticeiras e malignas como Circe”, e de origem tão escura como “um céu embaçado pela bruma e a névoa”<sup>416</sup>:

Maligna como Circe a encantadora  
o peito fere com tuas artes, traidora,  
mas não satisfaz ânsia alguma  
porque sendo como és provocadora  
és inacessível como a lua  
(...)  
És valquíria de loiro cabelo

<sup>415</sup> DE LA BARCA, Madame Calderon. op. cit. p. 44

<sup>416</sup> LA REVISTA MODERNA DE MÉXICO. Magazine Mensual. Política, Científica, Literaria y de Actualidad. Julio de 1905. p. 259. Tomo IV.

e olhos verde-claro, filha do céu  
 embaçado pela bruma e as neblinas,  
 onde o sol, trás malha fina,  
 arde com luzes vagas e mortijas<sup>417</sup>.

É essa uma linguagem poética que contrasta com a crua descrição que das mulheres fez um tropeiro mexicano, guia de um viajante francês quando da passagem deste por uma colônia de compatriotas seus no México. O guia prescrevia que por ser a mulher “um ser muito úmido” e extremamente nervoso, era preciso “desaguá-la” a golpes, para acalmá-la e fazer aflorar nela sua feminilidade, pois unicamente assim seria feliz. “Para acalmá-la, às vezes é preciso golpeá-la ate fazê-la chorar (...). É preciso desaguá-la, (pois) a mulher que leva as calças nunca é feliz”. O “entusiasmo” do tropeiro pelo belo sexo, dizia o viajante, somente se comparava com o desprezo que sentia por ele, daí que seu mote favorito fosse:

Toda mulher bonita  
 sempre tem um mau modo,  
 em se chegando a horinha  
 faz que nem o porco gordo  
 que larga a água limpinha  
 para refestelar-se no lodo<sup>418</sup>.

Era a versão popular e grosseira dos princípios “científicos” da época, que preconizavam que a mulher era um ser úmido e quente por natureza, e o sexo algo sujo, manifestação dos instintos animais, ainda presentes nos humanos.

### 6.1.1 Imagens e estereótipos.

E assim, como enigmas por decifrar, as mulheres representaram sempre um constante desafio que obrigava a serem observadas atentamente, descritas minuciosamente e rotuladas. E as primeiras descrições sobre o aspecto físico das mexicanas versavam geralmente sobre as roupas, invariavelmente precedidas pela “etiqueta” do grupo étnico e social ao qual pertenciam. Acaso por estarem destinados

<sup>417</sup> A. M. In: *La Revista Moderna de México*. Numero de Propaganda. Julio de 1905. p. 259. Vol. V.

<sup>418</sup> CHAMBOM, Ludovic. Un gascón en México. 1890 (?) In: *Cien viajeros en Veracruz*. op. cit. p. 254, Tomo VII.

mais a informar leitores distantes do que a forjar caracteres nacionais e conduzir opiniões, o que inevitavelmente acabava acontecendo, os textos dos viajantes são mais descritivos que didáticos e prosélicos. Parecia que a idéia era mais descrever do que convencer. Ou, quando muito, massagear o ego tanto dos escritores como de seus leitores compatriotas, confirmando a própria superioridade sobre a gente do país estranho, cujas práticas se descreviam detalhadamente.

Se bem que muitos não tenham deixado de dar sua pequena ou grande contribuição para a formação moral de suas compatriotas, usando como sempre o recurso comparativo dos exemplos superlativos negativos. Esse foi o caso de outro viajante francês, cujas palavras reproduzimos por extenso por expor de forma detalhada uma coleção de preconceitos e estereótipos vigentes, cujo tom crítico tingido de moralismo contrasta com a grande atenção que dedicou às mulheres. Poucos viajantes as descreveram com tão abundantes adjetivos, revelando-se involuntariamente em toda sua misoginia, e revelando-as de forma eloqüente com fórmulas que muito bem poderiam ser aplicadas a quaisquer outras mulheres, como se poderá conferir nas detalhadas descrições que aquele fez das mexicanas:

As mulheres (mexicanas) são belas, amorosas, amam o luxo com loucura (...). Apenas sabem ler sua língua corretamente, e é totalmente duvidoso que saibam escrever sem estropiar a ortografia. Sua conversação é incoerente, frívola, não falam: grasnam palavras; não conversam: gesticulam. Coquetes além de toda medida, lançam seus olhares inflamados a todos os belos cavalheiros. Obtêm mais prazer em seduzir do que em se fazerem amar verdadeiramente (...). Quando têm perdido a juventude e o poder de agradar, entregam-se completamente às desordens do jogo e da devoção. Não vão concluir com isso que todas as mulheres mexicanas são demônios. Longe disso, são mulheres que se poderiam tornar anjos, se pelo menos simulassem ter mais pudor e ingenuidade encantadora. Com todo o imperfeito que são, e provavelmente por causa dessa imperfeição (moral, claro), agradam enormemente, e mais de uma coitada borboleta européia tem –infelizmente!– queimado suas pobres asas com o faiscar de seu olhar, sempre cheias de um amor que não têm no coração<sup>419</sup>.

Como parte do manual de boas maneiras do viajante, mesmo quando servia de antiexemplo, como no caso supracitado, a avaliação da aparência física das mexicanas

---

<sup>419</sup> DE VALOIS, Alfred. op. cit. p. 219. Tomo V.



às vezes foi benigna, mas não sempre. A maioria as descrevia morenas, de olhos pretos; cabelos também pretos, longos e abundantes; e... com pés pequenos. As mulheres que foram descritas como belas, resultaram em estereótipos derivados dos modelos estéticos previamente estabelecidos e “autorizados”.

Assim, reforçando o dito de que a exceção confirma a regra, num país em que abundavam as feias, um bom exemplo desses estereótipos foi o coro de vozes, nacionais e estrangeiras, que cantaram em uníssono a beleza das mulheres de Xalapa. Ao contrário do resto das mexicanas não eram morenas nem de cabelos escuros, contudo, e talvez por isso, “com muito, os melhores exemplos do povo mexicano”, nas palavras de um inglês em 1826<sup>420</sup>. Em 1831 um francês confirmava “a justiça dessa fama em todo o México”<sup>421</sup>, e ainda um jornalista e escritor norte-americano, que por volta de 1889 ainda seguia repetindo o bordão da “fama de belas e graciosas sobretudo”, que pessoalmente a ele não parecia “usurpada”<sup>422</sup>.

Contudo, e segundo a amostragem obtida de três viajantes de nacionalidades diferentes em três momentos distintos, pensamos se toda essa unanimidade não era decorrente do fato de as mulheres descritas por eles serem sempre crioulas; pertencentes à elite branca, com a “peculiaridade” de terem cabelos e olhos claros, como o registrou outro francês, em 1855: “enquanto a maioria das mulheres mexicanas é muito morena, especialmente aquelas dos distritos rurais e as mestiças (...), um grande número das que encontramos em Xalapa são decididamente loiras, com cabelo claro e olhos azuis”<sup>423</sup>. Como já se viu antes, certamente que como “garotas-propagandas” as mulheres brancas eram bem mais úteis para uma indústria e comércio em expansão, num país que perseguia a homogeneidade a partir dos critérios hegemônicos das elites.

E nunca o ditado segundo o qual gosto e cor não se discutem foi tão certo como no caso da descrição e opinião dos viajantes sobre as mulheres mexicanas. Claro que nem a todos agradaram elas por igual, já que tinham também muitos defeitos, difíceis de ser aceitos. Por exemplo, as mulheres da elite mexicana tinham a mania de “querer parecer européias”, na opinião de um viajante, para quem isso era muito comum entre as gentes oriundas de outras culturas. Assim, as mexicanas não escaparam a essa regra,

---

<sup>420</sup> LYON, George Frances. op. cit. p. 260. Tomo III.

<sup>421</sup> DE FOSSEY, Mathieu. Viaje a México em 1831. In: *Cien viajeros en Veracruz*. op. cit. p. 66. Tomo IV.

<sup>422</sup> BALLOU, Murray Maturin. Tierra Azteca. (1889). In: *Cien viajeros en Veracruz*. op. cit. p. 202. Tomo VII.

<sup>423</sup> DE VIGNEAUX, Ernest. Viaje a México. (1855). In: *Cien viajeros en Veracruz*. op. cit. p. 317. Tomo V.

sem perceber que com isso “apagavam” todo o encanto natural que nelas radicava, precisamente, em não serem européias, das quais acabavam adotando somente o ridículo<sup>424</sup>. O que o amável visitante também não parecia perceber era estar-se referindo a elas como o faria sobre fauna circense treinada para repetir e imitar o gestual e comportamento da fauna humana.

E em matéria de costumes e comportamento humanos, poucas coisas foram vistas com tanta surpresa e unânime desagrado como o costume das mulheres mexicanas de fumar em público e em todas as ocasiões. Por hábito, vício, diversão ou moda praticamente todas fumavam, fossem jovens, velhas, ricas ou pobres, para espanto dos viajantes que condenaram vivamente tal prática. Tudo indica que fumar era um costume generalizado que se iniciava na infância, tanto entre os homens como nas mulheres; contudo, e a julgar pelas reações, o que mais parecia escandalizá-los era que fosse praticada por elas. A condenação não parecia ser precisamente dirigida à prática ou vício em si, mas ao fato de estender-se às mulheres algo que se considerava exclusivo dos homens. Era “verdadeiramente desagradável ver as jovens damas fumar”, dizia um deles, que vendo uma mulher fumando encontrou como única atenuante que fosse “Graças aos céus! velha, feia e casada”<sup>425</sup>.

Nem a condenação da maioria à “paixão” dos mexicanos pelo jogo foi tão enfática como foi a do uso do fumo pelas mulheres. Aliás, o gosto pelos jogos de azar, a rinha de galos e as touradas também parecem ter sido generalizado entre o povo, independentemente de idade, sexo ou estrato social, o que levou um viajante a dizer que era tamanha a paixão dos mexicanos pelo jogo que seriam capazes de apostar até um pedaço do paraíso. Junto ao fumo e ao hábito de tomar chocolate constantemente, o jogo foi uma das práticas culturais mais observadas pelos estrangeiros entre os mexicanos, e dificilmente deixaram de fazê-lo com indiferença, como decorrente que era da qualidade física e moral de um povo.

Em termos gerais, a beleza ou fealdade e a qualidade física e moral do povo eram consideradas consequência do grupo étnico ao qual este pertencia, das práticas culturais ou de ambas as coisas. E nesses casos a influência da idéia romântica do “bom selvagem” ainda parecia bastante forte. Assim, a suposta ausência de invalidez e deformidades entre os indígenas mexicanos, por exemplo, era atribuída por um norte-

---

<sup>424</sup> DE VALOIS, Alfred. México, La Habana y Guatemala (1848) In: *Cien viajeros em Veracruz*. op. cit. p. 219. Tomo V.

<sup>425</sup> TAYLOE, Edward Thornton. Diario y Correspondencia. (1825-1828). In: *Cien viajeros en Veracruz*. op. cit. p. 107, Tomo III.

americano, que certamente conhecia a obra de Rousseau, à vantagem física adquirida numa vida ao ar livre, à comida simples e aos hábitos moderados. Contudo, um “meteorologista” francês não conseguiu ver no indígena um exemplo da “raça modelo”. Para ele, não o poderia ser por causa “das molestas degenerações” que os vícios impunham aos índios, que os faziam de estatura reduzida e constituição física acanhada, especialmente as mulheres<sup>426</sup>.

Melhor colocados ficaram os mestiços, certamente aprimorados pela mistura do sangue branco que corria em suas veias. Um bom exemplo disso eram as descrições do “jarocho”, definido indistintamente como “o camponês da província de Veracruz”; “o nome genérico dos nativos da costa oriental”; ou como produto “das três raças conhecidas”. Certamente que os viajantes não faziam mais do que repetir velhas fórmulas, ajudando a alimentar o estereótipo com o qual lhe seguem retratando até hoje. Para então, diziam, o jarocho já era “o estranho cruzamento (do qual) resultou, sob o fogo de câncer, um sangue de lava em ebulição, num corpo formado por músculos de aço”. De onde que essa “raça” fosse “impulsiva e franca por natureza” e suas mulheres tivessem “uma justa reputação de beleza”<sup>427</sup>.

Mas, e para confirmar novamente a regra, às vezes apareciam entre os indígenas algumas belas exceções femininas, mais poéticas do que reais nas metáforas com que alguns as retratavam, equiparadas às flores ou aos afrescos de Pompéia. Mas nada comparado à positivação que podia conferir aos mestiços a mistura do sangue branco, nas significativas palavras daquele citado francês que geralmente se mantinha mais alerta para os defeitos:

A ladina, ainda sendo muito escura tem bastante beleza. Seu corpo é esbelto, alongado; tem belos dentes brancos, grandes olhos negros, um pé pequeno que parece mais adequado para o baile do que para a marcha, e toda dama desta classe tem o cuidado de calçar um bonito sapato de cetim<sup>428</sup>.

E aproveitando a deixa do ilustre visitante, também não poderíamos deixar de falar dos pés das mexicanas, cujo tamanho diminuto foi outra das unanimidades encontradas nessas descrições. Contudo, o pé pequeno como atributo de beleza não foi

---

<sup>426</sup> DE SZYZSLO, Vitald. Diez mil kilometros a través de México. (1909). In: *Cien viajeros em Veracruz*. op. cit. p. 175. Tomo VIII.

<sup>427</sup> Idem. Idem.

<sup>428</sup> DE VALOIS, Alfred. op. cit. p. 222.

exclusivo delas, senão resultado de estereótipos e devaneios eróticos generalizados no ocidente. Mas não deixa de chamar atenção a insistência e o luxo de detalhes com que os viajantes descreveram os das mexicanas, cuja única salvação, por vezes, parecia estar justamente neste atributo.

Quase sempre foram descritos bonitos por pequenos; mas sempre calçados com sapatilhas de seda, com as obrigadas alusões às da Gata Borralheira; em cores que variavam, presumimos, mais ao gosto do descritor que da usuária. O que nos leva a questionar se seriam os pés ou os sapatos femininos os verdadeiros objetos do desejo masculino, já que quase nunca os comentários se referiam aos das indígenas, certamente por andarem descalças ou com sandálias.

Parecia existir uma espécie de “podolatria”, um culto fetichista dirigido a uma parte da anatomia feminina cuja ocultação e extrema sensibilidade, provavelmente entendida como erógena, levaram a sua elevação como categoria de objeto de desejo nas fantasias eróticas masculinas. Um pé pequeno, ao lado de uma linda cabeleira e de grandes olhos negros, poderia compensar “em grande medida” a geral ausência de graça das mexicanas, na opinião de um diplomata francês que, argutamente, transferiu para os ingleses a autoria de tal avaliação negativa. Segundo ele, para o inglês as mexicanas não eram nada bonitas em função de sua “cara achatada” e da escassa roupa que fazia “transbordar a figura”<sup>429</sup>.

Por inacessíveis e andar tão escondidos, os pés das mexicanas foram objeto de manifestações públicas em favor de sua maior exposição, inclusive na imprensa nacional. Ao mesmo tempo em que lamentava o paulatino abandono de algumas peças do vestuário feminino consideradas tradicionais, como a mantilha e a “saya”, a Revista Literária de México lamentava o excessivo comprimento das saias, às vezes até alguns centímetros abaixo do normal, que ocultava “o polido e primoroso pé de nossas conterrâneas”<sup>430</sup>.

### 6.1.2 As roupas.

E, como um dos primeiros impactos visuais e elemento distintivo de sua etnia e estrato social, as vestes das mexicanas mereceram também detida atenção por parte dos visitantes estrangeiros. Assim, eles observaram que entre as mulheres brancas da elite

<sup>429</sup> LEMPRIERE, Charles. Notas sobre México. (1861-1862). In: *Cien viajeros en Veracruz*. op. cit. p. 118. Tomo VI.

<sup>430</sup> REVISTA CIENTÍFICA LITERÁRIA DE MÉXICO. Nº 10, 1846. p. 118. Tomo I.

predominava o traje preto, de modelo europeu, geralmente inspirado nas modas de Paris e Londres. Houve aquele inglês já mencionado, que chegou a se auto-atribuir a mudança operada nas vestes das mulheres de Xalapa, “garotas-propagandas” nacionais. A maioria reparou na mantilha de renda preta, usada pelas mulheres brancas para cobrir a cabeça em público, tão generalizada que foi considerada parte do “traje nacional”. Mas houve um francês que discordou, e dizia que as mulheres da elite não cobriam a cabeça em público, a não ser nas festas, quando usavam chapéu e plumas. Se bem que sua opinião merece as restrições pertinentes, por vindas de um diplomata, freqüentador de ambientes mais cosmopolitas e, portanto, atípicos<sup>431</sup>.

Entre os ornamentos um chamou especialmente a atenção para as cabeças femininas, exclusivo, parece, das mulheres do porto de Veracruz, fossem das classes populares ou “senhoras de bem”. Eram os vaga-lumes que prendiam nos cabelos durante a noite, quando saíam a refrescar-se passeando pela Alameda. Aliás, como quase todos observaram, as mulheres “de bem” nas terras quentes do México somente saíam quando o sol se punha e o calor amainava. Mas, voltando aos cabelos, as mulheres ainda tinham as travessas de herança espanhola, que ali adquiriram forma semicircular e eram usadas indistintamente por brancas e mulatas. As mais conceituadas eram as fabricadas manualmente na cidade de Tlacotalpan, em ouro ou “carey” de tartaruga, com incrustações de pérolas e ou pedraria. Mas também não faltaram as fitas coloridas, de seda, veludo e cetim, tanto para as brancas como para as mestiças, ou os cordões de lã para as indígenas, usados em laços ou trançados em profusão nos cabelos, com a arte e a especificidade de seu grupo étnico.

E entre elas, como entre as mestiças, o chalé ou “rebozo” substituía a mantilha, com a vantagem de que podiam aproveitá-lo para diversas funções; como rodela onde apoiar os objetos que carregavam na cabeça; para enrolar os filhos que carregavam nas costas, ou simplesmente para cobrir a cabeça, ombros e braços. Como as vestes, também variavam de cor, estampa e material segundo a região e o grupo étnico.

Mas se as vestes femininas das indígenas atraíam a atenção dos forasteiros pelo seu colorido e originalidade, mais o fazia a ausência delas, principalmente nas regiões quentes do sul de Veracruz e do Istmo de Tehuantepec. Na região de Los Tuxtlas, um francês e um dinamarquês ficaram “extasiados” ante “o espetáculo” diário das jovens indígenas a caminho do rio, o torso nu, carregando seus bebês apoiados nos quadris, e

---

<sup>431</sup> LEMPRIERE, Charles. op. cit. p. 119

equilibrando na cabeça algum cântaro ou cesta de milho, pois, diziam, “como possuem corpos muito bonitos era prazeroso vê-las, especialmente as mulheres jovens”<sup>432</sup>.

Porém, em colorido, brilho e detalhe nenhuma roupa feminina rivalizava com a dos homens, segundo descrição dos viajantes. Tal como em alguns espécimes da fauna, em que os machos se distinguem das fêmeas pela sua exuberância e colorido, os “machos” mexicanos o faziam através da roupa considerada “teatral” por alguns, “grotesca” por outros, e “extravagante” pelos mais condescendentes. O mexicano, diziam, do rico ao simples tropeiro, gastava o que tinha e o que não tinha em um bom cavalo, um par de botas e um traje enfeitado com galões e moedas de ouro ou prata, segundo a descrição do já conhecido viajante francês:

O mexicano é orgulhoso e vaidoso. Gosta de ser, mas sobretudo parecer, magnífico. O ouro e a prata reluzem em seu traje. Costura ao longo das calças de veludo todas as pequenas moedas de ouro que possa achar, seu jaleco, muito curto, (...), está engalanado com bordados, seu chapéu (...) está enfeitado com um largo galão de ouro (...). Sua camisa sempre é muito bela e muito branca, suas esporas, muito largas e muito pesadas, são sempre de prata...<sup>433</sup>

### 6.1.3 A sociabilidade feminina.

No tocante à sociabilidade, as mulheres mexicanas da elite, “senhoras” ou damas da “boa sociedade”, em geral foram consideradas pelos viajantes “recônditas”, retraídas ou tímidas, haja vista ficarem fechadas em suas casas, de onde apenas saíam para freqüentar os serviços religiosos e sempre na companhia de suas mães, amas, ou “dueñas”. Não era de bom tom saírem sozinhas e dificilmente se viam na rua, mas quando isso acontecia, o faziam de cabeça baixa, rosto encolhido, cabeça ocultada pelo negro “tápalo” que as cobria até o busto.

Do ponto de vista dos viajantes, a vida social das mexicanas parecia girar em torno da religiosidade, asperamente criticada por alguns e por outros vista como fanatismo. Contudo, e por suas observações, é possível verificar que dificilmente conseguiam entender que, em termos de sociabilidade e distração, essa religiosidade tinha para elas um significado que ia além da fé e da devoção. Era a oportunidade de

<sup>432</sup> BLOM FRANZ; La Farge, Oliver. Tribus y Templos. 1925. In: *Cien viajeros en Veracruz*. op. cit. pp. 335-336. Tomo VIII.

<sup>433</sup> DE VALOIS, Alfred de. op.cit. p. 237.

sair, de ver e serem vistas e avaliadas em público pela sociedade ou pelos candidatos a futuros maridos. Como mandava o recato e os bons costumes e ao contrário de privadas, como dizia alguém, “das íntimas e delicadas satisfações que proporciona(va) o trato entre homens e mulheres”, era sob o amparo da igreja que elas aconteciam, fosse nos ofícios religiosos, procissões ou eventos sociais e beneficentes, promovidos em homenagem a algum santo ou em benefício de alguma instituição assistencial.

No interior “provinciano”, as feiras anuais promovidas pelas administrações municipais nas praças ou adros das igrejas, era outra oportunidade para “as jovens de família” abandonarem o exclusivo âmbito das distrações familiares, abrindo um espaço neutro de convivência com o povo. “Claro que nem tudo era retraimento e rigor nos costumes”, dizia um refugiado político cubano; vez por outra ocorria algum evento público acessível a toda a família, tornado o centro das reuniões familiares, normalmente realizadas nos lares. Por isso, “suspeitava” o mesmo viajante, “nessas noites de luz, de música e democrática confraternização, não poucas mulheres aproveitavam jubilosas aquela única oportunidade para sacudir seu habitual marasmo social, vivendo um pouco sua vida num ambiente de franqueza e alegria”<sup>434</sup>.

Mas, no geral, as mulheres da elite se distraíam em saraus e reuniões familiares, onde jogavam cartas e jogos de salão; dançavam e cantavam acompanhadas de algum instrumento musical, como o piano, ou a harpa na costa oriental. Em ocasiões especiais iam ao teatro onde este existia, mas alguém notou a grande separação que acontecia entre os jovens de sexo oposto quando em público, se podendo ver raras vezes juntos, nas ruas, janelas, passeios ou praças. Isso, evidentemente, entre os da “classe alta”, já que “os indivíduos da classe baixa -pelados e gatas, índios e índias- era possível se verem, pelo contrário, demasiado juntos”<sup>435</sup>.

Também não passou despercebida a complicada encenação que cercava a escolha da futura esposa, na qual geralmente intervinha toda a família da moça: o pai e irmãos eram os vilões, contrários -ou fingindo sê-lo- ao namoro; e a mãe e irmãs rezando ou ajudando a que chegasse a bom termo. Isso gerava toda uma série de táticas de galanteio com as já conhecidas linguagens em código, reforçadas por suspiros e olhares insinuantes. “Um mexicano nunca faz a corte em que espera encontrar a esposa

---

<sup>434</sup> CAÑIZARES Leandro. De mis recuerdos en México. (1896-1900). In: *Cien viajeros en Veracruz*. op. cit. pp. 26-27. Tomo VII.

<sup>435</sup> Idem. Idem.

de forma aberta e franca (...). Diz sua paixão não com palavras, mas com profundos suspiros e olhares significativos”<sup>436</sup>.

Houve os que viram mais jovialidade e alegria entre as mulheres da elite que entre as indígenas e mulheres do povo, mais contidas em suas expressões corporais. Estas, dizia alguém, procuravam falar em voz baixa e com mais mesura, tentando apagar com as mãos o eco de sua conversação. Repetindo clichês de natureza psicológica, outros insistiam em atribuir a melancolia, o silêncio e a apatia do índio, a algum tipo de “letargia provocada por uma dor coletiva” que os impedia de demonstrar publicamente seu júbilo, mesmo nos dias de festa. Contudo, isso contrasta com as descrições da maioria dos viajantes, que observaram entre as camadas menos favorecidas práticas de sociabilidade mais livres e sem os entraves e fórmulas sociais que os manuais de comportamento e boas maneiras impunham às elites.

Em público, as mulheres do povo aliavam recreação e trabalho, sendo figuras onipresentes nos caminhos, ruas, praças, mercados, e estações ferroviárias, operando como floristas, vendedoras de bilhetes de loteria, doces, frutas, sucos e toda classe de produtos artesanais, oferecidos em voz alta e com ritmada entonação. Nos dias de festa, a gritaria das vendedoras parecia conviver em “caprichosa promiscuidade” com a música, o jogo e o baile ou “fandango”, que parecia ser outra das “paixões” populares.

