

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO  
PUC-SP**

**Karen Alejandra Arriagada Valdivia**

**Sahagún e as festas agrícolas mexica: em busca de um  
sentido**

**MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO**

**SÃO PAULO**

**2008**

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO  
PUC-SP**

**Karen Alejandra Arriagada Valdivia**

**Sahagún e as festas agrícolas mexica: em busca de um  
sentido**

**Dissertação apresentada à Banca examinadora como  
exigência parcial para obtenção do título de MESTRE  
em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade  
Católica de São Paulo, sob a orientação do prof.  
Doutor Fernando Torres Londoño.**

**MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO**

**SÃO PAULO**

**2008**

## Errata

- Analisamos que o termo mexica utilizado no texto para designar o povo do qual estamos tratando, não é o mais adequado porque, na verdade, a região pesquisada por Sahagún envolve outros povos além dos mexica. Assim, onde empregamos este termo (por exemplo, das páginas 56-62, da 64 a 62), nos referimos aos nahua do antiplano central mexicano.

- Na elaboração do texto, percebemos o uso inadequado em alguns momentos de crase, que gostaríamos de ressaltar, por exemplo na páginas 61, 71, 87 e 72.

- No resumo, onde dizemos que “o objetivo desta pesquisa é analisar o método estruturado por Sahagún para descrever rituais destas vintenas específicas, qual seu caminho de descrição, o que ele estaria dizendo de fato”, queremos retificar porque na verdade, não poderemos nunca saber o que ele estava de fato dizendo, pois é algo muito dúbio, dependente de interpretação. O que estamos querendo dizer, neste pequeno trecho, é o que estaria implícito, na verdade.

- Na introdução (p.11), no primeiro capítulo (pgs. 15 e 45) alterar planalto central mexicano por altiplano central mexicano.

### **- CAPÍTULO I**

. pg.17 nota 3 corrigir: vieram 2.782 franciscanos da Europa à América.

. pg. 25 na citação excluir o nome Antônio, que se repete

. pg. 40 quando nos referimos, no primeiro parágrafo, à forma paralela aos escritos. Acrescente-se forma paralela e conjunta aos escritos.

. pg. 47 corrigir citação: Bernand; Gruzinski 1992:76

Nas páginas 47,48 e 55 quando nos referimos à León- Portilla, leia-se Ascensión Hernández de León-Portilla.

. pg. 49. Para evitar equívocos esclarecemos que no quarto parágrafo nos referimos à estadia de Sahagún no México

Também corrigir: quando me refiro à Miguel León-Portilla, estou me referindo na verdade à Ascensión Hernández de León-Portilla.

## **- CAPÍTULO II**

. pg. 59 corrigir na citação à referência à tese de doutorado de Eduardo Natalino dos Santos, que fica assim: “a explicação do calendário mexica foi formulada a partir dos estudos de Eduardo Natalino dos SANTOS, 2003:119-133 (...).

. pg.59 e 60 corrigir as palavras tonalpouhalli e tonahpoualli. A grafia correta é tonalpoualli, e adota-se aqui ser escrita sempre em minúsculas.

. pg 60. no quarto parágrafo quando nos referimos a que a concepção tempo nahua era cíclica, acrescente-se que era cíclica e linear . E não somente cíclica como está escrito.

. pg.61. na citação 4, na qual apresentamos as vintenas em correlação com o calendário cristão , esclareço que Sahagún refere-se sim às vintenas Tóxcatl e Etzalcualiztli, o que ele não cita é a data do início destas.

Corrigir também a referência à autora Inga Clendinnen, cuja grafia está incorreta, no primeiro parágrafo, que fica assim: (Cf. CLENDINNEN, 2007:5). E também corrija-la na página 67.

.pg. 62. nas referências e citações feitas aos autores Alfredo López Austin, Leonardo López Luján neste capítulo (pgs. 62, 75) padronizar por: LÓPEZ AUSTIN e LÓPEZ AUSTIN ; LÓPEZ LUJÁN, 2005:241-242, respectivamente.

. pg.64. Nas referências e citações à autora Yolotl González Torres feitas neste capítulo (pgs. 65, 66, 68, 72, 74, 77) leia-se sempre GONZÁLEZ TORRES.

. pg. 66. corrigir citação feita no 3º parágrafo , os autores são Bernand e Gruzinski.

.pg. 67. A vintena Atlcahoalo marca, na verdade, o princípio do ano, o início das atividades agrícolas de plantio de regadio e o começo de sacrifício de crianças. Colocar como início do ano civil, como está, é complicado, pois marcava o início das festas e rituais também.

### **- CAPÍTULO III**

. pg.97 . O músculo ao qual nos referimos no quarto parágrafo é na verdade a coxa.

### **- BIBLIOGRAFIA**

. pg. 121 corrigir:

#### Fonte documental

SAHAGÚN, Fray Bernardino de. *Historia General de las cosas de Nueva España*. 2 vols. (a e b). Madrid: Dastin, 2001, ed. Juan Carlos Temprano.

SAHAGUN, Fray Bernardino de. *Historia General de las cosas de Nueva España*. México: Porrúa, 1999, 10ª ed. Edição de Angel Maria Garibay.

. pg. 122 corrigir as referências :

#### Livros

GONZÁLEZ TORRES, Yolotl. *El sacrificio humano entre los Mexica*. 2ª ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1994.

MAYNEZ VIDAL, Pilar. *El calepino de Sahagún: un acercamiento*. México: Fondo de Cultura Económica, 2002.

. pg. 123 corrigir as referências

#### Artigos de periódicos

GONZÁLEZ TORRES, Yolota. El sacrificio humano entre los mexica. *Arqueología Mexicana*, México, vol. III n.15, p. 4-11, set-out. 1995.

MAYNEZ VIDAL, Pilar. Sahagún y Durán: intérpretes de la cosmovisión indígena. *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, v.26, p. 163-172, 1996.

**BANCA EXAMINADORA**

-----

-----

-----

## Resumo

O método estruturado por frei Bernardino de Sahagún para descrever os antigos rituais das festas mexica, revela o sentido mais profundo que estaria por trás de toda a enorme compilação dos antigos costumes e crenças mexica feita pelo franciscano em sua crônica *Historia General de las cosas de Nueva España*.

Uma vez que Sahagún considerava as antigas festas mexica como “cerimônias idolátricas”, tais descrições expressavam dois dos principais objetivos do missionário: conhecer as antigas práticas ritualísticas indígenas, e identificar qualquer vestígio de sua sobrevivência.

Por outro lado, ditas descrições traziam à luz as principais problemáticas que Sahagún enfrentou ao tentar entender e traduzir a alteridade, que iam muito mais além das descrições sistemáticas dos rituais mexica, da organização de seus termos e vocábulos, e das perguntas que faziam parte de seu questionário. Elas são reflexo também de um complexo contexto missionário no qual frei Bernardino se insere e que se reflete em seu trabalho.

Dentre as dezoito festas que eram feitas ao longo do calendário solar mexica, escolhemos sete delas, ligadas ao ciclo agrícola e cujos principais elementos aos quais remetiam, formavam um conjunto importantíssimo na cosmovisão indígena: água, chuva, milho, montes e fogo. São os rituais das vintenas *I Atlcaolo*; *IV Huey tozotli*; *VI Etzalcualiztli*; *XI Ochpaniztli*; *XIII Tepeílhuitl*; *XVI Atemoztli* e *XVIII Izcalli*.

O objetivo desta pesquisa é analisar o método estruturado por Sahagún para descrever rituais destas vintenas específicas, qual seu caminho de descrição, o que estaria dizendo de fato.

Palavras-chaves: Sahagún, Trabalho missionário, Idolatria, Rituais mexica



## **Abstract**

The method structured by friar Bernardino de Sahagún to describe the ancient rituals of the Mexica feasts, reveals a deeper sense behind the enormous compilation of the ancient Mexica habits and beliefs done by the Franciscan in his chronicle *Historia General de las cosas de Nueva España (General History of the things of New Spain)*.

Once Sahagún considered the ancient Mexica feasts as “idolatry ceremonies”, such descriptions expressed two of the main purposes of the missionary: to know the ancient indigenous ritualistic practices and identify any clue of its survival.

On the other hand, the descriptions brought to light the main difficulties that Sahagún faced trying to understand and to translate the diversity, the other, that goes much further than the systematic descriptions of the Mexica rituals, the organization of its terms and vocables, and the questions that were part of his questionnaire. They also reflected the complex missionary context which friar Bernardino was inserted and which was reflected in his chronicle.

Among the eighteen feasts that took place throughout the Mexica solar calendar, we have chosen seven of them, connected to the agricultural cycle and which main elements they remitted to, formed an extremely important group in the native cosmology: water, rain, corn, hills and fire. They are rituals of the *vintenas*: I *Atlcaolo*; IV *Huey tozoztli*; VI *Etzalcualiztli*; XI *Ochpaniztli*; XIII *Tepeilhuitl*; XVI *Atemoztli* e XVIII *Izcalli*.

The purpose of this research is to analyze the method structured by friar Bernardino to describe the rituals of these specific *vintenas*, which was his path of description and what he would be actually saying.

Key-words: Sahagún, Missionary work, Idolatry, Mexica Rituals

## **Agradecimentos**

Primeiramente agradeço a Deus pela força e pela luz no decorrer desta caminhada, me guiando sempre pelo caminho certo.

Agradeço ao Prof. Dr. Fernando Torres Londoño pela oportunidade que me deu ao me orientar nesta pesquisa e pela confiança no meu trabalho.

Ao prof. Dr. Eduardo Natalino dos Santos pelas importantíssimas sugestões e contribuições no exame de qualificação, pela constante disponibilidade em ajudar, principalmente com o empréstimo de material bibliográfico.

Ao professor Dr. Silas Guerriero pelas aulas que me ajudaram muito durante a pesquisa, pelas esclarecedoras sugestões no exame de qualificação.

À CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior) pela bolsa concedida, sem a qual não teria sido possível concluir esta pesquisa, agradeço a oportunidade.

À minha família: minha mãe e meus irmãos pelo apoio e incentivo incondicional, pela ajuda, pela força nos momentos difíceis e pela paciência nesses dois anos. Ao meu namorado pela força, pelo apoio incondicional também, por estar sempre do meu lado, pela paciência e compreensão. Às minhas amigas pela força e apoio constante e pela compreensão nestes dois anos.

À todos muito obrigado.

## **Sumário**

<b>Introdução .....</b>	<b>10</b>
<b>Capítulo I: O Universo de Sahagún .....</b>	<b>15</b>
1.1 O trabalho missionário	15
1.1.2 Os caminhos da evangelização	20
1.1.3 A base da conversão: o ensino da doutrina	31
1.2 A caminho de México – Tenochtitlán: uma breve biografia de Sahagún	33
1.2.2 Historia General de las cosas de Nueva España	45
<b>Capítulo II: O mundo revelado .....</b>	<b>56</b>
2.1 O universo das festas	57
2.1.2 O ciclo calendárico	59
2.2 Elementos constituintes das festas	61
2.2.1 Sacrifícios humanos	64
2.3 Visão geral das festas	69
2.3.1 I Atlcahualo	76
2.3.2 IV Huey Tozoztli	77
2.3.3 VI Etzalcualiztli	78
2.3.4 XI Ochopaniztli	80
2.3.5 XIII Tepeílhuitl	82
2.3.6 XVI Atemoztli	84
2.3.7 XVIII Izcalli	84
<b>Capítulo III: O Sentido do Engano: estrutura e decodificação ordem .....</b>	<b>86</b>
3.1 Desvendando Historia General	86
3.2 Das cerimônias idolátricas	92
3.2.1 I Atlcahualo	92

3.2.2	IV Huey Tozoztli	94
3.2.3	VI Etzalcualiztli	95
3.2.4	XI Ochopaniztli	97
3.2.5	XIII Tepeílhuitl	98
3.2.6	XVI Atemoztli	101
3.2.7	XVIII Izcalli	102
3.3	Decodificando o sentido da ordem	105

<b>Conclusão</b>	.....	115
------------------	-------	-----

<b>Bilbiografia</b>	.....	121
---------------------	-------	-----

**LISTA DE TABELAS**: Principiais Elementos Descritos dos Rituais 106

Preparações	107
Festa Principal	108
Sacrifícios	109
Oferendas	110
Ornamentos	111

## **Introdução**

A história indígena pré-colombiana é muito instigante, é um deslumbramento que aumenta a cada nova leitura. São sociedades, culturas muito avançadas no seu tempo, com um sistema de conhecimento extremamente complexo. E a forma como a dominação européia colocou um fim, ao menos em grande parte, nessa imensa fonte de saber que era a cultura indígena é digna de análise para trazer à luz os conhecimentos e concepções de comunidades que acabaram ofuscadas e, principalmente, oprimidas pelo catolicismo dos séculos XVI/ XVII.

O trabalho missionário europeu na América recém-descoberta foi um dos mais fortes símbolos da ruptura brutal com os antigos costumes e crenças indígenas, no século XVI, pós-conquista. Foi fundamental para a consolidação do domínio espanhol.

A estruturação do trabalho de conversão dos índios ao cristianismo foi muito problemática, enfrentou grandes desafios, devido ao enorme choque cultural e à dificuldade dos missionários em lidar com a alteridade. Várias Juntas Eclesiásticas e Concílios Provinciais foram feitos em prol de estruturar o projeto de evangelização dos nativos, de solucionar os problemas mais urgentes para que pudessem, dessa forma, levar a cabo com eficácia sua missão.

Problemas de comunicação como o idioma e a ausência de escrita alfabética entre os povos indígenas foram alguns dos obstáculos encontrados pelos primeiros missionários, além da ausência, entre os nativos, de conceitos que formavam a base da crença cristã.

A cultura indígena era tão bem consolidada e estruturada que os conquistadores e missionários tiveram muito trabalho para extinguir suas principais bases, fundamentadas no politeísmo mítico, reforçado por toda uma ideologia política da elite.

A crença em várias deidades e os grandes cultos e festas que faziam em devoção a eles representavam aos olhos dos religiosos o grave pecado da idolatria, que precisava ser imediatamente combatido, pois era um grande entrave ao processo de cristianização. Ao mesmo tempo, afirmavam que os indígenas

acreditavam naquelas deidades porque estavam sendo enganados pelo demônio, por isso mereciam ser salvos o quanto antes, e os missionários seriam os únicos capazes de fazê-lo, pois lhes mostrariam o único e verdadeiro Deus, o cristão.

No caso específico do planalto central mexicano, e o povo que dominava a região, que eram os mexica, as festas do calendário solar agrícola eram o ponto alto de suas manifestações religiosas, representavam a expressão máxima de sua cosmovisão. Por outro lado, refletiam também toda a organização e hierarquia social existente, ou seja, elas permeavam toda a dinâmica social. Os estudos feitos por vários pesquisadores nos mostram que toda a esfera mítica que envolvia as festas, estava profundamente arraigada na sociedade mexica.

Assim, os missionários tinham que estar atentos a todo e qualquer resquício dos antigos cultos que poderiam estar escondidos dentro do cerimonial cristão que os índios foram incorporando.

Dessa forma, temos um trabalho missionário que, por um lado, estava preocupado em extinguir todo e qualquer aspecto dos antigos cultos indígenas e por outro, fazia o possível para atrair cada vez mais os índios ao culto católico, claro que de forma cuidadosa, principalmente no que diz respeito à missa e aos ensinamentos da doutrina cristã.

Dentro daquele complexo contexto missionário se insere a obra do frei franciscano Bernardino de Sahagún. Ele foi uma das principais testemunhas desta grande problemática, sua obra reflete as principais preocupações dos religiosos na conversão dos índios ao cristianismo e seu objetivo central era identificar qualquer resquício do que ele considerava ser idolatria.

Em *Historia General de las Cosas de Nueva España*, Sahagún (2001) faz todo um trabalho de compilação dos principais elementos que constituíam a antiga cultura mexica, que ele pensava ser muito útil para seus companheiros em seus esforços de evangelização, além de ser um registro importante para todos os que quisessem estudar aquela cultura.

O método através do qual ele elaborou seu trabalho em *Historia General* também fundamenta sua peculiaridade e importância. Sahagún se valeu das informações que antigos sacerdotes e principais mexica lhe forneceram acerca de seus costumes e crenças utilizando seus antigos códices. Assim, grande parte do

que Sahagún descreve em *Historia General* tem influência de seus informantes e alunos. O papel deles é de grande importância e deve ser levado em conta nas análises dos escritos de Sahagún.

Frei Bernardino defendia que era fundamental “conhecer para converter”. Esse é seu pensamento-chave, já que ele elabora todos os seus escritos com esse intuito, tanto que foi um dos grandes conhecedores da principal língua indígena, o *náhuatl*.

A obra de Sahagún foi peculiar e totalmente voltada a ajudar seus companheiros de ordem em sua missão. Por outro lado, seus escritos são hoje uma das principais fontes para o pesquisador do México pré-hispânico. Aquela antiga cultura despertou um enorme interesse em Sahagún, que se dedicou a estudá-la a fundo, fazendo assim, um resgate histórico singular.

As análises acerca da obra de Sahagún nunca se esgotam pela sua riqueza. Esta pesquisa visa colaborar com os estudos que futuramente serão feitos sobre o missionário e sua crônica. Traçaremos uma análise da estrutura descritiva de Sahagún que permite contextualizar seu pensamento e seus objetivos no espaço e no tempo, uma vez que são poucos os trabalhos brasileiros aos quais os pesquisadores do tema podem recorrer.

Nosso objeto de estudo serão as festas do ciclo agrícola que frei Bernardino descreve em *História General de las Cosas de Nueva España* (2001). Centraremos nossa atenção nos rituais das seguintes vintenas do calendário: *I Atlcaolo*; *IV Huey Tozoztli*; *VI Etzalcualiztli*; *XI Ochpaniztli*; *XIII Tepeílhuitl*; *XVI Atemoztli*; e *XVIII Izcalli*. Nas vintenas I, VI e XVI, as festas eram dedicadas às deidades da chuva: Tláloc, o deus da chuva e seus ajudantes, os tlaloques. Na XIII vintena a festa era dedicada aos montes eminentes, que no pensamento indígena eram deidades, que faziam parte do grupo dos tlaloques. Na IV vintena eram honradas as deidades do milho e dos mantimentos, Cintéutl e Chicomecóatl; em Ochpaniztli se celebrava Toci, mãe dos deuses, e na última vintena do ano era cultuado o deus do fogo, Xiuhtecutli.

Escolhemos essas festas por remeterem uma unidade muito importante e interessante dentro da cosmovisão indígena e também aos principais elementos agrícolas: água, chuva, milho, montes e fogo.



A análise de autores como Alfredo López Austin e Miguel León-Portilla, que investigaram a forma como Sahagún construiu *Historia General*, despertou-nos o interesse em estudar o método de descrição das festas das vintenas estruturado pelo cronista, qual caminho ele teria percorrido para descrever tais rituais.

As festas representavam tão rico elemento cultural que foram essenciais para Sahagún detectar resquícios de idolatria dos antigos cultos indígenas. Formavam um lugar privilegiado de análise para o nosso cronista.

As festas do ciclo agrícola eram regidas pelo calendário solar, *xiuhpouhalli*, que consistia em dezoito vintenas e mais cinco dias “vazios” chamados *nemontemi*. Assim, são 18 festas principais que, em sua maioria, aconteciam no final de cada vintena, além de uma série de rituais que culminavam, em grande parte, com sacrifícios humanos, na festa principal. Como as festas obedeciam ao calendário solar, que era dividido pelas estações do ano, as deidades às quais os rituais eram dedicados também obedeciam a essa seqüência. Segundo Johanna Broda (1971), os rituais eram “representações dramáticas”, nas quais, para nós, o sacrifício era um dos pontos centrais.

Nesse sentido, nas relações que faz das festas, procuramos entender porque Sahagún privilegia alguns aspectos mais do que outros que a princípio também eram importantes. Como o missionário possivelmente entendeu esses aspectos? O que ele estaria querendo dizer de fato, nas entrelinhas? Esses questionamentos surgem de nossa indagação principal: qual é o método estruturado por Sahagún para descrever as festas e por que ele o escolheu?

A forma como Sahagún trata destas festas deixa transparecer, ao mesmo tempo, como era a estrutura daquela sociedade, sendo necessário dizer que frei Bernardino não presenciou nenhum ritual. Quando ele começou a investigar, eles já não eram mais praticados, o que limita sua descrição ao que seus informantes lhe relatam.

As descrições permitem analisar a forma como Sahagún entendeu o complexo funcionamento do calendário mexica e a dinâmica das festas. Sendo um homem de seu tempo, um franciscano do século XVI, com uma visão de mundo influenciada pelo contexto que a igreja católica vivia na época, ou seja, o da Reforma Protestante e da Contra-Reforma, suas descrições privilegiavam elementos

que eram úteis ao trabalho missionário, mesmo que suas informações viessem dos grandes sacerdotes e *principales*, conhecedores da cultura náhuatl.

Para fazer uma análise aprofundada das descrições das festas de frei Bernardino, além de trabalhos históricos, utilizaremos os trabalhos de base arqueológica e etnográfica, como os de Johanna Broda, Alfredo López Austin, Michel Graulich, entre outros.

À luz desse objetivo principal, estruturamos nossa análise das festas das vintenas nos estudos feitos pelos importantes pesquisadores do tema citados acima e, obviamente, dando voz ao próprio Sahagún. Nossa análise será feita a partir de pesquisa bibliográfica, do diálogo com outros autores, tendo como principal fonte, como já destacamos, a crônica de Sahagún. A fim de mostrar a dimensão da obra de frei Bernardino, especialmente de *Historia General*, esquematizamos esta pesquisa em três capítulos.

No primeiro capítulo apresentamos um panorama do trabalho missionário na América no século XVI e, em seguida, inserimos a obra de Sahagún nesse contexto para ressaltar sua especificidade. Tentaremos mostrar como o conhecimento da antiga cultura mexicana, principalmente os rituais às deidades, era fundamental para a efetividade do trabalho de evangelização dos índios.

No segundo capítulo, entramos especificamente no âmbito das festas das vintenas, traçando uma análise à luz das obras de Johanna Broda, Michel Graulich e Alfredo López Austin, que são estudos recentes e tem representado uma grande valorização do aspecto particular das festas entre os pesquisadores do México pré-hispânico. Essa análise é importante porque nosso objetivo, nesse capítulo, é mostrar ao leitor como a dinâmica das festas funcionava no pensamento mesoamericano, antes de analisarmos a abordagem que Sahagún faz destas, que será feita no capítulo seguinte.

E finalmente, no terceiro capítulo, já teremos então ferramentas para analisar como Sahagún trata as festas. Nosso objetivo é analisar a visão dele sobre os rituais das vintenas e assim chegar ao seu método de descrição.

## **Capítulo I: O Universo de Sahagún**

### **1.1 - O trabalho missionário**

A obra de frei Bernardino de Sahagún é de fundamental importância para os pesquisadores do planalto central mexicano da época da conquista. Seu específico e singular método de trabalho demonstra todo cuidado e esforço em dar a conhecer a realidade missionária em que ele vivia na Nova Espanha. Essa área administrada pelos espanhóis abrangia desde as fronteiras atuais do México com a Guatemala até as terras ao norte, que chegavam até a Califórnia (Cf. SANTOS, 2002: 110).

Sua figura instigante vem despertando o interesse de diversos autores ao longo dos anos. Apresentar tão ilustre religioso é um desafio. A gênese de toda a sua obra se insere em uma complexa rede de trabalho missionário na Nova Espanha, que ainda estava no seu início.

A descoberta da América teve um impacto transformador nas estruturas do saber medieval, pois o advento do chamado Novo Mundo inviabilizou muitas das explicações tradicionais baseadas na Bíblia e na tradição filosófica antiga e medieval, nas quais ainda se buscavam referências sobre a América. Sahagún, em meados do século XVI, era partícipe de um processo de transição entre a tradição medieval de conhecimento - tradição que ainda teve um peso enorme em sua obra - e o pensamento moderno (Cf. *Ibid.*: 124).

A peculiaridade da obra de Sahagún exige ter presente esse contexto missionário, assim, é fundamental abordar, mesmo que rapidamente, os problemas, as dificuldades e os desafios que os primeiros missionários enfrentaram ao chegarem à Nova Espanha, principalmente para compreendermos o pensamento de frei Bernardino e o ambiente que influenciaria sua obra.

O trabalho missionário das diversas ordens mendicantes foi fundamental para a consolidação do domínio espanhol na América e se tornou umas das maiores preocupações dos espanhóis, como afirma Santos:

(...) uma das maiores preocupações dos espanhóis era a conversão daqueles que, segundo o pensamento cristão, viviam nas garras do demônio. Esta tarefa estava prevista em bulas papais de 1493, quando os reis católicos foram incumbidos da conversão dos habitantes das terras que por ventura fossem conquistadas. Essa proteção, incentivo e controle do rei sobre a atividade religiosa recebeu o nome de padroado. (*Ibid.*: 109).

Cortés, que era um conquistador devoto, principalmente da Virgem Maria, não podia conceber que os súditos da Coroa espanhola fossem pagãos, por isso teve urgência em pedir que viessem religiosos para evangelizar os índios, como afirma Ricard:

Las instrucciones de Velazquez no hacían más que expresar los manifiestos deseos del papa y de los reyes españoles. Al pie de la letra lo cumplió Cortés: nadie fue jamás tan severo con los blasfemos y abiertamente puso en sus ordenanzas que el fin primario de la expedición era extirpar la idolatría y convertir a los indígenas a la fe cristiana: hecha la guerra con otra intención, agregaba, sería una guerra injusta. (2001:76).

Desde sua chegada na Nova Espanha, Cortés derrubou vários ídolos nos templos mesoamericanos e fincou cruzes, com o objetivo de transformá-los em igrejas cristãs, colocando os antigos sacerdotes indígenas a cargo de cuidar dos artefatos da nova religião:

Esse foi o método evangelizador entre 1519 e 1521; sua abrangência e seus resultados concretos foram insignificantes, embora a exemplaridade de Cortés, derrubando as imagens das deidades mexicas e colocando em seus lugares imagens da Virgem e da cruz, foi claramente entendida: não se veio coabitar nem sobrepor, mas liquidar e substituir (SANTOS, 2002: 109).

A estruturação e consolidação da Igreja na Nova Espanha foram problemáticas, se encontraram com enormes dificuldades que tinham como pano de fundo o complexo confronto com a alteridade, com o *outro*, ou seja, pela problemática de como os missionários deviam enxergar e entender o indígena. Podemos dizer em poucas palavras que, para os missionários, eles eram almas que

necessitavam e mereciam ser salvas, pois teriam sido enganados por muito tempo pelo demônio<sup>1</sup>.

Dessa forma, as obras deixadas pelos diversos religiosos são um reflexo dessa problemática. A obra do frei Bernardino de Sahagún foi testemunha dos esforços em estruturar um modelo metódico de evangelização dos índios. Chamam a atenção em toda a sua obra o método de trabalho e sua visão sobre a conversão dos índios.