Bastavam dois violões e um pouco de aguardente ou “pulque”<sup>437</sup> para que os mexicanos começassem a cantar e “bailotear”, dizia um viajante, que também não resistiu à tentação de analisar psicologicamente os mexicanos e atribuir o que ele percebeu como “conformidade do povo” ao “desejo ilimitado de dança”. Para ele, ainda que vivendo na mais extremada pobreza, o povo mexicano somente conhecia o prazer, sem preocupação com as “penas da vida”. Contudo, e como dissemos anteriormente, o que à primeira vista poderia parecer pura diversão eram formas combinadas de ganhar a vida e de lazer, das quais as mulheres foram exímias praticantes.

---

<sup>436</sup> MURRAY, Maturin Ballou. op. cit. pp. 203-205.

<sup>437</sup> Bebida popular de origem pré-colombiana. É feita da fermentação da sabia do “maguey”, uma variedade de cactácea silvestre. Existe uma lenda sobre sua origem, segundo a qual teria sido inventado por Papantzin, um sacerdote tolteca, que o ofereceu ao monarca através de sua filha Xochitl. O rei teria ficado tão viciado na bebida que levou seu reino à ruína. Com sua proverbial irreverência, o francês Ludovic Chanbon, que conhecia a história, assim a avaliou: “E foi assim como por um litro de pulque desapareceram os toltecas, que foram substituídos pelos astecas, que foram eliminados pelos espanhóis, que foram expulsos pelos mexicanos, que, em seu turno... Para ver o que segue, o leitor consulte o capítulo yankies das profecias verídicas de Nostradamus”. In: CHANBON, Ludovic. Un gascón en México. op. cit. p. 253.



#### 6.1.4 “La mexicana”: metáfora do trabalho feminino.

No geral, as mulheres das classes populares que emergem dos textos dos viajantes trabalhavam e muito, motivo pelo qual na primeira década do século XX, em Veracruz, uma viajante norte-americana apelidou de “La Mexicana” os ventiladores elétricos que funcionavam dia e noite, “a dez mil revoluções por minuto”, para amenizar o calor dos freqüentadores de cafés, escritórios ou repartições públicas<sup>438</sup>. Lembramos que não se pretende esgotar aqui nenhum aspecto trabalhista específico das mexicanas, como nenhum outro dos tópicos mencionados, mas citar aquilo que saltava à vista, como contribuição à construção das imagens a seu respeito.

Por exemplo, com freqüência o olhar dos viajantes se deteve mais no ócio entre as “damas finas” ou “principais” do que no trabalho das mulheres das camadas baixas, contudo tal ócio era também resultado da legião de criadas de que as mulheres de posses dispunham para atendê-las nos mínimos detalhes, e isso pede uma outra reflexão. Se as tinham era porque existiam, sempre encontradas entre as mulheres pobres, indígenas e mestiças.

Em certos lugares, como Xalapa, algumas modalidades do trabalho feminino ficaram famosas, caso esse das lavadeiras de roupa que tornaram pública a dimensão doméstica de um trabalho cujo resultado cobrou fama nacional. “Nunca se viram linhos mais brancos”, dizia um viajante, repetindo o já dito por outros. “As lavadeiras de Xalapa” formavam uma categoria integrada à paisagem, com a qual se confundiam e onde podiam ser admiradas e descritas pelo complacente olhar dos visitantes.

Mas não foi somente nos trabalhos domésticos que as mulheres foram surpreendidas pelos seus olhares curiosos ou admirados; como já se disse antes, nos “tianguis” ou mercados populares, praças e ruas sua presença era obrigatória, imprimindo som e cor a cenas que ainda hoje se repetem diariamente: a índia, o filho nas costas suspenso pelo chale, sentada no chão por trás de uma pequena pilha de frutas, legumes ou verduras, “chamando a atenção do comprador, gentilmente, com seus olhares modestos”<sup>439</sup>.

Modéstia no olhar mas força na ação, já que então, como hoje, entre o povo a luta diária pela sobrevivência não diferenciava homens e mulheres, ainda nos trabalhos considerados mais pesados. Um jornalista norte-americano escolheu o mercado e “as

<sup>438</sup> O'SHAUGHNESSY, Edith. Huerta y la Revolución. 1914. In: *Cien viajeros en Veracruz*. op. cit. p. 294. Tomo VIII.

<sup>439</sup> KENLY, John R. op. cit, p. 207.

primeiras horas da manhãzinha no México” como observatório para registrar in loco a vida desse povo, em cenas que ainda se repetem na atualidade: os índios, homens e mulheres, chegando encurvados sob o peso de enormes fardos nas costas. As mulheres, “essas criaturas trabalhadoras”, tecendo ou bordando ao mesmo tempo em que percorriam as grandes distâncias de caminhos montanhosos, trotando a uma velocidade, que calculou, entre cinco e seis mil milhas por hora:

Todos os vegetais, o carvão, a madeira e os produtos do campo chegam à cidade nas costas de robustos nativos, homens e mulheres indígenas (...), todos encurvados sob o peso de provisões, cerâmica, ou de algum outro produto da região. Podem-se ver as mulheres (criaturas trabalhadoras) tecer e bordar enquanto trotam (...). É possível descobrir algumas meninas coquetes, de olhos escuros, vendendo atrativos ramos de flores...<sup>440</sup>.

Entre os indígenas do sul, um francês observou que eram sempre as mulheres e as crianças as encarregadas do plantio, “sem contar com maiores instrumentos do que um bastão afiado, com o qual fazem um buraco na terra”<sup>441</sup>. E, mesmo insistindo no discurso da passividade, outro observou que nos povoados indígenas mais afastados eram as mulheres as encarregadas de manter os usos e costumes de suas comunidades, em virtude do papel subordinado que lhes impunha a violência dos maridos, quase sempre sob a influência do álcool. Mostrava-se admirado pela paciência, cuidado e até carinho dispensado aos bêbados, os quais freqüentemente elas tinham que levar quase arrastados dos bares ou vendas onde se vendiam bebidas alcoólicas, mas sempre com palavras carinhosas. E atribuiu também a essa submissão o fato de elas se entregarem com menor freqüência ao vício. Mas, e como em quase todas as comunidades “primitivas”, ali também pôde observar o prestígio e até poder que as mulheres adquiriam após certa idade, “tomando o lugar do médico, pois conhecem muitas ervas e remédios homeopáticos; transformam-se em profetisas, esconjuram os maus espíritos, e gozam do respeito de todos”<sup>442</sup>.

E ainda que possa parecer duvidoso considerar trabalho a atividade dos assaltantes de caminhos que infestavam o México no século XIX, sobressaltando e

---

<sup>440</sup> MURRAY, Maturin Ballou. op. cit. p. 182.

<sup>441</sup> BRASSEUR, Charles Etienne. Viaje al Istmo de Tehuantepec. 1856-1874. In: *Cien viajeros en Veracruz*. op. cit. p. 103. Tomo VI.

<sup>442</sup> CAÑIZARES, Leandro. op. cit. p. 24.

roubando também o sono dos viajantes nacionais e estrangeiros, este não deixava de ser um meio de vida, quase sempre associado ao sexo masculino. Por isso resulta interessante o registro deixado por um viajante, que contradiz a unanimidade das fórmulas criadas para uma feminilidade que exaltava a passividade sobre tudo. Nas proximidades do Pico de Orizaba, o grupo em que se dirigia à cidade do México deparou-se com

[...] uma partida de aspecto vistoso, duas mulheres e cinco ou seis homens, todos em bons cavalos e vestidos à moda de que o rancheiro mexicano gosta – chapéu de abas largas com custosas serpentinas de ouro e prata para as fitas, e a roupa e arreios brilhando com a prata<sup>443</sup>.

Tampouco faltaram os relatos de heroísmo, grandeza e patriotismo feminino, repetidos sempre que os autores passavam pelos lugares onde pensavam reconhecer o cenário dos fatos lidos nos livros de história com que se preparavam para viajar ao México. As inevitáveis referências a La Malinche, lembrada pela maioria quando passava por Orizaba, ponto obrigatório no caminho para a cidade do México, eram conseqüência de ter sido em suas proximidades onde se teria realizado aquele famoso casamento. Tais referências quase sempre estavam acompanhadas daquelas da Monja Alferes, supostamente enterrada ali. E houve quem já chegasse inteirado do famoso episódio em que as senhoras de Orizaba tinham planejado a fuga de alguns conhecidos generais patriotas, presos pelos franceses após o “desastre de Puebla”, no antigo convento de São José de Gracia. Graças a elas, puderam escapar e continuar a luta contra os invasores da pátria.

Igualmente alguém se referiu às “soldaderas”, ou mulheres-soldados, “a heróica mulher que acompanha o exército levando consigo os filhos ou qualquer outra posse mortal”, nas palavras daquela mesma norte-americana impressionada com a capacidade de trabalho das mexicanas. Como ela bem lembrou, quando as observava nas estações ferroviárias, as soldaderas eram o único “equipamento” dos soldados mexicanos, os quais elas seguiam com abnegação e resistência nas longas marchas e nas batalhas, cuidando dos feridos, enterrando os mortos, preparando os alimentos, ou “prestando ao macho qualquer outro serviço que pudesse solicitar”. Serviços pelos quais jamais

---

<sup>443</sup> TAYLOR, Edward Burnett. Anáhuac o México y los mexicanos antiguos y modernos. In: *Cien viajeros en Veracruz*. op. cit. p. 23. Tomo VII.

recebiam algum pagamento ou recompensa monetária, quando muito, dizia ela, “se chega a haver algum dinheiro, então se lhes paga”<sup>444</sup>.

## 6.2 La Llorona e sua parentela.

Assim, e após esse rápido percurso pelo universo das mulheres mexicanas, e voltando ao recurso didático das lendas com que se lhes pretendia modelar, pode-se dizer que o repertório delas sobre figuras femininas macabras era bastante variado no século XIX, sempre destacando a conotação culposa de suas protagonistas. Como já se viu com Roa Bárcena e também nos tempos pré-colombianos, o trânsito de almas penadas entre este e o outro mundo sempre foi bastante congestionado no imaginário dos mexicanos, do qual também dão testemunho as representações plásticas a respeito. Um bom exemplo são as “calaveras”.

No México não é incomum ilustrar a vida com a morte. No século XIX a própria imprensa acabou incorporando o macabro como elemento metafórico para dizer o que nem sempre se podia fazer com palavras, fosse nos âmbitos políticos e sociais ou do cotidiano popular. As “calaveras”, ou caveiras de Jose Guadalupe Posada (1852-1913), tornaram-se uma tradição<sup>445</sup>. Em vida, Posada ajudou a consolidar a comemoração da morte no dia de finados, “El Dia de Muertos”, dos mexicanos; fez da representação da morte uma forma crítica e satírica de recriar a vida, e com sua forma peculiar de humorismo macabro retratou as mazelas políticas e sociais, as práticas culturais e os acontecimentos da vida cotidiana, tanto das elites como do povo, com especial preferência pela caricatura política. E embora sua produção tenha sido bastante ampla, estendendo-se até a composição de canções, orações, e jogos, foram suas caveiras vestidas, representando os mínimos aspectos da vida nacional, que o tornaram famoso, chegando a ser considerado um dos precursores do nacionalismo mexicano nas artes plásticas, inspirador de alguns dos seus mais renomados representantes<sup>446</sup>. (Fig. 20).

<sup>444</sup> O'SHAUGHNESSY, Edith. op. cit. p. 270.

<sup>445</sup> Ver: POSADA, Jose Guadalupe. *Ilustrador de la Vida Mexicana*. México DF: Fondo Editorial de la Plastica Mexicana, 1963.

<sup>446</sup> Calcula-se que, ao longo de sua vida, Posada tenha produzido mais de vinte mil gravuras e um número incalculável de “corridos” (canções que contam uma história), orações e jogos, que publicava sempre nos periódicos em que trabalhou e/ou que fundou. Sua influência é percebida na obra de artistas como José Clemente Orozco, Diego Rivera, Francisco Díaz de Leon e Leopoldo Méndez. Reproduções ou re-interpretações de suas caveiras aparecem no mercado todos os anos no México, na forma de motivos decorativos para ornamentar as casas, ou ilustrar publicações e propaganda das programações organizadas para comemorar o dia de finados.

Assim que, seguindo com o macabro, mas voltando às lendas, no amplo repertório das que usam essa temática também não faltaram algumas figuras masculinas, com destaque para a de “Don Juan Manuel”, algo assim como um “serial killer” colonial que ao final foi perdoado pelos seus crimes pela “justiça divina”. A lenda de Don Juan Manuel é invariavelmente incluída nas memórias e antologias em que figura La Llorona, ao lado de “La Mulata de Córdoba” e “La Mujer Herrada”<sup>447</sup>, estas últimas parentes próximas da primeira, ainda que menos divulgadas. Ao contrário de La Llorona, sua presença no imaginário parece ter diminuído paulatinamente, certamente por carregar uma exemplaridade que ficou anacrônica. Mas todas elas, enfim, são membros de uma grande parentela, carnal ou por afinidade, que inclui as sereias, a “X-Taabai”, as “Tepas”, ou “Piowačwe”, a mulher da vagina dentada. Todas são formas metafóricas e sublimadas, recorrentes e didáticas de os mexicanos representarem o “Grande Medo”, masculino e primordial da “Gran Diosa”, a Grande Deusa-Mãe, representação ancestral tutelar das mulheres.

E curiosamente, mas nem tanto se pensarmos bem, no didatismo das lendas a justiça divina sempre foi bem mais benigna quando o pecador era um homem, e mais ainda se religioso. O castigo caía como um raio quando a culpada era uma mulher, arrependida ou não, algo de que La Llorona sempre foi um ótimo exemplo. Contudo, não ocorria de igual forma quando o pecador era um homem, e menos ainda se era cura. Mesmo que o pecado fosse de algum casal, era sempre a mulher quem levava a culpa ou a encarregada de purgá-la com uma penitência. Como já tivemos oportunidade de constatar num trabalho anterior feito no Brasil, a legislação da Santa Madre Igreja costumava ser bem mais tolerante com os erros e pecados de seus agentes do sexo masculino<sup>448</sup>, e isso se refletia inevitavelmente nos costumes e práticas sociais, das quais as lendas foram representações.

Don Juan Manuel, por exemplo, movido por ciúmes infundados de sua mulher, saía durante as noites a matar, com requintes de crueldade, vítimas inocentes, escolhidas

---

<sup>447</sup> Alguns historiadores ainda vêem na sobrevivência das lendas, como a de La Llorona, um resquício do passado, no sentido de atraso, ao lado das superstições. Por elas, no século XIX conviveram lado a lado o atraso e o progresso, mas foram superadas pelas idéias modernas representadas pelas demandas femininas. Para Josefina Zoraida Vazquez, “é que o sobrenatural estava presente na sobremesa rural e na tertúlia urbana. Continuava-se acreditando em La Llorona (...), nos espantalhos (...). Na intervenção de duendes, bruxas, anjos ou demônios (...). O curioso é que às superstições sobrepuseram-se idéias modernas, de forma que algumas mulheres demandaram a cidadania e os colégios se rebelaram contra o traje talar que lhes parecia ridículo”. Ver: VÁZQUEZ, Josefina Zoraida. Los primeros tropiezos. op. cit. p. 567.

<sup>448</sup> MONTANDON, Rosa Maria Spinoso de. op. cit. p. 76.

aleatoriamente. Seguindo instruções do demônio, primeiro perguntava-lhes as horas para lhes anunciar depois que essas seriam as de sua morte. Mas como se arrependeu, quando acabou matando por engano seu sobrinho predileto, procurou a confissão com um padre que lhe deu uma penitência, alias nunca cumprida por impedimento do maligno. Mesmo assim, o bom cura o perdoou comovido, julgando “que seria até falta de caridade retardar mais o perdão, (pelo qual) absolveu-o ao fim, exigindo-lhe pela última vez que essa noite fosse rezar o terço que ainda faltava”.

Nem essa penitência pôde pagar Don Juan Manuel, já que amanheceu pendurado na forca pública, aparentemente ato do demônio que, pelo visto, resolveu fazer a justiça que Deus e os homens tinham driblado<sup>449</sup>.

### 6.2.1 A mulher “ferrada”.

Já no caso do clérigo morto em pecado, por sinal não explicitado, a escolhida para purgar suas culpas foi uma freira, que tinha professado a vida religiosa contra sua vontade e somente em cumprimento às ordens deixadas pelo marido antes de morrer. Sua culpa era não estar muito convencida de ser freira e ter de passar o resto da vida enclausurada num convento. Mas, pelo visto, foi uma culpa bem maior que a do cura falecido, a quem serviu como bode expiatório. Sofreu como uma desgraçada, marcada a fogo pelas mãos do defunto que quase a deixou parálitica, e que aparecia todas as noites para forçá-la a cumprir uma interminável penitência de missas e terços pela salvação de sua alma. Enquanto a infeliz não a cumpriu não se curou nem o defunto sossegou<sup>450</sup>.

E a esse respeito seria pertinente lembrar que a propensão de usar mulheres como bodes expiatórios e vítimas de sacrifício, especialmente quando virgens ou solteiras, era bem antiga e quase generalizada. Nos tempos modernos e nas imagens literárias como as que acabamos de descrever, ainda parece ser uma seqüela de certas práticas ritualísticas realizadas nas sociedades em estado embrionário. Assim o indicam alguns estudos que explicam o porquê de as mulheres se terem tornado um dos alvos preferenciais desse tipo de prática.

Como no caso de prisioneiros, estrangeiros, escravos, crianças e adolescentes e pessoas defeituosas, todos eles integrantes preferenciais de uma “categoria sacrificial”, a

---

<sup>449</sup> OBREGÓN, Luis Gonzalez. La Calle de Don Juan Manuel. In: *Leyendas y Sucédidos del México Colonial*. op. cit. p. 23.

<sup>450</sup> Idem. “lo que aconteció a una monja con un clérigo difunto. Leyenda de la calle de Jesús Maria”. op. cit. pp. 50-52.

tendência para se usar mulheres estava também associada à idéia da desvantagem e da fragilidade dessa categoria, conseqüência da fragilidade dos vínculos que mantinham com a sociedade que assim as via. Na maioria das sociedades primitivas, diz René Giraud<sup>451</sup>, as crianças e os adolescentes, por exemplo, eram mais susceptíveis de serem sacrificados porque somente passavam a pertencer oficialmente a essas sociedades após terem sido submetidos aos rituais de iniciação, que os introduziam formalmente nelas. Quanto aos outros, são mais sacrificáveis por serem mais facilmente dispensáveis, em vista de sua incapacidade de manter com a comunidade os mesmos laços que entre si mantêm seus membros.

Nas sociedades sacrificiais todos os seres sacrificáveis, sem exceção, pertençam eles a categorias humanas ou não, diferenciam-se dos não sacrificáveis por uma característica essencial: a inexistência de algum tipo de relação social, o que permite que sejam sacrificados sem que ninguém possa ver nisso uma forma de assassinato ou se sinta atingido a ponto de querer cometer represálias ou vingança. No caso das mulheres em certas culturas, o sacrifício ocorria geralmente quando solteiras, já que quando casadas pertencem ao marido, o que criava um vínculo parental com o grupo ao qual ele pertencia. Por outro lado, a mulher casada já faz parte do esquema produtivo ou reprodutivo do grupo, motivo pelo qual não poderia ser imolada sem que se corresse o risco de alguém ver nisso um prejuízo e tentar alguma forma de ressarcimento.

E assim como as antigas sociedades mesoamericanas que tanto scandalizaram os europeus com seus sacrifícios, as sociedades cristãs também são sacrificiais, ou melhor, nasceram do sacrifício. Ainda que praticados simbolicamente, continuam sendo forma de controle social, imolados em aras da fé, da pátria ou da família, os mesmos e inocentes cordeiros, como as mulheres, dispensáveis e perfeitas para o sacrifício por inadequadas para a sociedade em razão de seus atos, pensamentos ou omissões.

De forma que, voltando à parentela lendária de La Llorona, sobre mulheres inadequadas e, portanto, sacrificáveis como forma de lição para os outros, entre elas estava a história da La Mujer Herrada, a mulher a quem o diabo mandou colocar freios na boca e ferraduras nos pés e mãos como castigo por viver como amásia de um padre<sup>452</sup>. O executor de tal tarefa foi um ferreiro, vizinho e compadre do cura pecador, a quem vivia aconselhando sadiamente para que abandonasse “a senda torcida à qual o

---

<sup>451</sup> GIRAUD, René. *A Violência e o Sagrado*. op. cit. pp. 15-25.

<sup>452</sup> OBREGÓN, Luis Gonzalez. *La calle de la mujer herrada*. Sucedió en la calle de la puerta falsa de Santo Domingo, ahora del Perú. In: *Leyendas y Sucesos del México Colonial*. op. cit. pp. 53-55.

tinha levado sua cegueira”. O cura nunca o ouviu. Uma noite apareceram dois “negros” na porta do ferreiro chamando-o para que ferrasse a mula do religioso, que teria que sair cedo para a Vila de Guadalupe. No dia seguinte, padre e compadre encontraram a amante na cama do primeiro, morta, freada e com uma ferradura em cada pé e mão. De imediato deram parte às autoridades eclesiásticas, que resolveram pelo silêncio. “Ante caso tão extraordinário e por acordo das três respeitáveis testemunhas, decidiu-se fazer uma cova na mesma casa para enterrar a mulher e, após executada a inumação, guardar o mais profundo segredo entre os presentes”.

Nunca mais se teve notícia do ferreiro nem do padre, “protagonista desta verídica história”. Já de uma das testemunhas, o Dr. Dom Francisco Antonio Ortiz, pároco da Paróquia de Santa Catarina, sabe-se que terminou seus dias “muito estimado pelas suas virtudes” na Companhia de Jesus, onde ingressou após tal sucedido. Os negros, evidentemente, voltaram ao inferno ao qual pertenciam, pois eram dois demônios enviados pelo seu chefe para executar a pecadora, que se bem não estava só no pecado o esteve no castigo. O cura parece ter ficado isento, bem protegido pelo abraço amoroso de sua santa madre a Igreja.

E por falar em negros e demônios do inferno, Delumeau alerta justamente para a idéia de pecado, impureza e fealdade associada desde a antiguidade à cor negra, em contraposição à idéia de pureza e beleza do branco, como reflexo da boa vontade divina. A graça de Deus se reflete na beleza, e esta jamais poderia ser escura:

A beleza é uma irradiação de Deus, sua “fonte perene”. E a beleza é “Flor de Bondade”. A primeira se nos revela na segunda: nós nunca entenderíamos nem apeteceríamos a bondade oculta no interior das coisas se a ela não fôssemos conduzidos pelos sinais e os marcos da beleza exterior. E nisso se vê a admirável utilidade da beleza e do amor que é seu companheiro<sup>453</sup>.

### **6.2.2 A Mulata de Córdoba.**

Beleza e amor, portanto, somente poderiam ser brancos, assim como são “escuros” e feios o ódio e as paixões. E quando eventualmente ocorria de aparecer beleza em alguma negra, isto só poderia ser coisa do demônio; exemplo? “La Mulata de Córdoba”, antiga e fantástica lenda, a qual Obregón dizia ter sido,

---

<sup>453</sup> DELUMEAU, Jean. *A Civilização do Renascimento*. Lisboa: Estampa, 1893. p. 17.



Trazida até nós por milhares de edições feitas, já ao calor do lar, pela vovozinha para entreter os netos, ou por alguma babá para fazer dormir as crianças; já pelo cansado caminhante, para encurtar as noites, ou pelos soldados para amenizar as veladas do acampamento<sup>454</sup>.

Em termos de lenda, a mulata era praticamente da mesma natureza de La Llorona, tão culpada quanto esta, a quem se assemelhava também pelos poderes que se lhe atribuíam: “tinha o dom da ubiqüidade”, dizia Obregón, repetindo de novo a Roa Bárcena, pois podia ser vista em diferentes lugares ao mesmo tempo, ainda que o mais comum fosse “encontrá-la numa caverna”. Mas a mulata vivia em Córdoba, cidade cafeeicultora do Estado de Veracruz, sem que ninguém soubesse quem era, de onde tinha chegado e nem quem eram seus pais. “No sentir popular era uma bruxa, uma feiticeira que tinha feito pacto com o diabo que a visitava todas as noites”.

Em suma, dizia o autor repetindo o outro, “uma Circe, uma Medéia, uma Pitonisa, uma Sibila, uma bruxa, um ser extraordinário de quem nada ficava oculto, e cujo poder alcançava a transtornar as mesmas leis da natureza”. Com sua enorme e perene beleza, pois nunca envelhecia, enfeitiçava os homens que caíam rendidos por ela; seus poderes serviam a toda classe de causas impossíveis, fosse a de garotas sem namorado, ou a das mais “passadas” que iam aos poucos perdendo a esperança de encontrar marido; fosse para os que queriam riqueza e poder; ou ainda para os que desejavam trabalho, clientela ou saúde, para todos era como uma deusa, uma mulher a quem na antiguidade teriam colocado entre as “mais veneradas sacerdotisas”.

Assim, a fama de sua beleza e poderes chegou ao Santo Ofício, que mandou prendê-la e conduzi-la até a cidade do México, onde foi encerrada numa prisão. Escapou dali a bordo de um navio, desenhado por ela na parede com um carvão, ante a vista dos aterrorizados guardas.

E realmente, ainda que reflexo de Deus, a beleza de uma mulher sempre exerceu poder irresistível sobre os homens. Quando não controlado, este poder era uma ameaça à estabilidade social, familiar e à fé, que se exacerbava se sua portadora fosse uma negra. Neste caso, a beleza negra somente poderia advir do inferno.

---

<sup>454</sup> La Mulata de Córdoba. In: OBREGÓN, Luis Gonzalez. op. cit. p.

### 6.2.3 Las Tepas.

Mas não é somente no terreno literário que se encontra toda essa abundância de figuras femininas macabras; na realidade a literatura serviu-se da oralidade para incorporá-las à temática das lendas. Daí que muitos especialistas as tenham procurado adentrando também nos terrenos da etnologia. Esse é o caso de Roberto Williams Garcia, que registrou as histórias de “Las Tepas” ou “Tlaltepas”, na área de Tuxpan, região da Huasteca Veracruzana. São elas figuras femininas fantasmagóricas que aparecem às pessoas para roubar sua sombra. E os relatos de tais seres aparecem justamente nos povoados onde as línguas indígenas estão desaparecendo<sup>455</sup>.

Como diria Baczko, e como veremos a seguir, é nas especificidades dos “períodos quentes” que se intensifica a produção do imaginário<sup>456</sup>. E ainda que tenham sido recolhidos em tempos atuais, esses registros falam e reproduzem ecos de antigas crenças não incorporadas pela literatura, mas que circularam e continuam circulando de boca em boca, em regiões às vezes bastante amplas e com as previsíveis adaptações e transfigurações.

De acordo com a tradição oral, as “tepas” chegam do mato em forma de ar; saem ao meio-dia dos córregos e rios, “são como a assombração em que alguns acreditam e outros não. São espécies de mulheres encantadas, que saíam antigamente nas cabeceiras dos córregos. (...) Ninguém as viu, (mas) todo o mundo as comentava”. Aparecem como mulheres brancas, de cabelo revoltado, girando como um ar vertiginoso, especialmente em lugares onde existem sítios pré-hispânicos ocultos, “porque as tepas são gente antiga transformada em pedra”. Confundidas genericamente com os duendes, elas “causam temor, produzem angústia, podem capturar o homem, apoderar-se de sua alma, de sua sombra, com perigo iminente de levá-lo a seu seio, à terra de onde provêm, de onde brotam essas manifestações vaporosas”.

Seu nome parece derivar de “tlaltipac”, algo assim como “o mundo” ou “acima da terra”, no antigo vocabulário. Para o autor, seriam simplesmente uma manifestação da antiga Deusa Terra:

---

<sup>455</sup> GARCÍA, Roberto Williams. *Danzas y Andanzas*. (Etnología). Xalapa, Ver: CONACULTA; IVEC; Gobierno del Estado de Veracruz; Fondo Estatal para la Cultura y las Artes,

<sup>456</sup> BACZKO, Bronislawo. Imaginação Social. In: *Enciclopédia Einaudi*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1985, p. 308. Vol. 5.

Tlaltepals o tepas são uma manifestação da terra. As lendas o insinuam, ou precisam as palavras, ou sugere a descrição. Mas nas conversas, também associam as tepas com a água. A visão surge nas lagoas, nos córregos. O tipo de cabelo simboliza os meandros da correnteza. As tepas são uma manifestação da água, da água que jaz sobre a terra<sup>457</sup>.

Por tais palavras e pela sua associação com as águas sobre a terra, poder-se-ia inferir sua remissão a Chalchiutlicue, e portanto às sereias; mas, como manifestações da terra, também a Cihuacoatl e suas congêneres; e mais do que os meandros da correnteza, os cabelos poderiam simbolizar também os intrincados meandros pelos quais se manifesta a fertilidade agrária. Mas não acaba por aqui a parentela de La Llorona, que tem ainda parentes carnis, ainda que bem mais silenciosas, em outras partes do país. Todas descendentes diretas da linhagem das antigas deusas mexicanas.

#### 6.2.4 La Xtáabay.

Esse é o caso da Xtáabay, “demônio feminino maia que atrai os homens nos caminhos para assassiná-los”, uma das formas adotadas por Ix-Tab, a antiga deusa maia da caça com armadilhas; patrona dos suicidas que morriam enforcados, segundo o dizia frei Diego de Landa. E era também filha de Ix-Chel, a “Senhora Arco-Iris”, mãe do todos os deuses. (Fig 21).

Tudo indica que na cosmovisão maia todos os deuses eram progênie do casal primordial, formado por Itzamná e Ix-Chel, a antiga deusa dos tecidos, da medicina, do parto, e, possivelmente, segundo Michael D. Coe, também a antiga Deusa da Lua. Se bem que “as cobras em seus cabelos e as garras que arrematam seus pés e suas mãos demonstrem que era (também) equivalente a Coatlicue, a mãe asteca dos deuses e dos homens”. Acredita-se que uma dama meio nua que aparece com destaque no Códice Dresde, seja Ix-Chel, representando a lua, numa variação posterior de Ix Ch’up, “A Mulher”<sup>458</sup>.

Levadas para a literatura, e numa das antologias que recolheram as lendas de Yucatán, as diversas versões da lenda de Xtáabay estão incluídas entre as que têm como idéia central a de que “as paixões conduzem à morte”, numa relação de seis eixos temáticos que, apresentam como centrais idéias como: “o amor até o sacrifício consegue

<sup>457</sup> Idem. pp. 226.

<sup>458</sup> COE, Michael D. *Los Mayas. Incógnitas y realidades*. México DF: Diana, 1990. p. 213.

a fusão das duas raças”; “o culto à castidade e o castigo aos infratores”; “a intervenção de animais e aves agourentas na vida dos seres humanos”; “o domínio da cultura ocidental sobre a cultura maia”; e as “fábulas”<sup>459</sup>.

As lendas criadas em torno de Xtáabay sempre enfatizam as conseqüências fatídicas das paixões humanas, assim como a idéia de que a ausência do verdadeiro amor induz homens e mulheres a incorrer nelas, manifestadas como ódio, vingança, orgulho, desejo de posse da mulher almejada, não importando se esta for a própria cunhada. Ao contrário do amor desinteressado, que salva, a paixão sempre leva à morte. E a Xtáabay é a própria paixão, pois fala da mulher que engana os homens e se apossa de sua vontade para levá-los à morte. Sua mensagem é uma forma de prevenir os seres humanos sobre o domínio que devem ter sobre suas paixões.

Os inúmeros relatos recolhidos entre os séculos XIX e XX a apresentam como uma belíssima mulher, vestida com trajes de mestiça, de “huipil” e fustão; com a cabeleira solta; que vem ao mundo depois de morta para distribuir entre os homens o amor que não soube dar em vida. São espíritos malignos, mas de bela aparência, que habitam a selva, nos seibos ou nos troncos das árvores, onde vivem penteando seus longos cabelos com que seduzem os homens e os levam à morte num abraço letal. Em algumas variantes as vítimas não chegam a morrer, mas enlouquecem.

Nas que explicam sua origem, seria o espírito de uma princesa que morreu despeitada por não ter sido correspondida em seu amor por um jovem guerreiro. Pediu e obteve dos deuses o poder para se vingar dele em todos os homens, os quais mata e a quem rouba a alma. Em outros relatos ela pode originar-se ou se transformar em serpente de cauda pontuda e dura; em tronco de árvore ou arbusto espinhento; ter pés em forma de garras de ave de rapina e, incluso, aparecer como “o mesmo demônio”.

Para Báez-Jorge, representações como Xtáabay são configurações ideais articuladas com o antigo pensamento religioso, sem que constituam hoje em dia deidades no sentido estrito da palavra. Fazem parte do vasto complexo de mitologias, rituais, símbolos e epifanias, que foram sendo re-elaboradas de forma sincrética com a implantação do cristianismo. Integram “o corpo doutrinário e numinoso das superstições oriundas do cristianismo medieval, acrescido dos aditamentos ideológicos de feitura colonial”<sup>460</sup>.

---

<sup>459</sup> COLLI, Hilaria Máas. *Leyendas Yucatecas*. op. cit. pp. 109-110.

<sup>460</sup> BÁEZ-JORGE, Félix. *La Corte de X-Tabay*. op. cit. pp. 7-9.

### 6.2.5 Piowačwe e Nawayomo.

E falando literalmente nos “períodos quentes” em que se intensifica a produção do imaginário social, em 1982, alguns meses após a erupção do vulcão “El Chichonal”, considerado mãe telúrica pelos indígenas de etnia “zoque” de Chiapas, o mesmo autor recolheu na região diversos relatos sobre outra figura feminina com conotações sedutoras e letais. Dessa vez era “Piowačwe”, a mulher vulcão de vagina dentada, que aparece anunciando as erupções ou fazendo os vulcões tremer e expelir fumaça e lava. Nos relatos dos que conseguiram vê-la enquanto se banhava no rio, a deusa tinha escamas; tinha cauda de peixe como a das sereias; “tinha dentes em suas coisas de mulher”. Outros a descreveram jovem durante o dia, madura na tarde, e velha e feia durante a noite.

Para o autor, Piowačwe mantém uma clara afinidade simbólica com outra figura feminina funesta, a “Nawayomo”, “a mulher má ou da água”, também de vagina dentada, à qual também se atribui a sedução dos homens, aos que castra durante a cópula. Contudo, elas mantêm diferenças, haja vista a primeira ser a imagem de uma deidade telúrica primordial enquanto que a segunda, como Mulher Serpente, é uma epifania secundária. Ainda assim, em ambas ecoa a antiga numinosidade telúrica<sup>461</sup>.

E, como temos podido constatar, sempre acabamos voltando ao começo e às mesmas figuras. Ei-las aqui de novo, as sereias, que já mereceram do mesmo autor um alentado estudo no âmbito mesoamericano, como representações sincréticas das figuras femininas com conotação sedutora e macabra do Velho Mundo, em sua relação com as deidades mesoamericanas da sexualidade ligada à fertilidade. São histórias recolhidas nos tempos atuais, mas uma das características no México é que as histórias do passado são mantidas como práticas do presente. Ou como diria Kirchhoff, em qualquer dos aspectos em que se estude Mesoamérica se estará estudando a história, não no sentido dos fatos do passado, mas dos processos atuantes no presente<sup>462</sup>.

Entre os mexicanos das mais diversas etnias, e tanto quanto os relatos de La Llorona nas zonas rurais e urbanas, abundam os das sereias, que tem recebido maior atenção por parte dos especialistas, como o indica a relação apresentada pelo precitado autor. Para ele, é muito evidente o paralelo entre o erotismo letal das sereias do Velho

<sup>461</sup> BÁEZ-JORGE, Félix. Piowačwe: La Mujer-Volcán de vagina dentada. In: *Los Oficios de las Diosas*. op. cit. pp. 342-343.

<sup>462</sup> KIRCHHOFF, P. Los estudios mesoamericanos hoy y mañana. Citado por: Báez-Jorge, Félix. In: *Las Voces del Agua*. op. cit. p. 11.

Mundo e as regentes da sexualidade e da morte no pensamento religioso mesoamericano, daí que aquelas se tenham aclimatado tão bem em terras americanas, como forma de poderosos mecanismos de controle.

Assim, tais relatos e a abundância dessas representações devem também ser entendidos no contexto das rígidas sanções estabelecidas pelo cristianismo para a sexualidade em geral, e em especial para a não regulada. Isso pode ser aplicado a todas as figuras femininas macabras e letais dos relatos e das lendas mexicanas aqui mencionadas, de que apresentamos somente pequena amostragem. Muitas outras circulam de boca em boca entre os mexicanos, que parecem ter cada um, e ao lado de seu exclusivo anjo da guarda, sua particular chorona ou fantasma feminino de cabeceira.

Todas elas são parentas. Pelo seu processo transfigurativo, são representações coletivas da concepção da mulher como depósito ambivalente de energia sobrenatural, expressão de sua condição social subordinada, manifesta em imagens controvertidas e fantasmagóricas. Refletem a trama do vínculo entre a sexualidade e a morte, sintetizado na imagem da Mulher-Serpente, núcleo simbólico e primordial com o qual todas elas se articulam<sup>463</sup>.

## CAPÍTULO 7

*Aprendeí, flores, de mim  
o que vai de ontem a hoje,  
Que ontem maravilha fui  
e agora nem minha sombra sou*<sup>464</sup>.

*Ai de mim! Llorona!  
Llorona de ontem e hoje  
ontem maravilha fui  
e agora nem sombra sou*<sup>465</sup>.

---

<sup>463</sup> Idem. p. 51.

<sup>464</sup> GÓNGORA Y ARGOTE, Luis de. Brevidad. Apud CAMASTRA, Caterina. A vuelo de pájaro. La veta popular en cuatro poetas mexicanas. In: *Contrapunto*. Nº 0. Xalapa-Veracruz: Editora del Gobierno, sep-dic de 2005. pp. 95-115. Vol. I.

<sup>465</sup> LA LLORONA. Anônima. Canção popular originaria da região do Istmo de Tehuantepec. Oaxaca-México.

## **7.1 Possibilidades temáticas.**

O que se havia planejado como amostragem temática para possíveis e futuras pesquisas, sob as perspectivas e linhas de investigação pertinentes para desenvolver e esgotar os temas paralelos que foram surgindo, e como parte das considerações finais deste trabalho, acabou por se tornar um capítulo separado dado o volume de informações obtidas. Continua sendo uma lista de possibilidades, mas neste capítulo funciona como evidência da atualidade do mito. Uma amostra das diversas formas de linguagem através das quais La Llorona continua presente na vida e obra das pessoas. La Llorona na perspectiva da memória, individual ou coletiva; nas práticas sociais e culturais; no teatro; na música e na literatura popular; no cinema; na pintura; na internet, neste caso articulada, por exemplo, com os problemas identitários dos “chicanos”, como são chamados os mexicanos de nascimento ou de origem moradores nos Estados Unidos.

Como se pode ver, o tema parece inesgotável, como o são as referências, testemunhos pessoais, orais ou escritos, e demais formas de o mito se manifestar, que vamos encontrando a cada dia. Mas o trabalho deve ter um fim, de forma que resolvemos encerrá-lo com esta amostragem, adiantando alguns dos fundamentos teóricos sob os quais alguns desses temas poderiam ser retomados.

### **7.1.1 Memória..**

Um dos campos em que La Llorona vive como se em seu próprio elemento é a memória individual e coletiva, no qual, funcionaria na realidade como um pivô, num fenômeno em que as memórias entram e intervêm através das histórias não mais de possíveis fatos ou personagens explicativos do mito, mas das experiências pessoais de quem as conta. A memória individual organizada, estruturada e manifestada em torno de uma figura popular alimentada pela memória coletiva.

Dito de outro modo, as constantes histórias de suas aparições e das experiências sobrenaturais que as pessoas disseram viver com ela, geralmente contadas em terceira pessoa, funcionariam como um recurso de auto-controle veiculado através de um recurso coletivo também de controle, que ajuda a organizar os relatos da vida pessoal ou familiar de quem as conta. Algo assim como, parafraseando Michael Pollak, experiências e fatos “vividos por tabela”, pois ainda que quase nunca sejam narrados

como vividos em primeira pessoa, tomaram um relevo tão expressivo no imaginário que se tornam reais como tal<sup>466</sup>.

Na perspectiva de Maurice Halbwachs<sup>467</sup>, é na história vivida e não na história aprendida que se apóia a memória, daí que com La Llorona, e através de suas histórias, experiências e aparições, as pessoas estariam falando de si; de seus problemas pessoais ou familiares; de seus medos; de sua visão particular do mundo; de sua relação com a vida e, especialmente, de sua relação com a morte como um recurso de autocontrole. Não foi à toa concebida e adotada pela coletividade sob o estigma da culpa, e condenada a sofrer por toda a eternidade. Assim, e ainda que relacionadas com um ser do além, ou o fantasma aterrorizante de uma defunta, as histórias de La Llorona são histórias de vida, dizem respeito à vida de quem as conta e de quem as ouve e acredita nelas. E mesmo de quem não acredita<sup>468</sup>. São igualmente “histórias exemplares” através das quais os mexicanos organizam simbolicamente a representação de suas carências, medos, obsessões e frustrações.

Assim, e durante a pesquisa, foi possível perceber que toda vez que se tocava no tema La Llorona, ao lado das versões lendárias, as pessoas vinham invariavelmente com alguma história singular sobre suas experiências pessoais com ela ou em torno dela. Entendemos, portanto, que um trabalho sobre a forma como ainda hoje se continua processando a atualização do mito através da memória individual, articulada com a memória coletiva e o imaginário social, mereceria um trabalho completo em separado. Lembrando que se usa aqui a acepção de imaginário de Norbert Elias, já citada na introdução e que destaca justamente o fator controle: como uma força reguladora da vida coletiva que, ao definir lugares, hierarquias sociais, direitos e deveres, constitui um elemento decisivo de controle dessa mesma vida coletiva, aí incluído o exercício do poder, evidentemente.

Mas voltando à memória, para Halbwachs, embora o ato de lembrar seja individual, o que dá sentido às lembranças são os quadros sociais dentro dos quais se desenvolve o sujeito que lembra. É com referência a esses quadros que as lembranças se tornam memória; seu sentido é decorrente das experiências adquiridas e vividas dentro

---

<sup>466</sup> POLLAK, Michael. Memória e Identidade Social. In: *Estudos Históricos*. Num. 10, Rio de Janeiro, 1992. pp. 200-212. Vol. 5.

<sup>467</sup> HALBWACHS, Maurice. *A Memória Coletiva*. São Paulo: Vértice, 1990.

<sup>468</sup> Meu caso pessoal é um bom exemplo. Na realização do memorial solicitado como pré-requisito para a defesa da qualificação, procurei e encontrei na minha própria história familiar e de vida, os motivos que justificaram a minha escolha pelo tema.



deles, daí que existam tantas memórias quanto sujeitos que lembram. E também que haja também tantas Lloronas quanto mexicanos mal assombrados existem ... e lembram.

Nesse sentido, e uma vez que a proposta de trabalhar a memória se baseia nas noções desenvolvidas por Halbwachs, alguns comentários a respeito se tornam pertinentes. Por exemplo, ao ler a obra deste autor, fica a impressão de ter ele manejado indistintamente os termos memória individual e lembrança, esta definida como resultado do ato de lembrar, mas sem esclarecer a diferença com o outro. Em segundo lugar, e como é possível constatar também em outros autores, parece ter usado indistintamente as noções de social e coletivo, ou pelo menos não explicou a diferença entre ambas, de modo que ficamos tentados a fazê-lo a fim de melhor entender suas propostas sobre a memória.

Assim, além da função neurológica, entendemos que Halbwachs se refere ao ato de lembrar realmente como uma função individual, mas as lembranças, produto dessa função, tornar-se-iam sociais à medida que as referências que lhes dão sentido provêm dos quadros sociais em que se move e desenvolve o sujeito que lembra. Ainda que o teor e o conteúdo das lembranças seja pessoal, elas são significadas pelos referenciais sociais de quem lembra. Assim, como lembranças significadas por esses quadros são memória social, que pode, inclusive, tornar-se coletiva, uma vez que social não implica necessariamente em pertencimento, mas o coletivo sim.

No caso da memória, e neste caso, o social deve ser entendido como algo que diz respeito, é alusivo e age sobre um grupo onde ela é ou foi submetida a variações, flutuações e transformações constantes. O grupo seria “o conjunto de indivíduos em interação segundo regras estabelecidas”<sup>469</sup>. O social age sobre o grupo, o coletivo também mas emana dele. O coletivo se caracterizaria pelo sentido de pertencimento, de algo que é próprio do grupo ao qual se pertence e do qual se pode usufruir.

Quando se fala em ações sociais ou entidades sociais, por exemplo, se pensa em algo voltado para a comunidade que se torna receptora, mas quando se fala em ações coletivas significa que estas são realizadas dentro e em conjunto por essa comunidade, por pessoas que pertencem a ela de alguma forma. O coletivo, entendemos, implica em estar dentro e fazer parte de um grupo, ainda que de longe. Nesse sentido, a idéia de Merton para coletividade é bastante esclarecedora, como o conjunto de indivíduos que,

---

<sup>469</sup> Apud GIMENEZ, Gilberto. Materiales para una teoría de las identidades sociales. In: ARCE, José Manuel Valenzuela. (coord.) *Decadencia y auge de las identidades*. Tijuana-Baja California: El Colégio de la Frontera Norte, 2000, p. 53.

mesmo não tendo interação ou contato próximo, experimentam certo sentimento de solidariedade, compartilhando valores e obrigações morais que os impulsiona a responder devidamente às expectativas ligadas a certos papéis sociais<sup>470</sup>.

Seriam, portanto, equivalentes das “comunidades imaginadas” de B. Anderson. Já em termos de memória individual e coletiva, entendemos que ambas são sociais como significadas pelo contexto social em que se dão, mas enquanto a primeira se refere ao ato individual de lembrar, a segunda se refere aos produtos desse ato que passam a circular entre o grupo que deles se apropria. Como memória individual La Llorona é social, podendo ser lembrada e significada em termos pessoais; mas como memória coletiva já é um produto do grupo, não importa quem a lembre ou repita.

La Llorona dos chicanos, por exemplo, é coletiva; culturalmente ela lhes pertence como mexicanos ou descendentes, mas também é social, pois os regula, age sobre eles, mantendo-os, desta forma, identificados. Num site da internet dedicado exclusivamente a esse tema, se afirma que somente nos Estados Unidos existem em torno de vinte milhões de pessoas que acreditam em La Llorona<sup>471</sup>. Para alguns autores, esse sentimento de pertencimento próprio do coletivo seria, precisamente, uma das peculiaridades das comunidades anônimas, imaginadas e imaginárias. E seria também um dos critérios básicos da distinguibilidade, elemento fundamental das identidades, sejam individuais ou coletivas, o que nos leva até as questões identitárias como outra das possibilidades de leitura de La Llorona em termos de atualidade e memória, como se verá mais adiante.

Mas, continuando com a memória, como representação popular que se manifesta através de suas histórias, La Llorona, por sua vez, se retro-alimenta dessas histórias, que são constantemente repetidas pelas pessoas por ter sido ouvidas da boca dos maiores, ou por ter sido lidas em alguma das inúmeras publicações anônimas populares, sem falar naquelas dos autores eruditos. Foi certamente essa memória que alimentou todos aqueles que incorporaram a temática em sua obra literária, como já tivemos oportunidade de conferir.

Como mito, como tradição cultural, como vivência, La Llorona pertence à memória pessoal e coletiva dos latino-americanos, e muito especialmente dos mexicanos, onde sua ocorrência parece manter-se cada dia mais viva, constante e

---

<sup>470</sup> Idem. Ibidem.

<sup>471</sup> Disponível em: BBC Mundo.com <http://www.com.ve/actualidad/articulo/html/act182949/htm> Acesso em: 27 de fevereiro 2007.

insistente. Ainda que possa parecer um paradoxo, os mexicanos continuam estruturando sua vida em torno de seus mortos, seus fantasmas, que insistem em manter “vivos”, como no caso de La Llorona, constantemente atualizada por meio dos recursos da memória, das práticas sociais e das manifestações culturais. Não é por outro motivo que nas comemorações do “dia de muertos”, e nos dias que o antecedem, La Llorona continue sendo um dos personagens mais lembrados pelos mexicanos, ao lado dos entes queridos falecidos, com os quais, nessas datas, eles se unem em fraternal convívio. É justamente na época de finados que acontecem alguns dos espetáculos teatrais sobre o tema que relatamos mais adiante.

E como ela, também as histórias relacionadas a circunstâncias e experiências pessoais, vividas individual ou coletivamente por quem as conta, aparecem sempre em todos os lugares, tempos e circunstâncias – leia-se desgraças-. Um típico e recente exemplo?

Contam “as más línguas” que nos primeiros dias do mês de setembro de 1985, durante varias noites consecutivas, gritos de mulher foram ouvidos pelos moradores do primeiro quadrante da cidade do México, sem que ninguém atentasse para eles nem para o desastre que anunciavam. Como se deve lembrar, no dia 19 desse mês, a cidade foi sacudida por um violento terremoto que “varreu” o centro histórico e bairros inteiros da cidade, cobrando a vida de milhares de pessoas. Era La Llorona, dizem hoje, que como a antiga deusa dos mexica “tinha voltado para anunciar a desgraça por vir”<sup>472</sup>.

Como já se disse, La Llorona não é um fenomeno exclusivamente mexicano, embora o México seja o país onde provavelmente melhor se tenha “aclimatado”. Como se poderá verificar no tópico que cita o cinema como possibilidade temática, é possível encontrar filmes inspirados nela em outros países latinoamericanos. No México existem pelo menos quatro longas metragem.

Existem Lloronas dos Estados Unidos até a Patagônia. No Chile, uma internauta fala das histórias de sua infância contadas pela sua mãe. E conta que em Tocopilla, la Llorona é o fantasma de uma mulher que morava ao lado da linha férrea e que perdeu um dos seus filhos atropelado pelo trem. A mulher nunca se recuperou da perda, e por isso sai todos os dias a passear pelos trilhos chorando pelo filho morto. Mas adverte: se por acaso alguém chegar a ouvi-la, deve-se afastar sem olhar, sob pena de

---

<sup>472</sup> TREJO, Carlos. La Llorona. Lamento de un pueblo. In: *Archivos de Fantasmas*. Revista da Organización Mundial de Investigaciones Paranormales (O.M.I.P), N° 7. México, DF: Editoposter, 2005, p. 12.

ser carregado por ela para substituí-lo. Ela mesma já a tinha ouvido, uma noite em que andava com uns amigos “no setor do morro por onde passa o trem”. Assim, quando a cidade dorme e os cachorros latem, dizem as pessoas que assim o fazem por causa de La Llorona<sup>473</sup>.