Assim, a missão pode ser abordada como “... um trabalho contínuo de desconstrução e reconstrução dos códigos comunicativos”<sup>2</sup> (GASBARRO, 2006: 62) Essa frase ilustra com grande clareza a essência da tarefa de converter os índios ao cristianismo, a base da evangelização, como veremos mais adiante nas mais variadas determinações das Juntas Eclesiásticas e Concílios.

Os primeiros missionários que chegaram à Nova Espanha, em 1524<sup>3</sup>, eram franciscanos, conhecidos como *Los Doce*, em referência aos doze apóstolos de Jesus Cristo. As ordens dominicanas e agostinianas chegaram posteriormente, em torno de 1526 e 1533, respectivamente. As missões que vinham para a Nova Espanha passavam obrigatoriamente pela ilha Espanhola, onde os franciscanos estavam instalados desde 1502. Já na Nova Espanha o ato que demarcou a presença franciscana foi a fundação da Custódia do Santo Evangelho, em 2 de setembro de 1524 (Cf. SANTOS, 2002: 112).

---

<sup>1</sup> A idéia de demônio é uma construção ocidental, criada na Idade Média quando o monoteísmo se sobrepõe sobre o paganismo e a Igreja Católica ganha força( sobre a construção da idéia de Deus e de Demônio ver LE GOFF, Jaques *O Deus da Idade Média: conversas com Jean Luc Pouthier* e também MUCHEMBLED, Robert. *Uma História do Diabo: Séculos XII ao XX*.”. No pensamento mesoamericano, não existe tal divisão maniqueísta. As deidades mexica, por exemplo, eram ao mesmo tempo boas e benfeitoras, como ruins, punitivas e vingativas.

<sup>2</sup> A respeito dessa abordagem da missão como “... desconstrução e reconstrução de códigos comunicativos”. Cf. GASBARRO apud Paula MONTERO, 2006.

<sup>3</sup> De acordo com Isaac Vázquez JANEIRO, durante o século XVI, vieram 2.782 missionários da Europa à América, nos séculos XVII, XVIII e XIX (até 1820) foram 2.207, 2.736 e 711, respectivamente. Dessa forma, segundo o autor, de 1493 até 1820, 8.441 franciscanos vieram à América. JANEIRO afirma que eles “iban mandados por la obediencia y continuaban allí bajo la obediencia, organizados según ciertas estructuras que la Orden ya poseía desde antiguo o que hubo de crear precisamente ante el impacto de América” (JANEIRO, 1992: 156).

Somente com a chegada dos primeiros doze missionários em 1524 é que se inicia a evangelização metódica na Nova Espanha. Eles vinham influenciados pelo milenarismo de Joaquim di Fiore<sup>4</sup>.

A intrincada rede de dificuldades encontradas pelos missionários já foi trabalhada por uma série de autores conhecidos como José A. Llaguno (1963), Robert Ricard (2001), Christian Duverger (1993), entre outros, que são ricos materiais de análise. No caso específico desta pesquisa nos limitaremos a destacar os problemas mais importantes, de maiores dimensões e que, principalmente, também fizeram parte das preocupações de Sahagún.

Um dos grandes obstáculos com o qual os religiosos se depararam logo foi a multiplicidade lingüística, ou seja, primeiro, como se comunicar com essa grande variedade de dialetos indígenas, sendo a linguagem altamente simbólica e, em segundo lugar, como praticar uma evangelização séria, metódica sem uma unidade lingüística para pregar.

A solução encontrada foi aprender o *náhuatl*, que era a língua mais comum aos povos indígenas, principalmente no Altiplano Central mexicano. Mas nem todos os missionários se dedicaram a aprendê-la, na verdade apenas alguns o fizeram e auxiliaram aos demais que não haviam aprendido. Contudo, é importante ressaltar que os doze missionários que chegaram em 1524 se destacavam por seu alto nível intelectual, como afirma Duverger:

Es innegable que los candidatos a la evangelización de México no sólo han sido elegidos por su celo y su fe; además de sus calidades espirituales dan prueba de serias capacidades intelectuales; están dotados, no de una inteligencia abstracta y retórica, sino de un verdadero espíritu de reflexión, de invención y adaptación. (1993: 124).

---

<sup>4</sup> Segundo Eduardo Natalino dos SANTOS, nessa época era muito forte a crença no milenarismo, que precederia a parusia. Uma das grandes influências dos missionários sobre o assunto era o livro de profecias de Joaquim DI FIORE. SANTOS explica que ele dividia a história cristã em três idades: a do Pai (da criação do mundo até a vinda de Jesus) a do Filho (de Jesus até a preparação de sua volta com a disseminação do Evangelho por todos os povos) e a do Espírito ou *milleniun* (época do cristianismo universalizado, na qual a intermediação da Igreja seria desnecessária) (Cf. SANTOS, 2002: 110).

A problemática central que permeia todo o curso da evangelização indígena desde seu início era combater a idolatria, pois os índios eram politeístas e prestavam culto a vários ídolos nos templos e em casa, o que na concepção dos missionários era um pecado gravíssimo, além de representar um enorme problema para a explicação da doutrina cristã, a crença em um Deus único. Vamos aprofundar esse ponto-chave para o trabalho missionário de Sahagún, que é a idolatria, no decorrer deste capítulo.

Poucos dias depois de sua chegada, os missionários foram recebidos pelos sacerdotes mexicas que haviam sobrevivido ao ataque à Tenochtitlán<sup>5</sup>. Nesse primeiro diálogo, os religiosos espanhóis apresentaram um dos seus maiores argumentos para que os mexicas se convertessem à fé cristã que, era o da debilidade dos deuses mexicanos, tratados por estes como demônios, que não haviam impedido a conquista dos espanhóis. Segundo a passagem citada por Duverger, esses ídolos “... no han sido bastante poderosos para liberarlos de las manos de los españoles” (DUVERGER, 1993: 88), assim, ainda segundo o autor, criou-se um ambiente de inquietação entre os índios. Os chefes militares culpavam o clero, fazendo-o responsável pela inferioridade de seus deuses.

Por outro lado, nesse mesmo diálogo, os sacerdotes indígenas rejeitaram os argumentos cristãos, afirmando que sua própria religião tinha raízes profundas na sociedade mesoamericana, que não precisavam de outros deuses, pois estariam muito satisfeitos com os seus e que não iriam abandoná-los, o que traria cataclismos cósmicos.

Santos afirma que esses diálogos se deram em clima de total desigualdade e de enormes dificuldades e até de impossibilidade de tradução e entendimento. Muito provavelmente, diz ele, a imposição religiosa do cristianismo tenha sido baseada no controle político da região, controle feito por meio de alianças com povos inimigos dos mexicas (Cf. SANTOS, 2002: 111).

Os missionários tinham o objetivo de criar um enorme modelo de evangelização para os índios, mas a grande diversidade cultural impediu uma

---

<sup>5</sup> Referência ao ataque à capital mexica que simbolizou a conquista espanhola.

unidade metodológica e os obrigou a adotar uma postura mais flexível para resolver os mais variados problemas.

### **1.1.2 - Os caminhos da evangelização**

O conhecimento imperfeito e escasso que os primeiros eclesiásticos tinham da língua e da cultura indígena fez com que os missionários se reunissem com Cortés para encontrar algum modo de solucionar problemas que estavam, àquela altura, apenas se delineando. Esse encontro foi conhecido como a Primeira Junta ou Junta Apostólica e ocorreu no mesmo ano de 1524. Exatamente para aperfeiçoar o trabalho dos missionários realizaram-se posteriormente mais quatro juntas apostólicas e eclesiásticas em 1532, 1539, 1544 e 1546, além de dois concílios em 1555 e 1565, onde foram aprimoradas as determinações anteriores e tomadas novas decisões. Os concílios demonstraram todo o esforço do trabalho missionário ainda embrionário. O período de 1524 a 1565 é o primeiro de legislações no trabalho missionário. Posteriormente, entramos em outro período em 1585 com o Terceiro Concílio, mas por fugir das delimitações deste estudo não o abordaremos aqui, embora tenha sido muito importante, pois representa uma nova postura da Igreja perante o índio, preocupada com outros objetivos.

É importante ter em mente que Sahagún foi testemunha desses primeiros esforços na constituição da Igreja na Nova Espanha e que o período abordado das primeiras Juntas Eclesiásticas e Concílios coincidem com o de elaboração dos escritos de Sahagún, por isso a importância de tratarmos do assunto.

As grandes questões abordadas nessas juntas e concílios dizem respeito principalmente à administração dos sacramentos e ao ensinamento da doutrina cristã aos índios. As análises de José. A Llaguno (1963) e Robert Ricard (2001) serão nossas principais referências ao tratar especificamente desses problemas.

Para superar as primeiras dificuldades que começavam a surgir no trabalho missionário de conversão dos índios, a primeira Junta Eclesiástica, de 1524, tinha por finalidade regulamentar a administração dos sacramentos, que foi um campo de constantes dificuldades, e de primeira importância.



O batismo, por exemplo, dividiu a opinião dos religiosos sobre se os índios necessitavam de uma preparação mais ou menos longa. Ficava, então, determinado pela Junta que se continuasse batizando segundo o modelo franciscano: primeiro se dava instrução aos índios nos conventos ou igrejas e, depois de suficientemente instruídos, eram batizados.

Por outro lado, a respeito dos sacramentos da Confirmação e Extrema Unção, a Junta não tomou nenhuma determinação porque segundo Llaguno:

Es obvio que ante las multitudes enormes que pedían el bautismo, a quienes instruir en la fe, y ante el hecho de la falta de los Oleos, no iban a gastar su tiempo los pocos frailes, sobrecargados de trabajo en dar normas acerca de la administración de estos sacramentos. (1963: 10).

Afirma o autor na continuação que a falta de ministros impediu que, mesmo havendo já o “Santo Crisma”, se administrasse a Extrema Unção aos índios.

De acordo com Llaguno (1963), a penitência começou a ser administrada a partir de 1526 com muito trabalho, já que era difícil a compreensão desse sacramento para os índios. Além do mais, eles tinham uma noção diferente de pecado. Nas palavras de Robert Ricard:

(...) pecado en el pensamiento de los aztecas no era una mancha de orden espiritual que mancillara el alma: era sencillamente una manera de intoxicación que había invadido el organismo como resultado de una función fisiológica, y el veneno quedaba eliminado por la confesión y por la penitencia impuesta en ella que generalmente era de carácter sangriento. (2001: 100).

É importante abrir um parêntese e dizer que por mais que os índios tivessem noções de pecado, confissão e penitência, isso não surpreendeu os religiosos. Pelo contrário, ficaram horrorizados, consideravam que eram “paródias diabólicas” (*Ibid.*: 100), nas palavras de Ricard.

Voltando ao sacramento da penitência, o autor afirma que os franciscanos administravam este sacramento de maneira particularmente metódica: cada domingo à tarde eles juntavam os índios que deveriam se confessar e faziam um

exame sobre a doutrina. Esse procedimento precedia a prática de cada sacramento, seguido de uma conversa acerca da necessidade e da eficácia da penitência, assim como as três etapas pelas quais passa o penitente: contrição, confissão, e satisfação. A isso se seguia uma série de advertências práticas sobre o modo de se aproximar da confissão. Na manhã em que iam se confessar, os missionários lhes passavam a lista de faltas que podia cometer um homem (Cf. *Ibid.*: 209).

Sobre a eucaristia, ficava estabelecido que fosse concedida a poucos e com o precavido cuidado. Ao confessor cabia o dever de fazer um julgamento prévio da preparação e da instrução de cada índio para receber o sacramento.

O problema mais discutido na junta de 1524 foi a validade do casamento contraído pelos índios antes da chegada dos missionários. Por prudência e seriedade, pela falta ainda de conhecimento dos costumes indígenas, não tomaram decisão alguma.

No sacramento do casamento o grande problema era a poligamia, os religiosos católicos condenavam a prática, mas, paradoxalmente, havia espanhóis que tinham concubinas índias. Para resolver esse problema, segundo Ricard, em 1541, na assembléia de delegados das três ordens, sob a presidência do bispo de México, Juan de Zumárraga, entre as decisões tomadas, estava a de não admitir o batismo aos polígamos enquanto não se comprometessem em viver com uma única mulher (Cf. *Ibid.*: 203).

Outro grande problema era como educar e evangelizar os índios: o que eles deveriam aprender, como ensinar conceitos e noções que não existiam na língua indígena. Llaguno afirma que no referente ao ensino da doutrina às crianças e aos adultos, a junta de 1524 determinava que, nos dias festivos chamassem de manhã bem cedo os vizinhos de seus povoados e os levassem à igreja em procissão com a cruz na frente para que assistissem à missa e para que o pároco ou ministro lhes ensinasse o Evangelho. E que as crianças fossem todos os dias à igreja, guiadas por algum adulto para que aprendessem a doutrina e ao mesmo tempo a música, para a qual tinham professores (Cf. LLAGUNO, 1963: 12).

Também era objeto de cuidadosa revisão a pregação do Evangelho, o modo de tratar e ensinar os índios.

A grande falta de conhecimento dos costumes e crenças indígenas justificam porque as determinações dessa junta são apenas de índole geral, contentando-se em apenas delinear a organização das linhas gerais do trabalho missionário.

É importante dizer que neste princípio de cristianização dos índios, os missionários da ordem franciscana tiveram um papel de destaque. Isso se deveu a alguns fatores: a ordem franciscana foi a primeira a chegar à Nova Espanha; desta forma fundou seus primeiros conventos em locais privilegiados para a realização de sua missão, daí a sua predominância, principalmente no ensino da doutrina cristã.

Sobre a Junta de 1532 trataremos apenas resumidamente. Nela ficou consignado o primeiro julgamento da incipiente hierarquia e dos missionários sobre a capacidade dos índios. Sobre este, Llaguno cita um documento que afirma o seguinte:

... todos dijeron que no hay duda de Haber capacidad y suficiencia en los naturales y que aman mucho la doctrina de la fe y se ha hecho y hace mucho fruto y son hábiles para todos los oficios mecánicos y de agricultura; y las mujeres honestas y amigas de las cosas de la fe y trabajadoras. (1963:13).

Além de outros pontos menos importantes, os bispos deixaram assentadas três coisas sobre a repartição de terras, que elevaram a Nova Espanha à categoria de país de “arraigo”, diferentes de outras colônias que parecem ter sido sempre regiões de passo e centros de enriquecimento de gente transeunte.

A Junta de 1539 foi importantíssima também porque primeiramente manifestou a preocupação e a queixa dos padres com o fato de os indígenas viverem em lugares inóspitos e inacessíveis, o que dificultava seu governo e a evangelização, uma vez que os missionários tinham que percorrer grandes distâncias para atender a alguns poucos fiéis. Isso aumentava o trabalho do missionário e diminuía sua eficácia. Procurando uma solução, os bispos concordaram com eles nos seus pedidos de ajuda civil e também no desejo da redução dos índios a povoados.

Geralmente os religiosos se concentravam em regiões onde a vida era mais fácil, abundante e agradável, mas, por outro lado, faltava pessoal nas regiões mais

longínquas, mais pobres, de clima mais rude (Cf. RICARD, 2001: 160). Tanto que a Coroa pediu, em 1553, que as fundações monásticas atendessem a todas as necessidades espirituais do país, não somente ao belo conforto dos religiosos chamados para morar nos novos conventos.

Os problemas da incorporação real e efetiva do índio ao cristianismo estiveram no centro das preocupações dessa junta. Segundo Llaguno, os temas abordados podiam ser divididos em três enunciados gerais: idolatria; doutrina cristã e sacramentos (Cf. LLAGUNO, 1963: 17) Teve algumas principais resoluções. Com relação à idolatria, proibia o índio de fazerem festas de suas advocações: "... en que haya areytos, ni comida... ni beban en ellos vino de Castilla" (*Ibid.*: 17). No parágrafo segundo proíbem que tenham "... braceros de copal, ni fuegos de noche, ni de día delante las cruces, porque en ellos lo usaban ya antes en sus idolatrías" (*Ibid.*: 17). No artigo 5 se regulavam as mostras de respeito aos religiosos porque nisto havia excesso de ignorância por parte dos índios. Era proibido também bailes na igreja, tanto por ser coisa secular como também por serem parte de suas práticas pagãs. Ordenava que se lhes tirassem aos índios seus oratórios pequenos e particulares. E por último se ordenava que os índios fossem chamados à igreja por sinos e não por bailes e "voladores" (*Ibid.*: 17).

É importante reiterar aqui que a idolatria continuava a ser uma das maiores preocupações dos missionários, que teve sua maior expressão no pedido de autorização à Coroa para destruir templos e ídolos dos antigos cultos indígenas. O pedido foi atendido energicamente. A Coroa mandou extirpar qualquer tipo de idolatria, determinando que se derrubassem os templos e que com as pedras destes se erguessem as igrejas. Tudo feito com muito cuidado e precaução. Segundo Ricard, a destruição dos ídolos era ainda mais necessária, afinal "... a um ídolo es más fácil esconderlo (2001: 105)". O problema da idolatria seria central para Sahagún na elaboração de seus escritos.

A centralidade do problema da idolatria pode ser ilustrada por uma cédula real de 10 de junho de 1540, no qual o Vice-Rei da Nova Espanha, Antônio de Mendoza, pede informações sobre a idolatria e o castigo adequado, documento citado por Sues:

O rei

Dom Antonio Antônio de Mendoza, nosso Vice- Rei e Governador da Nova Espanha e Presidente da nossa Audiência e Chancelaria Real que nela reside

Fomos informados que alguns índios dessa terra têm ídolos em suas casas, exatamente como antigamente costumavam tê-los, e que o Bispo dessa cidade de México os encontrou nos *cus* (templos) que mandou derrubar, em adoratórios secretos e em outras partes, e que fizeram outras coisas em desserviço de Deus Nosso Senhor; e porque, como vês, para remediar isso, convém que tais índios sejam castigados, visto pelos membros do nosso Conselho de Índias, foi decidido que devia mandar esta minha cédula para vós, e eu concordei; por isso vos mando que vejais o sobredito e providencieis o castigo disso do modo que vos parecer mais conveniente.

Feita na vila de Madrid aos dez dias do mês de junho do ano mil e quinhentos e quarenta e dois.

Fr. G., Cardenalis hispalensis (rubrica)

Por mandato de Sua Majestade, o governador em seu nome, Juan de Somano (rubrica) (GARCÍA apud SUESS, 1992: 724)

Sobre a doutrina cristã, a Junta determinava que primeiro se corrigissem os excessos dos missionários, tentando impor o cristianismo aos índios através do temor. Como diz Llaguno citando Icazbalceta: "... por enseñarles la doctrina cristiana, no se encepen, ni emprisionen, ni azoten, mayormente los que son ya hombres; salvo leve coercición como la del maestro sobre su discípulo, o a la del pedagogo sobre la persona que tiene a cargo". (ICAZBALCETA apud LLAGUNO, 1963: 18). Por outro lado, ao doutriná-los, que não fomentassem a ociosidade, como acontecia com freqüência, mantendo-os no convento mais tempo do que o necessário, o que acabava sobrecarregando os demais índios que mantinham o local.

Sobre os sacramentos é importante destacar que, naquela época, os missionários tinham que lidar com multidões de indígenas a serem batizados. O método franciscano de suprimir alguns passos do batizado para deixar o ritual mais rápido era muito criticado (Cf. RICARD, 2001: 105). Ficou determinado que o batizado fosse feito de acordo com a Bula *Altitude* do papa Paulo III e segundo esta se fizesse um manual para guiar os ministros, para que, assim, nenhum batizasse de livre arbítrio.

A Junta também estabeleceu quais índios deveriam ser considerados aptos para o batismo: "Pareció que aquellos se digna ser para este fin y efectos adultos,

que ovieren salido ya de la edad infantil, que es de siete años arriba, y supieren hablar, y tuvieren ya edad de uso de razón para que puedan tener fe y deseo del Bautismo” (LLAGUNO, 1963: 20).

Outro ponto importantíssimo abordado foi a eucaristia. É a primeira declaração oficial sobre a capacidade e o direito dos índios de recebê-la. Llaguno faz uma importante citação de Icazbalceta sobre este assunto:

... y porque somos informados que en lo del Santísimo Sacramento de la Comunión entre los ministros de la Iglesia ha habido , y hay duda , si se deba dar o no a los naturales cristianos , y verdaderos penitentes , y tales que al Cura o Confesor , que en esto hay que ser juez , no le constase de cosa porque se lo pudiese , o debiese negar , salvo ser un indio , y nuevamente convertido , y hallase que estos tales tienen capacidad para saber discernir y hacer diferencia entre el Pan Sacramental y el material, señales de contrición y devoción , constándole haber sido bautizados por la misma confesión de los penitentes que pues se les fió el santo Sacramento del Bautismo , puerta del cielo y de todos los otros sacramentos también se puede fiar el Santísimo Sacramento de la Eucaristía; pues es obligado como los viejos cristianos por el capítulo Omnis utriusque ecetera y no se da por merito, sino por remedio y medicina de los que reciben como deben. (ICAZBALCETA apud LLAGUNO, 1963: 20-21).

E finalmente, segundo Llaguno (1963), a Junta determinava que, para castigar os vícios dos indígenas, como a embriaguez, entre outros, fosse-lhes proibida a entrada nas igrejas, seguindo a ordem que o pontifical mandava de que se castigassem como os pecadores e penitentes públicos, já que por sua obediência e humildade: “... reciben mucha enmienda e castigo en vedarles el ingreso a la iglesia e por ello se halla que se enmiendan más que por otro castigo de azotes ni prisiones ni penas que se les imponga” (ICAZBALCETA apud LLAGUNO, 1963: 22).

Já a Junta de 1544 levava à discussão uma proposta de lei muito polêmica colocada por frei Bartolomé de Las Casas que, de forma resumida, tratava da não concessão aos filhos de conquistadores e primeiros moradores da herança das terras possuídas e cultivadas por seus pais, nem dos índios que possuíam por *encomienda*, que deveriam ficar a cargo da Coroa.

A princípio, a lei foi aprovada pelo cânone e inquisidor designado pelo império, mas, como causou tanta inquietação, ele resolveu conversar melhor com o imperador que no fim acabou revogando a proposta por considerá-la sem valor.

A Junta Eclesiástica de 1546 tinha como finalidade a educação dos índios na fé católica e também nas ciências humanas e na política. A primeira proposta dos bispos era a necessária redução dos índios a povoados, para que não vivessem tão segregados, espalhados por serros e montes, uma vez que, de outra forma, estariam privados de todo benefício espiritual e temporal.

Para facilitar o ensino religioso aos indígenas, a Junta propunha que se fizessem dois catecismos: um mais breve e outro mais amplo. Segundo Ricard, o ensino que os franciscanos ministravam aos índios, crianças e adultos consistia primeiramente em orações e verdades essenciais que todos deviam saber e eram matéria de exame dos candidatos a batismo, matrimônio, confissão, comunhão e confirmação: o sinal da cruz, o Credo, o Pai Nosso, a Ave Maria, Salve Rainha, os quatro artigos da fé tocantes a divindade e os sete à humanidade de Jesus Cristo, os dez mandamentos de Deus e os cinco da Igreja, os sete pecados capitais, o pecado venial, o pecado mortal e a confissão geral. A segunda parte continha verdades complementares, cujo conhecimento não se julgava necessário para todos. Por isso eram ensinadas somente a crianças, alunos dos conventos, que em alta voz repetiam diariamente. Essa segunda parte compreendia as verdades teológicas, as 14 obras de misericórdia, os dons do Espírito Santo, os sentidos corporais, as potências e os inimigos da alma, as bem-aventuranças, os dotes do corpo glorificado e os deveres dos padrinhos. (Cf. RICARD, 2001: 188-189).

A busca pelo modelo ideal de evangelização era latente nas Juntas tanto pelas questões e dificuldades levantadas, quanto pelas decisões tomadas. A inquietude dos missionários continuava, pois os problemas, como foi visto, eram muito complexos e as soluções precisavam ser constantemente aprimoradas e ampliadas. É o que se vê pela existência dos três concílios. Mais uma vez, vale recordar que o tema é abordado aqui de forma bem resumida, pois se trata apenas de um pano de fundo, de uma contextualização do ambiente no qual Sahagún elaborou seus escritos e não de uma análise aprofundada da constituição da Igreja na Nova Espanha.

Llaguno fala dos dois primeiros Concílios de forma bem esclarecedora. O Concílio Provincial I realizado em 1555:

... no solo revisa lo establecido pelas Juntas eclesiásticas, aprobando y adaptando a las nuevas circunstancias lo necesario, sino que elabora una amplia legislación que abarca todos los aspectos importantes de la vida de Iglesia en Nueva España: administración parroquial, doctrina de los indios, cómo apartarlos de la superstición, costumbres eclesiásticas, culto divino, etc. (1963: 31).

Dos novos decretos, que abordavam fundamentalmente a doutrina cristã e a administração dos sacramentos, podemos destacar a ordem de que os índios não fossem mais ensinados apenas em latim, mas também em sua língua, com a finalidade de facilitar seu aprendizado. As doutrinas e sermões traduzidos tinham que passar pela censura e aprovação de religiosos conhecedores da língua indígena, adaptando-os assim à “capacidade intelectual dos índios”. Para evitar que eles deixassem de ir à missa nos dias de festa foi proibido o *tianguetz* (mercado) nessas datas, impedindo assim que os índios abandonassem seu povo e deixassem de ir à missa e de ouvir os sermões (Cf. *Ibid.*: 31).

Sobre os sacramentos, o Concílio estabeleceu regras especiais acerca do casamento, da penitência e da ordem. Os índios foram proibidos de receber o sacramento da ordem<sup>6</sup>, pela primeira vez abordado; tanto o de “ordem sacro”, quanto o de “outra ordem”. Os índios não deveriam tratar das coisas sagradas nem ter em suas mãos as hóstias. Sobre o matrimônio, o Concílio preconizava que os indígenas aprendessem a doutrina cristã antes de casar e que fizessem penitência por seus pecados e que os já casados seguissem o padrão espanhol<sup>7</sup>; defendia a completa liberdade de os índios se casarem com a pessoa de sua escolha. Protegia a unidade do casamento ao possibilitar retorno dos homens que por motivo de trabalho na minas iam morar longe da esposa com outras mulheres (Cf. *Ibid.*: 32).

---

<sup>6</sup> O sacramento da ordem se refere à ordenação a sacerdote. Acreditamos que aqui o autor se refere que os índios eram proibidos de serem ordenados sacerdotes católicos (de ordem “sacro”) como também ser ordenado em qualquer outra religião e crença.

<sup>7</sup> Acreditamos que o “padrão espanhol” se referisse primordialmente a um casamento monogâmico.



Com relação à confissão, o Concílio estabelecia que os missionários que ministrassem o sacramento, além de um exame de teologia moral, passassem também por um exame da língua dos índios que estivessem sob sua responsabilidade. O desconhecimento do idioma significava automaticamente o impedimento do religioso para tal função (Cf. *Ibid.*: 32), fato que demonstra a crescente importância que o conhecimento da língua indígena foi adquirindo no decorrer dos anos para o trabalho missionário.