Na Colômbia aparece às vezes como mendiga, com as roupas sujas e desfiadas. Na Venezuela como uma mulher traída pelo marido com sua própria mãe, pelo que matou a ambos ateando fogo na casa. Contudo, também morreram seus filhos que ali se encontravam, pelo que, antes de morrer, a mãe a condenou a vagar eternamente “sem Deus nem Santa Maria, perseguindo os homens nos caminhos e planícies”. Já na Argentina La Llorona não tem rosto, aparece nas casas levando doença aos sãos e morte aos doentes. No mesmo site aparece seu cadastro:

Nome: La Llorona.

Zona de ocorrência: México por tradição, mas dos Estados Unidos até a Patagônia.

Senhas particulares: Vestido e véu brancos e vaporosos, lamentos ou gritos.

Motivo: morte trágica dos filhos.

Ocupação: Espanta, anuncia desgraças, acarreta doenças e morte.

Forma de exorcismo: Nenhuma.

Como memória constantemente atualizada, apropriada e adaptada, o mito de La Llorona acena, no mínimo, para duas possibilidades. Uma, de orientação psicanalítica e que, ainda que fale da atualidade do mito, historiograficamente não levaria a resultados concretos. Mesmo assim não resistimos à tentação de apresentar alguns exemplos para ilustrar as enormes possibilidades que se abrem neste campo, e a forma como as pessoas articulam em torno dela suas próprias histórias. Para tal, repetimos algumas que tivemos oportunidade de recolher entre mexicanos de diversas origens e procedências, inclusive no Rio de Janeiro, onde um diplomata nos falou sobre as aparições de La Llorona, contadas por seus tios, irmãos de sua mãe, quando era menino, na casa onde moravam em Acapulco.

Em tempos em que a cidade ainda era um “pueblo” tranqüilo, a casa era conhecida por ser mal assombrada. La Llorona -diziam- saía do poço, no centro do pátio

---

<sup>473</sup> P.C. Claudia Andrea. *La Llorona*. Disponível em: [www.editorialbitacora.com/.../llorona.jpg](http://www.editorialbitacora.com/.../llorona.jpg). Acesso em 19 de junho, 2006. Ainda sem conhecermos Tocopillo, pode-se perceber pela história que a estrada de ferro foi ou é um elemento muito importante na comunidade, ou pelo menos para os que moram próximo a ela. O que lembra a história ouvida numa cidadezinha próxima a Xalapa, cortada por uma rodovia, onde as pessoas dizem ver La Llorona empurrando um carrinho de bebê. E se o leitor lembrou do berço que Cihuacoatl deixava nos mercados, certamente não terá sido mero acaso.

interior, onde muitos anos depois encontraram escondida uma caixa com jóias e objetos de valor. Deslizava até a rua e se afastava emitindo seu longo e conhecido grito, antes de desaparecer no mar. Um dia, a casa foi vendida e transformada em clube noturno, e não se ouviu mais falar em La Llorona. Entretanto, ainda lembra ele da convivência tranquila que sua tia-avó, a última moradora, mantinha com o fantasma, em contraste com o pavor que tinha dos terremotos, freqüentes naquela região. Mas quem convivia há tanto tempo com o medo de terremotos, podia conviver perfeitamente, e sem medo, com La Llorona. E lembrou também o consul dos comentários que se ouviam na família, sobre as jóias exibidas por algumas parentas, que -diziam- provinham do tesouro encontrado no fundo do poço. Aquele que La Llorona parecia proteger tão zelosamente.

Respondendo à pergunta sobre se acreditava nela, disse-me não ter certeza, mas achava “que aí tinha alguma, ah! isso tinha”. O que se poderia traduzir como o já conhecido ditado: *Yo no creo em las brujas, pero que las hay las hay...*<sup>474</sup>.

Certamente que neste caso, e como parte da memória familiar, que inclui o medo aos terremotos, a convivência com os fantasmas e as aparições de La Llorona, tais histórias ainda podem soar como ecos nostálgicos da vida infantil na casa dos avós, onde os terremotos eram corriqueiros e até os fantasmas eram domésticos. Mas as referências às jóias, exibidas pelas parentas ricas, também podem soar como dúvidas e sutil censura pela posse de objetos de valor, obtidos provavelmente de forma não muito bem explicada por alguns membros da família.

Embora, e como instrumento de controle, La Llorona sempre implique em alguma forma de censura, há casos e casos. Neste, a história de La Llorona parece equacionar possíveis conflitos familiares, relacionados com as heranças e propriedades, já para o arquiteto que me contou a seguinte história, que ouviu de seu pai e seu avô, estaria mais voltada com assuntos conjugais relacionados com a fidelidade.

Vizinhos de uma pequena cidade do Estado de Veracruz, conhecida e freqüentada pelas águas termais que brotam de um rio, contam que ali La Llorona aparece, também no rio, de costas, como uma sensual lavadeira, de corpo escultural e longa cabeleira. Quando os homens que passam por la mexem com ela, o que parece acontecer invariavelmente, ela então lhes mostra o rosto, que pode ser de uma caveira ou de uma mula, pelo que ficam doentes pelo impacto, chegando alguns até a morrer.

---

<sup>474</sup> Entrevista com o Sr. Enrique Silva, cônsul adjunto do Consulado General de México no Rio de Janeiro. 24 de maio de 2005.

“Curiosamente”, segundo nosso depoente, todos os que viveram para contar a sua história eram mulherengos, infiéis ou mantinham uma segunda casa. E ao lhe ser perguntado se de fato acreditava em La Llorona, olhou de imediato para a esposa respondendo que nunca a tinha visto pessoalmente e nem ouvido seu choro; mas que, sim, acreditava nela. De tal forma, manifestou seu atestado de fidelidade, abalizado pelo seu testemunho de fé em La Llorona<sup>475</sup>.

Mais ou menos nesse mesmo sentido vão as histórias ouvidas de uma empregada doméstica, natural de um pequeno “pueblo” vizinho da cidade de Xalapa, para quem La Llorona, seguramente, iria aparecer para uma conhecida que tinha praticado um aborto, correndo, esta ainda, o risco de tornar-se, ela própria, uma Llorona.

Neste caso, ao temor da assombração, castigo a que a amiga se fez merecedora pela falta cometida, associava-se o medo da morte, comum nesses casos em função das precárias condições em que se realizam tais práticas clandestinas. A consciência de que o aborto é um crime punido por lei, é reelaborado como forma de auto-controle, e através do medo de morrer em pecado e ser condenada à danação eterna, virando uma Llorona. Mesma categoria a que, pensamos, pertencem as histórias contadas pela funcionária de uma biblioteca universitária, moradora de um bairro próximo a um lago. Contou-nos ela que La Llorona gritou a uma noite a um casal de vizinhos que brigava no quintal de casa. Ou a história do vizinho que acordou com seus gritos uma noite que durmiu na rua, porque chegou tão bêbado em casa que sua mulher não o tinha deixado entrar.

Essas podem muito bem ser as histórias pessoais de quem as contou, cujo protagonismo foi transferido para os vizinhos como disfarce. Perguntada se realmente acreditava nisso, e se La Llorona existia de fato, a narradora respondeu com toda convicção que sim, acreditava, pois enquanto houvessem mulheres abortando, violência doméstica ou conflitos familiares, La Llorona existiria.

Nessas histórias e no âmbito da vida privada, o papel social de La Llorona como instrumento de controle, através da memória individual e exercido como recurso “audio-visual” e imaginário de uma pedagogia amedrontadora e normatizadora de condutas, parece mais do que evidente. Entretanto, essa mesma função reguladora pode ser transportada, também individualmente, para até o âmbito público em que se dão os movimentos sociais e as relações trabalhistas, como se pôde constatar em outra história,

---

<sup>475</sup> Entrevista com o Sr. Gonzalo Fernández Alvarez. Xalapa, Veracruz. 2 de julho de 2004.

contada pela mesma funcionária. As anteriores, disse, foram histórias ouvidas por ela, mas a seguinte tinha vivido pessoalmente.

Disse ela que estando uma noite em “pé de luta”, montando guarda nos portões da Unidade de Artes da Universidade Veracruzana, que fica próxima a um lago, num dos “paros” (greves-relâmpago) organizados pelo sindicato dos funcionários dessa instituição, de repente ouviu-se La Llorona. Mas desta vez não com seu tradicional grito pelos filhos, senão com um bramido ou com uivos como de animal ferido, porém tão aterrorizantes quanto aquele<sup>476</sup>.

Tanto que o piquete se desfez, com a debandada geral dos integrantes.

Assim, mesmo considerando a possibilidade de tudo não ter passado de uma artimanha do reitor pra desfazer a greve, como foi sugerido de maneira brincalhona por alguém, o simples fato de ter sido escolhido esse recurso e não outro já falaria do enorme poder de amedrontamento ainda exercido por La Llorona, e da repercussão que um fato desses, ainda que fictício, pode exercer no imaginário popular. Embora cooptada por e para formas diferentes de (auto)controle, a idéia constante que subjaz à suas manifestações ou a seu uso é a da transgressão que conduz à culpa.

Perguntada se achava que La Llorona tinha chorado por eles estarem fazendo algo errado, a entrevistada disse que não acreditava que estivessem errados em lutar pelos seus direitos, principalmente porque o sindicato assim o tinha determinado ao convocar a greve, mas, e ainda que eles não estivessem errados, ao participar dos piquetes estavam transgredindo a autoridade, representada neste caso pelo reitor da Universidade, o que já era em si uma irregularidade; daí que, provavelmente por isso, La Llorona tivesse “chorado tão feio” para eles.

Coletivamente, o sindicato podia até garantir e convencer seus associados da justiça de suas reivindicações ou dos bons motivos para a luta, mas ainda assim o ato individual era responsabilidade de cada um. A idéia e mais do que isso, a culpa pela transgressão ainda seguia funcionando individualmente. Além disso, seria oportuno

---

<sup>476</sup> Entrevista com D. Guadalupe Romero Quintana. Xalapa-Veracruz. 17 de junho de 2004. Durante uma das entrevistas prévias com a depoente surgiu uma acalorada discussão entre ela e uma das pessoas que a ouviam em torno do choro de La Llorona. Para a ouvinte, que nunca a tinha visto nem ouvido pessoalmente mas conhecia a história, o fato do uivo ser diferente era muito estranho, já que ela sempre tinha sabido que o lamento tradicional de La Llorona era pelos filhos. Aliás, eram eles o motivo de ela se ter transformado em Llorona. Minha entrevistada ficou irritada e discordou enfaticamente pois, para ela, e baseada em sua experiência pessoal, o grito de La Llorona já não era humano e nem materno, parecia mais com o de algum animal ferido ou com o bramido de “uma vaca brava”, condição que se atribui às vacas recém paridas.

lembrar a sacralidade que o discurso do poder institucional tem imprimido à educação e às instituições de ensino, algo que pode ter tornado mais forte a sensação de transgressão que, nesse caso, seria quase que uma profanação. De acordo com tal discurso, a escola é um “templo do saber” e o ensino “uma missão sagrada”, tudo isso aliado ao fato de, na cidade de Xalapa, a Universidade é uma das instituições que gera maior número de empregos, e seu reitor detentar poder equivalente e orçamento maior ao de uma Secretaria de Estado. Desse jeito, realmente!, só convocando La Llorona para equacionar tudo.

É evidente que não é nosso propósito seguir contando histórias, não temos vocação de Scherezade. O que tentamos enfatizar é essa constante atualização, pessoal ou coletiva, do mito através da memória. A própria memória funcionando individualmente em função do controle, porém em torno de uma figura coletiva construída socialmente, cujo significado é orientado pelos “quadros sociais” em que se movem os sujeitos que lembram.

### **7.1.2 Identidade e migração.**

E para continuar aproveitando os recursos da memória, de que nos temos servido na tentativa de situar a questão da atualidade do “nosso” mito, voltamos novamente a histórias pessoais a fim de exemplificar nossa proposta. Começamos desta vez com o relato de uma senhora natural de um pequeno povoado da costa veracruzana, mas residente no Canadá por mais de vinte anos. Recentemente, e de visita a sua família, disse-nos ter deparado com a história de que La Llorona tinha voltado a aparecer, após muito tempo sumida, segundo contavam as pessoas do lugar. Isso nos contou enquanto falava do desenvolvimento urbano e das mudanças operadas no povoado, como resultado do grande número de pessoas que tinha emigrado para os Estados Unidos. O povoado, disse ela, tem agora muitas casas boas em bairros novos, construídas com o dinheiro que mandam aos familiares aqueles que se foram “de molhados”<sup>477</sup> mas, grande parte está desabitada.

De forma que nos pussemos a pensar nos possíveis motivos para a volta de La Llorona nos tempos atuais, e, entendemos, que ante a incapacidade de explicar racionalmente a desestruturação familiar e o impacto social que forçosamente deve ter

---

<sup>477</sup> Depoimento de dona Hipólita Hernández Rodríguez, “Polita”, em entrevista concedida e gravada em 26 de janeiro de 2003. A expressão “irse de mojado” ou ir embora (de) molhado é alusiva aos emigrantes ilegais que atravessavam a nado o Rio Grande ou Bravo, que marca a fronteira entre México e Estados Unidos.



provocado o êxodo migratório, e sem conseguir estabelecer conscientemente a relação entre ambos os fenômenos, a saída inconsciente do povo é apelar para La Llorona, que voltou para mediar essa explicação clamando e reclamando pelos filhos ausentes. A administração cotidiana da separação, da ausência, da desintegração das famílias foi transferida para La Llorona pela comunidade, que nela encontrou, como é comum no México, sua forma coletiva de expressão popular. Como já dissemos, La Llorona aparece sempre nas crises, desgraças e catástrofes, sejam naturais ou provocadas pelos homens, e o problema migratório com suas consequências é uma delas.

O problema migratório mexicano é uma catástrofe social provocada pela incapacidade política dos dirigentes mexicanos de reverter uma espécie de “determinismo histórico”, adotado sistematicamente para levar a culpa pelos males do país. De acordo com isso, atribui-se invariavelmente ao colonialismo espanhol ou ao imperialismo dos Estados Unidos a culpa por tudo de negativo que se passa. Na realidade, pensamos, tem sido essa uma saída retórica fundamentada na história, para tentar tornar mais palatável a consciência da incapacidade das elites políticas e econômicas nacionais para administrar o potencial humano, natural e social do país; para o fracasso em criar para a maioria da população as condições mínimas e necessárias de sobrevivência, evitando que se veja obrigada a procurá-las fora.

Se bem que tal problema não é local, nem exclusivo do México, evidentemente; é um fenômeno global que na América Latina tem sido sempre apresentado como uma das seqüelas do expansionismo colonialista europeu e norte-americano. A culpa sempre é dos gringos ou dos gachupines, lembrando que, no México, gringos são unicamente os norte-americanos. Mas La Llorona tampouco é um fenômeno exclusivo do México.

E falando em La Llorona, é precisamente para a questão migratória e suas conseqüentes questões identitárias que parece conduzir também sua recorrente presença na internet, o mais atual dos recursos tecnológicos da comunicação e da memória<sup>478</sup>.

---

<sup>478</sup> O tema foi acessado através das palavras-chave La Llorona-Folkloro-Press, pelo portal de busca [www.yahoo.com](http://www.yahoo.com). Dos trabalhos acadêmicos encontrados, somente dois estão disponíveis na íntegra pela internet, o já citado de José Limón, e “La Llorona”, de Carlos Sodja, também publicado pela Edimex. Dos seguintes conseguimos apenas referências: “La Llorona as a Social Symbol”, de Bess Lomax-Hawes; “La Llorona in Southern Arizona”, de Betty Leddy; “La Llorona and Related Themes”, de Bacil F. Kirtley, publicados pela *Western Folklore Magazine*. “Mexican Folk Narrative from the Los Angeles Area”, de Elaine K. Miller, publicado em Austin pela *University of Texas Press*. “Aztec Motifs in La Llorona”, de Robert A. Barakat, publicado em *Southern Folklore Quarterly*. “The Vaginal Serpente and Other Themes from Mexican-American Women’s Role”, de Rosan A. Jordan, em Philadelphia pela *University of Pennsylvania Press*, e por: Rosan A. Jordan and Susan J. Kalcik, (Eds.), 1985. “Mexican Legendry and the Rice of the Mestizo” de Américo Paredes, em *American Folk Legend: A Symposium*, ed. Wayland D. Hand, Berkeley and Los Angeles University of California Press. Também aparecem

Não deixa de ser sintomático o grande número de “sites” em inglês ou bilingües, sobre ou alusivos a ela, provenientes e dirigidos aos chicanos. A maioria são versões atualizadas das histórias já conhecidas que circulam no México, e que, neste caso, parecem falar da necessidade de enfrentar a ameaça do desenraizamento, atualizando a memória e as tradições culturais de origem a fim de processar a reestruturação da identidade<sup>479</sup>, idéia que demandaria de maior explicação caso se quisesse enveredar por tal caminho.

Para Gilberto Giménez, embora em princípio a identidade seja pensada no individual como uma instância ou sentido de distinguibilidade dos atores sociais, a mesma noção também pode ser extensiva aos atores sociais no coletivo. É possível, diz ele, situar a problemática da identidade na interseção de uma teoria da cultura e de uma teoria dos atores sociais, sejam eles individuais ou coletivos. Parafraseando Bourdieu, diz ser possível “conceber a identidade como elemento de uma teoria da cultura, internalizada distintivamente pelos atores, sejam eles indivíduos ou coletividades, como hábitos ou como representações sociais”<sup>480</sup>.

No caso da mencionada recorrência eletrônica de la Llorona como instrumento tecnológico da memória, e recorrendo novamente a Pollak, entendemos que suas propostas de “memória por tabela” podem ser adequadas se se pensa que as experiências vividas por tabela ou as histórias e personagens conhecidos por tabela, divulgados agora pela internet, ajudariam a organizar e (re)construir a memória dos imigrantes mexicanos, pessoas das mais diferentes origens geográficas e socio-culturais.

Barth se manifesta de forma semelhante ao falar em uma “memória herdada”, e diz que por meio da socialização política ou histórica pode ocorrer um fenômeno de projeção ou identificação com determinado passado, tradições culturais e personagens<sup>481</sup>.

---

publicações literárias especialmente para crianças, como “Prietita and the Ghost Woman/La Llorona”, de Gloria Anzaldúa, entre outros.

<sup>479</sup> Cf. BUSTAMANTE Jorge A. Apêndice. In: *Decadencia y auge de las Identidades*. op. cit. p. 314.

<sup>480</sup> GIMENEZ, Gilberto. Materiales para una teoría de las identidades sociales. In: Arce, José Manuel Valenzuela. op. cit. p. 47.

<sup>481</sup> A esse respeito, pensamos que a “Fiesta Broadway”, realizada todo ano, no dia 5 de maio, pela comunidade hispânica de Los Angeles, seria um bom exemplo de memória herdada. De alguma forma, para os chicanos, tal festa parece ter substituído e até superado em importância a da Independência do México, cujas datas comemorativas oficiais são 15 e 16 de setembro. Na realidade, em 5 de maio se comemora no México a “Batalla de Puebla”, quando os mexicanos venceram os franceses na tentativa destes de estabelecer uma monarquia com Maximiliano de Habsburgo no trono. Contudo, não seria esse o único exemplo de uma memória herdada, como se pode conferir em: RODRÍGUEZ, Mariángela. *Tradicón, Identidad, Mito y Metáfora. Mexicanos y chicanos em Califórnia*. México DF: Ciesas; Miguel Angel Porrúa, 2005, especialmente os capítulos 3, 4 y 5, pp. 127-228.

Ainda seguindo Pollak, nesses processos de (re)construção da memória, como parte do processo de construção das identidades, entrariam diversos elementos, tais como a unidade física ou o sentimento de haver fronteiras físicas; a continuidade do tempo, não apenas no sentido físico, mas também moral e psicológico; e, finalmente, um sentimento de coerência ou seja, de que os elementos que formam o indivíduo são efetivamente unificados.

Para ele a memória também é um elemento constituinte de identidade, mas ninguém pode construir uma identidade sem mudança, transformação, e negociação; em função do outro; sem referência aos critérios de aceitabilidade, admissibilidade e credibilidade, algo que se faz por meio da negociação. Se é possível confrontar a memória individual e a dos outros é porque “memória e identidade -diz Pollak- são valores disputados” em conflitos sociais e entre grupos. Não basta que os indivíduos ou grupos se concebam e vejam diferentes, é preciso que os outros também os vejam como tais. “Toda identidade (individual ou coletiva) requer da sanção e do reconhecimento social para existir social e publicamente”<sup>482</sup>.

Daí a necessidade de negociação, mediação e pactos, processos esses que nem sempre ocorrem ou se manifestam conscientemente, requerendo quase sempre mediadores. E é esse, pensamos, o papel de La Llorona, ou pelo menos um de seus papéis, entre os chicanos, já que seu significado poderá ser diferente segundo os atores sociais, homens ou mulheres, adultos ou crianças, trabalhadores rurais ou urbanos, que cultivam essa memória. Exemplo disso são as diferentes interpretações e leituras feitas pelos autores consultados. Já em termos de histórias populares, cada grupo ou comunidade encontrará sua própria explicação, que geralmente será uma variante do tema central.

Para citar apenas alguns exemplos, em algumas partes do sul do Texas La Llorona pode ser uma nativa americana a quem o amante rejeitou para se casar com uma dama espanhola; ou uma bela e pobre moça, casada em segredo com o filho de um homem rico, a quem o pai arranja outro casamento por conveniência. Numa versão popular em “Las Cruces”, Novo México, é uma mulher que afogou os filhos no Rio Grande por não poder sustentá-los. E, precisamente, a morte das crianças por afogamento foi o motivo pelo qual a infanticida confessa, Susan Smith, foi comparada a La Llorona, num “cartoon” da “Time Magazine”, como pode ser conferido, de novo,

---

<sup>482</sup> Idem. Ibidem.

num dos sites da internet. Da mesma forma, num ensaio que apareceu na primavera de 2004, numa revista eletrônica sobre temas reais considerados peculiares, Kathleen Alcalá assimilava La Llorona e Andrea Yates, também acusada pelo assassinato dos filhos<sup>483</sup>.

Mas voltando à questão da identidade, se o senso de pertencimento como critério básico da distinguibilidade, é um dos seus requisitos fundamentais, seja ela individual ou coletiva, a identidade também depende de sua permanência, ainda que imaginariamente, tanto no espaço como através do tempo e das circunstâncias. Esta permanência é o que confere a estabilidade e a consistência que se associam às identidades, e de onde deriva a atribuição das responsabilidades dos atores sociais e sua conseqüente previsibilidade de comportamentos. Resumindo, outras das características das identidades é “a dialética entre permanência e câmbio; entre continuidade e descontinuidade”<sup>484</sup>.

Nesse sentido para Giménez, as identidades não se perdem, elas se mantêm adaptando-se ao entorno e recompondo-se incessantemente sem deixar de ser as mesmas, num processo que se apresenta semi-aberto, nunca definitivo ou acabado. Tal idéia de permanência das identidades as aproxima da concepção de mito. Para Levi-Strauss os mitos também não morrem, eles se transformam, se adaptam, sendo definidos pela flexibilidade dos contornos com que se apresentam. E esta idéia se aproxima também da de Barth para as identidades. Para ele, estas são definidas primeramente pela continuidade de seus limites, ou seja, mais pelas diferenças que pelo conteúdo cultural que, num determinado momento, marca simbolicamente tais limites. Para ele, as características culturais de um grupo podem-se transformar com o tempo sem que se altere sua identidade<sup>485</sup>.

Assim, mito, memória e identidade encontram em La Llorona um ponto de convergência, exemplo do que se poderia encontrar numa versão da lenda recolhida pela psicóloga junguiana Clarice Pinkola Estès, que a ouviu de um menino numa comunidade chicana no Colorado. Para ele, La Llorona teria sido uma jovem, amante de um rico industrial, cujas fábricas vertiam seus dejetos no rio. O casal teve vários filhos

---

<sup>483</sup> Creative Nonfiction Magazine. Disponível em:

<http://www.creativenonfiction.org/thejournal/articles/issue23/Issue23contents.html>

<sup>484</sup> Idem. p. 64.

<sup>485</sup> Cf. BARTH, Fredrik. A análise da cultura nas sociedades complexas. In: LASK, Tomke. (Org.) *O guru, o Iniciador e outras variações antropológicas*. Tradução de John Cunha Comeford. Rio de Janeiro: Contracapa, 2000, pp. 107-139.

que nasceram cegos por causa da poluição das águas, que ela bebeu durante a gravidez, de forma que a mãe preferiu matá-los para evitar-lhes maiores sofrimentos no futuro.

Numa leitura pessoal dessa história, e justamente como prova do enorme potencial interpretativo de La Llorona e tudo que lhe diz respeito, entendemos que a história literária de formato barroco e passional que cohecemos, da jovem amante do rico fidalgo espanhol, que por desespero ou despeito matou os filhos ao ser abandonada, já não teria o mesmo sentido numa comunidade de imigrantes ou descendentes de mexicanos nos Estados Unidos. Num país e numa sociedade altamente industrializados e competitivos, em contato constante com preocupações e propaganda sobre temas ambientais e preservacionistas, teria que adotar novas formas, agora condizentes com as novas circunstâncias. De forma que a história foi reelaborada e as limitações físicas e inadequações, como a cegueira das crianças, seguiram sendo vistas como um castigo, só que agora não mais atribuídas ao destino ou à (im)providência divina, mas ao resultado da ação dos humanos sobre o meio ambiente, vistos como mais um obstáculo, desta vez intransponível, para sua adequação na luta diária pela sobrevivência.

A paixão e a culpa, com suas implicações morais, parecem ter cedido espaço a preocupações mais concretas e atuais, como as de índole econômica e ecológicas, mais palpáveis e condizentes com a realidade vivida no dia a dia. Se bem que a culpa não desapareceu, ela se fez ecológica, cujas conseqüências e castigo se traduziram na incapacidade das crianças por causa cegueira. O lado moral da história ficou por conta de São Pedro, que teria condicionado a entrada no céu da mãe das crianças ao prévio resgate de suas almas, perdidas no meio das águas turvas do rio. O motivo de ela não encontrar descanso e ter virado “Llorona” é a impossibilidade de encontrá-las no meio da poluição.

E por falar em poluição e nos perigos decorrentes do descontrole industrial, em 1971 Alurista, “the most bardic and prophetic of our chicano poets”, nas palavras de Limón, já parecia adiantar o tema associado a La Llorona em seu poema:

“Must be the season of the witch”

the witch

la llorona

she lost her children

and she cries

in the ravines of industry

her children  
 devored by computers  
 and gear...<sup>486</sup>

Mas pensando na recorrência de La Llorona, é possível perceber que esses processos de continuidade e descontinuidade, mudanças e permanências identitárias têm sido detectados especialmente nas áreas urbanas e fronteiriças, onde os fenômenos de aculturação e transculturação parecem mais evidentes, não necessariamente no sentido de perda, mas como uma espécie de “recomposição adaptativa”. Podem, inclusive, gerar uma reativação da identidade através de um processo que Garcia Canclini chama de “exaltação regenerativa”<sup>487</sup>. Ele ainda alerta para a necessidade de mudança nas noções em que se baseia a identidade, que requerem reajustes segundo critérios que considerem suas diversas modalidades e seu grau de amplitude e profundidade.

E falando nas identidades dos imigrantes da fronteira norte e no perigo de desenraizamento, o mesmo Canclini adverte que este não deriva somente do chamado imperialismo cultural, mas também da reorganização radical das formas de produção e circulação dos bens simbólicos, gerada, entre outras coisas, pela fluidez das comunicações e pelas migrações. Para ele, a necessidade de reestruturar as entidades e as identidades no imaginário ocorreria como um recurso para a articulação de projetos.

Há quem pense que, entidades e identidades imaginárias funcionariam como pactos simbólicos que atuantes nas práticas sociais. Nessa perspectiva, e como La Llorona, as próprias identidades seriam como “fantasmas que cobram forma e vida na consciência social, de forma que o indivíduo só se reconhece em seu (re)encontro com seus fantasmas coletivos”<sup>488</sup>.

E como memória individual ou coletiva criada socialmente, e constantemente sujeita a adaptações, transformações e reapropriações como parte dos processos de reestruturação das identidades, é possível verificar na internet que entre alguns setores da população de origem mexicana nos Estados Unidos, La Llorona tem passado a funcionar também como porta-estandarte da cidadania, na militância em prol de causas

---

<sup>486</sup> “Tem de ser a estação da bruxa, la llorona, ela perdeu seus filhos e chora nas ravinas da industria, seus filhos devorados pelos computadores e a engrenagem...”. ALURISTA. Must be the season of the witch. In: Fiesta in Aztlan: antology of chicano poetry. Santa Bárbara, CA: Capra Press, 1981, p. 83.

<sup>487</sup> CANCLINI, Néstor García. Escenas sin Territorio: Cultura de los migrantes e identidades en transición. In: ARCE, José Manuel Valenzuela. (Org.) *Decadencia y Auge de las Identidades*. Tijuana, BC: El Colegio de la Frontera Norte, 2000. pp. 191-208.

<sup>488</sup> Cf. BUSTAMANTE Jorge A. Apêndice. In: José Manuel Valenzuela. (Org.). op. cit. p. 314

sociais, políticas ou ecológicas. Tal é o caso da comunidade de La Misión, onde, segundo notícia veiculada por um jornal eletrônico, existe um projeto no valor de 60 mil dólares, financiado por uma arrecadação popular, para a instalação na “Casa de las Mujeres” de um mural dedicado a La Llorona, a fim de homenagear a “mulher proletária”<sup>489</sup>.

Entre as versões da lenda, repetidas pela muralista Juana Alicia, autora do mural, a mais peculiar, por fugir ao padrão conhecido, diz que La Llorona teria sido uma mulher que salvou os filhos da escravidão, de forma que, gostaria -diz a artista- que seu mural funcionasse como outra “Guernica”, “para que nos demos cuenta de las amenazas ecologicas, morales y espirituales que enfrentamos hoy em dia y lo que podemos hacer para cambiarlas”. Pelas suas palavras, La Llorona foi aqui despida de sua tradicional culpa sendo, ao contrário, transformada em heroína como libertadora de seus filhos, que, neste caso, são os hispânicos, mexicanos e descendentes que vivem nos Estados Unidos, onde precisam ser protegidos das ameaças ecológicas, morais e espirituais que enfrentam a cada dia.

Ao contrário do México onde não localizamos representações pictóricas murais populares de La Llorona, o que não significa que não possam existir, temos notícias de um outro mural -com esse tema e título-, de autoria de Jaime Longoria, situado em Minneapolis, em algum local da esquina entre Chicago and Franklin; assim como “La Llorona revisited”, de Pablos Bull no Art Elite of Minnessota, E citamos tais exemplos pictóricos nos Estados Unidos somente para reforçar a idéia da dimensão simbólica que La Llorona pode ter entre e para a população chicana dos grandes centros, urbanos onde sua função social parece ter sido re-orientada: mais do que instrumento de controle parece ter sido adotada como bandeira .

Nesse sentido, e por falar ainda dos autores chicanos, essa dimensão simbólica também é analisada por José Limón, que diz que se articulada com a história mexicana e não apenas com seus contextos locais, La Llorona pode ser entendida a partir de dois níveis:

- Como um símbolo positivo mas contestador, para as mulheres do “Grande México”,
- Como representação simbólica e crítica de uma utopia longamente frustrada das massas populares que repetem suas histórias.

---

<sup>489</sup> PÉREZ, Norma. El Mural de La Llorona. In: *El Tecolote on line*. Disponível em: [http://news.eltecolote.org/news/view\\_article](http://news.eltecolote.org/news/view_article). Acesso em 9 de julho de 2004

Falaria das necessidades psicológicas e sociais dos diversos setores da sociedade mexicana, que desde o começo foram reprimidas pela ordem social hegemônica; hierárquica e machista imposta pelo capitalismo. E nesse sentido, tanto as lendas que veiculam o mito de La Llorona como sua simbologia só podem ter significado na sua diferença com relação aos outros dois símbolos mestres femininos mexicanos, suas irmãs, Guadalupe e Malinche, amalgamadas numa experiência histórica concreta.

Com base numa pesquisa de campo realizada no Texas, ele propõe uma leitura de La Llorona como explícita negação contra-hegemônica da imagem feminina representada pela oposição madona/prostituta. Seria uma resposta popular aos paradoxos femininos oficiais, representados pela Virgen de Guadalupe e La Malinche. E nessa perspectiva, o infanticídio praticado por La Llorona não representaria apenas uma violação das normas patriarcais, ou não seria apenas um (anti)modelo para as mulheres; seria decorrente de estar ela vivendo, como as mulheres em geral, as poderosas contradições sociais e psicológicas, criadas para elas e articuladas dia a dia pelas normas mexicanas. Nesse sentido, e para o autor, La Llorona possui a maior e mais fundamental ameaça contra os homens, uma vez que, com esse ato, ela estaria destruindo simbolicamente as bases familiares do patriarcado.

Mas ele também considera que esta seria uma leitura reducionista, por sugerir que as mulheres são conduzidas mecanicamente, segundo a análise de Engel da família burguesa. Para ele, tanto a história de La Llorona como as mulheres são bem mais complexas, e diz não entender a leitura proposta por Octavio Paz, segundo o complexo ideológico madona/prostituta, pois se alguma coisa essa história em suas inúmeras versões nega e reverte é, precisamente, essa categorização redutiva das mulheres.

Na realidade, -diz ele- La Llorona seria uma oposição de La Malinche, já que nesse caso, a prostituição caberia ao marido ou amante que abandona uma mulher, de forma que tudo começaria com essa prostituição. Mais ainda, e ironicamente, essa assimilação dos homens com as prostitutas falaria melhor da perversa realidade social do Grande México, que muitos dos pontos de vista feministas. A poderosa eficácia crítica de La Llorona, como símbolo de contestação feminina, radicaria em que, ao contrário da Virgen e La Malinche, ela não é oficial e permanece principalmente na mão das mulheres. São elas que contam suas histórias, são elas que controlam seu recurso expressivo, o que, além de tudo, indica seu poder como articuladoras de sua própria percepção do mundo.



Por outro lado, num estudo sociopsicológico de Bess Lomax-Howes, realizado em Los Angeles na década de 1970, entre as detentas da prisão juvenil de Las Palmas que recolhe delinquentes brancas, negras e mexicano/americanas, a autora detectou que estas últimas mantinham ativamente a tradição narrativa de La Llorona. Considerando o contexto social e o confinamento indefinido onde consumiam boa parte de suas vidas, ela concluiu que através dessa estrutura narrativa, as detentas estariam assinalando as realidades básicas de sua situação, produzindo ao mesmo tempo uma reação racional e uma idéia disfarçada de sua própria inadequação. Para a autora, essas jovens seriam, portanto, filhas do fracasso, da carência, da necessidade, e suas histórias “prognósticos altamente precisos de seus prováveis futuros”<sup>490</sup>.

E os exemplos anteriores são apenas alguns dentre o enorme potencial que poderia apresentar nosso mito para estudos que considerassem os aspectos psicológicos e sociais subjacentes aos processos históricos. Mas, preciso é continuar com a nossa amostragem, que se volta agora para a literatura popular ou de rua, onde essa psicologia social encontra também sua forma de expressão.

### **7.1.3 La Llorona na literatura popular.**

Qualquer observador cuidadoso dos costumes populares mexicanos, não se deixa de surpreender com a quantidade de publicações baratas e pseudo-científicas, ilustradas ou não, do gênero terror, que é possível encontrar nas livrarias ou nas bancas de revistas, em especial nos centros urbanos. Bastará uma rápida busca nas feiras livres, galerias, praças, rodoviárias ou estações de metrô para confirmá-lo.

De La Llorona, as mais comuns são as que reproduzem as versões literárias do século XIX, já comentadas, publicadas geralmente como parte da tradição oral e sem se mencionar o autor. Quando muito, e quando aparece algum nome, este é o do “compilador” ou encarregado de fazer a seleção que, por vezes, cuida de citar em sua introdução os autores em quem se inspiraram ou de quem ele retirou as histórias.

Autores reconhecidos como Luis González Obregón, prolífico escritor e historiador, don Vicente Riva Palacio y Manuel Orozco y Berra se agrupam

---

<sup>490</sup> LOMAX-HAWES, Bess. La Llorona in Juvenil Hall. In: *Western Folklore* 27, 1968: 153-170. Citado por LIMÓN, José. op. cit. Pp. 410-413.

neste compêndio com versões adaptadas, de estrutura ágil, que conserva o toque de mistério tão característico da época<sup>491</sup>.

Invariavelmente, La Llorona frequenta coleções ou séries do tipo: “Leyendas de amor, misterio y terror del México colonial”, “Mitos y Leyendas Mexicanas”, ou “Mitos y Leyendas de los Aztecas”, para citar somente alguns títulos, que incluem outros como “Monstros da mitologia grega para crianças”, “A mão cabeluda e outras lendas da Colônia”, que citamos apenas para dar idéia de que estamos tratando. Aliás, “a mão cabeluda” é também o nome de um programa semanal de um dos canais nacionais de televisão, de que certamente derivam radiofônicos, dos quais conhecemos pelo menos um. São especializados em histórias fantásticas e de terror, geralmente relatadas pelos ouvintes e telespectadores.

Algumas das publicações registram supostas versões orais recolhidas em diversas partes da República, outras são uma espécie de catálogo de La Llorona conforme se apresentaria em cada estado do país. De acordo com essas publicações, cada estado ou cada cidade teria sua versão particular da lenda, de forma que são publicadas com títulos como: La Llorona de Guerrero, La Llorona de Aguas Calientes, ou com os nomes coloniais das atuais cidades e entidades federativas, como: de Santiago de Querétaro, de La Villa Rica de la Vera Cruz, ou de Santa Fe y Real de Minas de Guanajuato. A maioria anuncia seus objetivos pedagógicos e se oferece como uma amostragem da riqueza literária do país; outras incluem “glossários atualizados” e folhas de trabalho, que “reforçarão o conhecimento dos estudantes na área de Espanhol, mesmas que foram organizadas de tal forma que cumpram com os objetivos assinalados em alguns dos programas de estudo oficiais para a educação média”. Mas todas, sem exceção, consagram a velha e conhecida fórmula: a da mulher em pena, que foi castigada por transgredir as normas da moral, a religião ou os bons costumes e pior, por atentar contra o sagrado dever maternal.

Bom, mas isso para o caso do México, já que dos Estados Unidos devemos mencionar pelo menos duas obras bilingües e ilustradas, mas também não muito diferentes: “La Llorona. The Weeping Woman”, de Joe Hayes, conhecido como “the Southwest’s storytelles”<sup>492</sup>, e “Prietita and the ghost woman/La Llorona”, da autora

<sup>491</sup> LEYENDAS DE AMOR, MISTERIO Y TERROR DEL MÉXICO COLONIAL. (Selección de Francisco Fernández). México DF: Editores Mexicanos Unidos, 2005.

<sup>492</sup> HAYES, Joe; HILL, Vicki Trego. *La Llorona. The Weeping Woman*. An Hispanic Legend Told in Spanish

chicana Gloria Anzaldua. As duas são dirigidas às crianças, com objetivos semelhantes ainda que por caminhos diferentes.

Na primeira se enfatiza o orgulho como motivo de punição. Mesmo o fato de a personagem ter virado chorona por matar os filhos é consequência de ela ter sido orgulhosa ao extremo por ter-se permitido escolher o homem com quem haveria de se casar. E, evidentemente, escolheu mal, por isso ele a deixou por outra. Toda a pequena obra transpira a idéia da obediência e submissão feminina, especialmente nas escolhas.

Já na segunda a mulher fantasma aparece não mais para amedrontar, neste caso a menina, personagem central da história, mas para ajudá-la numa situação crítica. La Llorona aqui está mais para fada madrinha do que para a bruxa, o que, em termos de objetivos, ainda que não de conteúdo, as duas funcionem da mesma forma. Seja como assombração maligna ou aparição benigna, ela continua sendo lição, exemplo, a saída (in)consciente na reelaboração e articulação dos temores e frustrações que toda pessoa terá que enfrentar um dia, e que afloram nos momentos críticos da vida.

Voltando ao México, existem algumas publicações mais recentes, e supostamente científicas, que tratam de experiências paranormais, das quais, e para citar um exemplo, escolhemos “Archivos de Fantasmas”, pela aparência de seriedade conferida pelo título de “pesquisador da Organização Mundial de Investigações Paranormais” que exhibe seu diretor. Além da qualidade da edição, em papel lustroso, incomum para este gênero, chama a atenção a abundância de fotografias e ilustrações, em cores ou preto e branco que, como se sabe, encarecem uma publicação<sup>493</sup>. Até agora, La Llorona tem recebido nessa revista, pelo menos duas matérias de capa, além dos incontáveis depoimentos na sessão dedicada aos leitores. (Fig. 22).

Dos artigos, um se comentará mais adiante pela sua relação com o cinema, já o outro apresenta um “estudo” do mito através da história, sem fontes nem referências, em linguagem popular, mas que por vezes surpreende pela pertinência das asseverações. Falando das aparições de Cihuacoatl nos tempos dos mexica, diz que os espanhóis refizeram sua história outorgando-lhe “uma origem e uma missão que a tornaram um ser trágico, decepcionado, vil e temeroso de Deus, tal e como eram os invasores”. Mas - continua-, uma coisa era certa, aquilo devia ser um fantasma, de forma que, numa época “saturada de exgeros, La Llorona ocupou um trono vazio e nunca mais se foi”.

---

and English. 2ª ed. El Paso, Texas: Cinco Puntos Press, 1987.

<sup>493</sup> Os exemplares que tivemos oportunidade de consultar pertencem a vizinhas da cidade de Xalapa, que colecionam publicações sobre temas macabros, sobrenaturais e extraterrestres.

A impressão que se tem é que, quem escreveu tal texto, andou freqüentando algumas das fontes antropológicas já mencionadas neste trabalho, o que pressupõe uma pesquisa. Agora, independentemente de sua seriedade, da qualidade editorial ou de seu êxito em atingir os objetivos morais, educativos ou puramente de lazer a que se propõe, uma coisa é bem clara em tais publicações: seu sucesso comercial, diretamente proporcional à demanda popular à qual elas atendem.

### 7.1.5 “As coplas de La Llorona”

No campo da música popular, e como não poderia deixar de ser num povo que chora cantando e canta chorando, uma das canções mais entoadas no México é La Llorona, composição anônima “istmeña”, ou originária do Istmo de Tehuantepec, região do sudoeste mexicano, cuja temática, se bem não nos parece derivada ou ter relação direta com a da figura trágica que aqui nos ocupa, algo que não parece ter sido ainda percebido pelo usuário comum, também não deixa de fazer parte de uma tradição funerária.

¡Ay de mi! ¡Llorona!,	<i>Ai de mim, Llorona!</i>
Llorona de azul celeste	<i>Llorona de azul celeste</i>
Aunque la vida me cueste,	<i>Ainda que me for a vida,</i>
¡ay Llorona!	<i>ai, Llorona!</i>
No dejaré de quererte	<i>Não deixarei de te amar</i>

Mas, quem é essa Llorona de que fala o cantor, entre signos de exclamação hiperbólica e lamentos de amor, pergunta-se Flora Botton-Burlá. Ela encontrou diversas explicações, ainda que o título continue sendo um mistério. Tão variadas quanto as 121 coplas que conseguiu recolher durante sua pesquisa, embora se afirme popularmente que existem entre 200 a 300 conhecidas.

Alguns relacionam La Llorona da canção com a das lendas já conhecidas, inclusive a de Xtáabay, outros falam de uma formosa “tehuana”, gentílico das pessoas nascidas em Tehuantepec, que virou chorona ao morrer afogada no rio, e cuja memória o namorado quis perpetuar dedicando-lhe quarenta “coplas”. E que, embora muitas

delas se tenham esquecido, as que ficaram ter-se-iam reproduzido pelo país afora, pela boca dos amantes e seus amores frustrados<sup>494</sup>.

Pessoalmente, acreditamos ser La Llorona da melancólica canção istmeña a protagonista de uma história de amor, em que o amante canta para a amada referindo-se a ela, de forma carinhosa, como uma das carpideiras ou “lloronas” que costumam acompanhar os enterros naquela região, numa prática cultural de forte arraigo popular. De acordo com tal prática, o cortejo fúnebre costuma ser presidido por uma banda de música, a que segue o caixão, seguido por sua vez pelos familiares e ex-entes queridos do defunto, acompanhados pelas choronas, mulheres em grupo chorando solidariamente em sinal de pesar.

Em termos musicais a canção pertence ao gênero conhecido como “son”, geralmente bailável, acompanhado por uma “charanga” ou uma “marimba”, e que costuma ser cantado em espanhol. No México a letra do son costuma ser formada por quartetos de versos, arrematados por um refrão ao final de cada linha, ou em qualquer deles, e acompanhados por um coral<sup>495</sup>.

Em nombre de Dios comienzo (Llorona)	<i>Em nome de Deus começo (Llorona)</i>
No quisiera comenzar,	<i>Não quero começar</i>
Porque el que comienza acaba (Llorona)	<i>porque quem começa acaba (Llorona)</i>
Y yo no quiero acabar.	<i>e eu não quero acabar.</i>
-	
¡Ay de mí! ¡Llorona,	<i>Ai de mim, Llorona!</i>
Llorona de un blanco lírio,	<i>Llorona de um branco lírio,</i>
El que no sabe de amores, ¡Llorona!	<i>Quem não conhece de amores,</i>
	<i>Llorona!</i>
No sabe lo que es martírio	<i>Não sabe o que é martírio.</i>

Assim como La Llorona das lendas, La Llorona musical também tem letras e estilos próprios das diversas modalidades musicais e regiões do país. Existe, por exemplo, uma Llorona “jarocho”, como eram chamadas originalmente as pessoas da costa veracruzana, e hoje gentílico genérico dos nativos do Estado de Veracruz.

<sup>494</sup> CUARÓN, Beatriz Garza; BÁEZ, Beatriz Jiménez de. (Edits.) *Estudios de Folklore y Literatura*. Dedicados

a Mercedes Días de Roig. México DF: COLMEX, 1992, p. 551.

<sup>495</sup> COVARRUBIAS, Miguel. *El sur de México*. Col. Clásicos de la antropología mexicana, N° 9. México: INI, 1989.

Pertence à categoria de “folclore moribundo”, assim chamada pela dificuldade em se encontrarem grupos que ainda a toquem e cantem<sup>496</sup>. Contudo, e graças ao trabalho de resgate de alguns pesquisadores musicais, foi possível encontrar algumas coplas impressas e gravações não comerciais, de uso pessoal, das quais retiramos algumas<sup>497</sup>.

Considerados “sones perdidos”, sumiram do repertório popular provavelmente por sua letra não combinar com o espírito “picaresco”, festivo e irreverente da música jarocho, caracterizada pelo repente e a espontaneidade, assim como pelos trocadilhos e duplo sentido das letras.

Uma Llorona me dijo	<i>Uma Llorona pediu-me</i>
Que la llevara allá abajo	<i>para a levar ali embaixo</i>
Y yo le dije llorona	<i>e eu lhe disse llorona</i>
Que te lleve quien te trajó	<i>que te leve quem te trouxe</i>

Estaba la <i>Lloroncita</i>	<i>Estava a Lloroncita</i>
Platicándole a um ranchero,	<i>dissendo-lhe a um caipira</i>
¡que para pasar trabajos	<i>que para passar apertos</i>
Lo mismo es en plan que en cerro!	<i>Tanto faz no plano como no inclinado!</i>
¡Ay llorar, <i>Llorona</i>	<i>Ai, chorar, Llorona</i>
Déjame llorar	<i>Me deixe chorar</i>
Que el corazón me lo pide	<i>que o coração me pede</i>
llorar para descansar!	<i>chorar para descansar!</i>

Para José Raúl Hellmer, esta Llorona ou “Lloroncita” parece derivar das “malaguenhas” e “peteneras” espanholas, popularizadas no México a partir de sua aparição, por volta do século XVIII, e ainda presentes em diversas regiões do país<sup>498</sup>.

Já o “son jarocho” é um retrato cantado da vida, segundo diz um desses pesquisadores empíricos. Cada um desses “sones” é dedicado a alguma coisa:

<sup>496</sup> De fato, eu mesma estive em Tlacotalpan, cidade veracruzana da região do Sotavento tombada pela UNESCO como patrimônio cultural da humanidade, e tentei, sem êxito, ouvir tal versão de algum dos grupos musicais que oferecem seus serviços aos turistas em hotéis e restaurantes. N. da A.

<sup>497</sup> Agradeço a David Rubio Galván, funcionário do Instituto de Estudios Históricos y Sociales de la UV, e harpista do conjunto “Viva Veracruz”, que gentilmente me emprestou seu material. Ver também: TINOCO, Humberto Aguirre. *Sones de la Tierra y Cantares Jarochos*. Programa de Desarrollo Cultural del Sotavento. Instituto Oaxaqueño de Cultura; Secretaría de Cultura, Recreación y Deporte de Tabasco; Instituto Veracruzano de Cultura, 1991.

<sup>498</sup> ANTOLOGIA DEL SON EN MÉXICO. (Nota de Federico Arana). México DF: FONART/FONAPAS, 1981, p. 28.

a alguma passagem ou fato que tenha acontecido no lugar onde se canta. A Lenda de La Llorona é conhecida em toda zona, pois a todos nos ameaçavam com a conhecida frase: “vai-te aparecer La Llorona”, sobretudo quando a gente ia ao rio. E suponho que seja assim, ainda que nestes versos não se faça alusão à perda dos filhos que a lenda conta, e motivo pelo qual uma mulher vestida com roupa branca grita seus lamentos dizendo: aiii, meus filhos! La Llorona sim é citada, só que no diminutivo<sup>499</sup>.