Ainda sobre a confissão, Ricard, citando Motolínia, diz que o maior trabalho que os missionários tinham era o da confissão, uma vez que os índios apareciam na igreja a qualquer hora do dia e ou da noite para se confessar de modo que “todo tiempo era tiempo de Cuaresma para ellos” (RICARD, 2001: 214).

Também foi determinado que os missionários encarregados de ministrar os sacramentos, dessem a extrema unção aos índios doentes “... propinquos a la muerte” (LLAGUNO, 1963: 33).

O Concílio renovava também a criação de doutrinas para os índios, estabelecidas pela Junta de 1546 para tratar da idolatria; renovava os tratados da Junta de 1539 e determinava que se examinassem de antemão os cantares para que não houvesse neles nenhum resquício de paganismo ou superstição. E ia além: decretava que se aproveitasse os hinos para tratar de temas da doutrina cristã, uma vez que os índios tinham grande gosto pela música e reconhecia que esse era um valioso meio para atrair os índios às igrejas e ao culto. Renovava a determinação da Primeira Junta de que nenhum adulto fosse batizado sem suficiente instrução na fé. Também reiterava a orientação da Junta de 1539 de que se desse a comunhão aos índios só se estivessem bem preparados (Cf. *Ibid.*: 34).

Reafirmava a importância para os missionários de que os índios se reunissem e vivessem em povoados e de que, se necessário, fossem obrigados a isso. O Concílio pedia ao rei e aos governadores que encontrassem maneiras de tornar isso possível. Segundo Llaguno:

... lo más notable en la legislación de 1555 es el cerrarles a los indios las puertas del “orden sacro” y toda otra orden a los indígenas, y, por otra parte, reafirmar categóricamente los derechos del indio a la sagrada Eucaristía y a

ser enseñado y doctrinado en su propia lengua. Además, exceptuarlos de las excomuniones y otras penas pecuniarias. (*Ibid.*: 35).

O Concílio de 1565 teve como principal objetivo renovar as leis do Concílio de 1555 e adaptá-las às determinações do de Trento. Alguns capítulos completavam os de 1555 e concretizava pontos que antes estavam sobrepostos e implicitamente tratados e reforçavam leis importantes. No capítulo II, destacava-se a gratuidade dos sacramentos; no XXIII, a proibição aos índios de terem livros ou escritos não aprovados, exceto as doutrinas; e no XIX, a obrigação dos padres de aprenderem a língua indígena (Cf. *Ibid.*: 37-38).

Uma grande preocupação presente, já demonstrada na Junta de 1539 e no Concílio I, era da vigilância sobre o modo como os índios celebravam as festas religiosas para evitar qualquer semelhança com ritos pagãos. O capítulo XI proibia os índios de fazerem procissões em tais festas se seu ministro não se encontrasse presente, neste caso, que a festa fosse adiada (Cf. *Ibid.*: 38).

Para facilitar a conversão dos índios ao cristianismo, Llaguno (1963) aponta também a isenção do pagamento de dízimo. Os missionários deveriam celebrar a missa bem cedo para que os índios pudessem participar dela antes de ir trabalhar. Aos índios que moravam em lugares onde não havia padres, era permitido que fossem no povoado mais próximo para receber os sacramentos, sem obrigá-los a grandes deslocamentos.

Llaguno termina dizendo que a Igreja do período primitivo de 1524 a 1565 via os índios como: “un ser débil, necesitado de tutela y protección de sus mayores bajo su doble aspecto de neófito y hombre. De ahí su afán por facilitarle el cristianismo y defender sus derechos ante los más fuertes” (*Ibid.*: 39).

Lembrando que eram a prática dos sacramentos e o ensino da doutrina cristã as principais questões: como evangelizar os indígenas em sua língua, uma vez que havia conceitos intraduzíveis e a adaptação dogmática era vista como perigosa e suscetível a erros? A maioria dos missionários optou por introduzir as palavras européias que lhes parecessem necessárias, o que afastava o perigo de qualquer tipo de confusão. Outros, porém, como frei Bernardino, traduziam as palavras ou expressavam as noções por meio de perífrase.

### **1.1.2 - A base da conversão: o ensino da doutrina**

Como forma de atrair o índio ao cristianismo, os missionários, tendo conhecimento de que eles gostavam de suntuosos rituais, faziam as missas com a maior pompa e luxo. Como afirma Ricard, com isso os missionários esperavam duas coisas: “atraer el alma de los indios, tan sensibles a los espectáculos exteriores, y acrecentar en ellos el respeto y devoción hacia las cosas sagradas” (2001: 282).

Entre os religiosos, é claro, predominava a preferência pela ortodoxia e o horror e à idolatria. Existia um medo muito grande de índios aprenderem a Sagrada Escritura de forma que a distorcessem e utilizassem para fins de preservar suas antigas crenças. Essa era uma idéia muito presente por trás das discussões sobre o ensino da doutrina cristã.

Em relação ao ensino da doutrina é ainda necessário ter em mente que naquele primeiro período de evangelização, que corresponde aos primeiros três quartos do século XVI, os missionários, principalmente os franciscanos, promoveram um projeto de incorporação dessas populações ao cristianismo que não significava, necessariamente, transformá-las em sociedades hispânicas e muito menos ser tolerante com o que acreditavam ser “erro e engano demoníaco” (SANTOS, 2002: 111).

Um dos maiores expoentes do que foi e significou o trabalho missionário dos franciscanos foi o famoso colégio de Santa Cruz de Tlatelolco, fundado em 1536, pela ordem. Era destinado ao ensino das crianças da elite indígena, que estudavam em regime interno. O colégio, juntamente com o convento de Xochimilco, fundado um ano antes, tinha o objetivo de reverter o fracasso missionário da superficialidade do simples batismo através do conhecimento da língua e da cultura dos indígenas (Cf. *Ibid.*: 118).

O colégio aproveitou parte da estrutura educacional tradicional dos mexicas e de outros povos da região, que formava os filhos da elite indígena em escolas especializadas, chamados *Calmecac*, e que para os franciscanos refletiam a imagem ideal da sociedade que desejavam fundar, devido a extrema organização e dedicação de seus alunos (Cf. *Ibid.*: 118).

Sobre o sistema de educação proposto pelos franciscanos, é importante citar aqui a esclarecedora análise de Santos:

Para os franciscanos, as novas gerações deveriam ler e escrever, além de aprender as artes e os ofícios: uma verdadeira conversão deveria formar uma nova liderança que tivesse assumido a fé católica, pois também era impossível a qualquer eclesiástico exercer algum tipo de autoridade sobre os indígenas sem recorrer aos senhores locais.

Em outras palavras, os missionários aproveitaram-se da ligação estrutural que existia entre religião e educação nas sociedades mesoamericanas e introduziram uma nova ordem espiritual nos ensinamentos do *calmecac* e do *tehpochcalli*. Além disso, também utilizaram-se também de (...) seus antigos códices e sistema de escrita pictográfica (...) para poder vencer o bloqueio da tradução. (*Ibid.*: 119).

Muitos espanhóis criticaram o colégio afirmando que os indígenas deveriam aprender somente o catecismo e que ensinar os índios a ler poderia levá-los ao entendimento equivocado das escrituras bíblicas. Essa oposição foi consequência do contexto da Reforma Protestante e da Contra-Reforma Católica na Europa. A leitura e a livre interpretação bíblica eram defendidas pelos protestantes e condenadas pela Igreja Católica exatamente pelo medo de uma leitura inadequada por parte dos fiéis (Cf. *Ibid.*: 120).

O Colégio de Santa Cruz teve seu apogeu, mas caiu em decadência quando, por falta de recursos, os franciscanos o transferiram para mãos indígenas e, mesmo mais tarde, quando foi reestruturado e esteve de novo nas mãos de franciscanos, não conseguiu se recuperar. Sahagún durante toda sua vida no vale do México esteve ligado de alguma forma ao colégio, fosse como professor ou como religioso do convento.

Os missionários propunham o cristianismo não como forma mais acabada e plena das religiões indígenas, mas como algo totalmente diferente, que trazia uma ruptura radical e absoluta com o cenário anterior. Na adaptação do seu ensino ao temperamento e à capacidade dos índios, foram além: derrubaram os templos de veneração das velhas deidades e no seu lugar elevaram seus santuários. Sempre reacionários a toda acomodação de ordem ritual e dogmática, empenharam-se em destruir costumes que poderiam ter caráter religioso. Os mexicas tinham cerimônias

diárias intermináveis, os missionários multiplicaram as cerimônias, instituíram representações edificantes, substituíam o antigo pelo novo (Cf. RICARD, 2001: 104-105).

Substituir o velho pelo novo era, assim, a única maneira de converter os índios ao cristianismo, combatendo o que, para os missionários, era o principal mal que atingia aqueles povos naquele período do século XVI: a idolatria.

Dessa maneira, era necessário, segundo Santos, encontrar formas de evangelização que não estivessem restritas apenas ao batismo e à presença do indígena nas igrejas. Assim:

Iniciou-se então a aplicação de um método missionário que visava a educar profundamente uma nova geração local dentro de uma doutrina cristã, formar uma nova sociedade, uma verdadeira comunidade cristã de inspiração apostólica que contaria inclusive com a ordenação de religiosos indígenas. (2002:114).

É nessa linha de pensamento que se inserem as idéias de Sahagún, é a partir dela que devemos entender seus escritos.

Os missionários também perceberam que era fundamental se aproximar dos índios através de uma identificação com eles: adesão à língua, a certos hábitos - que não tivessem nenhuma ligação com a esfera religiosa, evidentemente, a roupagem de seus catecúmenos, vivendo da forma mais humilde possível, como eles viviam. Esse teria sido o motivo, aponta Ricard, da grande admiração que os índios tiveram pelos franciscanos (Cf. RICARD, 2001: 124).

Assim, quando Sahagún chegou ao México, estava no início a construção de todo um sistema de conhecimento baseado, como afirma Santos, na destruição da capital mexicana, Tenochtitlán. E, com as mesmas pedras erguer uma nova cidade nos moldes das cidades européias, planejadas pelos pensadores renascentistas, os quais não encontravam no próprio continente oportunidades de pôr em prática seus projetos (Cf. SANTOS, 2002: 113).

Estava montada a intrincada rede do trabalho missionário que Sahagún vivenciaria ao chegar à Nova Espanha. Esse contexto de esforço por parte das

ordens mendicantes de criar um sistema metodológico de evangelização e todos os percalços e problemas, refletir-se-á na obra de Sahagún. Dentre seus principais escritos estão *Psamoldia Christiana*, *Colóquios de los Doce*, *Primeros Memoriales* e *História General de las Cosas de Nueva España*. Este último é o objeto de estudo de nossa pesquisa.

No entanto, é necessário dizer que, o utópico objetivo franciscano de incorporar os índios ao cristianismo mantendo suas especificidades culturais, acabou mais tarde, rendendo-se aos interesses imediatos e práticos de parte da Igreja Católica e da coroa castelhana, manifestados principalmente em medidas que mostravam profundas mudanças nas atitudes da metrópole com relação à política colonial e em medidas da Igreja em relação aos trabalhos de Sahagún, como veremos mais adiante. Os interesses da Igreja, renovada e mais forte, depois do III Concílio Provincial, em 1585, e do poderoso império espanhol já não contemplavam a profunda conversão dos índios, a sociedade cristã utópica ou a formação de uma elite local para um cristianismo universal acima das diferenças culturais (Cf. *Ibid*: 135/136). Embora sejam elementos que devam ser levados em conta na análise dos escritos de Sahagún.

Antes de entender os objetivos missionários que motivaram o frei a escrever a sua monumental *História General de las Cosas de Nueva España*, vamos conhecer primeiro quem foi frei Bernardino de Sahagún.

## **1.2 - A caminho de México – Tenochtitlán: uma breve biografia de Sahagún**

Existem referências a uma cronologia da vida de Sahagún em vários trabalhos. Vamos utilizar aqui como principais referências de análise a biografia organizada por Joaquín García Icazbalceta (1981), a cronologia feita por Angel Maria Garibay (1999) em sua introdução à *Historia General* e também a edição feita por Juan Carlos Temprano (2001). Faremos apenas um pequeno resumo, pois centraremos nossa atenção no pensamento de frei Bernardino na elaboração de sua *Historia General*, assim destacaremos algumas datas que julgamos importantes para uma análise mais apropriada da obra de Sahagún.

Antes, porém, é necessário ter em mente que os maiores relatos de sua vida no México, datas e locais onde ele se encontrava, vêm de seus próprios escritos. Assim, torna-se impossível percorrermos a trajetória de sua vida sem fazer referências às suas obras, principalmente *Historia General de las cosas de Nueva España*, que é seu principal trabalho, ao qual dedicou cerca de 40 anos de sua vida e que constitui o centro de nossa pesquisa.

Frei Bernardino de Sahagún nasceu entre 1499 e 1500, não se sabe com exatidão a data, em Sahagún de Campos, León. De fato, sobre a origem de frei Bernardino, Paso y Troncoso faz uma referência muito interessante: para ele, o religioso teria nascido na Província de Santiago, mas "... el convento de su villa natal, Sahagún, pertenecía, según Gonzaga, a la Provincia de la Concepción, pero como el futuro historiador fue a estudiar a Salamanca y allí tomó el hábito, de hecho fue hijo de la provincia compostelana" (IGNACIO BERNAL apud LEÓN- PORTILLA, 1993: 52).

Sobre sua juventude nada se sabe, exceto que estudava na Universidade de Salamanca quando se formou sacerdote no convento de São Francisco da mesma cidade. Também não se sabem as datas de sua entrada na universidade e na ordem, nem quais foram seus estudos. Segundo Santos, a Universidade de Salamanca foi um dos maiores centros culturais da Espanha (Cf. SANTOS, 2002:108-109). Garibay (1999) sugere que Sahagún esteve na Universidade entre os 12 e os 14 anos e entre os 16 e os 18 na ordem. Por volta de 1524 é ordenado sacerdote.

Em 1529 foi para Nova Espanha com outros dezenove religiosos que vieram com o frei Antonio de Ciudad Rodrigo, na conhecida segunda "barcada" de missionários. Paso y Troncoso explica porque se chamava de "barcada" de missionários:

Llamóse *barcada* la de los 12 porque vino con permiso del Emperador , con autoridad del Papa, y con sanción del general de la orden de San Francisco; la venida de los tres flamencos fue , ciertamente , con autorización de Carlos V , pero tal vez sin la sanción del Papa y de la Orden. Así es que los antiguos franciscanos daban el nombre de *barcada* a lo que después se llamó misión; era *barcada* la misión religiosa debidamente autorizada.

La primera barcada, sabemos que fundó cuatro conventos, México, Tezcoco, Tlaxcala y Huexotzinco. Ya que de *barcada* hablamos debo decir que entre la de los 12 que vino a cargo de fray Juan de Valencia de 1524, y la de los 20 que trajo en 1529 fray Antonio de Ciudad Rodrigo, debe haber habido otras varias (...). Todo lo anterior va encaminado a probar que la barcada de Sahagún no fue la segunda que llegó a la Nueva España pues entre esa barcada y la primera hubo dos, tres o más misiones autorizadas de franciscanos. (apud IGNACIO BERNAL, 1993: 69-72)

Durante a viagem, provavelmente, Sahagún teve a oportunidade de aprender a língua mexicana com alguns índios que Cortés havia levado para Espanha e que agora mandava de volta à Nova Espanha<sup>8</sup>, diz Garcia Icazbalceta:

... conocido el carácter indagador de Fr. Bernardino y puesto que iba a evangelizar a una tierra donde se hablaba la lengua mexicana, es de creer cuidaría de prevenirse recogiendo cuanto vocablos y frases pudiese, ya que la Providencia le deparaba con anticipación tan buenos maestros, de cuales aprendería también mucho de lo tocante a la religión y costumbres de los indios, cosa tan necesaria para los que iban ser ministros de la conversión. (1981: 328).

Segundo Icazbalceta (1981), dos primeiros anos de Sahagún na Nova Espanha, sabe-se apenas que esteve no convento de Tlatelolco por volta de 1530-1533. Dessa data até 1536 há uma lacuna. Sabe-se somente que em 1536 residia no Colégio de Santa Cruz de Tlatelolco.

O período de 1536 a 1540 foi muito importante para o franciscano, quando aprendeu a língua e a cultura náhuatl e começou a compor no idioma dos nativos uma série de materiais religiosos para ajudar na pregação. *Sermonario* foi o primeiro, retocado posteriormente em 1563.

Em 1536, presencia a fundação do Colégio de Tlatelolco pelo bispo Zumárraga. Neste colégio começou a dar aulas de latim aos jovens índios, filhos de principais. Era muito comprometido com o ensino. Além disso, segundo Icazbalceta, seus contemporâneos o mostram como “manso, humilde, pobre,

---

<sup>8</sup> Não há certeza se houve esse contato com os índios, mas há indícios. Os índios, que Cortés havia mandado para a Espanha e que agora voltavam, eram filhos de principais, entre os quais estavam filhos e parentes de Montezuma e de outros chefes locais.



avisado y afable a todos” e, além disso, Icazbalceta afirma que Sahagún “... nunca desmintió esse carácter pacífico: no era él para las grandes empresas apostólicas en que se distinguieron muchos de sus hermanos” (*Ibid.*: 229).

Em 1540, Sahagún sai do colégio de Tlatelolco e vai residir no convento de Huexotzinco, perto da cidade de Cholula, a sudoeste do México. Além de uma lacuna sobre as atividades de Sahagún entre os anos 1536 a 1540 há outra, entre os anos de 1540 a 1545.

Nesse período sabe-se que Sahagún subiu ao vulcão Popocatepetl e, superando as tentativas de conquistadores anteriores, subiu também ao Iztaccíhuatl, que por muito tempo foi considerado inacessível. Segundo Icazbalceta, não se sabe exatamente o que moveu frei Bernardino a empreender tão penosa e arriscada expedição, talvez o zelo religioso. O autor explica que os índios idolatravam e sacrificavam de preferência em montes e fontes além de outros lugares determinados, justificando então a atitude do missionário que, como grande perseguidor de idolatrias, não deixaria de procurá-las, mesmo colocando sua vida em risco (*Ibid.*: 330). Sahagún presenciou a erupção do vulcão Popocatepetl, em 1545. Foi nessa época que começou a escrever *Sermones de dominica y de santos* em nahuatl, língua para a qual também traduziu os Evangelhos. Icazbalceta propõe sobre estas lacunas temporais o seguinte:

... podremos conjeturar que durante el primero anduvo por allá y vió la nieve de la montaña; cuando volvió en el segundo la vió también y al cabo presenció la erupción. A poco de verificada debió de volver a Tlatelolco, pues ya estaba allí aquel mismo año de 1545. (1991: 329).

Uma breve presença no vale de Puebla e em 1545 volta de novo a Tlatelolco, quando em 1546 se deu a grande peste que matou milhares de pessoas. Foi um ano terrível para os índios devido à peste. Sahagún afirma que enterrou mais de dez mil corpos. Esse fato parece indicar que morava aí como conventual ou superior encarregado da administração, e não como catedrático do colégio. Em 1546 Sahagún também se contagiou com a peste, o que quase lhe custou a vida, como ele mesmo afirma, esteve “muy al cabo”. Segundo Paso y Troncoso:

... muy al cabo”, según lo refiere él mismo con su estilo sencillo; es decir, estuvo en gran peligro de muerte, y como la enfermedad que le adolecía pertenece al grupo de las tíficas, que bien es sabido cuánto aniquilan al paciente, debemos conjeturar que su convalecencia fuera dilatada, y casi todo el primer semestre del año de 1546 estuviese en forzado reposo y residiendo en el convento grande. (apud IGNACIO BERNAL, 1993: 78).

De fato, ele foi levado para o convento grande do México onde ficava a enfermaria e lá se acabou recuperando. Durante os próximos sete anos a cronologia acerca das atividades do frei não é muito precisa, contudo existem algumas datas importantes: 1551, 1552 e 1554.

Em 1551 foi guardião de Xochimilco<sup>9</sup>. O episódio em que ele retira um ídolo de uma fonte de água em Xochimilco e no seu lugar coloca uma cruz mostra que sua atitude era mais do que a de um simples religioso de passagem. Servia de exemplo aos demais missionários, como diz Icazbalceta:

El p. Sahagún, conecedor ya de las idolatrías que los indios ocultaban con empeño aunque las mezclaban en todo, desconfiaba mucho y sabia bien descubrirlas. Antes le vimos emprender la atrevida ascensión a los volcanes: ahora entrar al agua, sin fiar a otra persona el cuidado de sacar el ídolo, dando así un ejemplo a sus compañeros más fiados que él en la sinceridad de la conversión de los indios. Al mismo tiempo realizaba a los ojos de éstos la importancia de destruir y borrar todo el vestigio del antiguo culto. (1981:330).

Em 1552, foi definidor da província do Santo Evangelho. Em 1554, foi visitador da Custódia<sup>10</sup> de Michoacán, cargo que não era confiado senão a religiosos muito sérios e aprovados:

... el viaje debió de ser breve por la naturaleza misma del negocio y porque el padre habla muy poco de los tarascos en su *Historia*. Conjeturo que se

---

<sup>9</sup> Guardiã, segundo JANEIRO, era como chamavam ao padre superior do Convento, que por isso também se chamava guardianias (Cf. Vázquez Isaac JANEIRO, 1992: 161).

<sup>10</sup> Segundo explica JANEIRO, uma custódia é formada por um grupo de conventos e governa sob a dependência provincial. Cada província era composta por várias custodias. Os custódios de cada província elegiam um deles para enviar ao capítulo geral com o título de *Custos Custodum* (Cf. *Ibid.*: 160). Províncias eram as unidades maiores pelas quais era composta a ordem franciscana, circunscritas por um território determinado e governadas pelo ministro provincial (Cf. *Ibid.*: 158).

verificaría antes del año de 1558, porque desde entonces estuvo ya enteramente ocupado en recoger y coordinar los materiales para su obra: trabajo que duró hasta 1566, por lo menos, cuando ya la custodia de Michoacán estaba erigida en provincia. (*Ibid.*: 330-331).

Em 1555 Sahagún se encontra de novo em Tlatelolco. Em 1558, depois de ter sido nomeado como provincial da ordem frei Francisco de Toral, Sahagún começa o trabalho que lhe tomaria os próximos vinte anos e que se tornaria seu principal escrito: *Historia General de las Cosas de Nueva España*, à pedido do então provincial, que desejava que Sahagún recolhesse testemunhos sobre os costumes dos povos da região do Vale do México.

Na realidade, o interesse pelos antigos costumes e crenças já havia despertado em Sahagún cerca dez anos antes, quando, morando em Tlatelolco, pretendia, com a ajuda do padre Andrés de Olmos, relatar as antiguidades mexicas, obra que ficou pronta em 1547 e corresponde ao livro VI de sua *Historia General: Tratado de la rectorica moral y teologia de la gente mexicana*, que trata das invocações e práticas que os nahuas faziam para se dirigir aos deuses e outras celebrações da vida pública e privada (Cf. SANTOS, 2002: 121).

Segundo Santos, Tlatelolco, como quase toda a Mesoamérica, ainda tinha um ambiente tipicamente pré-hispânico, com grandes mercados, palácios e *calmecacs*, onde aconteceu o encontro desigual de duas memórias e epistemes, de desigualdade caracterizada pelas transformações no espaço urbano, ficando assim cada vez mais parecido com o de uma cidade espanhola (Cf. *Ibid.*: 121-122).

Em 1558, para cumprir sua tarefa, frei Bernardino elaborou uma minuta, um roteiro, que regeu a estrutura de sua obra e reunia os temas importantes para a cultura cristã ocidental da época. Afirma Santos que "... tal estrutura, embora rígida, adaptou-se às novas realidades, deixando algumas possibilidades de expressão para as especificidades das culturas mesoamericanas. Essa estrutura era pautada por seus objetivos missionários" (2002: 123).

Podemos dizer que essa estrutura certamente também influenciou suas descrições das festas, o modo específico como ele as tratava, como veremos mais adiante no capítulo III, onde abordaremos especificamente as festas do ciclo agrícola do calendário asteca, descritas por ele em sua *Historia General*.

Naquela mesma época, mudou-se com seus escritos para Tepepulco, permaneceu por lá por cerca de dois anos, 1558 a 1561, onde lhe foi permitido conversar com até dez ou doze principais anciãos, junto com quatro de seus discípulos de Tlatelolco. As conversas foram baseadas na minuta feita por Sahagún. Segundo Santos, os principais responderam as perguntas baseados na antiga tradição de escritura pictográfica e na tradição oral que funcionava de forma paralela aos escritos (Cf. SANTOS, 2002, 123). Sobre o início dos trabalhos de Sahagún, Paso y Troncoso afirma:

La fecha de 1557 fijada para el principio de los trabajos de Sahagún, con la redacción de la minuta, se confirma recordando que el provincialato del padre Toral duró tres años (1557-1560) y las conferencias con los indios en Tepepulco unos dos, que parecen haber sido los últimos del periodo (1558-1560). Para ordenar un trabajo tan prolijo como el de la minuta debió emplear Sahagún algún tiempo, cayendo éste dentro del provincialato de Toral y antes de las conferencias; puesto que, al comenzar éstas, se hizo inmediatamente el Códice según el orden de la misma minuta. Hasta el tiempo de un año que así resulta me parecería corto, si no tuviera la convicción de que Sahagún había concebido el plan de la obra desde muy atrás. (apud IGNACIO BERNAL, 1993: 98).

Da mesma forma, García Icazbalceta nos informa que:

Desde 1547, cuando menos, andaba fr. Bernardino ocupado en trabajos históricos: así se advierte por esta nota colocada al fin del libro VI: "fue traducido en lengua española por el dicho padre Fr. Bernardino de Sahagún, después de treinta años que se escribió en la lengua mexicana, en este año de 1557.

Diez años después de aquella fecha, Fr. Francisco de Toral, nombrado provincial en 1557, mandó al autor, por santa obediencia, que escribiese en lengua mexicana lo que le pareciese "útil para la doctrina, cultura y manutención de la cristiandad destos naturales de la Nueva España, y para ayuda de los obreros y ministros que los doctrinasen". En cumplimiento del precepto formó el p. Sahagún unos apuntes o memoriales de las materias que se habían de tratar, "que fue lo que está escrito en los doce libros, y la apostilla y los cánticos"; es decir, que trazó el plan de la obra, y aún de otras. Con él se pasó al pueblo de Tepepulco. La elección del lugar fue acertada, porque según los documentos antiguos los señores de Teotihuacan y de Tepepulco estaban casados con las hijas que había dejado Ixtlilxóchitl II, último rey de Tezcoco, y en aquellas poblaciones podía recogerse con más facilidad de boca de los últimos servidores de aquel monarca la versión acolhua de nuestras antigüedades. Juntos el señor y los principales del

pueblo, les comunicó lo que deseaba hacer, y les pidió que le trajesen personas hábiles y experimentadas con quienes pudiesen conferenciar y saber lo que deseaba. Después de tomarse algún tiempo para resolver, le trajeron diez o doce ancianos principales que podrían darle razón de lo que preguntaba. A ellos se agregaron cuatro estudiantes latinos, de los mismos que él había enseñado antes en Tlatelolco. (1981: 345)

No final de 1560, início de 1561, Sahagún volta com todos seus escritos a Tlatelolco, onde seguiu os mesmos procedimentos de Tepepulco. No período de 1558 a 1561 e de 1561 a 1565, Sahagún reuniu uma enorme quantidade de informações e se dedicou a compilar, traduzir, interpretar e comentar. Toda essa documentação ficou conhecida como *Primeros Memoriales*, que segundo Santos, "... foram confeccionados a partir de textos anteriores fragmentados e de códices tipicamente mesoamericanos, nos quais os alunos trilingües haviam anotado as respostas dos anciãos" (2002: 126).