La Llorona veracruzana de algumas dessas coplas perdidas fala de prisioneiros e prisões, provavelmente em alusão à cadeia de San Juan de Ulua, antiga fortaleza frente ao mar localizada no porto de Veracruz, e que até as primeiras décadas do século XX funcionou como prisão de políticos e criminosos perigosos, alguns deles bastante famosos e tema de romances, filmes ou seriados.

Cuando yo estuve en prisiones	<i>Quando estive em prisões</i>
solito me divertía	<i>sozinho me divertia</i>
solito me divertía	<i>sozinho me divertia</i>
cuando yo estuve en prisiones	<i>quando estive em prisões</i>
-	-
Yo soy mexicano libre	<i>Eu sou mexicano livre</i>
com orgullo y com honor...	<i>com orgulho e com honra</i>
Yo soy mexicano libre	<i>eu sou mexicano livre</i>
y nunca he sido traidor	<i>e nunca fui traidor</i>
si te lleva el que vive	<i>se te pega quem vive</i>
contéstale con honor	<i>responda-lhe com honra</i>
-	-
¡Ay de mi! Llorona	<i>ai de mim! Llorona</i>
¡Pero que infelicidad!	<i>Olha que infelicidade!</i>
Que el que ha causado este llanto	<i>quem provocou este pranto</i>
Es que nunca supo amar	<i>é quem nunca soube amar</i>
Es que nunca supo amar	<i>é quem nunca soube amar</i>
Y por eso lloro tanto <sup>500</sup> .	<i>E por isso choro tanto.</i>

<sup>499</sup> Depoimento do harpista Rubén Vázquez Dominguez. In: *El Son Jarocho*. Xalapa-Veracruz, Publicação da UV. S/D.

<sup>500</sup> La Lloroncita. Interpretada pelo grupo musical *Son de Madera*. (Gravação direta).

E a respeito da popular Llorona musical, também resulta interessante conhecer uma aventurada interpretação psicanalítica que se faz do mexicano através de algumas de suas coplas. Segundo essa leitura, o mexicano é um ser “cindido, dividido em pedaços, ferido a faca pela Conquista; lágrimas em busca de olhos que as chorem”. Para o autor, “partido em dois, (o mexicano) é pirotécnica, é agressão, é medo, é incêndio de paixões contraditórias e silêncio sonoro em busca de canção. Por isso, diz ele, “o mexicano canta<sup>501</sup>”:

Todos me dicen el negro, ¡ay Llorona!	<i>Todos me chamam o preto, ai llorona!</i>
Negro pero cariñoso	<i>preto mas carinhoso</i>
Yo soy como el chile verde, ¡ay Llorona!	<i>Eu sou como a pimenta verde, ai Llorona!</i>
Picante pero sabroso...	<i>ardida mas saborosa</i>

Através de coplas como essa, o mexicano é analisado em sua orfandade, na perspectiva do trauma provocado pela ruptura da simbiose entre mãe e criança, intensificada pela ausência de figuras masculinas compensatórias, como a do pai ou a das instituições. O mexicano, então, seria um órfão de pai e de Estado, uma situação traumática que se expressa ampla e repetidamente nos temas da canção popular. O tema do abandono é cantado pelos mexicanos como um lamento que expressa o desejo de ser amado, apesar das condições adversas e discriminatórias, representadas aqui pela cor escura de sua pele; a adversidade compensada por sua vez pela equiparação valorativa com a pimenta verde, “picante mas saborosa”.

¡Y, ay, llorar, Llorona!,	<i>e ai, chorar, Llorona!</i>
déjame llorar,	<i>me deixe chorar</i>
que sólo llorando puede	<i>que somente chorando pode</i>
mi corazón descansar.	<i>meu coração descansar</i>
Y por eso lloro tanto	<i>e por isso choro tanto</i>
Y por eso he de llorar <sup>502</sup> .	<i>E por isso ei de chorar.</i>

<sup>501</sup> RAMÍREZ, Santiago. *El mexicano. Psicología de sus motivaciones*. México DF: Grijalbo, 1977, p. 7.

<sup>502</sup> Estrofe de La Llorona recolhida em Alvarado-Veracruz. In: *Cancionero Folklórico de México*. op. cit. p. 8.



O pranto do desprendimento é aqui uma súplica. Poéticamente, o mexicano pede à mãe para não ser abandonado, auto-exaltando seus valores e qualidades.

E por esse caminho vão os mexicanos pranteando e cantando seus amores e desgraças, suas carências e traumas, como na maioria das “Coplas de amor desdichado e outras coplas de amor”, incluídas no “Cancionero Folklórico de México”. Entre as dezenas de estrofes de La Llorona recolhidas nessa obra, sobressaem por seu número as originárias de Oaxaca, o que se explica por ser daí a canção original. Contudo, não faltam variantes recolhidas em outras regiões do país, incluída a cidade do México e as regiões dos Tuxtlas e a Costa del Sotavento, em Veracruz:

No se qué tienen las flores, Llorona, Las flores del camposanto, Que cuando las mueve el viento, Llorona parece que estan llorando <sup>503</sup> .	<i>Não sei o que têm as flores, Llorona as flores do campo-santo que quando as move o vento, Llorona parecem estar chorando</i>
--	---

-

Yo tenía mi barca de oro Para irme a la Habana Y por seguirte tus pasos –tesoro- Perdi mi Guadalupana –Llorona- <sup>504</sup> .	<i>Eu tinha minha barca de ouro para ir a La Havana e por te seguir os passos -tesouro Perdi minha Guadalupana –Llorona-</i>
---	--

-

¡Ay de mi, Llorona! Llorona, deja llorar, A ver si llorando puede, Llorona, Mi corazón descansar <sup>505</sup> .	<i>Ai, de mim, Llorona! Llorona me deixe chorar Pra ver se chorando pode, Llorona Meu coração descansar.</i>
--	--

### 7.1.6 Na pintura.

Ainda que anteriormente tenhamos falado da impossibilidade de localizar no México representações pictóricas de La Llorona em sua modalidade mural popular, não aconteceu o mesmo com outros gêneros e técnicas de pintura, como a de cavalete, da qual encontramos pelo menos um artista que dedicou ao tema toda uma coleção, e cujo catálogo localizamos na Biblioteca del Colegio de México. (Fig. 23).

<sup>503</sup> Idem. p. 9. De domínio popular em Oaxaca, Oax.

<sup>504</sup> Idem. Idem. Estrofe de La Llorona recolhida em Costa Chica, estado de Oaxaca.

<sup>505</sup> Ibidem. *La Lloroncita*, recolhida em Tehuantepec, Oaxaca; Costa del Sotavento e San Andrés Tuxtla, Veracruz.

Derivada de La Llorona cantada mas já confundida com a das lendas é esta outra Llorona pintada, objeto e inspiração de um artista oaxaqueño, ganhador de um prêmio conferido pelo governo do Estado de Oaxaca aos novos talentos. Atualmente morando nos Estados Unidos, Víctor Zubeldía dedicou sua arte a ilustrar 40 coplas da popular canção já comentada<sup>506</sup>.

Na realidade através das coplas, o artista foi articulando a temática de seus quadros, nos quais aborda temas culturais e problemas sociais de atualidade, plasmados na pintura mas extraídos do imaginário cotidiano dos mexicanos. As coplas da canção funcionam como as legendas que complementam o título de cada obra. O tema da imigração, por exemplo, está representado em quadros como “La Frontera/The Border”, com a seguinte copla como legenda: *Um corazón mal herido, Llorona sólo con llorar descansa, el rico com su dinero, Llorona, y el pobre com su esperanza* (Fig. 24); “Linchamiento/Linching”: *Si porque te quiero, Llorona, que yo la muerte reciba, que se haga tu voluntad, Llorona, que muera porque outro viva* (Fig. 25); ou “Te regalo mi sombra/ I give you my shadow”: *!Ay de mi! Llorona, Llorona a quien nunca vi; aunque solo seas leyenda, Llorona, yo sigo pensando en ti.* (fig. 26).

Significativamente, ou nem tanto, devido ao artista residir nos Estados Unidos, os títulos são apresentados nas duas línguas, espanhol e inglês, independentemente do motivo do tema permitir uma tradução, ou pelo menos uma que seja fiel. “Matlacihuatl”, por exemplo, palavra náhuatl que significa “mulher de saia”, é um deles, e vai acompanhado da legenda: *si al cielo subir pudiera, Llorona, las estrellas te bajaria, la luna a tus pies pusiera, Llorona, com el sol te coronaría* (Fig.27). Outro exemplo é “Huipil de mariposas”, uma palavra indígena para uma peça de roupa usada pelas índias na parte superior do corpo como blusa ou por cima desta, mas traduzido como “Dress of butterfly”, e ilustrada pelo texto: *salías del templo um día, Llorona, cuando al pasar yo te vi, hermoso huipil llevabas, Llorona, que la virgen te creí.* (Fig. 28).

O autor combina o tema da culpa e do pecado, inerente a La Llorona historica e literária, com a intenção romântica da Llorona cantada. A final, a culpa é a razão daquela Llorona chorar, aasim como os amores frustrados dos cantores a cantarem. Assim, a culpa é bem explícita em “Mácula/Macula”, *¡Ay de mi! Llorona, Llorona dame una estrella, que me importa que me digan, Llorona, que tu ya no eres doncella*

<sup>506</sup> ZUBELDÍA, Víctor. *La Llorona/ The Wailing Woman. Pinturas y Dibujos/ Painting and Drowings.* pp. 29- 108.

(Fig. 26); ou em “La vergüenza de la Virgen/Shame of the Virgin”, *¡Ay de mi! Llorona, Llorona que si que no, la luz que me alumbraba, Llorona, en tinieblas me dejó* (Fig. 29).

E para encerrar esta amostragem, o tema do rancor ou do despeito que fez La Llorona cometer o crime está, acreditamos, em quadros como “Los límites del rencor/The limits of the rancor”, com o texto *¡ay de mi!, Llorona, Llorona llévame al río, tápame con tu rebozo, Llorona, porque me muero de frío*. (Fig. 30).

Quanto à obra, o conjunto imagético impresso na pintura de Víctor Zubeldia, tendo como pivô temático as figuras combinadas de La Llorona cantada, contada e escrita, revela um universo mais anímico que concreto e formal. Embora o tema base seja uma assombração, os quadros rescendem a emoção em formas enérgicas e cores contrastantes; são abstrações coloridas ou estados de ânimo concretos, de cuja representação pictórica, por certo, não se discute a qualidade técnica nem artística.

## 7.2 Outras práticas culturais.

Já falamos antes do importante papel desempenhado no México pelo teatro, cuja ocorrência em suas modalidades nativas remonta aos tempos pré-colombianos. Mas, e embora seja uma prática antiga que no formato ocidental iniciou-se no primeiro ano da conquista, permaneceu ao longo da colônia e do México pós-independente; no século XX passou a sofrer uma forte concorrência, primeiro por parte do cinema e depois da televisão e dos meios eletrônicos de comunicação, diversão e propaganda. Contudo, nem por isso tem desaparecido ou deixado de ser uma das formas de expressão dos valores cultivados pela sociedade.

Nesse sentido, tampouco La Llorona tem deixado de ser um tema vigente. Já comentamos anteriormente a peça assinada por Francisco P. Neve e apresentada em Puebla em 1917, o que indica que, pelo menos até as primeiras décadas do século XX o tema seguia vigente na linguagem teatral. Atualmente, uma das melhores oportunidades de constatá-lo são as comemorações do “Dia de Muertos” ou de finados, quando os mexicanos celebram festivamente seu re-encontro e confraternização com os entes queridos que já faleceram.

### 7.2.1 “Dia de Muertos”.

São bastante conhecidas as práticas culturais associadas a tais comemorações, especialmente em suas manifestações provincianas e no meio rural mexicano; contudo,

os centros urbanos não ficam isentos. Ao lado das políticas culturais explícitas e oficiais, que tentam por todos os meios recuperar, ou não deixar morrer as tradicionais práticas populares dessas datas, apropriando-as ou adequando-as ao mercado e ao consumo, sobrevivem as de natureza mais urbana. Falamos novamente das representações teatrais, especificamente de temas macabros, reminiscência, sem dúvida, de costumes e práticas dos tempos coloniais, quando o teatro tinha uma função eminentemente pedagógica, moralizante e reguladora dos costumes.

Temas aparentemente amorosos, como “Don Juan Tenorio”<sup>507</sup>, por exemplo, são representados tradicionalmente nessas datas, mais pelo que têm de macabro que de romântico. É esse também o caso de La Llorona, que junto com o anterior está entre os mais populares. Sim, porque finados é uma boa época e uma excelente oportunidade para “invocar” os fantasmas coletivos com os quais se exorcizam os medos, e exercer, ainda, o controle sobre a mente e o coração dos mais desavisados, ainda que esse controle continue se apresentando disfarçado em lazer e diversão. Mesma forma de que La Llorona não poderia estar ausente.

“La Cihuacoatl: El Lamento de la Llorona”, é um espetáculo de luz e som que se apresenta inintamente há pelo menos 12 anos, na cidade do México, tendo como cenário os canais de Xochimilco, nas semanas que precedem e nas posteriores à comemoração do dia de finados<sup>508</sup>. Se lembrarmos, de acordo com os antigos cronistas, em Xochimilco ficava um dos santuários de Cihuacoatl e onde lhe dedicavam especial veneração. (Fig. 32).

Os espectadores são citados ao cair a noite em Cuemanco, um dos embarcadores de Xochimilco, onde vão sendo acomodados em “trajineras” -as pequenas embarcações coloridas e cobertas-, típicas do lugar, em grupos de vinte. São sentados em volta de uma mesa retangular, onde podem beber e comer aquilo que tiverem levado de suas casas, ou comprado dos vendedores de comida e bebidas que circulam constantemente pelos canais. Fazem-o em traineiras equipadas com geladeiras,

---

<sup>507</sup> O recorde Guinness para a apresentação ininterrupta de uma obra de teatro é, precisamente, de *Don Juan Tenorio*, com mais de 35 anos de encenação no México em época de finados. A figura de Don Juan é a representação mais acabada do mito do sedutor, objeto de inúmeras versões nas diversas modalidades literárias e teatrais. A mais conhecida em língua castelhana, e tradicionalmente representada no México, é a versão de José Zorrilla, um drama religioso-fantástico, escrito em 1844 e inspirado em “El burlador de Sevilla o El Convidado de Piedra”, escrito em 1630 e atribuído a Tirso de Molina. Zorrilla se declarou um devedor confesso da obra de Molina, ainda que tivesse trocado seu nome, como o registrou em suas memórias, “Recuerdos del tiempo viejo”, escrito em 1880.

<sup>508</sup> SANCHEZ, Sergio. *Cihuacoatl: El Lamento de la Llorona*. 12<sup>a</sup> temporada. México DF: 2006.

fogareiros e todos os apetrechos necessários para a preparação de bebidas e pratos típicos da culinária mexicana.

O publico é conduzido pelos canais iluminados por tochas, num percurso que dura uns 30 minutos aproximadamente, e que termina numa pequena lagoa, a “Laguna de Tlilac”, onde as embarcações são alinhadas defronte a uma pequena ilha. Ali, diz a lenda, teria sido erigido o primeiro altar dedicado a Cihuacoatl, “construído com o escudo de um guerreiro, afixado na água com sua lança e com os galhos do ahuejote, a árvore típica de Xochimilco”. Segundo tal lenda, a deusa teria perdido ali o filho, afogado nas águas da lagoa<sup>509</sup>. E ali se encontra instalado o cenário, que consiste numa pirâmide de inspiração pré-colombiana, decorada em cores fortes, e equipada com toda a parafernalia própria dos espetáculos de luz e som.

A história continua sendo o eixo condutor do espetáculo, mescla de ballet e teatro, numa recriação dos episódios mais conhecidos da Conquista, cujos textos foram retirados ou inspirados nos antigos cronistas. Começa com os avisos de Cihuacoatl e após uma hora e meia de espetáculo se encerra com La Llorona, flutuando na lagoa a bordo de uma pequena canoa, gritando seu tradicional lamento:

Aiiii meus filhos, que sera de vocês?

Após o que, aos poucos, as trajineras se vão retirando lentamente, alinhadas em pares, pelos estreitos canais que se enchem com os cantos e as risadas do público. Alguns vão contando histórias de La Llorona que já conheciam por tê-las ouvido quando crianças, outros tentam interpretar e dar um sentido ao que viram pouco antes. Avós, mães e tias, ou irmãs maiores forçam a memória para repetir aos menores o que ainda lembram da história nacional, tal e como a apreenderam na escola. Alguns arrebatam a palavra e contradizem o que os outros falam, outros arriscam uma interpretação, e não faltam os que fazem mofa da credulidade, tudo isto sob o efeito das bebidas alcoólicas, que a maioria, com exceção das crianças, já bebeu para esquentar o frio da noite de outono<sup>510</sup>.

Tudo faz parte da idéia que se tem na capital do México do que seriam a tradição e as práticas do dia de finados. No geral, parece pairar a idéia, devidamente apreendida

---

<sup>509</sup> La Cihuacoatl: El Lamento de La Llorona. Disponível em:

[www.vivirmexico.com/2006/1010/la-cihuacoatl-el-lamento-de-la-llorona](http://www.vivirmexico.com/2006/1010/la-cihuacoatl-el-lamento-de-la-llorona) e  
[www.xochimilco.df.gob.mx/actitudes/especiales/lallorona2006.html](http://www.xochimilco.df.gob.mx/actitudes/especiales/lallorona2006.html). Acesso em: 19 de fev. 2007.

<sup>510</sup> De acordo com nossa observação pessoal. No dia em que minha acompanhante e eu assistimos ao espetáculo, a trajinera onde fomos acomodadas, a exceção de nos duas, estava ocupada em sua totalidade pelos membros de uma família que aproveitavam a ocasião para comemorar o aniversário de uma das avós.

na escola, de não permitir que a história e os costumes se percam pois no dia que isso acontecer, como repetem os constantes anúncios na televisão, os mexicanos estarão perdidos.

### 7.2.2 De volta ao teatro.

A finais da década de 1950 o tema La Llorona novamente foi retomado no teatro, numa na peça de Carmem Toscano de onde foram extraídos os fragmentos da epígrafe que abre este trabalho. A obra foi estreada na Praça de Chimalistac em 1958, e dez anos depois foi base para o roteiro de um filme que se comenta mais adiante. A ação se passa durante a Colônia, especificamente a meados do século XVI, com diálogos em náhuatl e citações de poetas pré-hispânicos, através dos quais se vai desenrolando uma trama de conteúdo moral, misturada com conflitos de conotação étnico-social, e com um conjunto de elementos simbólicos representados pela água, a lua, a noite e a morte.

Os personagens centrais são os mesmos de Riva Palacio e Peza: D. Nuño e Luisa. Neste caso, ela justifica seu crime pelo desejo de livrar seus filhos da culpa por terem nascido bastardos, repetindo trechos de antigos poemas indígenas:

Só viemos a dormir  
Só viemos a sonhar,  
Não é verdade, não é verdade  
Que viemos à terra a viver....

Eu quis acabar com o impuro, não compreendes?  
Ninguém o quer entender (...)  
Os destruí, você diz?  
Não, eles não estão mortos,  
Eles devem viver além de Nuño, além de mim  
Além de nós. (...)  
Gritarei e seguirei gritando para sempre  
Enquanto sinta a luta dentro de mim...<sup>511</sup>.

Em 1970, ainda quente a lembrança do massacre de Tlatelolco em outubro de 1968 e a Praça das Três Culturas ainda tingida pelo sangue dos estudantes e civis mortos pelo exército mexicano, La Llorona, em sua aparência de Malinche, foi de novo

<sup>511</sup> TOSCANO, Carmen. Op. cit. pp. 102-103.

invocada para exorcizar os fantasmas dos mortos, presos e desaparecidos e como catarse da raiva dos vivos. Como informa o autor, Carlos Fuentes, “Ceremonias del Alba” foi apresentada ao público por ele, pessoalmente, no Teatro Universitário da cidade do México, numa leitura não profissional para seus pares intelectuais, dramaturgos, escritores e poetas, sob a cerrada vigilância dos espões e informantes do governo.

Era expressão da impotência e frustração ante a impunidade e a violência gratuita cometida dois anos antes pelas autoridades contra o povo mexicano:

Malintzin, Malintzin, Malintzin...

Marina, Marina, Marina..

Malinche, malinche, Malinche...

Ai!

aonde irei?

Nosso mundo se acaba

Onde está minha casa?

Onde está a casa de todos?

Onde está o lar do meu povo?<sup>512</sup>.

A cena inicial prevê um cenário completamente escuro, onde se possa ouvir o rumor de uma vassoura varrendo lentamente. Do fundo do auditorio, deverá entrar, avançando até o cenário, uma mulher indígena, levantando no alto uma téia. É Marina, vestida com o “huipil” branco, o cabelo longo, preto e emaranhado:

Ou, por um acaso esta terra já é, e sempre tem sido a casa dos mortos ?

Nesta obra, o autor retomou o tema iniciado anteriormente em “Todos los gatos son pardos”, um de cujos fragmentos foi citado no capítulo anterior. Era uma resposta “apaixonada, imediata, mas reflexiva, aos acontecimentos de 1968”, que tinham culminado em 2 de outubro com o massacre de Tlatelolco, segundo suas próprias palavras, na nota introdutória com que abriu a edição de 1991.

Então, diz o autor, estava mais movido pela política que pelo teatro, contudo, outras representações, como as realizadas nas “arenas romanas de Neuchatel, com todo o luxo de um orçamento suíço”, ou as mais modestas feitas nos auditórios

---

<sup>512</sup> FUENTES, Carlos. *Ceremonias del Alba*. México DF: Siglo XXI, 1991. p. 19.

universitários, foram pouco a pouco re-colocando a peça no seu caminho teatral, afastando-a das motivações políticas. O resultado foi *Ceremonias del Alba*, realizada em Berlim, com um conteúdo já modificado, tanto formal como materialmente.

Seu longo “periplo”, na avaliação do autor, tinha mostrado que a partir de 1968 o México tinha iniciado uma transformação profunda que permitiu ao país perceber que a sociedade civil tinha superado tanto o partido político no poder como o governo, e que era uma questão de tempo, mas também de vontade e de palavra, que a mesma sociedade obrigasse o governo a dar resposta às iniciativas cidadãs surgidas a partir de baixo e da periferia. Contudo, acrescentava, a nova obra conservava o espírito original evocado nas palavras do prólogo de 1970, em que se concedia à palavra e ao texto escrito um poder histórico e superior:

Entre nós, a luta pela palavra equivale à luta pelo poder, mas não pelo poder burocrático, o poder armado, o poder retórico, senão o poder cidadão e pessoal, pelo poder histórico de cada mexicano vivo e vivo agora. Resposta e contestação; é ao mesmo tempo uma memória pessoal e histórica, pois, indagar nossas origens comuns para entender nossa existência presente requer de ambas memórias no México, o único país que eu conheço, além de Espanha e os do mundo eslavo –tão excêntricos como nós- onde se perguntar quem sou?, quem é meu pai?, e quem é minha mãe?, equivale a se perguntar o que significa toda nossa história?

Uma pergunta bastante retórica, por muito repetida, mas também ainda sem resposta, ou solução nenhuma, como parece ser a realidade do país. Daí que, no México, a história continue acompanhada pelos mesmos signos de interrogação que cercam também o grito de *La Llorona*:

Aiii meus filhos!!!, que será de vocês?

### **7.2.3 No cinema.**

Como já dissemos, o terror é um gênero que encanta os mexicanos, seja na literatura popular ou nas artes cênicas e cinematográficas, pelo que tem merecido vários estudos em diversas modalidades acadêmicas. Assim que, seguindo com a “nossa” história, o período que vai do último registro teatral de *La Llorona*, em 1917 em Puebla,



e a década de 1950, quando apareceu a dramaturgia de Carmen Toscano, é preenchido pelo cinema, “a principal fonte para descrever a identidade nacional dos mexicanos”, segundo palavras de especialistas<sup>513</sup>, e onde o tema foi incorporado já na década de trinta.

O tema da mulher que mata os filhos não poderia passar despercebido para essa nova e espetacular forma de linguagem que, no México, iniciou suas atividades em 14 de agosto de 1896, quando os representantes da Lumière ofereceram na cidade, então com uns trezentos mil habitantes, sua primeira exibição. O sucesso foi tal que quatro anos depois, em 1900, a cidade contava já com 22 salas de cinema, mas foi somente em 1933 que se fez a primeira versão cinematográfica de *La Llorona* de que se tem notícia.

O primeiro filme foi dirigido pelo ator cubano Ramón Peón (1897-1970), que com ele debutou no México como diretor, num melodrama protagonizado por Ramón Pereda, Virginia Zurí y Adriana Lamar. A trama se desenvolvia em dois tempos, na época vice-reinal e na atual, e girava em torno do “personagem de horror de todo mexicano”, ou seja *La Llorona*, aqui como fantasma de *La Malinche*, a mãe despossuída de seu filho por Fernão Cortés. Não temos notícia do sucesso ou da resposta do público a tal filme, mas pode-se imaginar, considerando que com ele Peón ganhou reputação de bom técnico, que de fato era, segundo os críticos, tendo sido o diretor que mais filmes realizou -13 ao todo-, naquele país, entre 1932 e 1936.

A década seguinte, que vai de 1945-1955, é considerada o período dourado do cinema mexicano, quando se ampliou o mercado nacional e se abriu o internacional, especialmente o latino-americano e o norte-americano. Então, os gêneros cinematográficos mais explorados de eram a Revolução; a “saudade” porfiriana; a família; a comédia caipira; a província; a cidade; as prostitutas; a violência; o indígena; e... O horror. Contudo, e mais importante que o gênero, era o molde comum a todos eles: o melodrama, com o qual se instigava e tentava mórbidamente o espectador pelo proibido, para concluir hipócritamente, segundo Paola Costa, com um golpe teatral e moralizante:

O objetivo moralizante (condenatório) e fatalista que persegue esse cinema é paralelo ao sensacionalismo incitante e malsão com que explora a anormalidade emocional e quase-pornografia erótica de sua histórias. Anormalidade cuja

---

<sup>513</sup> COSTA, Paola. *La apertura cinematográfica. México 1970-1976*. Puebla, Pue: Universidad Autónoma de Puebla, 2005, p. 22.

repetição acostumava o público à aceitação de toda uma imaginária artificial por sobre a realidade cotidiana<sup>514</sup>.

Dessa forma, e através do condicionamento dos reflexos a estímulos reprimidos de imediato, operava-se uma espécie de “domesticação afetiva”, e se incutia no público “uma arte de viver e um código de submissão alienante”. Como podemos ver, La Llorona seguía então sua trajetória pedagógico-amedrontadora, assombrando agora o público das salas dos cinemas.

E após o chamado período dourado, o cinema mexicano seguiu um curso cheio de altibaixos, na realidade com mais baixos do que altos, de forma que entre 1956 e 1960 a difícil situação fez com que os cineastas procurassem novos gêneros, ou nem tão novos porém revisitados, sobre os quais basear sua produção. E um deles foi, evidentemente, o cinema de terror, revigorado na época pelos filmes coloridos ingleses da firma Hammer. Somente nesse período o cinema mexicano produziu quinze réplicas dos ingleses em preto e branco, contudo, também se procurou o horror entre os temas macabros e lendários nacionais. Assim, em 1959 foi levado ao cinema o roteiro de La Llorona, escrito por Adolfo Torres Portillo, com base naquele que Carmen Toscano tinha realizado originalmente para o teatro<sup>515</sup>.

A produção foi de primeira linha, com o filme dirigido por René Cardona, um experiente diretor, e protagonizado por um elenco “estelar”, em que se destacavam estrelas de primeira grandeza do cinema mexicano: María Elena Marqués, Eduardo Fajardo, Carlos López Moctezuma, Luz María Aguilar y Mauricio Garcéz, entre outros. Tampouco se há estimativas numéricas da resposta do público mas também se pode imaginar, pois foi precisamente a este filme que aludiam os antropólogos Horcasitas e Butterworth, ao falar das interferências que tinham encontrado no testemunho de seus depoentes, quando recolheram as diversas versões orais para a pesquisa que realizaram no início da década de 1960.

E tal qual a literatura “callejera” ou de rua, o gênero terror no cinema popular tem no México toda uma coleção de assombrações de estimação; heróis e vilões de cabeceira; múmias, boxeadores e lutadores mascarados e invencíveis, que combinam o macabro com algumas práticas supostamente esportivas, duas das quais favoritas dos

---

<sup>514</sup> Idem. p. 47.

<sup>515</sup> RIERA, Emilio García. *Breve Historia del Cine Mexicano. Primer Siglo 1877-1957*. México DF: CONACULTA/Mapa, 1998, p. 96.

mexicanos: o boxe e a luta livre. O cinema não poderia deixar de aproveitar esse filão e juntar todos eles em filmes de terror, como um que foi rodado em 1974.

“El Santo y Mantequilla Nápoles en la venganza de La Llorona”, trata das façanhas fictícias de dois personagens reais do mundo mexicano dos esportes populares, o famoso lutador mascarado “El Santo”, e um não menos famoso boxeador dos pesos “welter”, cubano de origem cubano, chamado José Luis, mas que se fazia chamar “Mantequilla Nápoles”. No filme os dois andavam às voltas com o resgate de uma antiga relíquia, sob a qual pesava a maldição de La Llorona, que tinha jurado se vingar nos descendentes do antigo amante que a tinha abandonado<sup>516</sup>.

Seguindo com a filmografia de La Llorona e como um dos temas candentes do momento, não poderia deixar de aparecer novamente a temática da imigração, como o diz literalmente a canção “La Migra”<sup>517</sup>, tema musical do curta-metragem “The Mexican Dream”, dirigido por Gustavo Hernández Pérez e exibido num dos canais pagos da TV em 2004<sup>518</sup>. O filme foi apresentado em 2003 na Espanha, no “XXVI Festival Internacional de Cine Independiente Elche”, onde ganhou o prêmio de segundo classificado na categoria “video-ficción”<sup>519</sup>, e no Festival Cine Latino, em New York, em julho do mesmo ano<sup>520</sup>. Aqui, La Llorona aparece não como tema central, já que este se desenvolve em torno da imigração clandestina, mas como um dos recursos usados pelo personagem central do filme para burlar a vigilância policial na fronteira com os Estados Unidos.

A cena mais significativa mostra o personagem central, Ajileo Barajas, um “ilegal” mexicano, como são chamados os que entram clandestinamente nos Estados Unidos, abandonado no deserto pelo “coyote” contratado para passá-lo para o lado norte-americano. De repente avista-se ao longe uma patrulha e o coioete no chão, algemado. Ao lado, dois policiais fronteiriços perscrutando o deserto: um, de inconfundível origem anglo-saxônica; o outro de não menos inconfundível origem mexicana. E sem pensar em mais nada, Ajileo veste a única muda de roupa que levava em sua mochila, e começa a recitar as poucas palavras que sabia em inglês, segundo o tinha aconselhado o coioete. Por algum motivo não muito claro no filme, a muda de

<sup>516</sup> Disponível em: [www.dvdenlared.com/terror/santo\\_y\\_mantequilla](http://www.dvdenlared.com/terror/santo_y_mantequilla). Acesso em: 13 de nov. 2006.

<sup>517</sup> Expressão usada pelos “indocumentados”, “ilegais”, ou imigrantes clandestinos para se referir à polícia e as autoridades migratórias. O filme foi exibido no canal CINEMAX, no domingo 8 de fevereiro de 2004.

<sup>518</sup> Terceira edição on-line. Disponível em: <http://docs.tercera.cl/carteleras/tv/csrt-tvc.htm>

<sup>519</sup> O festival é patrocinado pela CAM, Caja de Ahorros del Mediterraneo. Disponível em: <http://obrasocial.com.es/culturas/elche/palmares2003.asp>

<sup>520</sup> Disponível em: [www.es.starmedia.com/articulos/501852.html](http://www.es.starmedia.com/articulos/501852.html)

roupa escolhida era um vestido branco de noiva, que tinha provocado o riso do coiteo quando Ajileo o mostrou: “Você está parecendo La Llorona”, tinha exclamado entre risos, ao que Ajileo respondeu fazendo o sinal da cruz: “não brinca com isso que é coisa séria”.

E ao vê-lo se aproximando lentamente, os olhos fixos ao longe em algum ponto desconhecido, repetindo em oração palavras desconexas, o policial norteamericano, perplexo, não deixa de registrar em seu caderneta, objetivamente, estar vendo em pleno deserto de Arizona, um homem vestido de mulher, às nove horas da manhã -prévia consulta em seu relógio-. Por sua vez, o policial chicano, prévio sinal da cruz e com cara de espanto, disse estar vendo La Llorona tal e como, quando era criança, lhe tinham contado seu pai e seu avô que a tinham visto. Mais tarde, numa das cenas finais o imigrante, já empregado como motorista particular, fala ao telefone com a esposa, que tinha ficado no México e lhe pede para dar uma palavrinha com as crianças que andavam tendo pesadelos com La Llorona. O pai tenta acalmá-las dizendo-lhes para não temer já que -disse ele- “La Llorona es un fantasma que viene y se va”, ou seja, um fantasma que vem e vai.

E excusado é insistir no contraste cultural que certamente quis enfatizar o diretor, a partir do conhecido estereótipo do racionalismo anglo-saxônico como contraponto do espiritualismo latino, representado aqui pela superstição do chicano. Ainda que aparentemente bem integrado na sociedade e ordem norte-americana, da qual como policial era guardião, o chicano permanecia preso aos valores culturais herdados de seus ancestrais, que por vezes se revelavam mais fortes do que a ordem à qual deveria servir. “As crenças -diz o texto de um site sobre La Llorona-, são parte da própria identidade”. Tanto era assim que o chicano não foi capaz de prender o ilegal. Seu medo, aliado à estupefação do gringo, foi tamanho -ante o inusitado da cena-, que Ajileo Barajas foi passando na sua frente sem ser preso, tal qual um fantasma.

Em 2004 o tema de La Llorona novamente foi retomado pelo cinema mexicano, desta vez num filme comercial intitulado “Las Lloronas”. E continuava havendo uma maldição na história, como aquela que segue pesando sobre nossa assombração, daí sua semelhança com as mulheres de uma família do norte do país, segundo anunciavam os cartazes e agora anunciam as capas dos estojos das apresentações em vídeo e DVD:

Baseada na popular lenda de La Llorona, esta é a história de três gerações de mulheres de uma família mexicana, que estão condenadas a uma maldição

eterna. Diz a lenda que todo filho varão dessas mulheres morirá em tenra idade, deixando suas mães a se lamentarem eternamente<sup>521</sup>.

E como nas tragédias gregas, onde o destino, a sina ou a fatalidade, seja qual for o nome sempre triunfa, a profecia que a maldição implica também se cumpre inevitavelmente. Quando uma das mulheres do filme tentou “burlar el destino” e desfazer tal sina, foi ela quem acabou burlada, morrendo mãe e filho na empreitada. Como bom drama mexicano, o destino impertérrito não poderia falhar, tampouco o êxito do filme que naquele ano foi um dos cinco mais “taquilleros”, ou seja, um dos que mais público levou às salas de cinema e renderam melhores dividendos aos produtores. O filme não oferece ao público a menor possibilidade de mudança, e provavelmente nem La Llorona a perdoaria, já que a permanência segue sendo sua força.

E confirmando a ubiqüidade cinematográfica de La Llorona, na América Latina encontramos um outro curta-metragem realizado em 2000, desta vez panamenho, intitulado “Lagrimas en el río”, exibido também pela televisão paga<sup>522</sup>. Sob a direção de David Becerra, e protagonizado por Patricia de León e Robert Tena, o filme não estabelece a temporalidade dos fatos, mas tudo indica que teriam ocorrido a meados do século XX. Consagra a fórmula tradicional da jovem pobre, Esperanza, apaixonada pelo filho de um homem rico, que se descobre grávida enquanto o namorado se encontrava ausente tentando convencer o pai a permitir o casamento.

A jovem então é mandada pela família para um lugar retirado, no interior da selva, a fim de esconder de todos seu pecado. Logo após dar à luz, ela é informada pela tia sobre o casamento do namorado com outra, pelo que desesperada afoga a criança num riacho próximo. Mas, e como toda tragédia que se preze, justamente quando voltava ela se encontra com os pais e o namorado, que chegavam para lhe comunicar a permissão do pai para o casamento, após o que sai correndo e gritando pelo filho. Na cena final, já na atualidade, duas crianças jogam futebol e a bola cai num riacho. Ao tentar retirá-la, ouvem um grito, enquanto vão aparecendo as legendas com os dizeres finais: “Centenas de crianças na América Latina têm ouvido falar na lenda de La Llorona....”.

---

<sup>521</sup> VILLARREAL, Lorena (dir.) RENTERÍA, Enrique (roteiro). *Las Lloronas*. Disponível em: [www.laslloronas.com](http://www.laslloronas.com)

<sup>522</sup> O filme foi exibido pelo canal CINEMAX, em 15 de junho de 2003.

À margem do cinema comercial, temos notícias, ainda que bastante lacônicas, de um filme universitário, “The Weeping Woman. Tales of La Llorona”, produzido em 1993 em Austin, Texas, pela University of Texas, no “Master of Fine Arts Program”. Segundo a resenha, o filme traz a voz de quatro mulheres texanas que contam versões da história de La Llorona, com as quais cresceram. Foi exibido em diversos festivais de cinema universitário e independente, e chegou a receber um “certificado de mérito”<sup>523</sup>

Mas La Llorona continua rondando o cinema, seja independente ou comercial, e não apenas como tema senão também como assombração, encarnando, ou melhor, desencarnando em atrizes já falecidas. Esse é o caso de suas aparições em “El Panteón de Dolores”, o cemitério da cidade do México onde está enterrada Lupe Vélez, uma famosa atriz mexicana, que fez carreira em Hollywood na década de 1930, quando contracenou na vida real e nas telas com Gary Cooper, seu “grande amor”. Guadalupe Villalobos Vélez nasceu em São Luiz Potosí, no estado do mesmo nome, e morreu nos Estados Unidos, no dia de seu aniversário, quando completava 40 anos. A causa da morte foi uma sobredose de barbitúricos que ingeriu durante uma crise de depressão.

O problema é que, além de pecado, o suicídio foi cometido justamente num 12 de dezembro, “Dia de la Virgen de Guadalupe”, sua patrona e xará, que por isso a castigou e a segue castigando. Existem rumores de que La Llorona do Panteón de Dolores é Lupe, que aparece pelas noites passeando sua belíssima mas fantasmagórica figura, às vezes sorrindo aos homens, como a um motorista que assegura chegou até a conduzi-la em seu táxi<sup>524</sup>. (Fig. 33).

#### 7.2.4 No romance.

Quanto a este gênero literário, somente nos referiremos aqui a duas “novelas” ou romances dedicados a La Llorona, não porque essas sejam as únicas da atualidade, certamente que não, se procuradas, outras haverão de aparecer, mas principalmente pelo contraste que ambas apresentam: a primeira, “Los Siete Hijos de La Llorona”, de Justo S. Alarcón, com uma proposta reivindicatória e de crítica social própria da literatura chicana, a outra, “La Llorona”, de Juan Trigos, de corte tradicional, mas com uma

<sup>523</sup> O filme foi exibido nos festivais cinematográficos Braz in Images Film and Vídeo Festival, e no Border Film Festival, onde recebeu menção honrosa; no Homad Vídeo Festival e no Bravo/Independent Feature Channel Student Showcase, do Independent Feature Film Market. Ver: *The Weeping Woman. Tales of the La Llorona*. Disponível em: [sparklehouse.com/angela/llorona.jpg](http://sparklehouse.com/angela/llorona.jpg) Acesso em: 14 de maio 2006.

<sup>524</sup> LOYA, Alfonso. La Llorona del Panteón... ¡La castigó la virgen!. In: *Archivo de Fan¿asmas*. Revista de la Organización Mundial de Investigaciones Paranormales. N° 9. México, DF: Editoposter, 2006, pp. 10-15.

pretendida densidade psicológica disfarçada por uma linguagem supostamente mais atualizada.

“Los Siete Hijos de La Llorona”, segundo o autor do prólogo, seria uma “novela de tesis”, ou um “romance de tese”, que na literatura chicana teria como precedente temático e estrutural a “novela magonista”, assim chamada em alusão a um de seus principais expoentes, Ricardo Flores Magón. A este se poderiam juntar outros como Práxedes Guerrero e Lázaro Gutiérrez de Lara, todos eles caracterizando-se por usar a literatura para expor o ponto de vista da realidade vivida pelos “de baixo”. “Por aqueles que sofrem a imposição dos nomes próprios e sagrados sem poderem se livrar deles senão com o insulto, a violência, a usurpação do poder, ou seja, dando a volta na ‘tortilla’”. Os Sete Filhos de La Llorona é a “intra-história dos oprimidos, dos que não podem falar por si mesmos”. É uma obra do Juízo Final, pois finalmente La Llorona se vinga das instituições sociais responsáveis pelo fim da equidade entre os mortais: a Igreja, a lei, o training, a economia capitalista, a política, a ciência mercenária<sup>525</sup>.

Já La Llorona de Juan Trigos é um romance comercial que pega carona na conhecida história de Luisa e Don Nuño de Montes Claros. O autor, especialista no gênero terror, aproveita a estrutura original e lhe vai dando volume, recheando-a com personagens laterais e situações paralelas, sempre partindo do momento em que Luisa foi enforcada e queimada em praça pública. Na realidade, o personagem que conduz a narrativa é “Concha”, apelido de Conceição, uma babá já velha e meio bruxa, que tinha ficado a seu serviço quando Don Nuño lhe montou casa num dos arrabaldes da cidade. Após a execução de “Luisa La Llorona”, Concha tinha-se refugiado num convento de freiras, onde ia contando suas histórias para a irmã Ursula. E toda classe de histórias de fantasmas ela conhecia, mas em nenhuma, dizia, cabia La Llorona. Na realidade, é ela a autora dos relatos e detalhes da vida de Luisa antes do crime e de se tornar Llorona. E também das histórias do início de suas aparições quando começou a deambular:

Quando nela penses sem querer, quando com ela sonhes sem o desejar. Quando te faça viver o medo é porque ela terá ressuscitado por dentro. Se fez carne em tua carne (...) coração em teu coração, sangue em teu sangue. É ali, dentro da alma, onde o estrago de La Llorona é maior<sup>526</sup>.

<sup>525</sup> MIGUÉLEZ, Armando. Preambulo. In: ALARCÓN, Justo S. *Los Siete Hijos de La Llorona*. México DF: Alta Pimeria Pro Arte y Cultura, 1986, p. 4.

<sup>526</sup> TRIGOS, Juan. *La Llorona*. 2ª ed. México DF: Fontamara, 1998, p. 49.

E com essa obra encerramos esta viagem pelos caminhos atuais de La Llorona. Não que eles sejam os únicos, somente os mais representativos. Poderemos reencontrá-la a qualquer hora e em qualquer lugar ou encruzilhada.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

*É inútil, não se pode perseguir uma sombra...!*<sup>527</sup>.

### **Encerrando**

Para encerrar, esperamos que os três eixos temáticos e conceituais que permeiam o tema central, sob o qual foi analisado o mito La Llorona, tenham ficado evidentes: a dialética feminina, o controle social e o discurso de autoridade, todos eles recursos do poder através dos quais se manifesta e exerce.

A idéia da dialética feminina da qual La Llorona, pensamos, fala por si mesma, e como representação mais do que eloqüente, ajudaria a responder através da linha estruturalista uma das problemáticas do trabalho apresentadas logo de início: o porquê de uma figura macabra feminina ser instrumento do poder. Aliás, o porquê da incidência de tais figuras no imaginário ocidental, atendendo à concepção da mulher como depósito ambivalente de criação e destruição, vida e morte.

Porque, concluímos, elas são didáticas, como representação resumida do grande medo masculino, primordial, ancestral, mítico e histórico: o medo às mulheres, ou melhor, o medo ao poder que delas emana como geradoras de vida e reprodutoras da espécie humana. Isso faria do poder das mulheres algo “natural”, da mesma categoria das forças da natureza, ficando o dos homens no âmbito do construído para lhe fazer frente?.

---

<sup>527</sup> TOSCANO, Carmen. op. cit. p. 107.



Não seríamos historiadoras se assim pensarmos, ao mesmo tempo que estaríamos caindo na armadilha que por séculos instituiu o mito da superioridade masculina.

O poder feminino também é construído, só que pelo temor masculino. O natural é a função biológica reprodutiva de que as mulheres são portadoras, mas o poder que disso resulta está mais na mente de quem o teme e assim o vê do que na própria natureza. O medo, o poder e o controle são construções sociais.

Assim, a origem histórica do controle masculino sobre as mulheres estaria explicada em função de seu poder gerador; e a suposta e histórica fraqueza delas seria uma consequência da necessidade, também histórica, de os homens controlarem seus atributos biológicos, produtivos e reprodutivos, cooptados e comprimidos pelas estratégias desenvolvidas para o exercício do poder. O poder explicado como consequência das limitações reprodutivas masculinas. Para isso foi que “Deus” criou A Mulher, e se inventaram as representações dialéticas femininas, a mulher mãe, a mulher prostituta, e suas sínteses, sejam elas La Llorona, La Malinche ou Medéia. Para isso é que existem o pecado, a culpa e o castigo que possibilitaram tal processo no mundo cristão.

O controle social, por sua vez, exercido por meio das representações femininas de conotações macabras e letais foi constante no desenvolvimento histórico do mito que aqui nos ocupa. No caso de La Llorona, nas referências específicas que temos ele é explícito na literatura, para onde ela foi levada no século XIX com objetivo moralizante e nacionalista, através do gênero lenda. E é claro também nas artes cênicas, aonde somente chegaria no século XIX, o que não significa que tenha estado ausente no período colonial. Mas também é encontrado no cinema, um veículo ainda de maior alcance e poder unificador de consciências.

Por falar no teatro colonial, numa época em que foi tão popular e um dos recursos mais utilizados, senão o mais, na missão educativa e civilizadora, seria difícil pensar que o impacto dramático da mulher pecadora, assassina e condenada não tivesse sido explorado. Se não se localizaram referências sobre algum roteiro ou obra teatral com tal tema nesse período, pensamos, não foi porque não tivessem existido.

Seria plausível pensar que entre as tantas companhias teatrais ou de bonecos que atuaram na Nova Espanha, alguma tenha levado a cena um tema tão impactante, já que de impacto elas se tratavam. Como tantos outros roteiros anônimos e perdidos, pode ter sido consumido pelo tempo ou pelas traças, apesar da grande popularidade do teatro.

Contudo, e apesar de sua incidência na literatura, no teatro e no cinema, já no século XX, onde sua eficiência didática é evidente, pensamos que é na oralidade, no costume familiar e ainda atual de contar suas histórias às crianças onde radica seu maior poder de controle pela amedrontação. Porque, o que contam os pais e os avós leva, além de tudo e como garantia de veracidade, o fator afetivo. Quem em sã consciência duvidaria dos ensinamentos dos pais ou dos avós? E mesmo duvidando, quem teria coragem ou faltaria com o respeito desmentindo-os?

Além do que, a tradição oral não obedece a temporalidades formais nem a técnicas ou cânones estilísticos e reguladores, como os que se dão nos meios literários, teatrais ou cinematográficos. A tradição oral é atemporal e é auto-reguladora, pertence à memória individual e coletiva, e seu controle atua em função daquilo em que as pessoas acreditam e têm fé, como sendo certo ou errado, falso ou verdadeiro. Porque, lembremos, não existem verdades ou mentiras, “todo é segundo a côr do cristal com que se enxerga”.

Já com relação ao discurso de autoridade que também atua na eficiência de La Llorona como instrumento de poder, e que na oralidade está implícito na autoridade moral e afetiva dos pais, avós ou pessoas maiores que contam suas histórias, ele também se faz sentir de forma acentuada na literatura, onde chegou avalizada pelos escritores que se ocuparam do mito. E isso não era pouca coisa. Eles formavam a elite intelectual do país, cuja origem estava nos campos econômicos, políticos ou militares, para os quais se estendiam também suas próprias áreas de atuação. Eram os mentores intelectuais da nova nação e se assim o fizeram, se se ocuparam de La Llorona dedicando-lhe atenção em suas obras, significava, por um lado, que eles podiam fazê-lo, e por outro que ela valia a pena.

Com sua autoridade intelectual, e muitas vezes política e até militar, ao se ocuparem de La Llorona eles estavam dizendo ao leitor, à leitora, ao cidadão que esse tema, senão o próprio personagem merecia credibilidade. Que podiam ouvir, ler e apreender e inclusive repetir o que liam, já que eles estavam lá para garantir sua idoneidade com a pena, com a espada ou com sua vida. E essa é, pensamos, a eficiência do discurso de autoridade. Que é decorrente do fato de que quem o emite pensa que pode e deve fazê-lo. Algo que os mexicanos parecem tere aprendido direitinho, desde os tempos pré-colombianos até os coloniais e pós-independentes.

Porque afinal, o que representaria para eles La Llorona, e o que poderia explicar seu enorme sucesso, sua recorrência secular e sua longa permanência no imaginário social, coletivo e afetivo?

Como já se disse repetidas vezes, e esperamos ter podido mostrar nestas páginas, para os mexicanos la Llorona é a mãe imaginaria e biológica; é a mãe-pátria da história e a mãe-terra dos primórdios; é a deusa Cihuacoatl, suprema encarnação da terra; é uma e é todas as mulheres, porque, como diria Carmen Toscano, “parece levar consigo e por dentro as vozes de muitas mulheres”; de todas as mulheres. Em fim, La Llorona é a fusão da norma e da transgressão, da culpa e da penitência, por isso seu choro não acaba e sua sombra paira onipresente até os dias de hoje.

Assim, como fantasma pessoal de cabeceira e instrumento coletivo de controle; como bandeira de luta e agente da desordem, como ontem e como hoje, o mito irá sobrevivendo,

Ay de mi! Llorona	<i>Ai de mim, Llorona!</i> ,
Llorona de ayer y hoy,	<i>Llorona de ontem e hoje,</i>
ayer maravilla fui, Llorona	<i>ontem maravilha fui, Llorona,</i>
y ahora ni sombra soy.	<i>e hoje nem minha sombra sou.</i>

Sendo carregado ou cantado pelas culpas, derrotas e esperanças de mexicanos e chicanos, como instrumento pessoal ou coletivo de punição e redenção. Enquanto existirem vulcões, terremotos e furacões, ou mexicanos de aquém e além fronteiras, crentes ou descrentes, contudo mexicanos, com seus traumas e crises; com suas virtudes, vícios e perdões, onde forem e estiverem, levarão suas lloronas ... E seus lamentos:

Aiiii, meu filhos!!!! O que será de vocês?