Naquela época, Sahagún escreveu mais duas obras: a *Postilla y cantares* e a *Arte de lengua mexicana con su vocabulário aprendiz*. Esses dois trabalhos faziam parte da grande "biblioteca doutrinal" (*Ibid.*: 126), muito importante para os objetivos evangelizadores.

De 1562 a 1569, quando é feita a redação final em náhuatl de *História General*, Sahagún acumula, revisa e reestrutura seus materiais, sendo que desde 1565, ele se encontrava no México reorganizando seu trabalho. Isso durante três anos

De 1569 a 1571, Sahagún começa a escrever uma versão de *Historia General* em espanhol, que hoje se conhece como *Memoriales en Español*. Voltou para o colégio de Santa Cruz provavelmente depois de 1572, para a reestruturação da instituição, que é quando aparece intervindo nos assuntos do colégio, mas não se sabe em que caráter. Procurou aumentá-lo, acrescentando aposentos e salas. Passou ali o resto de sua vida, ocupado sempre, tanto na composição de suas obras quanto no cuidado e na direção de seus discípulos, os quais o ajudavam com prazer, no trabalho que tinha em mãos. Como afirma Icazbalceta: "Sahagún había consultado primero su obra con los acolhuas de Tepepolco, después con los tlatelolcas de Santiago, y al último con los mexicanos: en México dio, pues, la última

mano al trabajo, y se copió todo en limpio de buena letra en 1569” (ICAZBALCETA, 1981: 331).

No período de 1570 a 1575, Sahagún escreveu duas obras de apoio ao trabalho missionário: *Psalmodia Christiana*, publicado em 1583 e o único escrito que viu publicado em vida, e *Colóquios y doctrina cristiana con que los doce frailes de San Francisco enviados por el Papa Adriano VI y por el Emperador Carlos V Convertieron a los Índios de Nueva España*. O primeiro consistia na “adaptação do costume náhuatl de louvar os deuses por meio de cantos à situação colonial, substituindo as antigas composições pelas de conteúdo cristão” (SANTOS, 2002: 127) O segundo trata da compilação do diálogo que ocorreu entre os primeiros missionários e os sacerdotes nahuas.

Durante essa época, a obra de Sahagún foi paralisada primeiramente quando foi analisada por um grupo de censores que permitiu a continuidade dos trabalhos desde que o frei trabalhasse sozinho, mesmo sabendo que Sahagún era dependente dos gramáticos colegiais para qualquer tradução de texto náhuatl e também porque, devido a idade avançada, já não conseguia escrever bem por causa das tremedeiras nas mãos. Posteriormente, na mesma época, tomou posse como provincial o frei Alonso de Escalona que paralisou oficialmente a obra de frei Bernardino. Segundo Santos:

Alonso representava o início do fim da Idade de Ouro das ordens mendicantes (1524-1572), na América espanhola e de seus privilégios pontificiais e sacerdócio independente e monopolista; ou seja, a partir de 1572, ocorreu uma notável mudança na Igreja mexicana, na qual o chamado indigenismo tornou-se suspeito e o clero secular, talvez incentivado pela Coroa de Castela, começou a implantar-se mais efetivamente, eclipsando o método originalmente desenvolvido pelos franciscanos e aplicado por outras ordens regulares. Tais mudanças se relacionavam com a chegada das resoluções do Concílio de Trento, da Companhia de Jesus e do Tribunal do Santo Ofício no México. Era a gradual submissão do poder eclesiástico ao civil pelo padroado de Carlos V (2002: 129).

A sorte muda quando, em 1573, volta da Espanha frei Miguel Navarro, a quem Sahagún havia confiado um sumário de sua obra para reclamar ao rei de Castela e ao Papa a falta de apoio material, que investido da autoridade de

comissário geral, acabou com a censura à obra de Sahagún. Ele retoma os trabalhos em 1575 com o apoio de Juan de Ovando, presidente do Conselho das Índias e do frei Rodrigo de Sequera, novo provincial da ordem. Sequera pede a Sahagún uma nova transcrição de seus escritos, revisada e aumentada, que ficou conhecido como *Códice Florentino*.

Entre 1576-1577, com novo apoio dos provinciais, Sahagún redige seu texto bilíngüe. Por volta de 1576, sua obra pára novamente. Dessa vez seus inimigos convenceram o vice-rei que ordenasse a Sahagún que enviasse toda a sua obra para Espanha. Sahagún cumpriu a ordem, mas mandou cópias, ficando com os originais. Seus manuscritos foram enviados ao Conselho das Índias, que os confiscou sem esclarecer os motivos. A cédula real de 22 de abril de 1577, que confisca a obra de Sahagún, diz o seguinte:

O Rei

Dom Martín Enríquez, nosso vice-rei, Governador Geral da Nova Espanha e Presidente de nossa Audiência Real dela. Por algumas cartas que nos foram escritas dessas províncias soubemos que Fr. Bernardino de Sahagún, da Ordem de São Francisco, compôs uma História Universal das coisas mais assinaladas dessa Nova Espanha, a qual é um relato muito abundante de todos os ritos, cerimônias e idolatrias que os índios usavam em sua infidelidade, dividida em doze livros e em língua mexicana; embora se saiba que o zelo do dito fr. Bernardino tenha sido bom, e desejoso que seu trabalho seja frutífero pareceu que não convém que este livro seja impresso nem circule de modo algum nessas partes, por algumas causas importantes; e assim vos mando que logo que recebais esta nossa cédula, com muito cuidado e diligência procurareis ter estes livros e, sem que dele fique original nem cópia alguma, os envieis com segurança na primeira ocasião a nosso Conselho das Índias para que nele sejam vistos e estareis atento de não consentir que de modo algum pessoa nenhuma escreva coisas que se refiram a superstições e maneira de viver que estes índios tinham, em nenhuma língua, porque assim, convém ao serviço de Deus nosso Senhor e nosso.

Maio, 22 de abril de 1577

O Rei. Por mandado de S.M., Antonio de Eraso. Assinado pelos senhores licenciados Otálora, Santillán, espadero, D. Diego de Zúñiga. López de Sarría. (PATRONATO apud SUESS, 1992: 765)

Sobre a censura que começou no século XVI, Santos afirma que acirrar-se-ia nos séculos seguintes:

... em 1556, foram proibidos todos os livros impressos sem a licença do Congresso das Índias e, em 1577, todos os escritos sobre as culturas americanas. Além disso, o Concílio de Trento proibiu as traduções da Bíblia para línguas vulgares, o que certamente incluía as línguas americanas. Mas o tribunal do Santo ofício percebeu a importância de tais escritos como instrumentos para os evangelizadores pregarem a doutrina e concedeu licenças argumentando que se tivessem que improvisar traduções em náhuatl, os missionários cairiam mais facilmente em heresia, e que além do mais, os textos ficariam somente nas mãos dos missionários. (2002: 132).

Já com oitenta anos Sahagún, mesmo sem os originais, começa a refazer em castelhano algumas partes de seu trabalho. Em 1585, teria terminado dois novos trabalhos, cuja finalidade era ajudar os missionários a reconhecer as idolatrias dos nativos, que são os textos *Calendario mexicano, latino y castelhano* e a *Arte adivinatoria*, que tratam, além dos temas expressos nos títulos, da ingenuidade dos missionários e de uma suposta conspiração dos sacerdotes indígenas, que se teriam convertido apenas para manter suas crenças (Cf. *Ibid.*: 133). Além desses escritos, Sahagún elaborou também um vocabulário trilingüe - náhuatl, castelhano e latim - e fez uma nova versão do Livro XII de *Historia General* que trata da conquista espanhola.

Não esqueçamos que todos seus escritos foram elaborados com a ajuda de seus alunos e informantes indígenas, baseados em códices pré-hispânicos.

Seus últimos quinze anos de vida foram marcados pelas discórdias com a ordem. O Colégio de Tlatelolco entrou em crise e o trabalho de Sahagún também chegava ao fim, afinal ambos se baseavam na estreita relação de colaboração com alunos indígenas, afastados dos colégios e mosteiros após 1585, com a proibição do ensino de latim, retórica e filosofia aos nativos. Como lembra Santos, este panorama marcava o fim da esperança de uma conversão não hispanizante e a condenação das obras de Sahagún ao silêncio. Motivos aos quais podem se atribuir o pessimismo e o desgosto no fim de sua vida (Cf. *Ibid.*: 135).

Em 1590, afirma Icazbalceta, baseado em outros cronistas, espalhou-se no México a doença do catarro que acabou vitimando frei Bernardino. Foi transferido para o convento de San Francisco de México, onde morreu e foi enterrado. Faleceu no dia 5 de fevereiro de 1590, sem saber o que aconteceu com seus escritos, aos quais dedicou toda a sua vida.



Abordamos aqui datas-chave de sua longa estadia na Nova Espanha. Essa cronologia é importante para mostrar a abrangência dos trabalhos de Sahagún. Estabeleceu-se em diversos lugares, teve contato com vários principais e alunos indígenas, o que lhe permitiu conhecer a cultura local a fundo. Observa-se que pelas funções que exerceu, foi bem estimado, embora tais cargos não fossem sua verdadeira vocação. Esses são pontos importantes para interpretar toda a sua obra, principalmente *Historia General*.

### **1.3 - Historia General de las Cosas de Nueva España**

O centro geográfico de todo o trabalho de frei Bernardino foi o planalto central mexicano. Sua obra pode ser dividida em três dimensões: religiosa, etno-histórica e lingüística. Sobre os textos religiosos, nos diz León- Portilla:

... son vistos no solo como meros textos de evangelización sino también como fuentes de datos sustanciales para la historia del México antiguo y de los años que se siguieron a la Conquista en los cuales se produjeron grandes cambios en la vida espiritual de un pueblo. (1990: 29)

Sahagún percebe, ao pisar em solo mexicano, que os métodos utilizados para a evangelização dos índios eram insuficientes, pois detectava ainda indícios de idolatria. Seus escritos mostram zelo religioso, preocupação com as diversas questões abordadas pelas Juntas e Concílios, principalmente no que tange à idolatria, que seria sua principal preocupação.

O objetivo central de Sahagún era a conversão dos povos mesoamericanos e para isso os missionários deveriam conhecer a cultura desses povos. Esta era a principal chave: conhecer para converter. A fonte de inspiração de suas obras foi a vontade de converter e redimir a cristandade na América; instrumentalizar a evangelização como um projeto lingüístico e, finalmente, o fascínio da descoberta (Cf. SANTOS, 2002: 116).

Sua preocupação central era fazer uma conversão que mantivesse certa ortodoxia da fé católica, o que explica a ênfase e o detalhamento nas descrições que Sahagún fez das imagens, dos deuses, das festas e de outros aspectos exteriores

da cultura que serviriam para a identificação das chamadas persistências idolátricas no interior das práticas cristãs dos recém-convertidos. Tal preocupação justificaria a menor atenção dedicada a aspectos mais abstratos da cultura mesoamericana, como a cosmogonia, presente na maioria das fontes coloniais nativas. (Cf. *Ibid.*: 117)

Dessa forma, podemos dizer que Sahagún estava preocupado com a ortodoxia da fé católica, em conhecer para converter, em não permitir a mistura de antigos elementos mesoamericanos, considerados idolátricos, aos ritos e festas cristãos. Isso não impedia Sahagún de admirar aspectos que não fossem contrários à fé cristã, por exemplo, o sistema educacional mexica. A concepção vigente no início da Era Moderna era a de uma Igreja Católica universal que superasse as diferenças locais. Dentro dessa concepção, converter os indígenas não significava necessariamente torná-los castelhanos (Cf. *Ibid.*: 119). Até porque a hispanização seria muito prejudicial para a conversão dos índios, uma vez que, segundo a concepção dos missionários, os europeus não eram exemplo a ser seguido em vários aspectos.

Para eles, a chave para a conversão era o conhecimento de práticas e ritos religiosos que deveriam ser combatidos, bem como o domínio da língua e da tradução de sermões, dos Evangelhos, de catecismos e orações para os povos locais. Obras para as quais Sahagún dedicou sessenta anos de sua vida.

Outros religiosos regulares também se utilizaram de um método de aproximação no qual a língua da conquista espiritual foi a do povo conquistado. O caminho de Sahagún foi buscar as supostas equivalências dos termos e conceitos castelhanos no náhuatl. Esse método resultou em sérias implicações quanto a possibilidades e limitações do conhecimento de outro universo cultural-lingüístico, pois os conceitos em náhuatl que não tinham equivalentes no castelhano ficavam de fora.

Um das concepções muito presentes nas idéias de frei Bernardino e de seus contemporâneos era a de que a América teria sido preservada pelo deus cristão do restante do mundo até a chegada dos espanhóis para que a Igreja Romana tivesse condições de convertê-la. Assim, como afirma Santos, essa visão entendia o indígena como um membro da espécie humana que chegou àquele continente em tempos remotos, acompanhado por gigantes que construíram as

colossais cidades mesoamericanas; a outra concepção seria a de que presença do homem no continente remontasse a 2000 anos (500 a.C); haveria uma divisão definida entre as esferas do mundo divino (supralunar) e humano (sublunar); o paraíso adâmico localizava-se em uma montanha que beira a Lua e está ao sul da linha equinocial (Cf. *Ibid.*: 136).

Santos afirma ainda que frei Bernardino e seus contemporâneos entendiam que os cristãos eram o centro da história e tinham por obrigação universalizar sua religião, evangelizando os povos da América. A propagação do cristianismo era inevitável e sua chegada à América justificava tudo o que havia sido feito na conquista espanhola e inaugurava a chamada Idade do Espírito, uma nova etapa na história humana (Cf. *Ibid.*: 137).

Em outras palavras, Sahagún tinha uma concepção providencialista e teleológica da história, pois acreditava que a América estava sendo guardada pelo deus cristão para a ação evangelizadora de sua Igreja, a que salvaria os americanos da idolatria e dos vícios sensuais, fruto da distância do Evangelho e da influência dos astros e climas negativos (Cf. *Ibid.*: 137).

Sahagún possuía uma visão totalmente etnocêntrica do ser humano, ou seja, acreditava que a única forma de realizar as faculdades humanas mais nobres dar-se-ia por meio do catolicismo (Cf. *Ibid.*: 137).

Tais concepções tiveram um enorme peso na formulação das descrições que ele fez das festas, um local privilegiado para detectar qualquer resquício de idolatria, como veremos mais adiante. O interesse dos missionários pelas festas e rituais não era por acaso:

... el interes inagotable por las fiestas prehispánicas o cristianas, y el recuento sorprendentemente vívido de esas celebraciones en las plumas de los religiosos no son accidentales. Se deben a una cultura de mirada y a una estrategia de evangelización. (Bernard; Grujinski 1992: 76).

As idéias de frei Bernardino de Sahagún conferiram-lhe uma imagem complexa, “dupla e inconclusa”, como afirma León-Portilla. Dupla porque temos a imagem que ele mesmo nos deixa dispersa em uma multiplicidade de dados nos

próprios escritos. E temos também as imagens que os estudiosos têm construído ao longo do tempo (Cf. LEÓN-PORTILLA, 1993: 39). Desde o fim do século XIX até meados do século XX, ele era visto como um humanista apaixonado pela cultura indígena, defensor de sua preservação, dotado de três grandes dimensões: pastoral, acadêmica e humana. Um missionário totalmente devoto ao trabalho com grande zelo religioso. Hoje, com o espírito hipercrítico mais a florado já se tem uma imagem do trabalho de Sahagún como “lejos de ser consecuencia del enamoramiento y rescate de la cultura mesoamericana , queda enmarcado dentro de um “vasto programa de manipulación de la conducta moral””(Ibid.: 44) .

León-Portilla apresenta as opiniões dos principais sahaunistas e tendemos a concordar com Villodoro, pois segundo León-Portilla, o autor entende que:

... la llegada de los españoles, fue el momento en que, con mayor fuerza, se planteó la necesidad de reconocer a otro muy diferente, al ‘radical otro’. En este contexto, en el que lograron varios niveles de dialogo, Sahagún llegó a un nivel pocas veces alcanzado en la historia, el de reconocer y aceptar al otro como igual y diferente a uno mismo. Supo el conjugar la ajena visión del mundo con la propia y el resultado admirable, fue una ‘duplicación del mundo’. (Ibid.: 45).

Esse universo de concepções complexas presentes em frei Bernardino, aparece de forma latente em seus escritos, os principais guias de nossa análise. Como mencionamos anteriormente, escolhemos seu mais famoso trabalho, *Historia General de las Cosas de Nueva España*, para ser o centro de nossa pesquisa. Abordaremos especificamente o livro II, dedicado às festas e aos rituais dos povos nahuas. Concentraremos nossa análise nas descrições que Sahagún faz destas festas no capítulo III. Mas, primeiramente, faz-se necessária uma apresentação global da obra.

*Historia General* foi o trabalho ao qual Sahagún dedicou quase 40 anos de sua vida. Foi elaborado à pedido do então provincial Francisco de Toral, em 1557, que desejava que Sahagún recolhesse testemunhos sobre os costumes dos povos náhuatl que habitavam a região do Vale do México.

Relembramos que há três etapas fundamentais na elaboração de *Historia General*: a primeira é a de Tepepulco, de 1558-1560; a segunda é a de Tlatelolco, de 1564-1565; e a terceira, México, de 1565-1569.

Nas duas primeiras etapas, Sahagún dedica-se a reunir elementos da cultura náhuatl baseado no roteiro, questionário, criado por ele, com inúmeras perguntas sobre temas que achava relevantes, para o qual se valeu do conhecimento de antigos sacerdotes nahuas que concordaram em lhe dar informações. Os temas escolhidos formaram o conteúdo de *Historia General*. No México, Sahagún se dedicou a reunir todos os seus manuscritos, passá-los a limpo e finalmente reestruturá-los em doze livros, tal como se conhece a divisão de seu corpus até hoje. Sobre o método de pesquisa de Sahagún, Miguel León-Portilla afirma o seguinte:

... llevaba consigo un cuestionario que abarcaba los campos sobre los que buscaba información. Se entrevistó con varios principales indígenas ancianos, que aceptaron informarle por medio de pinturas, es decir, valiéndose de sus libros o códices, que iban comentando delante de él. El franciscano se adaptó así al modo indígena de comunicar sus conocimientos, en forma oral y utilizando sus manuscritos con pinturas y signos glíficos. (*Ibid.*: 10)

A influência de seus alunos é muito clara, pois, como afirma Paso y Troncoso, na sua estadia no México, quando Sahagún “acababa de revisar a sus solas las escrituras de Tlatelolco, e iba a pasarlas por el *cedazo de los mexicanos, que añadieron muchas cosas a los doce libros*” (Cf. IGNACIO BERNAL, 1993: 96).

É importantíssimo ressaltar aqui que os informantes indígenas, os nobres e anciãos que ajudaram Sahagún, tiveram suas respostas transcritas, resumidas e completadas pelos seus colaboradores que conheciam muito bem o náhuatl, o espanhol e até o latim. A grande questão para se analisar esses escritos de Sahagún é que muitas vezes:

... las intenciones originales del franciscano al plantear sus preguntas no fueron acatadas, pues los propios informantes respondieron de acuerdo con sus intereses y curiosidades, y los ayudantes de Sahagún contribuyeron con

su granito de arena, pues ellos sabían, mejor que nadie, qué respuestas convenía darle a su jefe. (LINARES, 1999: 35).

Ao ler o livro sobre as festas, podemos sentir, pelas descrições, uma liberdade maior nas informações, como se os ajudantes de Sahagún estivessem mais à vontade para tratar do assunto, sem uma certa censura. Voltaremos a esse ponto no capítulo III, de forma mais aprofundada.

Segundo Miguel León-Portilla, existem diferenças nos testemunhos indígenas que chegaram ao frei, que podem ser divididas em três categorias distintas: a) as que foram resultados das respostas aos questionários sistemáticos; b) as que se devem à expressão mais espontânea dos informantes; c) o conjunto de textos que foram recordações de antigas tradições de origem pré-hispânico (Cf. LEÓN-PORTILLA, 1992: 127).

A diversidade de assuntos abordados por Sahagún é nítida no critério da divisão em doze livros:

O livro I, intitulado *los dioses que adoraban estos naturales de Nueva España*, trata dos deuses nahuas, suas características e atributos. Apresenta o panteão náhuatl de forma breve e completa. Nos primeiros cinco capítulos, aborda os principais deuses desse panteão. Do capítulo seis ao doze apresenta as principais deidades femininas. Nos últimos dez capítulos, do treze ao vinte e dois, apresentando as divindades de “menor dignidade”, segundo Sahagún (2001).

O livro II, fala fundamentalmente das festas; é dividido em 38 capítulos seguido pelo apêndice, dividido em várias relações: a relação de várias festas, entre elas, as dedicadas a Huitzilopochtli, uma outra festa celebrada de oito em oito anos; relações que tratavam dos templos do México, das oferendas feitas nesses templos, dos sacrifícios de sangue e das várias cerimônias, que segundo Sahagún (2001), realizavam em honra ao “demônio”; as diferenças dos sacerdotes; os diversos trabalhos realizados nos templos; os votos e juramentos; os cantares e finalmente a relação que trata das mulheres que serviam no templo<sup>11</sup>.

---

<sup>11</sup> O apêndice do segundo livro mencionado se encontra das páginas 244 a 272 do vol. I de *História General*, da edição utilizada de 2001.

O livro III *Del principio que tuvieron los dioses*, trata das origens dos deuses por meio de relatos míticos.

O livro IV aborda o calendário adivinhatório dos mexica, o *Tonalpohualli*, ou a leitura dos destinos das pessoas de acordo com signo sob o qual nasciam. Era um ciclo de 260 dias, cada um dos vinte signos se repetia treze vezes. Embora Sahagún considerasse o calendário como uma arte de *nigromancia*, ou seja, magia por invocação dos mortos, ele se detém na descrição da boa ou má sorte que carregava o nascimento sob cada um desses signos, bem como das diferentes ocasiões em que se podia perder a sorte favorável ou corrigir a má.

Já no livro V, um dos mais curtos da compilação, frei Bernardino trata de alguns prognósticos e pressentimentos nas quais os náhuatl acreditavam por tradição popular.

O livro VI traz uma coleção de orações retóricas, conhecidas como *huehuetlatolli*, compostas por 43 capítulos.

O sétimo livro fala da *astrología y filosofia natural que alcançaron estos naturales de esta Nueva España*. É o menos aprofundado, conforme o próprio Sahagún admite, até pelo pouco conhecimento que seus informantes tinham sobre o assunto. Nos capítulos finais ele trata da forma como os nahuas contavam os anos.

O livro oitavo é dedicado a enumerar os governantes de Tenhochtitlán, Tlatelolco, Tezcoco e Huexutla. Sahagún também faz uma breve relação dos prognósticos que surgiram antes da chegada dos espanhóis e o que eles fizeram desde seu desembarque até a conquista do México. No restante do livro é descrita a vida dos senhores e como eles governavam os regimentos de seus estados, incluindo aí descrições de atavios, ornamentos, insígnias, comidas etc.

O principal tema do livro IX é a história da classe privilegiada dos mercadores, sua organização, suas festas, cerimônias e viagens.

O livro X trata dos vícios e virtudes do indivíduo em geral, suas bondades ou maldades de acordo com seu papel social ou classe e ofício e até por critério de parentesco.

No livro XI, o foco principal de frei Bernardino é a flora e a fauna do México, ele recolhe todo um corpo lexical destas e apresenta a história natural das mesmas.

O livro XII é dedicado à conquista espanhola, feito a partir do ponto de vista dos habitantes de Tlatelolco sobre a conquista do México.

Cada um dos doze livros está dividido em capítulos e alguns em capítulo e parágrafos.

A influência medieval se faz presente na organização de *Historia General*, como afirma Juan Carlos Temprano:

... la organización de los diferentes libros de la HGCNE, tal y como nos há llegado em CF, corresponde a la organización tradicional de las enciclopedias medievales. Como se puede ver por la descripción del contenido de los libros: de los dioses e creencias religiosas (libros I—V), al aspecto físico del universo (libro VII), el mundo de los seres humanos en orden jerárquico descendente (libros VIII- X), y el mundo natural (libro XI). (2001 35).

A incorporação e a localização dos livros VI e XII, ausentes na citação acima, se justificam pelo fato de o primeiro abordar a retórica no sentido mais amplo da palavra e a filosofia moral, ou seja, comportamentos e condutas apropriados e éticos onde se incluem as orações dirigidas aos deuses e aos seres humanos, que estabelecem tais condutas. O livro XII, que trata das guerras e da conquista espanhola é colocado por último, porque, segundo sugere Juan Carlos Temprano “sería por medio de él que Sahagún estaba indicando que la llegada y conquista de los españoles significaron el fin y destrucción de la cultura y sociedad que acababa de presentar” (*Ibid.*: 36).

No entanto, podemos considerar a obra de Sahagún influenciada tanto pelo pensamento medieval, quanto pelo pensamento moderno que estava nascendo. Como já foi dito, frei Bernardino foi testemunha e reflete essa época de transição. De certo modo, sua obra pode ser considerada de caráter moderno, pois valorizou os depoimentos e as evidências em detrimento das escrituras bíblicas e da tradição escolástica, embora mantenha uma organização tradicionalmente medieval, refletida na classificação dos seres por sua suposta ordem hierárquica: divindade, homem e natureza (Cf. SANTOS: 2002: 125).



Por outro lado, a influência da cultura clássica também é muito perceptível, quando ele parte de seus conceitos, principalmente das mitologias romana e cristã para entender aspectos da cultura mesoamericana. Algumas das referências de Sahagún aparecem nos livros que faziam parte da biblioteca do colégio de Tlatelolco, onde ele lecionava, tais como as obras de Aristóteles, Nebrija, Santo Agostinho, Plínio, Cícero, Plutarco, Diógenes Laércio, Flávio Josefo, Virgílio, Juvenal, Tito Lívio, Boécio e Erasmo, obras que razoavelmente se supõem lidas por Sahagún e que confirmam sua formação em cultura clássica (Cf. *Ibid.*: 129-130). Garibay acredita que o ponto de partida de Sahagún seja Plínio.

Quando Sahagún terminou de passar a limpo seus manuscritos, em 1569, fez uma cópia que trazia uma proposta nova, a de escrever sua magna obra em três colunas; a primeira em espanhol, a segunda em língua mexicana e na terceira a declaração de vocábulos mexicanos assinalados com suas cifras em ambas as partes. Mas como foi abordado anteriormente, isso ocorreu na época em que se retirou o apoio à obra de Sahagún, por isso, daquela proposta, somente se passou a limpo a segunda coluna.