## APÊNDICES

### 10.1 Discurso iconográfico das Cihuateteo.

Indicadoras de sua recorrente presença no imaginário mesoamericano existem numerosas representações das Cihuateteo em murais, escultura e cerâmica, além dos códices, incluídos na iconografia por sua natureza pictográfica. Mas, se na antiguidade o acesso à compreensão dos códices podia ser limitado a alguns quantos sábios ou especialistas privilegiados, as representações murais e escultóricas, plasmadas nos edifícios ou instaladas nos altares, eram parte de um aparato religioso estatal para a transmissão de um discurso destinado ao grande público, motivo pelo qual se faz imprescindível descrever sua incidência, da qual os restos que ficaram dão testemunho<sup>528</sup>.

Um “suposto” exemplo mural com temática das Cihuateteo pode ser encontrado nos fragmentos retirados do sítio arqueológico de “Las Higueras”, no Estado de Veracruz, e expostos no “Museo de Antropología de Xalapa”, com o título “Las Abanderadas”, ou porta-bandeiras, nome atribuído pelo arqueólogo Juan Sanchez Bonilla<sup>529</sup>. A identificação como Cihuas, conferida às figuras femininas presentes em tal fragmento, é justificada pelo fato de estarem situadas no lado ocidental do santuário, o que teria feito pensar “em cerimônias de mulheres, posteriormente Cihuateteo, então apenas relacionadas com a lua”<sup>530</sup>. As pegadas que acompanham as figuras neste caso são interpretadas como “passos da coreografia de uma dança”, mas em alguns códices são indicadores de trânsito ou movimento, na condição de companheiras de jornada do sol, ou, ainda, para marcar os dias de sua descida como “feiticeiras” ao mundo dos vivos<sup>531</sup>.

Nos códices, um dos primeiros a identificar as Cihuas parece ter sido Walter Lehmann, segundo o registrou num trabalho publicado em Berlim em 1905, onde informa tê-las encontrado numa folha, até então pouco conhecida e mal interpretada, de um “belo códice zapoteco”<sup>532</sup>, de couro de veado. O documento, pertencente à coleção Aubin, estava depositado na Bibliothèque Nationale de Paris. (Fig. 33)

<sup>528</sup> A propósito das conotações mágicas e macabras associadas às mulheres mortas no parto, também entre os buriatas da Sibéria ainda existe uma antiga tradição segundo a qual elas acarretam doenças às crianças, segurando-as pelo pescoço e deixando nelas as marcas azuladas de suas mãos. Aos adultos causam doenças perniciosas, adquiridas pela ingestão dos alimentos tocados por elas.

<sup>529</sup> Suposto porque existem divergências sobre essa interpretação. Cihua é o nome reduzido e carinhoso com o qual os especialistas do Museu de Antropología de Xalapa se referem às esculturas.

<sup>530</sup> VIVANCO, Jose Luis Melgarejo. op. cit. 316.

<sup>531</sup> NÚÑEZ, José Corona. Correcta interpretación de jeroglíficos y algunos pasajes de códices y figuras que aparecen en la ceramica. op. cit. p. 13.

<sup>532</sup> A cultura zapoteca desenvolveu-se no sudoeste do México, no atual Estado de Oaxaca.

A folha em questão já era conhecida no século XVIII e mencionada no “Catalogo do Museo Indiano”, do comerciante milanês Boturini (1702-1750), assim como nos inventários dessa coleção, confiscada por ordens do então vice-rei da Nova Espanha. Após relatar as peripécias do documento até chegar às mãos de Aubin, Lehmann fez uma descrição dele. Trata-se do fragmento de um “Tonalamatl”, calendário ritual de 52 dias, dividido em quatro partes de 13 dias cada. As Cihuateteo estão representadas como as cinco guardiãs que presidiam os cinco primeiros dias da terceira e quarta partes, às quais os mexicas dedicavam grandes festas no início e no fim deste período.

Com base no Tonalamatl, eram concebidas como quintuplos da deusa Tlazolteotl que, segundo a lenda, foi a primeira mulher (em) a dar à luz. Durante as noites, espantavam nas encruzilhadas. Seu caráter de fantasmas encontra expressão em nossa folha, porque vestem o *amaneapanalli*, ornamento da morte...<sup>533</sup>.

Sessenta anos depois, Alfonso Caso avaliou e validou a interpretação de Lehmann como sendo “uma descrição tão exata dos personagens que nela aparecem, e de seus atavios (...), que não permitem adições importantes a seu comentário”. Mostram o desenvolvimento de um Tonalpohualli e o enquadramento dos dias em que desciam essas divindades<sup>534</sup>. Sobre essa descida, Manuel Torres acrescenta que as Cihuateteo “desciam à terra em cinco ocasiões no ano, no ano religioso de 260 dias, ou seja, desciam a cada 52 dias”. E com base no Tonalpohualli do Códice Fejervary Mayer, explica que a primeira descida ocorria “no signo do dia um veado; a segunda no dia um chuva; a terceira no dia um macaco; a quarta no dia um calli (casa); e a quinta descida no dia um águia”<sup>535</sup>.

O mesmo Lehmann identificou as Cihuateteo também no Códice Vaticano B, folha 77-79 abaixo, e no Códice Borgia, hoje 47-48 centro, o mesmo onde José Corona

<sup>533</sup> LEHMANN, Walter. Las cinco mujeres del oeste muertas en el parto y los cinco dioses del sur en la mitología mexicana. In: Traducciones mesoamericanistas. México, DF: Sociedad Mexicana de Antropología, 1966, p. 69.

<sup>534</sup> CASO, Alfonso. El Culto al Sol. Notas sobre la interpretación de W. Lehmann. In: Traducciones Mesoamericanistas, op. cit. p. 117.

<sup>535</sup> TORRES, Manuel Guzmán. Las Cihuateteo y su Posición en el Tonalpohualli. In: Boletín Informativo del Instituto de Antropología de la Universidad Veracruzana. N° 1. Xalapa, Ver, 1983, p. 20.

Núñez as encontrou num conjunto de doze, executando uma dança no ventre do *cipactli*, formando um calendário de doze meses de trinta dias. (Fig. 34). No mesmo códice também aparece um conjunto de cinco, no qual destacamos uma especialmente interessante expelindo pela boca uma centopéia com uma cruz no extremo (Fig. 35). Mesma figura encontrada por Corona Núñez também numa peça de cerâmica, e interpretada por ele como vomitando uma centopéia numa encruzilhada.

Nesses casos seriam feiticeiras que desciam à terra nas encruzilhadas dos caminhos “para causar espanto e executar feitiçarias”<sup>536</sup>. E a chave de tal significado está na centopéia, que segundo o dicionário “tarasco” representava o pecado, a maldade e o malefício. Mesmo sentido em que aparece junto às *tzitzinime* da “Casa das Deidades do Poente” -na denominação de Seler- numa velha vasilha, em branco sobre vermelho, pertencente à cultura totonaca<sup>537</sup>.

Provavelmente, para o olho comum que desconheça os segredos e as especificidades da escritura pictográfica dos códices, as representações das Cihuateteo mais eloqüentes são as escultóricas que abundam na cultura totonaca, no atual Estado de Veracruz. Proveniente dos sítios arqueológicos de “Dicha Tuerta”, “El Cocuite”, e “El Zapotal”, na sub-área cultural de “La Mixtequilla”<sup>538</sup>, integram o acervo do Museu de Antropologia de Xalapa, onde se encontra exposta a maioria dos exemplares.

E como representação que, pensamos, são da idéia do poder feminino, manifestado entre outras coisas na capacidade de prever o futuro e anunciar desgraças, comentamos mais detidamente um exemplar do conjunto proveniente de El Zapotal. As peças foram datadas pelos especialistas como pertencentes ao período clássico tardio, entre os séculos VI e IX de nossa era, e formam um conjunto de treze, retiradas de um santuário dedicado a Mictlantehcutli, o deus do inframundo. Tais achados vieram corroborar os anteriores de Dicha Tuerta e El Cocuite, que ratificaram ao mesmo tempo as informações dos cronistas do século XVI sobre as mulheres guerreiras, mortas ao tentar a captura de um prisioneiro, o filho<sup>539</sup>. E ratificam também a idéia de sua forte presença nos tempos pré-colombianos, aos quais tanto escritores do século XIX como os especialistas atuais remetem La Llorona.

<sup>536</sup> CASO, Alfonso. op. cit. p. 43.

<sup>537</sup> Idem. p. 44. Figuras 11 e 12.

<sup>538</sup> As escavações dos sítios de Dicha Tuerta e El Cocuite estiveram a cargo do arqueólogo Alfonso Medellín Zenil, enquanto que as de El Zapotal foram dirigidas pelo arqueólogo Manuel Torres.

<sup>539</sup> VIVANCO, Jose Luis Melgarejo. op. cit. P.

Assim, um dos mais belos exemplares e que melhor conserva os atributos é uma escultura em barro cozido, de uma mulher ereta - existem algumas sentadas - (fig. 36) em tamanho natural. Como todas apresenta forte expressão dramática no rosto, conferida pela boca entreaberta em ricto de dor e olhos meio fechados, em sinal de morte. Contudo existem algumas de olhos abertos, porque, na interpretação de um arqueólogo, teriam sido flagradas durante sua descida à terra<sup>540</sup>. (Fig. 37). E, como suas companheiras, a estátua em questão leva o torso nu e um colar de pequenos caracóis no pescoço; a cintura envolta por dois cintos; um de caracóis, símbolo da gravidez; o outro arrematado nas pontas por dois nós, podendo aparecer em algumas como duas cabeças de serpente. “Todos como atributos distintivos da fecundidade”<sup>541</sup>, assim como sinais inequívocos da dualidade: vida-morte, num sentido de renovação e não de fim.

Também como suas companheiras, leva um elaborado toucado, neste caso formado por uma dupla cabeça de serpente; exhibe argolas e pulseiras nas orelhas e no punho direito. No centro do saio percebe-se ainda um círculo escuro, e chama a atenção a desproporção entre o tamanho exagerado dos pés e as minúsculas mãos. Em algumas esculturas foi possível recuperar alguns dos objetos que portavam na mão esquerda, às vezes na forma de figuras humanas fantásticas, ou de animais noturnos associados ao inframundo, como o morcego. Tais objetos têm sido interpretados como defumadores ou sacos de copal que os sacerdotes usavam nas cerimônias, e até como instrumentos musicais. (Fig. 38). Entretanto, em recente e ainda inédito estudo, uma autora propõe para eles uma outra leitura<sup>542</sup>.

Analisando as variantes tipológicas desses objetos comparadas com as dos sacos de incenso ou instrumentos musicais, ou com os escudos que portam as procedentes de Dicha Tuerta, e lembrando que tais objetos eram exibidos na mão esquerda, justamente com a que os guerreiros portavam o escudo, e que os dedos dessa mão nessas mulheres eram considerados poderosos amuletos para a guerra, a autora conclui que, na realidade, estariam representando os cadáveres dos filhos, usados como escudos para substituir metaforicamente os que portariam na qualidade de guerreiras. A conclusão nos faz lembrar que, numa outra e primordial ocasião, Coatlicue também teve um filho escudo, que nasceu de seu ventre armado para protegê-la dos agressores.

<sup>540</sup> Agradecemos ao arqueólogo da UV, mestre Jesús Bonilla, suas pacientes e esclarecedoras explicações.

<sup>541</sup> GUZMÁN, Manuel Torres. op. cit. P. 19

<sup>542</sup> GUEVARA, Sara Ladrón de. Mi Hijo, Mi Escudo. In: *Contrapunto*. Revista de la Editora del Gobierno del Estado de Veracruz, num. 3, Xalapa, 2006.

Em nossa opinião e considerando seu complexo simbolismo, a Cihuateotl poderia ser vista como um belo e eloqüente exemplo de representação plástica do universo resumido na figura feminina e, ainda, da comunicação feminina com os poderes universais, do qual tais deusas seriam uma concisa representação simbólica. Era preciso neutralizar tais poderes, para o que se desenvolveu uma complexa gama de recursos que incluíam o controle social sobre as mulheres humanas e o monopólio ideológico sobre as deidades. Por isso, e para melhor compreender nossa leitura, é indispensável conhecer previamente, ainda que de forma simplificada mas suficiente para o objetivo que se pretende, a complexa cosmovisão desses povos, para o que convocamos um dos especialistas mais autorizados.

### **10.1.1 A geometria do universo na cosmovisão mesoamericana**

Alfredo López Austin explica que tanto os habitantes do planalto central mexicano como os povos mesoamericanos em geral compartilhavam, em menor ou maior grau, uma concepção geométrica do universo assim como seus elementos taxonômicos e explicativos. E com essa informação preliminar ele esclarece que toda diversidade, toda ordem e todo movimento do cosmos eram justificados por uma oposição dual dos contrários que o segmentam. Assim, céu e terra; frio e calor; luz e escuridão; homem e mulher; força e debilidade; chuva e seca; alto e baixo eram concebidos simultaneamente como “pares polares e complementares, cujos elementos eram relacionados entre si pela sua oposição como contrários num dos grandes segmentos, e ordenados numa seqüência alternada de domínio”<sup>543</sup>.

Assim, por exemplo, no sentido vertical, os antigos mexicanos dividiam o cosmos em treze planos superiores e nove inferiores, denominados respectivamente Tlalocan e Mictlan: o supramundo e o inframundo, produtos de uma concepção que se foi tornando mais complexa à medida que a dependência da agricultura foi-se tornando mais forte. A importância do sucesso das colheitas, atribuída ao sol, à lua e aos fenômenos naturais como chuvas, relâmpagos, nuvens, granizo, ou ventos, os teria levado a colocar o Pai e a Mãe primordiais em mundos independentes ao dos Filhos, que como seres astrais ou aquáticos ficavam mais próximos dos agricultores. “Além e distante do âmbito do domínio solar ficava o verdadeiro céu, o céu do fogo azul, que continuava sendo governado pelo Pai, a cuja morada não chegavam os astros”<sup>544</sup>.

---

<sup>543</sup> AUSTIN, Alfredo López. op. cit. pp. 58-59.

<sup>544</sup> Idem. p. 60.



Cada um desses planos, superiores e inferiores, era habitado ou presidido por casais de deuses, “como projeção de uma concepção cósmica dual”, assim como por seres sobrenaturais menores. O último degrau do inframundo era presidido pelo casal formado por Mictlantecuhtli e Mictecacihuatl, e o do supramundo por Ometéotl, que era um e dois ao mesmo tempo; era o deus da dualidade. Daí que, em alguns textos, o décimo segundo e o décimo terceiro plano fossem vistos como um só mas duplo, motivo pelo qual se fale indistintamente em doze ou em treze planos.

O mundo inferior era repleto de riquezas como sementes, água e metais. Mas também era concebido pelos agricultores como avarento e cruel. “Eles imaginavam este mundo terrestre e aquático contaminado pela morte e custodiado zelosamente pelos perigosos donos dos mananciais e os bosques”, da mesma forma em que imaginavam que do mundo superior, celeste e masculino, também lhes chegavam riquezas e bens indispensáveis à vida, assim como males terríveis para os humanos. De tal forma que os mesmos lugares de onde procedia a riqueza eram os pontos de comunicação entre o mundo dos homens e o da morte<sup>545</sup>.

No sentido horizontal, a superfície da terra era concebida tanto como um retângulo como um disco, dividida em quatro segmentos, cada um deles suporte do céu. O centro era representado por uma pedra preciosa verde, ou “chalchihui”, onde vivia o deus ancião, pai-mãe dos deuses, senhor do fogo e do tempo. Cada um dos segmentos era representado por um símbolo que tinha seu oposto correspondente: ao norte correspondia o signo do “pedernal”, ou punhal de pedra, representando a morte; ao sul correspondia o signo do coelho, representando a vida; o oeste ou Cihuatlampa era representado pelo signo da casa e tinha um significado feminino; e o leste, masculino, era representado pelo signo da cana. Imaginavam também vias de comunicação entre os diferentes segmentos, de forma que, e sendo o que aqui nos interessa, o oeste ou Cihuatlampa onde ficava o Cincalco ou a “casa do milho” se comunicava com o sul ou Mictlan, território da escuridão mas, lembremos, também a origem da vida. (Fig. 39)

Com esta rápida exposição, pensamos, é possível entender o porquê das mulheres mortas no parto morarem no Cincalco e o porquê de vermos na Cihuateotl, antes descrita, uma representação sintetizada do universo e da comunicação feminina com os poderes desse universo, em cuja concepção mesoamericana, como já dissemos anteriormente, a dualidade era quase obsessão.

---

<sup>545</sup> Idem. p. 64.

Uma dualidade que, numa leitura pessoal, coroava o supramundo representado pelo toucado bicéfalo da Cihuateótl, enquanto que no círculo escuro do saio estaria representada a escuridão do inframundo onde se originava a vida. Essa mesma dualidade, que estabelecia os mundos superiores e inferiores, estaria representada também pelo duplo cinto que dividia o corpo em dois, ao mesmo tempo em que representava o princípio e o fim, a vida e a morte, no sentido de trânsito e como um processo de renovação. O cinto de caracóis representava a gravidez, a capacidade geradora de vida da mulher; o outro, arrematado por dois nós ou cabeças de serpente e dividindo as partes superiores e inferiores do corpo, marcava a dupla (o)posição morte-renovação, princípio e fim. (Fig. 40). No sentido horizontal, os objetos na mão esquerda, fossem defumadores ou escudos, representariam o Cihuatlampa, lugar da casa das mulheres mortas mas também a via de comunicação entre ambos os mundos, esse poder de transitar entre a vida e a morte que La Llorona conserva até os dias de hoje.

A isso devemos acrescentar o fato de serem treze as esculturas da oferenda, de que esta imagem fazia parte num altar dedicado ao senhor do inframundo, ao qual somente se podia chegar descendo nove degraus. Ali foram encontradas alinhadas em direção ao oeste, conforme a descrição que nos fez o arqueólogo responsável pelo achado<sup>546</sup>.

Ao mesmo tempo, e prosseguindo com o exercício interpretativo, na mesma comunicação da fertilidade feminina com as forças primordiais da criação e da destruição poderia ser encontrada a explicação para o fato de que, em sua descida à terra, as Cihuateteo fossem imaginadas como monstros portadores de desgraças, ao contrário dos guerreiros que eram imaginados descendo como aves de bela plumagem. Essa tradição parece ter sido originada em tempos bem antigos, segundo a pista sugerida por Laura Ibarra, que relata o costume dos povos pré-colombianos de encerrar as mulheres prenhes em locais usados como silos quando estava para encerrar-se um ciclo de 52 anos. Pensavam que o mundo acabaria e se desencadearia o caos, e com este, como seus agentes e transformadas em seres monstruosos, as mulheres prenhes devorariam os últimos seres humanos.

Se a mulher prenhe possui a força da vida, que não é outra senão a força cósmica da origem, ela participa, portanto, da força que ameaça (com) destruir o

---

<sup>546</sup> Informação fornecida pelo arqueólogo Manuel Torres Guzmán, na entrevista já mencionada. Nota nº. 122.

mundo um dia. Quando chegar a hecatombe final, a mulher será, sem dúvida, parte dessa força que extermina a vida<sup>547</sup>.

### 10.2.1 TABELA 1

#### PRINCIPAIS DEIDADES FEMININAS RELACIONADAS COM LA LLORONA\*.

NOME	SIGNIFICADO	FUNÇÃO: SEXUALIDADE RELACIONADA À FERTILIDADE	STATUS	CARACTERÍSTICAS E ÂMBITO SOCIAL	RELAÇÃO SIMBÓLICA COM LA LLORONA
<b>Coatlicue</b>	A (mulher) da saia de serpentes.	Avocação de Cihuacoatl.	Deusa. Mãe dos deuses. Mãe dos homens.		Mãe de vários filhos
<b>Cihuacoatl</b>	“Mulher da serpente”  Cihua = mulher Coatl = cobra	Fertilidade agrária. Nascimentos. Morte. Guerra. Natureza selênica. Morros e Montanhas. Mantimentos.	Deusa. Mãe dos deuses. Mãe dos homens.	Vestia branco. Buscava homens para o sacrifício. Usava o filho como isca. Gritava pelos ares. Anunciou o fim de Tenochtitlan. Protetora das parteiras.	Aparece de branco. Seduz os homens. Matou os filhos. Grita pelos filhos. Anuncia desgraças.
<b>Cihuateteo</b>	“Mulheres deusas”  Cihua = mulher Teteo = deusas (plural)	Parto. Guerra. Nascimentos. Morte.	Mulheres deificadas. Mães. Guerreiras	Mortas no parto ao fazer um prisioneiro para o sacrifício. Desciam nas encruzilhadas. Anunciavam desgraças. Protegiam os guerreiros	Aparece nas encruzilhadas. Anuncia desgraças. Sacrifica os filhos.
<b>Xochiquetzal</b>	“Flor preciosa”  Xochitl = flor Quetzal = pema do quetzal	Vida sexual. Beleza. Trabalhos domésticos. Prostitutas. Montanhas.	Deusa. Esposa de Tlaloc. Amante de Tezcatlipoca.	Conduta leviana. Raptada por Tezcatlipoca. Acompanhante dos jovens guerreiros. Padroeira das esposas e prostitutas.	Amante. Seduzida por um homem rico. Seduz os homens.
<b>Tlazolteotl</b>	“Devoradora de imundícia”  Tlazolli = lixo Teotl = diosa	Fertilidade agrária. Prazer carnal. Parto. Tecidos. Fases lunares	Deusa. Expição das culpas.	Padroeira das tecelãs e parturientes; dos recém nascidos, médicos, magos, feiticeiros e lavradores.	Controle social. Aparece aos homens mulherengos. Aparece às mulheres que abortam

<sup>547</sup> IBARRA, Laura. op. cit. p. 127.

\*Fonte: Principales deidades femeninas de los aztecas. (Resumen). In: Báez-Jorge, Félix. Los Oficios de las Diosas. op. cit.. Quadro 2

## 10.2.2 TABELA 2

### LA LLORONA, OS INTELLECTUAIS E O DISCURSO DE AUTORIDADE

Nome	Período	Formação. Filiação ideológica	Títulos e Cargos	Jornalismo	Historiador	Gênero Lenda	Relação com La Llorona	Outros
Ignácio Ramírez “El Nigromante”	1818- 1879 Geração da Reforma	Advogado liberal	Deputado Constituinte.	sim	sim	sim	Indireta. Através de La Malinche	“Benemérito” do Estado de Sinaloa.
Guillermo Prieto	1818- 1909 Geração da Reforma	Liberal	Deputado Constituinte.	sim	sim	sim	Em suas memórias	Fundador da Academia de Letran
José María Marroquí	1824- 1898	Médico Liberal	Comandante médico do Exercito. Deputado. Diplomata.	sim	sim	sim	obra	Acadêmico. Cronista da cidade do México
José María Roa Bárcena	1827- 1908	Conservador		sim	sim		Em suas crônicas	Acadêmico

Vicente Riva Palacio	1832- 1896	Advogado. Liberal.	Governador. Gral. de Exercito. Deputado.	sim	sim	sim	Em antologia	Organizador de “México a través de los Siglos”
Antonio García Cubas	1832- 1912	Geógrafo. Topógrafo. Editor.	Medalha de Honra da Sociedade de Geografia.	sim	sim		Em suas memórias	Fundador da cartografia nacional.
Ignácio Manuel Altamirano	1834- 1893 Geração da	Advogado. Liberal.	Deputado Constituinte.	sim	sim	sim	Indireta. Através de La Malinche	“Pai da Literatura Mexicana”

	Reforma						e de Medeia.	Mexicana”
Juan de Dios Peza	1852-1910	Médico. Liberal.	Deputado ao Congresso.	sim	sim	sim	Em antologia	Acadêmico
Luis Gonzalez Obregón	1865-1938	Historiador.	Chefe do Departamento de História do Museu Nacional.	sim	sim	sim	Em antologia	Acadêmico. Cronista da Cidade do México
Artemio de Valle Arizpe	1884-1961	Advogado	Deputado. Diplomata.	sim	sim	sim	Em antologia	Acadêmico. Cronista da Cidade do México

### 10.2.3 TABELA 3

#### A DIALÉTICA FEMININA NACIONAL

GUADALUPE	LA MALINCHE	LA LLORONA
Mãe espiritual dos mexicanos	Mãe biológica do “primeiro mestiço”	Mãe fantasma
Mãe protetora	Mãe traidora	Mãe assassina
Mãe de um filho divino	Mãe de um filho bastardo	Mãe de vários filhos bastardos
virgem	Amante seduzida	Amante letal
Intercessora	Intérprete	Anuncia desgraças
Pede	Traduz	Grita, chora.
O filho foi sacrificado	O filho foi preso	Os filhos foram eliminados
No discurso religioso e político oficial	No discurso histórico e político oficial	Popular. À margem dos discursos oficiais
Nas igrejas	Nas montanhas	Nas águas e encruzilhadas