Assim, seus escritos ficaram em língua náhuatl. Posteriormente, quando volta a ter apoio, o provincial Rodrigo de Sequera pede a Sahagún que faça uma cópia de seus escritos em espanhol, que foi terminada em 1585.

A enorme quantidade de vocábulos em língua náhuatl na obra de Sahagún, deve-se ao fato do religioso acreditar que trazer à luz os vocábulos indígenas possibilitava analisar "... el quilate de esta gente mexicana" (SAHAGÚN, 2001: 51), suas crenças e seus costumes, como ele mesmo explica:

Es esta obra como una red barredera para sacar a luz todos los vocablos de esta lengua con sus propias e metaphóricas significaciones, y todas sus maneras de hablar, y las más de sus antiguallas buenas y malas; es para redimir mil canas, porque con harto menos trabajo de los que aquí me cuesta, podrán los que quisieren saber en poco tiempo muchas de sus antiguallas y todo el lenguaje de esta gente mexicana. (*Ibid.*: 51).

Durante muito tempo os estudiosos se indagaram se o principal objetivo de Sahagún era elaborar um *calepino*<sup>12</sup> da cultura náhuatl. Contudo, Sahagún mesmo explica que:

Cuando esta obra se comenzó, comenzóse a dezir de los que lo supieron que se hacía un Calepino, y aun hasta agora no cesan muchos de me preguntar en qué términos anda el Calepino. Ciertamente fuera harto provechoso hazer una obra tan útil para los que quieren deprender esta lengua mexicana, como Ambrosio Calepino la hizo para los que quieren deprender la lengua latina y la significación de sus vocablos. Pero ciertamente no ha havido oportunidad, porque Calepino sacó los vocablos y las significaciones de ellos, y sus equivocaciones y metáphoras, de la lección de los poetas y oradores y de los otros autores de la lengua latina, autorizando todo lo que dize con los dichos de los autores, el cual fundamento me ha faltado mí, por no haver letras ni escriptura entre esta gente; y ansí me fue imposible hazer Calepino. Pero eché los fundamentos para quien quisiere con facilidad le pueda hazer, porque por mí industria se han escripto doze libros de lenguaje propio y natural de esta gente mexicana, donde allende de ser muy gustosa y provechosa escriptura, hallarse han también en ella todas las maneras de hablar y todos los vocablos que esta lengua usa, tan bien autorizados y ciertos, como los que escribió Vergilio y Cicerón, y los demás autores de la lengua latina" (*Ibid.*: 55).

Assim, por mais que Sahagún não tenha feito de sua *Historia General* um Calepino ao pé da letra, a importância do conhecimento da língua indígena se mostra, na própria voz de frei Bernardino citado acima, fundamental para entender a cultura mexica e os seus elementos. Também é um instrumento de análise muito importante para o objetivo principal desta pesquisa, pois, como se verá mais adiante, a forma como Sahagún transcreve ou traduz os conceitos e os elementos da cultura indígena, nos ajuda desvendar seu método de descrição. A parte lexicográfica do

---

<sup>12</sup> Alude à obra do frei agostiniano Ambrosio CAPELINO. Este preparou todo um vocabulário multilingüe no qual, principalmente no que diz respeito à língua latina, incluía textos de autores clássicos para ilustrar, com eles, o significado e o uso de diversos vocábulos (Cf. LEÓN-PORTILLA apud MAYNEZ VIDAL, 2002: XI). Pode ser considerado um dicionário poligloto (latim, italiano, francês e espanhol). SAHAGÚN tinha conhecimento desta obra e a tinha presente ao elaborar *Historia General*. MAYNEZ VIDAL afirma, sobre o assunto, que, enquanto o latim desfrutava de uma tradição escrita de séculos, que permitia a transmissão das obras de CÍCERO e VIRGÍLIO e outros importantes autores, o náhuatl apenas acabava de ser reduzido à escrita alfabética, o que implicava não só um esforço adicional - o transborde de diversas formas de representação gráfica - mas também uma carência de literatura que impedia efetuar o mesmo procedimento que Ambrosio CAPELINO havia levado a cabo com o latim (Cf. MAYNEZ VIDAL, 2002: XXII).

trabalho de Sahagún tem sido um importante objeto de pesquisa para muitos autores.

Um dos elementos mais importantes na composição de *Historia General* era a existência de inúmeras ilustrações que acompanhavam as descrições. São desenhos pós-conquista feitos a partir dos códices aos quais teve o frei acesso, reproduzidos por seus alunos. Essas ilustrações, infelizmente, não foram colocadas em sua totalidade nas várias edições da crônica de Sahagún, provavelmente por serem numerosas, aumentando assim o custo de publicação e o valor nas livrarias.

Dessa forma, como afirma León-Portilla, a obra de Sahagún tem três dimensões que despertam interesse, a religiosa, a etno-histórica e lingüística (Cf. LEÓN-PORTILLA, 1993: 28). Como exemplos de escritos de ordem religioso podemos mencionar *Psalmódia Christiana* e *Colóquio de los Doce* já mencionadas anteriormente; etno-histórica, *Historia General*; e finalmente podemos mencionar *Memoriales com escolios*, onde frei Bernardino pela primeira vez escreve utilizando o recurso da divisão em três colunas.

Com esse arcabouço de idéias, temos ferramentas suficientes para adentrar nas descrições das festas do calendário solar mexica que Sahagún faz em seu livro II de *Historia General*. Acreditamos que no contexto missionário do qual ele fazia parte, ficou claro seu interesse em descrever as festas, em conhecer os rituais detalhadamente. Exatamente por constituírem um espaço privilegiado de análise para o religioso e seus objetivos missionários que escolhemos esse tema como ponto central de análise.

Antes, porém, de analisarmos qual foi o caminho de descrição das festas mexica por Sahagún, é necessário entender o papel central que as celebrações e rituais exerciam naquela sociedade, pois todos os aspectos, tanto da vida social, quanto privada, estavam ligados aos mais diversos cultos e cerimônias dedicadas a uma ou várias deidades do panteão mexica.

## **Capítulo II: O mundo revelado**

Frei Bernardino de Sahagún fez um trabalho único sobre a antiga cultura mexicana, pois ele tinha o objetivo de conhecer seus principais aspectos. Antes de adentrarmos nas descrições de Sahagún das festas mexica, primeiramente é fundamental fazer um panorama de como funcionava esse universo indígena, para podermos entender a centralidade das festas e de como, através delas, refletia-se a estrutura social.

A tarefa de analisar os rituais deve ser feita a partir dos trabalhos de alguns autores como Johanna Broda (1971, 1979, 1982 e 1983), Alfredo López Austin (1999) e Michel Graulich (1990), que abordaram o tema, para que, a partir dessas interpretações possamos ter ferramentas para examinar as detalhadas descrições elaboradas por frei Bernardino e, dessa forma, abrir campo para discussões e comparações. É importante ressaltar que ele não testemunhou nenhuma festa, já que quando chegou ao México, a antiga cultura já estava em colapso, e os rituais não eram mais praticados, apenas alguns ainda persistiam em praticá-los, mas de forma clandestina ou camuflada, à noite, em lugares isolados, onde não fossem vistos.

O aspecto fundamental em torno do qual toda a antiga dinâmica social mexica se estruturava era a religião. Dessa forma, o grande complexo de festas e rituais em honra às mais variadas divindades, extremamente estruturado e organizado, era um dos elementos mais fascinantes da cultura asteca. Esse foi um elemento chave não só na crônica de Sahagún, mas também na de seus contemporâneos, como o frei dominicano Diego Durán e o frei Bartolomé de Las Casas, entre outros, porque era um ponto fundamental na consolidação dos respectivos projetos missionários.

As festas, como veremos a seguir, eram um complexo organizado que servia como ponto central para a estratégia de evangelização de Sahagún, pois constituíam a expressão da intrincada cosmovisão daquele povo, deixando transparecer vários aspectos da sociedade, eram reflexo de toda sua estrutura.

## **2.1 – O universo das festas**

Antes, porém, de abordarmos o complexo das festas mexica, faz-se necessária uma breve contextualização da composição social para entendermos o papel de cada indivíduo e de cada grupo na organização e participação nas festas. A caracterização da sociedade mexica feita por Johanna Broda é bastante ilustrativa:

... esta sociedad se caracterizaba por una gran complejidad de su organización económica y social: el sistema de producción agrícola y artesanal rendía excedentes apreciables. Había una marcada división del trabajo; la distribución de los recursos económicos tenía lugar mediante mercados locales, tráfico a larga distancia y un sistema tributario y redistributivo. En lo referente a organización social había una pronunciada estratificación; una organización política centralizada, es decir estatal; una gran importancia, tanto material como ideológica, de la guerra; y un ceremonial muy desarrollado. (1982:126).

As principais atividades às quais os indígenas se dedicavam eram o sacerdócio, a guerra, o comércio e a agricultura. Todas tinham seu devido valor social e estavam carregadas de simbolismo. Para entender melhor essa dinâmica, vamos abordar de forma resumida o papel de cada classe social, tema aprofundado ao longo do capítulo<sup>1</sup>.

Os sacerdotes cuidavam de todo o aparato religioso da sociedade, que permeava todas as outras atividades, dominava toda a dinâmica social, uma vez que os rituais, os cultos e as festas em honra as diversas deidades, ocupavam a maior parte da vida dos mexica. Estava também nas mãos de alguns sacerdotes o conhecimento do livro dos destinos. Só eles sabiam interpretá-lo. As pessoas recorriam aos sacerdotes levando os recém-nascidos para saber sobre sua sorte, escolha do nome, da profissão. Todavia faziam isso, era algo necessário para a vida dos indivíduos. Também recorriam a eles para saber sobre questões que envolviam o Império: por exemplo, quando e se deveriam fazer guerra contra algum povoado, a data propícia etc.

---

<sup>1</sup> Para este breve resumo da sociedade mexica, utilizei como base as análises de Márcia ARCURI, 2003, em sua tese de doutorado *Sacerdotes e o culto oficial na organização do Estado mexica*, e as de Johanna BRODA, 1971; 1982, em seus artigos *Los dioses de la lluvia* e *El estudio del culto y la sociedad mexica*.

Os guerreiros mexica tinham grande prestígio e honra; conquistavam outras cidades em nome do deus patrono mexica Huitzilopochtli, daí o valor simbólico de seu ofício. Eram muito importantes e admirados pelo Tlatoani, o governante, soberano mexica, e seus dirigentes, sobretudo para a expansão e conquista de terras, legitimadas pela devoção a Huitzilopochtli. E, principalmente, porque eles capturavam prisioneiros para serem oferecidos em festas e rituais.

Os mercadores negociavam escravos e principalmente cativos de guerra, comidas e os mais variados artigos de outras cidades. O contato deles com outros povoados era importante para o Império, principalmente porque traziam escravos e alimentos para os rituais.

A agricultura era fundamental para o sustento da sociedade. Tanto os produtos agrícolas, quanto as mercadorias dos comerciantes, de modo especial os escravos, tinham alto valor simbólico quando oferecidos nos rituais, que representavam histórias míticas. Abordaremos esse assunto detalhadamente mais adiante.

Vale destacar que cada classe - a sacerdotal, a guerreira, a mercantil, a formada pelos mais diversos ofícios, e também a camponesa - formavam uma ordem hierárquica extraclasse, exatamente na ordem em que mencionamos, de cima para baixo, mas também uma hierarquia interna, ou seja, cada classe social tinha sua própria ordem, que será percebida ao longo deste capítulo.

Avaliar a importância das festas e dos rituais para aquela sociedade exige ter presente o papel fundamental da cosmovisão e seus desdobramentos, como explica Broda:

Las explicaciones del mundo eran importantes en el México prehispánico, y el exuberante culto era el vehículo principal para expresar tanto los conceptos de la cosmovisión como la ideología política, era síntesis entre la cosmovisión y la vida social, y a través de la participación activa en los ritos se inculcaban los conceptos ideológicos en los participantes del ritual, haciendo posible, de esta manera, la reproducción de la sociedad. (2001: 22).

Como pano de fundo, temos uma sociedade altamente complexa e estruturada. A organização social era arranjada pelo intrincado ciclo calendárico que representava para os mexica o reflexo da composição social ideal. Contudo, não

podemos esquecer que, por mais que o ciclo calendárico refletisse uma sociedade harmoniosamente estruturada, onde todos os indivíduos tinham seu papel específico e deveres a cumprir, aquela sociedade tinha suas contradições internas e não funcionava de forma tão harmônica como um relógio.

### **2.1.2 – O ciclo calendárico**

O calendário influenciava a organização de todas as atividades, e era principalmente, expressão da cosmovisão mexica, razão pela qual nos ajuda a entender sua complexidade. Sua principal função era ordenar as esferas sociais, uma vez que os indígenas tinham verdadeiro horror à desordem (Cf. GRAULICH, 1990: 444).

Para uma correta análise das festas, é necessário destacar que elas eram regidas e organizadas por um complexo sistema calendárico. Consideramos este como uma engrenagem, constituído de duas rodas calendáricas, uma maior e outra menor que giravam juntas em sincronia, mas com rotações distintas.

O ciclo tinha duas durações diferentes: o *tonalpouhalli* e o *xiuhpouhalli*. O primeiro era formado por um ciclo de 260 dias regidos por 20 signos que se combinavam com os treze dias da semana. *Tonalpouhalli* pode ser traduzido como *conta dos dias*. Esse calendário encontrava-se registrado em livros pictográficos que serviam para contar os dias e para relatar sobre as almas e seus destinos nos dias. Os livros chamavam-se *tonalamatl* e serviam para que os sacerdotes, os *tonalpouhque*, fizessem prognósticos sobre diversos aspectos da vida e que diziam respeito às mais variadas situações sociais. Esse ciclo podia ser considerado um mapa das cargas componentes de cada dia e cada noite, trazidas por entes e ciclos que governam o tempo<sup>2</sup>.

O outro ciclo era o *Xiuhpouhalli*, constituído de 365 dias divididos em 18 vintenas e mais cinco dias “vazios” ou *nemontemi*. Esse ciclo pode ser traduzido como *conta dos anos*. Era regido pelo ciclo solar e determinava toda a atividade agrícola.

---

<sup>2</sup> A explicação do calendário mexica foi formulada a partir dos estudos de Eduardo NATALINO, 2003: 119-133, em sua tese de doutorado *Calendário, cosmografia e cosmogonia nos códices do século XVI*, e também de Márcia ARCURI, 2003, 79-83, em sua tese de doutorado *Sacerdotes e o culto oficial na organização do Estado mexica*.

Para que o primeiro dia de uma determinada vintena do *Xiuhpohualli* se encontrasse com o mesmo signo do *Tonahpohualli* demorava 52 anos, o equivalente ao século mexica.

O sistema era tão complexo que um calendário não funcionava sem o outro e ambos continham tanto aspectos religiosos, quanto da organização da vida civil, regendo toda a dinâmica social. Ele guiava a vida das pessoas desde perspectivas particulares, como o destino do indivíduo que dependia do dia de seu nascimento, a escolha do melhor nome para quem nascia em uma determinada data; como melhorar a sorte de uma pessoa que tivesse nascido em um dia negativo; como também de perspectivas coletivas, por exemplo, o melhor dia para a guerra, a data para o início de um determinado plantio etc.

Um dos aspectos fundamentais do calendário era, entre outros, (re)presentar episódios míticos que constituíam a base da cosmovisão mexica, principalmente na relação com os deuses, onde as festas tinham um papel chave como expressão máxima dessa cosmovisão. Elas se apresentavam como parte integrante das práticas sociais desenvolvidas em prol de um sentido cósmico (Arcuri. 2003:108).

A concepção de tempo entre os mexica era cíclica, os eventos e fatos míticos voltariam a se repetir, daí a necessidade dos rituais para manter a ordem do cosmos e a necessidade de saberem enfrentar os dias nefastos.

Os pesquisadores Alfredo Lopez Austin e Leonardo Lopez Luján, sobre esse assunto, afirmam o seguinte:

Los mexicas y sus contemporáneos imaginaban que la complejidad de su entorno se debía a la multiplicidad de los dioses, pues estos eran la causa oculta de los fenómenos. Los procesos naturales, por tanto, se explicaban como sucesión de las fuerzas sobrenaturales que llegaban al mundo. El ser humano estaba obligado a recibir dignamente, con el ritual específico adecuado, a cada uno de los dioses que iban manifestando su poder sobre la tierra. Además, debía contribuir con su esfuerzo – y aun con su propia vida – la continuidad de los ciclos y la renovación de las criaturas. Era el colaborador de los dioses. (2005: 248).

É importante dizer aqui que os mexica tinham a necessidade de inventarem-se como povo imperial, junto com a criação de sua cidade imperial. Eles buscavam sua origem nos legendários toltecas e sua mítica Tollan. A principal ferramenta



nessa dupla ação era o ritual, altamente flexível e um dinâmico meio de expressão. (Cf. CLEDINNEN, 2007: 5).

A análise das festas do calendário solar é complexa uma vez que elas, por um lado, eram a expressão da cosmovisão asteca e, por outro, subjetivamente refletiam a ideologia política da classe que estava no poder, da hierarquia social existente. Os rituais representavam para aquela sociedade um forte laço comunal e de controle social, aspecto fundamental que será discutido mais adiante.

## **2.2 – Elementos constituintes das festas**

As 18 vintenas<sup>3</sup> que compunham o calendário solar e suas respectivas festas segundo Sahagún são as seguintes:

- 1º vintena *ATLCAOALO*<sup>4</sup> – festas aos deuses da chuva
- 2º vintena *TLACAXIPEOALIZTLI* – festa ao deus Huitzilopochtli
- 3º vintena *TOÇOZTONTLI* – festa à Tlaloc
- 4º vintena *UEI TOÇOZTLI* – festa ao deus do milho, Cintéutl
- 5º vintena *TÓXCATL* - festa à Tezcatlipoca
- 6º vintena *ETZALCUALIZTLI* - festa aos deuses da chuva
- 7º vintena *TECUILHUITONTLI* – festa a Uixtociatl
- 8º vintena *TECUILHUITL* - festa a Xilonen
- 9º vintena *TLAXOCHIMACO* – festa a Huitzilopochtli

<sup>3</sup> Michel GRAULICH (1990), propõe uma composição distinta dessas vintenas, partindo dos anos de 682 e 1519, quando, segundo o autor, as festas coincidiam diretamente e de forma perfeita com as estações do ano. Para GRAULICH, durante os outros anos existiram sim muitos problemas de correlação das festas com as estações do ano. Mas para os objetivos desta pesquisa preferimos manter a ordem proposta por SAHAGÚN, que grande parte dos autores segue. No entanto, as análises de GRAULICH serão muito valiosas para nosso trabalho, no sentido de obtermos uma visão mais completa e global.

<sup>4</sup> Em correlação ao calendário cristão, segundo Sahagún (SAHAGÚN, 2001b: 1101-1102), esses meses corresponderiam, respectivamente a: **Atlcaalo**: 2 de fevereiro; **Tlacaxipeoalitzli**: 21 de fevereiro; **toçoztontli**: 15 de março; **uei toçoztli**: 3 de abril; **Toxcátl**: 23 de abril; **Etzalcualiztli**: 13 de maio (Sahagún não cita estas duas vintenas recém mencionadas, mas podemos localizá-los nas datas sugeridas acima); **Tecuilhuitontli**: 2 de junho; **tecuilhuitl**: 22 de junho; **Tlaxochimaco**: 12 de julho; **Xócotl Uetzi**: 1 de agosto; **Ochpaniztli**: 20 de agosto; **Teutleco**: 10 de setembro; **Tepeilhuitl**: 30 de setembro; **Quechollí**: 20 de outubro; **Panquetzaliztli**: 9 de novembro; **Atemuztli**: 29 de novembro; **Titítl**: 19 de dezembro; **Izcalli**: 8 de janeiro, em seguida conta os cinco dias vazios ou “nemontemi”.

10º vintena *XOCOTL UETZI* - festa a Xiuhtecutli, deus do fogo

11º vintena *OCHPANIZTLI* – festa à deusa Toci

12º vintena *TEUTLECO* - festa a todos os deuses

13º vintena *TEPEÌLHUITL* - festa em honra aos montes eminentes

14º vintena *QUECHOLLI* - festa a Mixcóatl

15º vintena *PANQUETZALIZTLI* – festa a Huitzilopochtli

16º vintena *ATEMUZTLI* (quer dizer "descendimiento de água")- festa aos deuses da chuva

17º vintena *TÍTITL* - festa à deusa Llamatecutli

18º vintena *IZCALLI* – festa ao deus do fogo Xiuhtecutli

Existem algumas questões fundamentais em torno do calendário dos rituais, levantadas pela maioria dos autores, a serem mencionadas aqui, mesmo que de forma resumida, como a correlação das festas do calendário solar com as estações do ano, a correlação do calendário mexica com o cristão e finalmente a existência ou não do ano bissexto no calendário indígena. Porém, pela complexidade de tais questões e por não haver consenso entre os vários pesquisadores, limitamo-nos<sup>5</sup> a dizer que nesta pesquisa nos interessam as descrições de frei Bernardino. Por isso, a correlação do calendário feita por ele nos é suficiente, uma vez que explicita como o religioso apreendeu o calendário e, principalmente por seu texto ser uma das principais fontes para o estudo do calendário, já nos dá a base necessária para a pesquisa. Levamos em conta que Sahagún faz a correlação do calendário indígena com o cristão baseado no modelo juliano, antes, portanto, da reforma gregoriana.

Podemos dizer que os rituais das vintenas, segundo Johanna Broda (2001), baseavam-se no ciclo solar e que consistiam em 18 meses de 20 dias, ao fim dos quais se celebrava uma festa principal dedicada a um ou vários deuses. Paralelamente, faziam-se inúmeras cerimônias menores. As festividades do

---

<sup>5</sup> López AUSTIN expressa uma opinião muito esclarecedora sobre o assunto na seguinte passagem, que também reflete nossa posição sobre a questão: "Las fiestas de las veintenas, marcadamente agrícolas, solo habrían podido coincidir con los trabajos de la tierra si hubiera existido una forma de corregir la cuenta de los años de manera tal que se hubieran igualado los cómputos religiosos con la duración del año trópico. Aunque me inclino por la tesis de la existencia de esta corrección (...) considero que es necesario continuar la erudita polémica que iniciaron los especialistas e que ahora se encuentra suspendida. El debate parece haber quedado en punto muerto". (1999: 201).

calendário solar formavam os ciclos, como os dos deuses da chuva e das divindades relacionadas; o ciclo das divindades do milho, cerimônias aos mortos, ao deus do fogo etc. Finalmente existiam as grandes festas dedicadas ao deus patrono mexicana Huitzilopochtli e a outros deuses importantes como Tezcatlipoca, Mixcóatl, Quetzalcóatl, nas quais se dramatizavam ciclos míticos de conteúdo histórico.

As festas e rituais mexicas tinham em comum uma série de elementos que estavam presentes em todos os cultos de maneira geral: oferendas de alimentos, como tamales<sup>6</sup>, tortillas, mole<sup>7</sup>, atole<sup>8</sup>; de flores, plantas, especificamente o milho; de copal<sup>9</sup>; uso de adornos e adereços; procissões; canto e dança; peregrinações; períodos de preparação ritual e de abstinência sexual; ritos à noite e ao amanhecer; oferendas aos quatro rumos<sup>10</sup> e ao sol nascente; o intercâmbio ritual de comida; os convites; a participação social diferenciada nos ritos; as hierarquias de funcionários e sacerdotes encarregados dos ritos, penitências, jejuns etc. (Cf. BRODA apud BRODA; BAEZ-JORGE, 2001: 214-215).

Alguns desses elementos merecem destaque por seu valor simbólico:

- Jejum: tem particular importância, por seu caráter coletivo na sociedade asteca. Todos respeitavam e cumpriam o jejum. Era o momento da penitência, não importando a classe social, o que valia era que todos deviam fazer juntos.

- Oferendas: fundamental na maioria das religiões, presente em grande parte dos rituais. Doação que se faz como prova de gratidão, amor ou respeito a uma determinada deidade, a sua consagração. As oferendas dos mexicas estavam relacionadas com sua cosmovisão, com o mundo agrícola. Desde grãos de milho até sacrifícios humanos, o valor simbólico era essencial para que os rituais fossem bem sucedidos, daí a importância do preparo. Por outro lado:

... la abundancia o escasez de las ofrendas no será el único criterio para que estas sean apropiadas o no, y quizá lo más importante sea su carga simbólica, basada en su importancia económica; por ello el cultivo principal o

<sup>6</sup> Espécie de empada feita de massa de farinha de milho, enrolada e cozinhada na folha do milho (SAHAGÚN, 2001: 1135).

<sup>7</sup> Molho, guisado (*Ibid.*: 1133).

<sup>8</sup> Bebida feita com farinha de milho, dissolvida em água ou leite (*Ibid.*: 1126).

<sup>9</sup> Resina usada nos oratórios dos templos; usada também na preparação de unguentos medicinais (*Ibid.*: 1129).

<sup>10</sup> São os quatro pontos cardeais. As referências as quatro direções do mundo e o sol nascente é uma prática constante nos rituais mexicas. É muito presente e significativo em sua cosmovisão.

el animal de crianza de mayor valor es el que generalmente se sacrifica. (TORRES, 1994: 32-33).

Uma forma muito comum de sacrifício eram aqueles em que os indivíduos ofereciam seu próprio sangue, através de sangramento principalmente das orelhas e da língua. O sangue era colocado nas oferendas depositadas junto às estátuas dos deuses e também era utilizado para untar papéis para decoração ritualística.

A oferenda de vítimas sacrificiais era quase uma exclusividade da classe guerreira, embora às vezes os comerciantes também oferecessem vidas humanas às suas deidades, além de oferendas materiais como mantas e outros tecidos. Acreditamos que a oferenda de alimentos ficasse a cargo da gente comum, como os agricultores. É importante destacar o caráter coletivo das oferendas, onde cada grupo participava de acordo com sua atividade. As oferendas em grupo tinham enorme valor simbólico, mas a mais importante oferta às deidades eram os sacrifícios humanos, sobre os quais falaremos a seguir.

### **2.2.1 - Sacrifícios humanos**

É o elemento que constitui o ápice do cerimonial mexica. O sacrifício tem um papel central em toda a dinâmica social asteca. A definição de sacrifício, segundo Yolotl Gonzalez Torres é:

A imolação, a destruição, por diversos meios, da vida de um ser humano, a fim de estabelecer um intercâmbio de energia com o sobrenatural e reproduzi-los (...), isto se realiza por meio do aporte da energia necessária para que exista um equilíbrio adequado no cosmos, o que inclui a sociedade. (1994: 28)

O ritual de sacrifício humano é um fenômeno sócio-político. Ele ocorre em sociedades muito bem estratificadas, onde há dominantes e dominados, relação máxima de exploração. O principal papel do sacrifício é o de regulamentação e estabilização que parte da complexidade e rigidez ligadas com as sociedades urbanas, com classes perfeitamente diferenciadas e um Estado centralizador, onde o sacerdote tem um papel decisivo porque é ele quem conhece, em última instância, o

calendário, como já foi dito anteriormente, e assim pode detectar os momentos de crise e como superá-los<sup>11</sup>.

Uma linha de análise dos sacrifícios humanos muito importante para nossa interpretação é a de Marcel Mauss, que os definiu como relações de “dom”, “contra-dom” e “reciprocidade”, ou seja, um intercâmbio entre homens e deuses. Os homens pedem alguma graça ou dom aos deuses, através de oferendas principalmente. Assim que lhes é concedido, faz-se necessária a retribuição, em outras palavras, o pagamento de uma dívida para com os deuses. É como um contrato, uma maneira de assegurar que as divindades atendam aos pedidos, é o princípio do “*do ut des*” (Cf. MAUSS; HUBERT, 2005: 71).

Broda também considera os sacrifícios, principalmente de crianças, como um contrato entre os homens e os deuses. Nesse caso ela se refere aos deuses tlaloques:

Para obtener de los dioses los alimentos necesarios para la vida, los hombres tenían que hacer los sacrificios. Los hombres temían que si no rendían suficiente culto a Tláloc, este podría montar en cólera y retener las lluvias o destruir las sementeras. (...) Los sacrificios de niños se llamaban efectivamente *nextlaualli*, “la deuda pagada”. (1971: 275-276).

O sacrifício de uma vida humana seria a oferenda mais preciosa que os mexicas poderiam oferecer aos deuses. O sangue era o mais valioso, seguido pelo coração e pelos músculos, que, segundo a cosmovisão mexica, seria onde a força vital se concentraria (Cf. TORRES, 1994: 108).

Assim, a intensidade simbólica da oferenda do sangue humano, considerado pelos astecas como o líquido precioso, é a expressão máxima da relação de troca entre os mexica e suas divindades.

Los sacrificios humanos eran la característica más espectacular de la religión azteca en la época anterior a la conquista. No hay que olvidar el significado político de estos sacrificios como medio de aterrorizar a los pueblos conquistados (BRODA, 1971: 318).

---

<sup>11</sup> Para um maior aprofundamento sobre o sacrifício humano ver Yolotl Gonzalez TORRES, 1994, *El sacrificio humano entre los mexica*, que é nossa base fundamental para a construção desse tópico.

Os mexica justificavam os sacrifícios de vidas humanas como necessários para uma constante renovação da vida, assim como da perpetuação daqueles princípios representados pelos deuses. O sangue derramado daria continuidade ao processo da harmonia do cosmos. A idéia de um contrato entre deuses e homens era fundamental para a noção do culto. Nesse contrato, os homens ofereciam seu bem mais precioso com o propósito de receber dos deuses a renovação dos ciclos naturais, o crescimento da vegetação e da agricultura, e a conservação da ordem na sociedade.

Las fiestas aztecas eran representaciones dramáticas de un enorme poder sugestivo, bajo cuyo encanto actuaban sacerdotes, espectadores y víctimas. Las víctimas no se sacrificaban simplemente a los dioses, sino que eran la representación viva de estos dioses, de manera que eran los dioses mismos que eran sacrificados en el ritual. A través de su sacrificio se querían provocar los fenómenos que regían o personifica aquéllos. Los sacrificios humanos no eran nunca actos de devoción, sino que se les atribuía una fuerza causal en orden a producir los efectos deseados; estaban basados en el principio del “do ut des”. (*Ibid.*: 318).

É necessário ressaltar que essa representação dramática é mais do que meramente teatral, com a vítima encarnando a divindade com toda a sua força. Para os mexica, é como se eles estivessem revivendo aquele mito, renovando o seu compromisso para com as divindades, como se os deuses encarnados nos rituais fossem os próprios “deuses em pessoa”, como eles mesmos chamavam. As vítimas eram o “teotl (deus) vivo”, dessa forma, afirmam Bernand; Grujinski: “... el teotl vivo, y su emblema constituyera el fundamento y el motor de la ceremonia” (1992: 91).

Torres (1994) explica que, para que existisse harmonia, deveria haver ordem nos cosmos e a energia deveria estar adequadamente distribuída. Se por alguma razão ocorresse um desequilíbrio que causasse crises que levassem ao caos, eram necessários mecanismos para manter a ordem. Uma das formas era efetuando ritos, entre os quais o sacrifício, cujo papel era preponderante.

Além do caráter simbólico do sacrifício, seu caráter coletivo também era muito forte, uma vez que envolvia toda a população, desde a captura das vítimas, sua preparação para o ritual e enfim sua morte:

If only high priests and rulers killed, they carried out the most of their butchers' work en *plein air*, and not only on the main temple precinct, but in the neighbourhood temples and on the streets, The people were implicated in the care and preparation of the victims, their delivery to the place of death, and then in the elaborate processing of the bodies: the dismemberment and distribution of heads and limbs, flesh and blood and flayed skins. (CLEDDINEN, 2007: 2)

Vejamos quais eram os principais elementos do ritual sacrificial. Ele era composto pelo sacrificador, que era o especialista religioso que realizava o ato, o sacrificante, que oferecia a vítima e o recipiente, que eram as deidades as quais se dedicava o sacrifício. Na sociedade mexicana, o sacrificador era o sacerdote, que estava a serviço da estrutura governante. O sacrificante podia ser tanto o governante tlatoani, o guerreiro, o comerciante, os nobres. Raramente algum camponês ou algum cidadão que trabalhasse em algum ofício oferecia vítima, pelo custo alto, a não ser em ocasiões especiais, em determinadas festas onde ofereciam em grupo à sua deidade. A vítima era sempre um prisioneiro de guerra ou escravo; o recipiente, as mais variadas deidades do panteão mexicano.

Os sacrifícios podiam ser tanto individuais, um único guerreiro, quanto coletivos, quando o grupo de guerreiros oferecia seus prisioneiros, ou do Estado, quando o tlatoani oferecia vítimas procedentes de tributos. Havia também "sacrifício" de imagens dos deuses.

O tipo mais comum era o coletivo, onde um determinado grupo sacrificava uma ou mais vidas humanas em honra às deidades. Esses rituais tinham como objetivo último a harmonia com os cosmos, e por isso também estavam relacionados com o ciclo agrícola. Um exemplo eram os sacrifícios de crianças a Tláloc, e aos tlaloques, seus ajudantes, para que a chuva fosse propícia e viesse na hora certa para fertilizar o solo.

Entre os sacrifícios coletivos, o mais freqüente era o da "imagens dos deuses" quando cativos de guerra ou escravos encarnavam o deus que ia ser morto e eram tratados e honrados como tal. Para encarnar a imagem da deidade, eles passavam por um banho ritual purificador. Esses sacrifícios tinham como finalidade, em determinadas ocasiões, repetir um mito ou um acontecimento histórico mitificado para torná-lo vigente. "Com o sacrifício periódico dos deuses se assegurava a

continuação de sua existência em seu âmbito sagrado, já que todo sacrifício significa ressurreição” (TORRES, 1994: 217).

Os sacrifícios individuais eram pouco comuns, restritos a guerreiros, em busca de aumentar seu poder, e comerciantes, em busca de ascensão social, porque nem todos tinham condições de sustentar toda a despesa que o sacrifício implicava. O Estado também se fazia de sacrificante para pedir sucesso em suas campanhas militares e decisões políticas.

O sacrifício humano, como afirma Torres (1995), estava intimamente relacionado com as atividades políticas e do Estado, tanto que o maior número de sacrifícios ocorreu no auge do poderio militar mexica. Todos os povos dominados deram sua cota de vítimas humanas e tributos de outra espécie. Por sua vez, o *tlatoani* mexica distribuía esplêndidos presentes aos reis convidados, ou seja, o domínio mexica sobre os outros povos se devia em parte à força guerreira, mas também em grande parte ao medo imposto pelos sacrifícios humanos. Nesse sentido, já desde os tempos de Montezuma I, entre a tríplice aliança de Tenochtitlán, Texcoco e Tlacopan e seus inimigos, os povos de Tlaxcala e Huexotzinco, organizavam-se as chamadas “guerras floridas”, que consistiam em combates periódicos em um campo de batalha rigorosamente traçado, cujo objetivo principal era assegurar a existência constante de prisioneiros de guerra.

Como se pode concluir, os sacrifícios humanos eram fundamentais para toda a estrutura, organização e dinâmica social mexica e para fortificar, consolidar e ampliar sua hegemonia política sobre os povos vizinhos:

... o culto organizado para celebrar as vintenas era, para política ideológica mexica, mais um instrumento de controle social legitimado pela necessidade de se manter o equilíbrio cósmico, ainda que coerentemente fundamentado nos princípios da cosmovisão. (ARCURI, 2003: 102-103).

Veremos adiante que a elite mexica se utilizava dos rituais e das festas para afirmar seu domínio, mas acreditamos que, por outro lado, isso não abalava a essência de suas crenças.



## **2.3 – Visão geral das festas**

Como agora já sabemos quais elementos faziam parte das festas e rituais, dispomos de elementos suficientes para uma análise mais profunda do assunto.

Antes, porém, abrimos aqui um parêntese para dizer que, dos vários autores que abordam o complexo sistema das festas, teremos como principais guias os trabalhos de Johanna Broda (s.d.; 1971; 1983), Michel Graulich (1990) e Alfredo López-Austin (1999). São estudos importantes que para nossa pesquisa se complementam. Broda aborda as festas por um viés mais social, utilizando como fonte *Historia General* de Sahagún, enquanto Graulich apresenta uma abordagem das festas a partir da relação com os mitos, linha que López-Austin segue também. Todos utilizam três fontes de informações: os estudos de frei Bernardino, dados arqueológicos e etnográficos<sup>12</sup>.

Não obstante, para esta pesquisa a análise que mais nos ajuda a compreender os mecanismos das festas, à qual também estamos mais inclinados a concordar, é a de Johanna Broda (1979,1982), exatamente por trazer o contexto das festas no âmbito da sociedade e por tratar da ideologia política que estava por trás de tais celebrações, embora os outros autores tragam colaborações importantíssimas que merecem, no seu devido momento, ser abordadas.

Pensando na composição das festas das vintenas e nas deidades às quais eram dedicadas, utilizamos um esquema de divisão das festividades em dois grandes grupos, proposto por Johanna Broda, (1971,1979,1982) em seus trabalhos:

a) festas de culto guerreiro, relacionadas com as funções político-econômicas controladas pela elite governante;

b) festas de culto agrícola, ligadas aos processos de produção. Essa categoria subdivide-se em dois tipos de culto:

- Culto agrícola, de fertilidade, cujos patronos eram os deuses das chuvas e do milho;

---

<sup>12</sup> Com relação ao problema de correlação do calendário das festas com as estações do ano estamos inclinados a concordar com a citação de Johanna BRODA, onde a pesquisadora afirma que: "... si determinados ritos parecen haber estado en relación directa con las estaciones es, quizás, porque los cronistas deformaron inconscientemente los datos; desgraciadamente, nada de todo es demostrable" (apud GRAULICH, 1990: 327).

- Culto à produção artesanal, cujos patronos eram as divindades dos ofícios especializados.

Nesse esquema fica claro o caráter estamental das festas. Os cultos da classe guerreira eram principalmente os dedicados a Huitzilopochtli (as vintenas *tlacaxipehualiztli* e *panquetzaliztli*, por exemplo). Os rituais agrícolas eram dedicados às divindades da chuva e do ciclo agrícola, principalmente Tláloc e os tloques; à deidade do milho, Cintéotl; e eram praticados pela gente comum, que dependia da agricultura para sobreviver. Lembrando que a sociedade asteca já tinha um comércio bem ativo, onde as pessoas com os mais diversos ofícios vendiam seus produtos e alimentos.

Em todas as festas cada classe tinha seus rituais específicos, como fica explícito na esquematização de Broda. Isso se dava dentro de cada vintena e em cada vintena. Ou seja, as próprias festas das vintenas citadas acima, eram dedicadas para cada classe social. A festa da quinta vintena, por exemplo, Tóxcatl, era dedicada a Tezcatlipoca, deus da guerra, portanto, quem participava mais eram nobres e guerreiros. A festa da sétima vintena, dedicada à Uixtociatl, deusa do sal, era feita pelos trabalhadores do setor.

O calendário deixava explícito quem eram os anfitriões e quem preparava a festa, mas todos participavam de alguma forma, por exemplo, em procissão. O patrocínio das festas estava intimamente relacionado com o oferecimento de vítimas, como afirma Broda:

... a hierarquia de classes sociais, como consequência de logros militares se refletia no direito de celebrar certas cerimônias. Entre elas se destacava a de oferecer cativos de guerra como vítimas para serem sacrificadas nas festas. Neste culto guerreiro, que tinha um significado ideológico e político se venerava aos deuses mexicas Huitzilopochtli, Xipe Totec, Toci, Mixcóatl, etc. (s. d: 50).

Para entender a complexidade das festas, é necessário ressaltar que o ritual religioso tinha uma ideologia política da elite, constituída por sacerdotes, guerreiros e nobres, que se refletia no culto ao deus patrono mexica, Huitzilopochtli, que simbolizava o poder dessa elite uma vez que ao conquistar os *altepetl* vizinhos, além de cobrar tributos, os mexicas derrubavam o templo do deus principal daquele

*altepetl* e em seu lugar erguiam um dedicado à Huitzilopochtli. O ritual comandado pelos sacerdotes fazia parte de um contexto mais amplo de vivências públicas controladas pela religião, pregada pela elite governante. A produção cultural elaborada pela égide da elite governante refere-se em sua grande maioria, ao exercício religioso e à cosmovisão, por meio dos quais se estabelecia a ordem natural e política (Cf. ARCURI, 2003: 61).

A questão ideológica é, assim, um elemento fundamental a ser levado em consideração na análise dos cultos. Como reflexo dessa concepção, o culto à Huitzilopochtli e à Tlàloc eram indissociáveis da concepção política mexica, uma vez que Huitzilopochtli era o deus patrono, o deus dos guerreiros em nome do qual os mexica conquistavam outros povos, sendo a guerra fundamental para a extensão e o domínio mexica e Tlàloc, o deus da chuva, uma das principais divindades agrícolas, fundamental para os camponeses.

Nos rituais mexica, como vimos, a esfera religiosa não está dissociada da esfera sócio-política. Graulich faz uma afirmação muito importante ao abordar as defasagens do calendário mexica onde diz que:

... al introducir un día a cada cuatro años, el calendario de las veintenas determinaba *un año ritual, esotérico, que tenía la imagen perfecta del año real, pero que le precedía siempre*, de manera que no podía influir en los acontecimientos por sus ritos. Gracias a este año ritual, los sacerdotes reforzaban su papel sobre la masa de agricultores. Los ritos no les proporcionaban ninguna indicación precisa para los trabajos en los campos y los campesinos estaban obligados a dirigirse a los sacerdotes para saber en qué momentos debían proceder a la siembra o comenzar la recolección. (1990: 348).

Nesta pesquisa, nosso foco principal são as festas do ciclo agrícola I Atlcahualo; IV Huey Tozoztli; VI Etzalcualiztli; XI Ochpaniztli; XIII Tepeílhuitl; XVI Atemoztli e XVIII Izcalli. A escolha se deve ao fato de que, cada uma era dedicada à uma deidade do ciclo agrícola, e formavam um conjunto importante na cosmovisão mexica: água, chuva, milho, montes e fogo.

Assim, as festas de culto guerreiro como II Tlacaxipehualiztli; V Tóxcatl; e XV Panquetzaliztli ficam apesar de sua importância, à margem de nossa abordagem.

Não obstante, todas as festas tinham alguns aspectos em comum:

- Todas continham uma série de rituais e preparativos antes da festa principal, que sempre acontecia no último dia do mês;

- Muitas cerimônias se faziam à noite ou ao amanhecer; à meia-noite, principalmente os sacrifícios humanos.

As festas de culto guerreiro se destacavam pela riqueza de ornamentos, atavios, insígnias e principalmente de oferendas. Já as festas da “gente comum” eram mais humildes. Essa camada social tinha grande participação nas festas das divindades ligadas ao ciclo agrícola, porque, em última instância, era seu sustento. Sobre isso, Johanna Broda afirma: “Las fiestas en que la gente común participaba más activamente, eran Tepelhuiltl y Atemoztli” (1971:324).

Quatro das dezoito festas eram dedicadas aos deuses da chuva, dado que mostra a importância da chuva e da água para a região. Eram celebradas fundamentalmente pelos agricultores. Nove das dezoito festas eram dedicadas às deidades agrícolas, fato que demonstra como a atividade era importante.

A agricultura era a principal base de sustentação do povo mexica. Por essa razão, os rituais dedicados à divindades relacionadas eram tão importantes, principalmente porque a região da Mesoamérica tem uma geografia e um clima bem peculiares. A localização geográfica teve muita influência, segundo Torres, no desenvolvimento e na formação do caráter dos mexica, que como os incas, construíram em vales a grandes alturas. Sua atividade mais importante era o cultivo, tendo como principais alimentos o milho, o feijão, e a “chia” (Cf. TORRES, 1994: 96).

Situado a sul do trópico de Câncer, o vale do México tem um clima morno devido à sua altitude de 2.236 metros acima do nível do mar. É rodeado de montanhas que formavam uma enorme concavidade, compondo uma unidade hidrográfica fechada. Na época pré-hispânica, todas as águas desembocavam em uma série lagos de pouca profundidade: Xaltocan, Texcoco e Xochimilco. O de Texcoco era o mais salino, drenava a água dos outros dois, pois estava a menor altitude. O lago Xochimilco estava três metros acima e desembocava no de Texcoco. Sua água era doce, enquanto que o de Xaltocan só vertia suas águas moderadamente salinas no lago de Texcoco, em algumas épocas do ano (Cf. GRAULICH, 1990: 327-328).

As estações do ano eram duas, a seca e a chuvosa, de igual duração. A chuva começava em maio e terminava em outubro. A maior parte das chuvas caía entre 1º junho e 1º de outubro, com maior concentração ao sul do vale. Os meses de abril e maio eram os mais quentes, piores que dezembro e janeiro. A exposição do sol era maior no inverno e em novembro, dezembro e janeiro o frio à noite era severo. As geladas noturnas em maio e setembro eram desastrosas para os brotos de milho que acabavam de germinar e para aqueles que ainda não estavam maduros (Cf. *Ibid.*: 328).

A estação das chuvas era definitivamente a do milho. As sementeiras aconteciam no começo da estação e as espigas estavam totalmente desenvolvidas em setembro. No mês seguinte, a queda da temperatura e as chuvas favoreciam o amadurecimento final das colheitas (Cf. *Ibid.*: 328).

Broda faz a seguinte afirmação sobre o calendário agrícola:

Había cuatro fechas clave de este calendario ritual agrícola: el inicio del año calendárico mexica (febrero 12); la siembra (abril 30); el apogeo de las lluvias y del crecimiento del maíz (agosto 13), y la cosecha (octubre 30). En estas fechas, en el calendario mexica se programaban significativos ritos que pueden ser analizados con gran detalle. Se trata de las fiestas *atlcaolo*, *huey Tozoztli*, *tlaxochimaco* e *tepeilhuitl*. (BRODA, s.d.: 51).

As cerimônias que os mexicas praticavam para obter uma boa colheita eram de fundamental importância, além de serem festas com alto conteúdo mítico e ligadas ao grande conhecimento astronômico desse povo.

Para ficar mais claro em que consistiam as festas agrícolas escolhidas, colocaremos abaixo os principais rituais de cada uma delas, segundo Graulich. Esclarecemos que, como as descrições dos rituais das vintenas de frei Bernardino de Sahagún formam a base de análise de muitos autores e constitui nesta pesquisa o objeto de estudo, privamo-nos aqui de colocar suas informações a fim de que possamos explorá-las de forma completa no próximo capítulo. Fundamentamo-nos nas informações dos autores já mencionados para construir um panorama das festas mais adiante:

*I Atlcahualo* “detención de las aguas” (13/2 - 4/3) Fiesta de los tlaloques erección de largos palos provistos de “papeles de sacrificio”; 4 días de ayuno, ofrenda de tortas de maíz; danzas; sacrificios de niños a los dioses de la lluvia y presentación pública de las víctimas de la veintena siguiente.

*IV Huey tozoztli*, “gran vigilia” (25/3-3/5). Fiesta a los dioses del maíz Cintéotl y Chicomecóatl. Búsqueda de los brotes tiernos del maíz en los campos y ofrenda a los mismos en los templos; sacrificio de un esclavo representando Cintéotl ; y continuación de los sacrificios infantiles a los tlaloques.

*VI Etzalcualiztli* “se come etzalli”, (24/5- 12/6). Fiesta à Tláloc; importantes ayunos y penitencias de los sacerdotes; danzas; y sacrificio de víctimas que representaban a Tláloc, Chalchiuhtlicue y a los tlaloques.

*XI Ochpaniztli* “barrido de los caminos”. Fiesta Toci Teteo inan, “nuestra antepasada”, “madre de los dioses”; fiesta de la cosecha; ayuno, danzas, sacrificio de esclavos representando a Toci Atlantonan, Chicomecóatl, Cintéotl, etc.; desollamiento de víctimas cuyas pieles se revestían de nuevo; concesión de enseñas a los guerreros valerosos; sacrificio de prisioneros muertos a flechazos o arrojados desde lo alto de un mástil; y barrido y arreglo de todos los edificios.

*XIII Tepeílhuitl* “fiesta de los cerros” (11/10-30/10). Fabricación de figuras en pasta representando serpientes, dioses de la lluvia y cerros; sacrificio de esclavos que representaban a los dioses-cierros y a los dioses del pulque.

*XVI Atemoztli*, “caída de águas” (10/12-29/12). Ayuno ofrenda de “papeles de sacrificio” a los tlaloques; fabricación y “sacrificio” de imágenes de pasta de los cerros; y sacrificio de cautivos y de esclavos.

*XVIII Izcalli*, “crecimiento”, “revivificación” (19/1- 7/2). Fiesta del dios del fuego; ofrenda de animales y de esclavos representando a los dioses del fuego; y encendido del Fuego nuevo”. (1990: 305-306).

O enorme simbolismo das vintenas era uma expressão da complexa cosmovisão mexicana, que atribui todo um significado explicativo de sua importância, e é um aspecto fundamental para podermos analisar as festas:

Durante o século XV, os mexicas criaram uma “paisagem ritual” que abarcava numerosos adoratórios ou lugares sagrados na paisagem da Cuenca. A interação com a natureza e o papel das montanhas sagradas e os lagos foram de primordial importância. (BRODA, s.d.: 50)

Os cerros, a chuva e o milho formam uma unidade conceitual na cosmovisão e rituais pré-hispânicos. Para explicar essa dinâmica, além de atentar para a estrutura geral dos rituais, seus elementos e sua importância simbólica, é necessário entender o papel que exerciam as deidades do ciclo agrícola, como a chuva, a terra,

a água e a fertilidade que fazem parte do culto agrícola. A chuva trazia a fertilidade necessária para o crescimento do milho e assim concluir o ciclo agrícola.

O simbolismo do ciclo agrícola marca a morte e a renovação anual das forças da natureza. “A simbologia do milho tanto como alimento, quanto matéria substancial de que são feitos homens e deuses (...) alude o papel da gente comum no contexto da cosmovisão” (ARCURI, 2003: 90).

Os pesquisadores Alfredo Lopez Austin e Leonardo Lopez Luján fazem uma interessante divisão do conhecimento agrícola náhuatl em três partes que ilustram o papel essencial da dualidade na cosmovisão mexica. Segundo eles, a primeira divisão era referente ao “coração” dos seres mundanos, partindo do princípio de que todas as criaturas têm dentro de si uma substância divina, imperceptível, que é sua essência de classe, como uma interioridade imortal que transcende aos indivíduos, necessariamente mortais. A segunda é a divisão de todos os seres em grupos opostos e complementares; de um lado estariam os que têm essência predominantemente quente, seca, masculina, luminosa e vital e de outro estariam os que a essência predominantemente fria, úmida, feminina, escura e mortal. A terceira divisão é a alternância do poder dessas essências sobre a terra. O domínio das forças opostas se sucede para criar os ciclos que dão continuidade ao mundo (Cf. AUSTIN; LUJÁN, 2005).

Assim, ainda segundo os autores, um agricultor concebia o ciclo anual como uma grande luta na qual se sucediam as vitórias do feminino e do masculino. Na metade feminina do ano, dominavam as chuvas e as forças do crescimento; a outra, masculina, era regida pelo Sol, que dourava as colheitas. Ao início da primeira metade se abria o mundo da morte para liberar as águas, os poderes de germinação e os “corações” das plantas, tudo o que tinha permanecido guardado durante o tempo de secas. Ao concluir o tempo de chuvas, tudo voltava ao seu fechamento subterrâneo, onde descansava enquanto o sol cozinhava com seus raios o alimento do homem. O agricultor tinha uma dívida, era devedor tanto no âmbito do perceptível quanto imperceptível: regava, abria a terra ou recolhia as sementes, mas, ao mesmo tempo, através de rituais, propiciava a chegada de diversos seres sobrenaturais que intervinham no processo. Agradecia-lhes o cumprimento de suas funções, os despedia ao final delas e queimava os rastros, crendo que com a fumaça liberava a água da chuva que tinha caído sobre a milpa.

Dentre as festas que se faziam aos deuses da chuva e do milho, Broda propõe uma diferenciação em três grupos que é muito útil, pois nos ajuda a entender essas manifestações de forma mais completa. Os três grupos de festas seriam:

- 1) O ciclo da estação seca, que consistia principalmente nos sacrifícios de crianças que se faziam nos cerros da Cuenca. Nesse período, caía a festa do início do ano mexicana, *Atlcahualo*;
- 2) A festa da colheita em *Huey Tozoztli*, seguida, 40 dias mais tarde, pela festa do milho maduro e a celebração em *Etzacualiztli* e pela festa da água salgada do mar em *Tecuilhuitontli*;
- 3) A colheita e o início da estação seca, celebrados mediante o culto dos cerros e dos deuses do pulque na festa de *Tepeilhuitl*; 60 dias mais tarde se repetia em *Atemoztli*, o culto das imagens dos cerros em comemoração aos mortos. (BRODA, s.d.: 52).

Assim, os dois primeiros grupos estão relacionados com as atividades agrícolas e com os aspectos dos *tlaloques* como donos da chuva. O terceiro relacionava-se com o aspecto dos *tlaloques* como montes deificados e patronos de certas doenças (Cf. *Ibid.*: 255).

Seguindo a linha de raciocínio de Broda, podemos dizer que o ciclo agrícola se dividia em duas partes: a de regadio e a de temporal. O mais comum era que se plantasse em final de abril e princípio de junho. A colheita aconteceria nos fins de outubro, novembro e dezembro. O ciclo de regadio acontecia nos meses *XVIII Izcalli*, *I Atlcahualo* e *VI Etzacualiztli* (janeiro, fevereiro até junho) e terminava na festa de *VI Etzacualiztli* (Cf. *Ibid.*: 151).

### **2.3.1 - I - Atlcahualo**

A vintena *I Atlcahualo* era o princípio do ano civil e cronológico, ela marcava o início do plantio de regadio e o começo do sacrifício de crianças em grande escala, feitos em todas as festas dos primeiros quatro meses até que viessem águas abundantes.

Os sacrifícios aconteciam nos topos dos montes, o que nos faz pensar que as três festas da chuva abordadas aqui, poderiam ter propósitos distintos: a primeira, *I-Atlcahualo*, seria para pedir chuva aos deuses, tendo em comum o sacrifício de



crianças; a seguinte seria em honra aos *tlaloques* para agradecer a chuva que estava chegando, porque na festa de *Etzalcualiztli* não se sacrificavam crianças, mas adultos. A última festa de dezembro, *XVI-Atemuztli*, seria para pedir chuva novamente, mas nessa não havia sacrifícios humanos, sacrificavam-se simbolicamente os montes preparados para os rituais. Segundo Broda, o ciclo de sacrifícios de crianças na verdade começava no mês *XVI-Atemuztli* e ia até *IV-Toçoztli* (Cf. *Ibid.*: 268).

Entre os meses de *I Atlcahualo* e *VI Etzalcualiztli* encontram-se ritos cuja finalidade era fomentar o bom desenlace do ciclo agrícola de temporal.

Segundo Graulich, *atlcahualo* (“parada de las aguas” ou Cuahuitleua “el árbol se eleva”, que ele situa entre 10/9 e 9/9 em 682, e de 13/2 a 4/3 em 1519), acontecia no equinócio de outono e marcava o fim do verão e da noite. Festejavam aos deuses *tlaloques* cancelando a dívida contraída com eles. Reatualizava-se a época da restauração do mundo e se erguiam árvores que sustentavam a abóbada celeste. (Cf. GRAULICH, 1990: 404)

### **2.3.2 - IV - Huey Tozoztli**

A festa que iniciava ritualmente o plantio de temporal era *IV Huey Tozoztli*, que correspondia mais ou menos a fins de abril e começo de maio. Segundo Y. Torres, era um dos momentos chave para a agricultura porque as matas de milho haviam atingido uma altura que indicava que se não comesse a chover se murchariam e perderiam (Cf. TORRES, 1994: 203). Toda população, portanto, deveria participar nos cerimoniais.

Nessa festa, dedicada ao deus do milho, *Cintéutl*, usavam-se plantas verdes do milho de regadio para trazer a fertilidade para o ciclo de temporal. Era também o mês onde terminava o sacrifício de crianças que vinha sendo feito desde fevereiro até abril. Essa era festa em preparação do plantio onde as mazorcas secas eram transformadas, mediante os ritos, em milho para plantio. Era dividida em três tipos de rituais (BRODA apud BRODA; BAEZ-JORGE, 2001: 206) que aconteciam simultaneamente e complementariamente para pedir chuva e a fertilidade do milho:

a) Ritos mexicas da sementeira, que se efetuavam no Templo de *Chicomocoatl*, nas “milpas” e altares domésticos

- b) Ritos de petição de chuvas no Monte Tláloc
- c) Sacríficios na Laguna: a árvore cósmica e o sumidero de *Pantitlan*.

Nas vintenas seguintes, *tozoztontli* e *huey tozoztli*, prosseguiam com a colheita:

... se festejaba la abundancia y se agradecía a las 'madres' del maíz, la tierra, Chicomecoátl y el agua, igual que a Cintéotl; y se iba a buscar por los campos al dios del maíz, figurado en la última gavilla cuyos granos debían constituir el corazón del granero y servir para la próxima simiente. (GRAULICH, 1990: 406)

A festa do mês seguinte, *V Toxcatl*, dava continuidade aos ritos de pedido de chuva, que culminavam na festa do deus Tláloc no mês seguinte, *Etzalcualiztli*.

### **2.3.3 - VI Etzalcualiztli**

Eram celebrados os deuses da chuva. Uma das festas mais importantes para os mexica, já que tanto Sahagún como os autores que utilizamos lhe conferem dedicada atenção. Era uma vintena com um número de rituais maior do que as demais.

Marcava o fim do período de ciclo regadio e o começo do pleno da estação de chuvas. Esse acontecimento era celebrado com o sacrifício do deus Tláloc e de sua esposa Chalchiuhtlicue, no último dia do mês. Era o ápice dos ritos da estação seca, principalmente dos sacrifícios de crianças, por meio dos quais havia se pedido chuva.

En etzalcualiztli podemos distinguir dos partes de la fiesta:

- a) la parte en la que intervenía la gente común y los labradores;
- b) las ceremonias de los sacerdotes;

Estos últimos tenían una relación particularmente estrecha con el culto de Tláloc, dado que las tradicionales del sacerdocio habían estado íntimamente vinculadas a este culto desde tiempos muy remotos. Existía una relación estrecha entre los cultos popular y sacerdotal, y en cierto respecto ambos eran antagónicos al culto de la clase gobernante.

Los sacrificios de niños eran las únicas ceremonias a los dioses de la lluvia en las que intervenían los nobles. (...). Parece que los sacrificios de niños no

perteneían al estrato más antiguo del culto de Tláloc, sino que habían sido introducidos por los aztecas en el siglo XV. (BRODA, 1971: 324)

Nessa festa, observamos o interessante fenômeno de a colheita do ciclo de regadio estar intimamente misturada com os ritos referentes ao ciclo de temporal. O ciclo de regadio até aparece subordinado ao simbolismo principal de *Etzalcualiztli*. As oferendas de plantas verdes de milho, de jilotes, elotes<sup>13</sup> e a comida de *Etzalli*, todos eles do ciclo de regadio, serviam de analogia mágica, mediante a qual se queria provocar igual desenvolvimento do plantio de temporal. Assim, a comida de *etzalli* denotava abundância e prognosticava um feliz crescimento do milho de temporal que apenas se tinha plantado. Essas circunstâncias mostram que se atribuía, de fato, maior importância econômica ao ciclo de temporal, e que o ciclo de regadio era considerado secundário.

Já nas cerimônias dos sacerdotes, há um importante evento que consistia no *direito de roubar*, um privilégio que lhes era conferido de roubar o que quisessem das pessoas que encontrassem pelo caminho em suas procissões, que acontecia em algumas ocasiões nos meses *II-Tlacaxipeualiztli*, *VI-Etzalcualiztli*, *XIV Quechollí*, *XI Ochpaniztli*, *XV Panquetzaliztli*, meses em que havia pagamento de tributos.

Uma interpretação interessante do *direito de roubar* é dada por Broda quando ela diz que de certo modo ele pode ser considerado como uma forma ritual de redistribuição ou pagamento dentro do contexto cerimonial, mas que, por outra parte, representava também uma inversão da situação corriqueira, na qual o roubo era severamente punido. Sobretudo os roubos que se referiam aos tributos de Montezuma poderiam ser considerados como uma carga pesada ou talvez até como uma condição injusta. Assim, o “direito de roubar” poderia estar representando certos conflitos ou tensões latentes entre diferentes grupos sociais. (Cf. BRODA, 1979: 55). Nessa festa, os rituais visavam consolidar o bom término das colheitas e assegurar a prosperidade do ano. Já Graulich, em sua análise, diz o seguinte:

Con etzalcualiztli se entraba en la segunda mitad de la estación seca, del día, y por tanto en el Tlalocan-Tamoanchan, la indiferencia original. Se trataba de la fiesta mayor del Señor de Tlalocan, aspecto masculino de la tierra. , al que se agradecían los beneficios recibidos durante la estación húmeda y de quien

<sup>13</sup> De élotl: grão de milho maduro (SAHAGÚN, 2001:1130).

se esperaba obtener los favores para la próxima estación. También se solemnizaba a su compañera, la diosa del agua que impedía a la tierra secarse por completo y que calmaba la sed, una de las cuatro compañeras de Tezcatlipoca y una de las mujeres divinas que acompañaban al sol en su recorrido vespertino. La cosecha había terminado y se dejaban descansar los aperos de la labranza, haciéndoles ofrendas. Quetzalcóatl y Xolotl eran también honrados, bien con motivo de sus lazos con los tlaloques, o bien porque uno remplazaba al otro como astro. Por último, en el plano sociológico, etzalcualiztli era la fiesta mayor de los sacerdotes, cuyo patrono era Tláloc. (...) en esta segunda parte del año, más ocupada del presente que reactualizar acontecimientos míticos del pasado, como ocurre en el transcurso de la estación lluviosa, todos los componentes de la sociedad eran honrados de forma alternativa: los guerreros en tlacaxipehualiztli, los campesinos a lo largo de las dos veintenas siguientes, el soberano en tóxcatl –porque él era el sacrificador de la víctima que encarnaba Tezcatlipoca–, los sacerdotes en la Comida de las gachas de maíz, los nobles en las dos fiestas de los señores y finalmente los difuntos en tlaxochimaco y xócotl huetzi, veintenas denominadas también Fiesta menor y mayor de los muertos. (...) el soberano y los sacerdotes ocupaban el centro de la serie, el punto culminante, el medio día. (1990: 406-407)

#### **2.3.4 - XI- Ochpaniztli**

Outra festa que tinha um conteúdo agrícola predominante era *XI- Ochpaniztli*, que significava “el barrido de los caminos”. Nela se celebrava o casamento ritual da deusa mãe da terra com o deus solar, cujo filho é Cinteotl, deus do milho.

Era a festa da sementeira, acontecia no mês de setembro. Principiava no início da estação das chuvas, que na cosmovisão mexica era assimilada à noite. Era também festa de renovação, renascimento da natureza. Marcava o advento da estação seca e dos tlaloques. Continha numerosos ritos que significavam fecundação, plantio e nascimento (Cf. GRAULICH, 2001: 359).

O próprio nome da vintena, “barredura de los caminos”, tem uma conotação de limpeza, de renovação das forças da natureza. Era o começo do ano, da sementeira e da estação das chuvas, assimiladas com a noite. Era também o princípio da escuridão (Cf. IDEM, 1990: 355). “En ochpaniztli, Toci fecundada daba luz a Venus que, bajo su aspecto de dios del fuego, era festejado a lo largo de la veintena siguiente” (*Ibid.*: 355).

Assim, Graulich propõe uma análise mítica sobre a celebração do fogo novo, segundo a qual, na época clássica, era no ano 1 coelho quando acendia-se o Fogo Novo, segundo ele era “... el año de la (re)creación de la tierra, cuando Tata y Nene o Cántico inventaron el fuego para cocer el pescado” (1990:399). Esse ritual

aconteceria então na vintena de ochpaniztli, quando se reatualizava a criação da terra, quando nascia Cintéotl e quando se varria e renovava tudo.

Para esclarecer porque no período pós-clássico esse mito foi reelaborado e celebrado no ano 2 cana, o autor explica que o fogo Tata e Nenê, foi anulado porque era “culpado”, por isso foi reelaborado por Tezcalipoca – Mixcóatl no ano seguinte, 2 cana, no mesmo ano em que criou as Plêiades, assim o fogo novo passou a ser aceso nos anos 2 cana e não e em 1 coelho, e assim foi celebrado até 1507 quando este ritual foi praticado pela última vez.

Supõe o autor que essa mudança alterou a vintena e o ritual também ganhou novo significado (Cf. GRAULICH, 1990: 399). Para os mexica, o nascimento de Vênus e do fogo de Tezcatlipoca - Mixcóatl não podia ser totalmente desligado da herança de seu passado, mas, sobretudo da vinda do sol. A festa do Fogo Novo em 2 ácatl remetia, assim, diretamente à criação do sol. Dessa forma, compreende-se porque passou de ochpaniztli para panquetzaliztli, uma vez que, mais que a aparição de Vênus, os mexica aguardavam a do astro solar, que também sustentava o céu (Cf. *Ibid.*: 400).

López Austin (1999), por sua vez, localiza ochpaniztli na época da maturação das colheitas; sua festa é dedicada à deusa Toci.

Broda alude a rituais importantes que ocorriam em Ochpaniztli, que eram específicos do culto da elite, como a distribuição de insígnias pelo tlatoani (governante):

... las grandes distribuciones de insígnias formaban parte del sistema redistributivo de la economía mexicana. El soberano no disponía libremente de los tributos que recibía, sino que distribuía la mayor parte de ellos entre los guerrero-nobles como una forma de reconocimiento de sus méritos. Para éstos, las insignias que recibían así como la comida y bebida que les ofrecía el tlatoani en muchas ocasiones, constituían remuneración en especie y formaban una parte importante de sus ingresos. (1979: 54).

Ainda segundo Broda (1979), não é de se estranhar que essa distribuição de riquezas acontecesse justamente na ocasião daquelas duas festas, uma vez que eram também meses em que se pagavam tributos.

E as lutas rituais, cerimônias também específicas da classe guerreira que eram a principal participação dos guerreiros como grupo.

O terceiro ciclo agrícola corresponde às festas de outubro e dezembro e do término do ciclo de temporal. Corresponde também a partir de outubro ao final da estação das chuvas. É quando se faziam as cerimônias aos cerros e aos deuses do pulque<sup>14</sup>.

Os montes (cerros) tinham uma grande importância simbólica nas festas da chuva porque as crianças eram sacrificadas em seus cumes. Os montes eram considerados deuses (tlaloques) detentores de água. Eles teriam água em seu interior, ao mesmo tempo, eles formariam as nuvens que traziam as chuvas. As crianças seriam a representação desses deuses montes. E, por outro lado nas festas das vintenas *Tepeilhuitl* (13<sup>o</sup> vintena, festas aos montes eminentes) e *Atemuztli* (16<sup>o</sup> vintena, festa aos deuses da chuva) se faziam imagens dos montes, feitas de massa de bledos, e curiosamente não se sacrificavam crianças, assim como na festa de *Etzalcualiztli*, como já foi mencionado anteriormente. Em vez disso, destruíam-se as imagens dos deuses como se eles estivessem sendo sacrificados.

Tais imagens, segundo Broda (1979), parecem tratar da representação dos *ecatontoti*, os pequenos servidores do deus do vento Ecatl que tinha sua morada nos montes.

Ainda nessa festa, sacrificavam-se cinco pessoas, quatro mulheres e um homem. As mulheres se chamavam Tepexoch, Matlalcueye, Xochtecatl e Mayauel, respectivamente, e o homem Milnauatl. Matlalcueye é uma variante tlaxcalteca da deusa Chalchiuhtlicue, e Mayauel é a deusa do maguey e do pulque.

### **2.3.5 - XIII Tepeílhuitl**

Em Tepeílhuitl, “fiesta de los cerros” (13<sup>o</sup> vintena), uma vez crescido o milho, acumulava-se terra em torno das canas para segurá-las e protegê-las, construindo-se túmulos de terra. No plano ritual, confeccionavam-se figuras em massa dos cerros, que eram também os tlaloques, para serem destruídas. Tratava-se da festa

---

<sup>14</sup> Bebida alcoólica obtida da fermentação do “aguamiel” do maguey. O maguey é uma planta (SAHAGÚN, 2001: 1134).

desses deuses, senhores das montanhas, de onde provinham as águas celestes e terrestres, dominadoras dessa metade do ano (Cf. GRAULICH, 1990: 355)

Teotleco e Tepeilhuitl se consagravam ademais às divindades lunares do pulque, assimiladas com os mixmixcoa e os tlaloques. O período de crescimento do milho é, efetivamente, o da colheita e o do consumo do suco fermentado do maguey (Cf. *Ibid.*: 356).

Outro aspecto extremamente significativo dos montes como deuses tlaloques, é que eles eram patronos de certas doenças. Muitos enfermos de algumas doenças erigiam imagens na festa de *Tepeilhuitl* para serem curadas.

Nos festejos aos montes, o pulque tinha um papel simbólico muito importante porque, segundo Broda, a bebedeira significava abundância e fertilidade. Os deuses do pulque eram o segundo grupo importante das deidades da vegetação depois das deusas do milho. Os deuses do pulque e os tlaloque têm íntima relação, tanto que alguns que faziam parte dos dois grupos (Cf. BRODA, 1971: 310). Percebe-se a importância do pulque porque ele não era só um elemento das festas dos montes, mas dos deuses da chuva também.

A explicação para a importância dessa bebida estava no fato de os cerros, de acordo com Broda, estarem também relacionados com o cultivo do maguey ao qual os camponeses se dedicavam, principalmente, na época seca. Não só se dá o melhor pulque na estação seca, como também é quando se transplantam os magueyes e, depois das colheitas, arrumam-se as bordas dos terrenos onde estão as plantações. O maguey tem um sentido ligado à agricultura de temporal, principalmente com a terraceria, técnica de plantio para evitar a erosão do solo. Ao mesmo tempo, o maguey serve para a produção do pulque, símbolo absoluto da fertilidade. As bebedeiras ritualísticas que aconteciam vinculavam-se ao culto dos cerros e, nesse aspecto, era uma expressão da colheita (Cf. IDEM, 1983: 155).

O solstício de inverno acontecia uns dias depois, na vintena *XVI Atemoztli*. Já segundo Graulich, de acordo com sua proposta de composição das festas: “el solsticio de invierno – de la noche más larga y el centro de la estación seca, del día – caía alrededor del 20 tóxcatl (‘sequía’ del 29/11 al 18/12 en el año 682 y, del 4/5 al 23/5 en el 1519)” (GRAULICH, 1990: 406). Era o mês da seca e, para festejar a abundância, o milho era solenemente torrado, festejando-se o pai do grão,

Tezcatlipoca noite-Lua. Os deuses eram sacrificados e renasciam novamente (*Ibid.:* 406).

### **2.3.6 -XVI- Atemoztli**

Nesta vintena celebravam-se os deuses tlaloques, representados por montes de massa de tzoalli<sup>15</sup>. Atemoztli significava “caída de las aguas”. Acontecia no final de novembro (que Graulich situava entre 12/7 a 31/7 em 682, e de 10/12 al 29/12 em 1519).

Festejavam-se de novo os tlaloques - cerros - porque toda carência ou excesso de chuva podia ter conseqüências catastróficas para as colheitas, e simultaneamente, as pessoas relembavam o dilúvio que colocara fim à era anterior e que convinha evitar por meio do ritual. (Cf. *Ibid.:* 403).

### **2.3.7- XVIII Izcalli**

Os principais relatos sobre esta vintena vêm de Sahagún. Conforme seus relatos, acontecia no início janeiro (e de 21/8 a 9/9 em 682, e de 19/1 a 7/2 em 1519, segundo Graulich) Nessa vintena, cujo nome significava “crescimento”, a festa era dedicada à divindade do fogo, Xiuhtecutli, e era celebrado o Fogo Novo. Izcalli, segundo Graulich, era particularmente “la fiesta del sol de lluvia y del diluvio de fuego que regeneró el mundo y preparó la era presente, la cuarta” (Cf. *Ibid.:* 404).

Podemos concluir a partir das relações que os autores fizeram destas vintenas, que seus rituais marcavam as estações do ano. Isso se vê principalmente nas festas a Tlàloc, com sacrifícios humanos, e ao deus do milho, Cintéutl, com outras oferendas. Eram rituais adequados a cada estação do ano, o que, na verdade, constituía-se mais em ciclos do que propriamente em vintenas.

Os rituais tinham o objetivo de trazer um ciclo agrícola bem sucedido, através de oferendas tanto de gêneros alimentícios, quanto de sangue humano. As oferendas tinham um papel fundamental, assim como os ornamentos associados às deidades do ciclo agrícola e seus artefatos.

---

<sup>15</sup> Massa de bledos e mel (Sahagún, 2001b: 1137).



Também fica claro o papel das classes sociais dentro dos rituais e da ideologia política. O controle dos sacerdotes expressa essa ideologia, ao passo que a participação da gente comum era muito marcante. Demonstra-se dessa maneira o caráter fortemente mítico, mas também sócio-político das festas das vintenas.

Acreditamos que o objetivo das festas do ciclo agrícola era, nas palavras de López Austin:

... devolver a los dioses, ritualmente todas las fuerzas necesarias para producir lo recibido. La devolución debe ser hecha por una vía que sea de igual naturaleza a lo restituido. La imagen viva es la forma idónea :un ser humano que ha sido transformado en hombre-dios , al que se le llena de la fuerza divina que representa, muere para que la fuerza pueda volver a su destino. La primicia, en la que ritualmente pueden concentrarse las fuerzas que intervinieron en el cultivo, e incluso las fuerzas germinativas de los cultivos y de las especies que brotaron silvestres, se regresa a su fuente de origen. Los dioses y sus auxiliares también pueden conducirse a sus repositorios: los cerros. La falta del culto traería como consecuencia la ruptura del ciclo. (...) El manejo de las fuerzas sobrenaturales, la propiciación del retorno de la reproducción por los cauces que el ser humano necesita para vivir. (1999: 205).

A finalidade desse capítulo foi traçar um esboço de como funcionavam as festas do ciclo agrícola no pensamento náhuatl e sua intrínseca relação com a complexa cosmovisão indígena. Temos agora ferramentas para podermos analisar as descrições das festas elaborada por Sahagún. Com a abordagem feita até aqui destas, faremos a seguir uma leitura mais aprofundada das vintenas tratadas anteriormente sob a ótica do missionário, para podermos assim, analisar com propriedade seu método de descrição.

## **Capítulo III: O sentido do Engano: estrutura e decodificação da ordem**

A enorme estrutura simbólica que envolvia as festas representava assim um privilegiado campo de investigação para os objetivos missionários de Sahagún, principalmente no que considerava como sobrevivências idolátricas, foco principal de atenção do frei.

Neste capítulo, vamos privilegiar suas posições sobre o assunto, pois acreditamos que muito do que Sahagún descreve é, além de informações de seus alunos, fruto do seu próprio aprendizado sobre o mundo mexica. O modo como frei Bernardino entendeu as festas e rituais das vintenas serão essenciais para compreender seu caminho descritivo.

### **3.1 – Desvendando *Historia General***

Com a intenção de entender os antigos cultos indígenas, Sahagún organizou as relações das festas, dedicando a elas todo o segundo livro de *Historia General* (2001). Elaborou primeiramente uma sumária descrição da festa principal, de cada vintena, dizendo à qual divindade era dedicada a festa, concluindo da seguinte forma “... otras muchas cerimônias se hazían en esta fiesta, las cuales están escriptas a la larga en su historia” (SAHAGÚN, 2001: 112). Todas as sumárias relações das festas das vintenas terminam dessa maneira, com exceção das vintenas II Tlacaxipehualiztli, XV Panquetzaliztli e XVIII Izcalli.

Em seguida, passa a descrever as extensas e detalhadas relações de todos os rituais que os indígenas faziam em cada vintena. Ao iniciar a dita história da festa das dezoito vintenas, Sahagún surpreende por deixar explícito, logo no primeiro parágrafo da relação das festas e rituais da primeira vintena, como ele entendia tais festas:

No hay necesidad en este Segundo Libro de poner confutación de las ceremonias idolátricas que en él se cuentan, porque ellas de suyo son tan crueles y tan inhumanas que a cualquiera que las leyere le pondrán horror y espanto, y ansí no haré más de poner la relación simplemente a la letra. (*Ibid.*: 144).

Este livro II é dividido em 38 capítulos, seguido pelo apêndice, dividido em várias relações, entre elas, a das celebrações que se faziam à Huitzilopochtli, a festa que faziam de oito em oito anos; em seguida descreve os templos de México, as oferendas que faziam nestes, os sacrifícios de sangue, as várias cerimônias que, segundo Sahagún (2001), faziam em honra ao demônio, as diferenças entre sacerdotes, os diversos trabalhos feitos nos templos, os votos e juramentos, as relação dos cantares, terminando com a descrição das mulheres que serviam no templo<sup>16</sup>.

A partir do capítulo 20, o cronista descreve todas as cerimônias feitas em cada uma e durante as 18 vintenas até a chegada da festa principal, que ocorria no último dia da vintena. Isso até o capítulo 38.

Para ele, as festas nada mais eram do que “cerimônias idolátricas”. Sahagún (2001) as esquematiza de acordo com a apropriação que ele fez do calendário mexica, de forma que lhe permitisse identificar os elementos “demoníacos” existentes em cada uma delas, descrevendo, como ele mesmo afirma, “ao pé da letra” as informações que obtinha de seus alunos. Levar em conta esse elemento é fundamental para uma correta leitura das interpretações de Sahagún, pois é preciso salientar, mais uma vez, que ele não presenciou esses rituais, mas sim obteve conhecimento deles pelos seus informantes e pela leitura de códices que chegaram até suas mãos.

Ele descreve as festas de México, mas suas fontes vêm de Tlatelolco e de Tepepulco. Provavelmente, por ter esboçado em um primeiro momento uma relação sumária das festas recolhidas em Tepepulco e relativas exclusivamente a esta cidade em seu *Primeros Memoriales* (1583) e por, posteriormente, ter dedicado seu segundo livro de *Historia General* (2001) aos ritos e cerimônias, com informações adquiridas em Tlatelolco, às quais se agregaram as de Tepepulco, acreditamos que a breve relação da festa principal que frei Bernardino apresenta antes da relação

---

<sup>16</sup> O apêndice do segundo livro mencionado se encontra nas páginas 244 a 272, do vol. I de *História General*, edição de 2001.

completa de todos os rituais de cada vintena possa ser aquela formulada em Tepepulco.

Como já foi dito, Sahagún é uma das principais fontes sobre o calendário e as festas mexica. Suas informações foram obtidas de antigos principais “... muy hábiles en su lengua y en las cosas de sus antiguallas” (2001: 109). O fato é que, por mais que eles tenham dado apenas respostas e informações que lhes conviessem, no caso das festas e dos rituais, percebemos maior liberdade por parte dos informantes de Sahagún na forma como as abordaram, talvez porque o campo das cerimônias permitisse isso. É como se os informantes não estivessem sendo censurados por seus iguais com relação ao que devia ou não ser exposto ao missionário.

Nas descrições das festas das vintenas, percebemos que Sahagún se apropriou das informações que os principais lhes proporcionaram e passou-as pelo filtro de seus alunos. Apesar disso, também é visível, como veremos nas festas agrícolas que abordaremos, que em suas descrições frei Bernardino privilegia os aspectos dos rituais que lhe eram importantes para o trabalho.

As representações nas festas permitem a Sahagún captar o máximo da estrutura simbólica mexica para assim interpretá-la a sua maneira. Não podemos esquecer também que o sentido dos gestos e dos objetos – ornamentos, atavios e oferendas materiais - são fundamentais para que Sahagún identifique a idolatria (Cf. BERNAND Y GRUZINSKI, 1992: 73).

Além disso, a preocupação com a permanência escondida de rituais idolátricos agora sob um disfarce católico, faz Sahagún ser muito cuidadoso em suas descrições, o que se constata, por exemplo, na necessidade de precisar lugares onde os rituais eram feitos, nos ornamentos utilizados:

(...) en cuanto a esto es semejante a lo antiguo, aunque no se hazen los sacrificios y crueldades que antiguamente se hazían. Y haver hecho esta paliación en estos lugares ya dichos, estoy bien certificado de mi opinión, que no lo hazen por amor de los ídolos sino por amor de la avaricia y del fausto porque de las ofrendas que solían ofrecer no se pierdan, ni la gloria del fausto que recibían en que fuesen visitados estos lugares de gentes estrañas, y de lejas tierras.

Y la devoción que esta gente tomó antiguamente de venir a visitar estos lugares, es que como estos montes señalados en producir de sí nubes que se

forman en estas tierras, advirtiendo que aquel beneficio de la lluvia les viene de aquellos montes, tuvieronse por obligados de ir a visitar aquellos lugares y hacer gracias a aquella divinidad que allí residía, que enviaba el agua y llevar sus ofrendas en agradecimiento del beneficio que de allí recibían. Y así los moradores de aquellas tierras que eran regadas con las nubes de aquellos montes, persuadidos o amonestados del demonio o de sus sátrapas, tomaron por costumbre y devoción de venir a visitar aquellos montes cada año en la fiesta que allí estaba dedicada, en México, en la fiesta de *Cioacóatl*, que también la llaman *Tonantzin*, en Tlaxcala, en la fiesta de *Toci*, en Tianquizmanalco, en la fiesta de *Tezcatlipuca*. Y porque esta costumbre no la perdiesen los pueblos que gozaban de ellas, persuadieron a aquellas provincias que viniessen, como solían, porque ya tenían *Tonantzin* y a *Tocitzin* y al *Tepuchtli*, que esteriormente suena o les ha hecho sonar a Sancta María y a Sancta Ana y a San Juan Evangelista o Baptista, y en lo interior de la gente popular que allí viene está claro que no es sino lo antiguo, y a la secuela de lo antiguo vienen. Y no es mi parecer que les impidan la venida ni la ofrenda, pero es mi parecer que los desengañen del engaño de que padecen, dándolos a entender en aquellos días que allí vienen las falsidades antiguas, y que no es aquello conforme a lo antiguo. Y esto debrían de hacer predicadores bien entendidos en la lengua y costumbres antiguas que ellos tenían, y también en la escritura divina.

Bien creo que hay otros lugares en estas Indias donde paliadamente se hace referencia y ofrenda a los ídolos con disimulación de las fiestas que la iglesia celebra a Dios y a sus santos, lo cual sería bien investigarse para que la pobre gente fuese desengañada del engaño que ahora padece. (2001: 1051-1056).

Essa preocupação, que é o objetivo de sua obra, é reforçada também na seguinte passagem:

Hay otra agua donde también solían sacrificar, que es en la provincia de Talocan, cabe el pueblo de Calimanyan. Es un monte alto que tiene encima dos fuentes que por ninguna parte corren, y el agua es clarísima y ninguna cosa se cría en ella porque es frigidísima. Una de estas fuentes es profundísima. Parece gran cantidad de ofrendas en ella. Y poco ha que, yendo allí ciertos religiosos a ver aquellas fuentes, hallaron que había una ofrenda allí reciente, ofrenda de papel y copal y petates pequeños, que había muy poco que se había ofrecido; estaba dentro del agua. Esto fue en el año de mil y quinientos y setenta, o cerca de por allí. Y el uno de los que la vieron fue el padre fray Diego de Mendoza, el cual era al presente guardian de México, y me contó lo que allí había visto.

Hay otra agua o fuente muy clara y muy linda en Xuchimilco, que ahora se llama Sancta Cruz, en la cual estaba un ídolo de piedra debajo del agua donde ofrecían copal. Y yo vi el ídolo, y saqué de allí al ídolo y entré debajo del agua para sacarle, y puse allí una cruz de piedra, que hasta ahora está allí en la misma fuente. (*Ibid.*: 1049).

Esta última passagem é muito significativa, pois indica qual era o objetivo do trabalho missionário: abolir as antigas crenças e impor sobre as ruínas delas o cristianismo. Ao mesmo tempo, demonstra todo o empenho e a preocupação de frei Bernardino em detectar resquícios de idolatrias até nos lugares onde menos se pensava.

Desse modo, as festas são um elemento de fundamental importância para o projeto missionário de Sahagún. Apesar de um caráter fortemente etnográfico, a principal intenção de frei Bernardino não era realizar esse tipo de trabalho, mas sim chamar a atenção para a necessidade de detectar a idolatria. Por outro lado, o estudo das antigas crenças e costumes mexica permitiu-lhe, em última instância, entender, mas nem por isso aceitar, a religião asteca e sua cosmovisão. Elas também demonstram o grande espanto e o fascínio que aquela antiga cultura despertou em nosso cronista, justificando os quase 40 anos que este trabalho tomou de sua vida.

A pesquisa de Sahagún também lhe permitiu entender como era a formação da sociedade na época antes da conquista, o que para ele era essencial. Assim, partindo de suas descrições, fica claro o papel que cada classe social mexica exercia nos rituais. O frei deixa transparecer, de algum modo, qual parte da sociedade praticava determinado ritual, seja por dedução através dos ornamentos e oferendas envolvidos, seja dizendo explicitamente, como o faz em um ritual da vintena Tecúihuitl:

... estos que hazian el areito era gente escogida, capitanes y otros valientes hombres exercitados en las cosas de la guerra. Estos que llevaban las mugeres entre sí, llevávan[las] assidas de las manos. La otra gente noble, que no era exercida en la guerra, no entravan en este areito. (*Ibid.*: 179).

Os próprios nomes das vintenas deixavam claro a que se referiam. Atemoztli, por exemplo, queria dizer “caída de água”, significava que era uma vintena dedicada à tlaloc e ao pedido de boas chuvas para as plantações. Assim, ficava claro a qual deidade eram dedicadas, e qual classe social estaria mais envolvida. A festa da quinta vintena, por exemplo, Tóxcatl, era dedicada à Tezcatlipoca, deus da guerra, da qual participavam nobres e guerreiros; na festa da sétima vintena, dedicada à Uixtociatl, deusa do sal, participavam os trabalhadores do sal.

Não esqueçamos que os informantes de Sahagún eram importantes *principales* e conhecedores da cultura mexicana, o que pode tornar natural que Sahagún tenha obtido mais informações dos rituais de sacerdotes e guerreiros do que da gente comum. Esse é o motivo pelo qual trabalharemos as festas agrícolas, nas quais as pessoas mais simples participavam.

Vimos que a esfera religiosa não estava dissociada da esfera sócio-política. Esse aspecto não passou despercebido por Sahagún, embora ele não deixe explícito, uma vez que não era um fator que interferisse diretamente em seu trabalho de detectar as idolatrias. Contudo, tornar-se-ia um fator importante para a conversão dos índios, já que seus alunos eram filhos da elite. Como esse aspecto parece fugir do objetivo central de sua pesquisa, ele não o aborda. No entanto, pode-se perceber a marcada hierarquia social mexicana na descrição das festas.

A relação das festas e rituais das vintenas deixa explícito alguns aspectos que refletem o modo como Sahagún construiu suas descrições. Um deles era a necessidade de nomear tudo, colocar significado no que ele não conhecia. Assim, por exemplo, na festa da vintena IX Tlaxochimaco:

Toda la gente se derramava por los campos y maizales a buscar flores, de todas maneras de flores, así silvestres como campesinas, de las cuales unas se llaman *acocoxúchitl*, *uitzizilocoxúchitl*, *tepecempoalxúchitl*, *nextamalxúchitl*, *tlacoxúchitl*; otras se llaman *oceluxúchitl*, *ocoxúchitl* o *ayacoxúchitl*, *cuauheloxúchitl*, *xiloxúchitl*, *tlalcacaloxúchitl*, *cempoalxúchitl*, *atlacueçonan*, otras se llaman *tlapatlecueçonam*, *atzatzamulxúchitl*. (*Ibid.*: 185-186).

E também vemos no Livro Primeiro a associação que Sahagún faz dos deuses mexicanos com o panteão greco-romano, entendendo, por exemplo, o deus Tezcatlipoca como outro Hércules. Era o reflexo da necessidade de entender a nova cultura através do mundo que ele conhecia e da clara influência da antiguidade clássica na sua formação. A recorrente equiparação com elementos encontrados na Espanha também demonstra a necessidade de entender e explicar através de analogias com seu próprio mundo conceitual.

Entrando propriamente nas descrições das festas e rituais, é necessário dizer que em determinada passagem da relação da última vintena do ano, Izcalli, Sahagún afirma a existência do ano bissexto no calendário solar, apesar de toda a

discussão sobre os problemas de correlação do calendário solar abordado no capítulo anterior, principalmente no que diz respeito aos rituais que se praticavam nessa vintena de quatro em quatro anos, que serão abordados mais adiante. Em todo caso, a afirmação de Graulich (1990), já citada anteriormente no capítulo II, de que o acréscimo de um dia a cada quatro anos dava total domínio aos sacerdotes sobre trabalhos agrícolas, rituais e festas, faz-nos pensar que, como os informantes de frei Bernardino eram principais e grandes conhecedores da cultura mexicana, fosse-lhes realmente importante que Sahagún entendesse tal correção do calendário, a qual frei Bernardino interpretou como ano bissexto. Para ele, esse dia acrescentado a cada quatro anos era importantíssimo, já que neste ocorriam muitos rituais, inclusive sacrifícios humanos.

No que diz respeito às festas agrícolas abordadas podemos dizer que no âmbito geral, vemos a importância do papel dos sacerdotes, principalmente de Tláloc, deus da chuva, para celebrar grande parte dos rituais e a participação da gente comum também é bastante relevante.

Assim, veremos agora o conteúdo das festas e rituais segundo frei Bernardino, para que enfim, tenhamos condições para entendermos o caminho de descrição que ele estruturou.

Destacamos, no entanto, que por serem descrições muito detalhadas, vamos nos concentrar nos rituais que consideramos mais importantes de cada vintena.

## **3.2 – Das cerimônias idolátricas**

### **3.2.1 - Atlcahualo**

Sahagún localiza esta vintena em 2 de fevereiro “cuando nosotros celebramos la purificación de Nuestra Señora” (SAHAGÚN, 2001: 112). Parece que existiam diversas informações acerca das deidades às quais eram dedicados os rituais desta vintena, segundo Sahagún:

... celebraban una fiesta en honra, según algunos, de los dioses tlaloques, que los tenían por dioses de la lluvia, y según otros, de su hermana la diosa del agua Chalchiuhtlicue; y según otros a honra del gran sacerdote o dios de los vientos Quetzalcóatl” (Idem). E conclui que “podemos decir que a honra de todos. (*Ibid.*: 112).



Nessa festa para pedir chuva para as plantações, havia a participação dos sacerdotes e da gente comum. Segundo Sahagún, sacrificavam muitas crianças bem pequenas, que tivessem apenas acabado o período de amamentação, “niños de teta”, como ele afirma (*Ibid.*: 144) e que eram escolhidas a dedo, pois tinham que ser aquelas que tivessem um redemoinho na cabeça, que eram as que mais agradavam às deidades. Ocorriam também sacrifícios de cativos que antes de serem sacrificados eram feridos, cortados enquanto brigavam atados em uma pedra. Segundo Sahagún, “cuando matavan a estos captivos, los dueños de ellos, que los habían cautivado, ivan gloriosamente ataviados con plumajes y bailando delante de ellos, mostrando su valentía” (*Ibid.*: 113). Percebemos nesta passagem a íntima relação do status social com as celebrações, já apontada por Johanna Broda. Os sacrifícios de crianças e de cativos eram o ápice da festa dessa vintena.

O principal interesse do nosso frei Bernardino é deixar claro onde ocorriam esses sacrifícios:

Los lugares donde matavan los niños son los siguientes. El primero se llama Cuauhtépetl; es una sierra eminente que está cerca de Tlatelulco; a los niños o niñas que allí matavan poníanlos el nombre del mismo monte que es Cuauhtépetl, a los que allí matavan componíanlos con los papeles teñidos de color encarnado. Al segundo monte sobre que matavan niños llámanle Yoaltécatl; es una sierra eminente que está cabe Guadalupe; ponían el mismo nombre del monte a los niños que allí murían (...); componíanlos con unos papeles teñidos de negro con unas rayas de tinta colorada. El tercero monte sobre que matavan niños se llama Tepetzinco; es aquel montezillo que está dentro de la laguna frontero del Tlatelulco; allí matavan una niña y llamávanla *Quetzálxoch*, porque así se llama también el monte por otro nombre; componíanla con papeles teñidos de tinta azul. El cuarto monte sobre que matan niños se llamava Poyauhtla; es un monte que está cerca de Tlaxcala, y allí, cabe Tepetzinco a la parte de oriente, tenían edificada una casa que llamavan *ayauhcalli*; en esta casa matavan niños a honra de aquel monte, y llamávanlos Poyauhtla; (...) componíanlos con unos papeles rayados con aceite de *ullí*. El quinto lugar en que matavan niños era el remolino o sumidero de la laguna de México, al cual llamavan Pantitlan; a los que allí murían llamavan *Epcoatl*; el atavío con que los adereçavan eran unos atavíos que llamavan *epnepanyuhqui*. El sexto lugar o monte donde matavan niños se llama Cócotl; es un monte que está cabe Chalco Atenco; a los niños que allí matavan llamávanlos *Cócotl*, como el mismo monte; adereçávanlos con unos papeles la mitad colorados y la mitad leonados. Es séptimo lugar donde matavan niños era un monte que llaman Yiauhqueme, que está cabe Atlacuioaya, poníanlos el nombre del mismo monte; ataviávanlos con unos papeles teñidos de color leonado. (*Ibid.*: 145).

Esse trecho toma praticamente metade da descrição que o autor faz da festa, junto com o sacrifício dos cativos. A vintena acaba com o término do sacrifício de cativos, quando os donos pegavam os corpos que haviam sido jogado pelas escadas abaixo e repartiam em vários pedaços para serem comidas cozidas.

### **3.2.2 - Huey Tozotli**

Nesta vintena, localizada em 3 de abril, a festa era dedicada à deidade do milho Cintéutl e à deusa dos mantimentos Chicomecóatl. Antes da festa, todos jejuavam quatro dias.

A participação das classes simples é muito ativa, embora um ritual, anterior à festa principal, fosse praticado por mancebos e jovens nas casas dos *principales*, mercadores e ricos. Onde, depois do ritual, cada um daqueles jovens, individualmente, pedia esmola de alimentos.

Não se faziam sacrifícios humanos. A preocupação central eram as oferendas às deidades:

... después de esto iban todos por los maizales y por los campos y traían cañãs de maíz y otras yerbas que llamavam *mecóatl*. Con estas yerbas enramavan al dios de las mieses cuya imagen cada uno tenía en su casa, y componíanla con papeles y ponían comida delante de él, de esta imagen, cinco chiquihuites con sus tortillas, y encima de cada *chiquíuitl* una rana asada, de cierta manera guisada. Y también ponían delante de esta imagen un chiquihuite de harina de *chían* que ellos llaman *pinolli*; otro chiquihuite con maíz tostado rebuelto con frixoles. Cortavan un cañuto de maíz verde y henchíanle de todas aquellas viandas, tomando de cada cosa un poquito, y ponían aquel cañuto sobre las espaldas de la rana como que le llevaba a cuestas. Esto hazía cada uno en su casa; por esto llamavan esta fiesta *calionooac*; y después a la tarde llevavan todas estas comidas al cu de la diosa de los mantenimientos llamada Chicomecóatl, y allí andavan a la rebatina con ello y lo comían todo. (*Ibid.*: 155).

Nesta festa levavam os grãos de milho ao templo de Chicomecóatl e Cintéutl para que lá fossem benzidas. Estes grãos eram levados por moças virgens, que os levavam nas costas, enrolados em mantas, cada uma não levava mais que sete grãos. Sobre os estes colocavam gotas de óleo de ulli, e enrolavam-os em papéis. Essas moças iam como em procissão, pois muita gente as acompanhava, mas profundo silêncio.

Ainda com relação a essa vintena, chama a atenção que Sahagún primeiramente aborde *III - Toçoztontli*, como uma vintena onde no primeiro dia se fazia uma festa à Tláloc, e cita brevemente uma festa que faziam em honra à deusa Coatlicue. Todavia, lendo sua descrição detalhadamente mais adiante, percebemos que ele localiza uma festa chamada *ayacachpixolo* entre o final da segunda vintena (*Tlacaxipealitzli*) e o início da quarta (*Uei Toçoztli*), uma festa que celebrava as primícias das flores daquele ano, em honra à deusa Coatlicue, que era exatamente a festa que ele havia citado anteriormente, mas não menciona nem a vintena nem a festa à Tláloc. Por alguma razão houve essa confusão que provavelmente se deve às variadas informações que obteve. Sahagún igualmente não descreve os ornamentos do deus Tláloc em seu livro I sobre os deuses, mas sim no capítulo das festas.

### **3.2.3 - Etzalcualiztli**

Os rituais desta vintena ocorriam de 23 de abril a 3 de junho. Eram dedicados às deidades da chuva, os tlaloques. Sahagún percebe que esta vintena é muito importante para o ciclo agrícola, o que deduzimos pela extensa e detalhada descrição que lhe dedica.

Os rituais feitos antes da festa principal eram praticados fundamentalmente pelos sacerdotes, durante os quais existia o “direito de roubar” dos sacerdotes, que já foi mencionado no capítulo anterior, o que prova o prestígio da casta sacerdotal, segundo Sahagún:

... ante de llegar esta fiesta, los sátrapas de los ídolos ayunavan cuatro días, y ante de comenzar el ayuno ivan por juncias<sup>17</sup> a una fuente que está cabe el pueblo que llaman Citlaltépec, porque allí se hazen muy grandes y muy gruesas juncias (...). Arrancávanlas en una fuente que se llama Temilco o Tepéxic o Oztoc; después que las havían arrancado, hazíanlas hazes y embolvíanlas en sus mantas para llevar a cuestras, y atávanlas con sus mecapales<sup>18</sup> con que las havían de llevar; luego se partían para donde havían de ir, llevávanlas enhiestas y no atravesadas.

Los ministros de los ídolos , cuando ivan por estas juncias y cuando bolvían con ellas , tenían por costumbre robar cuantos topavan por el camino ; y

<sup>17</sup> Juncia: espécie de planta (Cf. SAHAGÚN, 2001b: 1132).

<sup>18</sup> Mecapal: espécie de faixa ou cinto de couro à qual vão presas duas cordas e que se usa para levar cargas nas costas (*Ibid.*: 1133).

como todos sabían de esto , cuando iban y cuando volvían nadie parecía por los caminos, nadie osaba caminar ; y si alguno topaban , luego le tomaban cuanto llevaba, aunque fuese el tributo del señor ; y si el que tomaban se defendía , tratábanle muy mal de golpe y de coces , y de arrastrarle por el suelo; y por ninguna cosa de estas penaban a estos ministros de los ídolos. (*Ibid.*: 165).

Jejuns e penitências eram os principais rituais que os sacerdotes faziam antes da festa e do sacrifício de cativos. Estes faziam dois jejuns nesta vintena: o primeiro, de quatro dias, era chamado *netlaloçaçãoalitztli* e o outro *netlacaçaçãoalitztli*, que também durava quatro dias.

No entanto, no dia da festa, que significava “se come etzalli”, todos participavam:

... todos hazían la comida que se llama etzalli; no quedaba nadie que no lo hiziesse en su casa. Este etzalli era hecho de maíz cozido, a manera de arruz, y era muy amarillo; después de hecho, todos comían de ello y davan a otros. Después de comido, los que querían bailavan y regozijábanse. (*Ibid.*: 170).

Pelas descrições de frei Bernardino esta festa acontecia no 15º dia da vintena. A festa culminava com o sacrifício de cativos que representavam a imagem dos deuses tlaloques. Sahagún, antes de tratar desse sacrifício, faz uma descrição dos ornamentos utilizados pelo sacerdote (ou sátrapa, como ele os chamava) do deus Tláloc (divindade da chuva). Sobre os sacrifícios, narra o seguinte:

... hazían velar toda aquella noche a los captivos que habían de matar el día siguiente, que los llaman imágenes de los tlaloques. Llegados a la media noche que ellos llamavan *yoalli xeliui*, começavan luego a matar a los captivos. Aquellos que primero matavan dezían que eran el fundamento de los que eran imagen de los tlaloques, que dezían que eran sus imágenes, y assí ellos murían a la postre; ívanse a sentar sobre los que primero habían muerto. (*Ibid.*: 173).

Sahagún termina a relação desta vintena contando que depois dos sacrifícios, os sacerdotes pegavam todas as suas oferendas e com os corações dos cativos entravam em uma canoa grande que, segundo ele, era do senhor e iam até Pantitlan, onde deveria ser feita a oferenda que encerrava os rituais desta vintena.

### **3.2.4 - Ochpaniztli**

Esta vintena acontecia entre 20 de agosto e 10 de setembro. Os rituais e festas eram dedicados fundamentalmente à deusa Toci, mãe dos deuses.

Durante os cinco primeiros dias ninguém fazia nada a respeito da festa. No quinto dia começavam um baile que chamavam *nematlaxo*, que durava oito dias. Neste baile apenas dançavam, não cantavam, não faziam nenhum passo com os pés, apenas com as mãos, levantando e abaixando-as. Eles dançavam ao som que alguns mancebos “traviesos”, como diz Sahagún, faziam com a boca imitando o atabal, que era uma espécie de tambor (Sahagún. 2001a: 193).

Nesta festa, segundo o cronista, matavam uma mulher que era a imagem da deusa. Nos rituais preparatórios, para que ela não chorasse nem ficasse triste, faziam um baile onde havia confronto entre dois grupos de mulheres com a intenção de distraí-la. Faziam essa confrontação por quatro dias contínuos. Depois de um passeio pelo mercado com os ministros dos deuses, à noite, quando ia ser sacrificada, as mulheres diziam-lhe que seria levada para que dormisse com um grande senhor, para que não soubesse o que realmente lhe aconteceria, pois sua morte deveria ser rápida e seu choro significava mau agouro.

Após o sacrifício lhe tiravam toda a pele e depois que tiravam a pele do músculo levavam-no ao templo de seu filho Cintéutl, deus do milho, que também era personificado por um mancebo, e vestiam-lhe aquela pele do músculo. Embora seja muito simbólico, Sahagún não dá a devida importância a essa parte do ritual. Cremos que tirar a pele do músculo da deusa Toci, mãe dos deuses e vesti-la na imagem de Cintéutl, seu filho, deus do milho, tenha um simbolismo muito forte, principalmente agrícola, que não foi captado por Sahagún.

Os principais faziam oferenda à deusa Toci, personificada por aquele mancebo que vestia a pele da mulher que havia morrido.

Além da mulher que era a imagem da deusa Toci, sacrificavam também alguns cativos. O ritual mais significativo desta vintena, depois do sacrifício feminino, era o ritual onde os sátrapas da deusa, vestindo as peles dos cativos mortos, subiam a um templo pequeno chamado “a mesa de Uitzilopochtli”, onde segundo Sahagún:

... desde allí arrojaban o sembraban maíz de todas maneras, blanco y amarillo, y colorado y prieto, sobre la gente que estava abaxo, y también pepitas de calabaza, y todos cogían aquel maíz y pepitas, y sobre ello apuñeaban las donzellas que servían a la diosa Chicomecóatl, a las cuales llamaban *cioatlmacazque*. (*Ibid.*: 198).

Apesar do conteúdo fundamentalmente agrícola, esta vintena tinha dois rituais que eram praticados pela elite guerreira, o de ordenação de guerreiros e o baile (areito, segundo Sahagún), que consistia em:

... acabados todos estos juegos y cerimonias, a aquel que era imagen de la diosa Toci llevávanle a la casa que se llamava Atenpan. El señor poníase en su trono en las casas reales; tenía por estrado un cuero de águila con sus plumas, y por espaldar de la silla un cuero de tigre. Estaba ordenada toda la gente de guerra delante los capitanes y valientes hombres , en medio los soldados viejos , al cabo los bisoños; y ivan todos delante del señor assí ordenados , y passavan como haziendo alarde por delante de él, haziéndole gran reverencia o [ a]catamiento, y él tenía cerca de sí muchas rodelas y espadas y plumajes, que son adereços de la guerra , y mantas y maxtles, y como ivan passando a cada uno le mandavan dar de aquellas armas y plumajes; a los más principales y señalados lo mejor y más rico, y asimismo de las mantas y maxtles, y cada uno en tomando lo que le havían dado , ívase aparte y adereçávase con ello ; a los de medio davan lo menos rico, y a los de tras davan lo que quedava. Y como todos se huviessen adereçado con las armas que havían tomado, ordenávanse otra vez y passavan por delante del señor armados y adereçados, y hazíanle cada uno como iva pasando. (*Ibid.*: 197).

Os rituais desta vintena terminavam com a “despersonificação” daquele mancebo que representava a deusa Toci. Algumas pessoas que haviam feito a promessa de acompanhá-lo, ajudavam-no a retirar os ornamentos e atavios da deusa que vestia.

Podemos então concluir através dos rituais e cerimônias que esta vintena era muito significativa, pois, congregava tanto rituais da elite como da “gente comum”, o que refletia a importância que a agricultura tinha para todas as camadas sociais.

### **3.2.5 - Tepeílhutl**

Nesta vintena celebravam aos montes eminentes, acontecia entre 30 de setembro e 20 de outubro. Os montes eram honrados porque, segundo Sahagún, os

mexica acreditavam que eles eram deuses que retinham água em seu interior e a devolvia através das nuvens de chuva pesadas que se formavam sobre eles. Estavam relacionados com os deuses tlaloques. Faziam nesta vintena, imagens dos montes feitos de massa de bledos para honrá-los, da seguinte forma:

... cubrían de masa de bledos unos palos, que tenían hechos como culebras, y hazían unas imágenes de montes fundadas sobre unos palos, hechos a manera de niños, que llamaban *hecatotonti* (...). La cabeza de cada un monte tenía dos caras, una de persona y otra de culebra, y untavan la cara de persona con *ulli* derretido, y hazían unas tortillas pequeñuelas de massa de bledos amarillos, y poníanlas en las mexillas de la cara de persona de una parte y de otra; cubríanlas con unos papeles que llamavan *tetéuitl*; poníanlos unas corças en la cabezas con sus penachos. (*Ibid.*: 202).

Além de fazerem estas imagens em honra aos montes, também eram feitas em memória dos que haviam morrido na água ou feridos por raio e dos quais não se queimavam os corpos, mas sim se enterravam.

Os rituais desta vintena culminavam com o sacrifício de cinco pessoas, quatro mulheres e um homem: "... a la una de ellas llamavan *Tepóxoch*, y a la segunda *Matlacuae*, y a la tercera *Xochtécatl*, y a la cuarta *Mayáuel*, que era la imagen de los magueyes. El quinto era hombre, y llamávanle *Milnáoatl*; este hombre era imagen de las culebras". (*Ibid.*: 202-203).

Bem ornamentadas, estas cinco pessoas eram levadas a um passeio em "literas", no qual eram trazidas em procissão. Chegada a hora do sacrifício eram levados para o altar, tiravam-lhes o coração e o ofereciam ao deus Tláloc. Os corpos eram jogados pelas escadas abaixo e levados para um local onde se cortavam as cabeças e as espetavam. Os corpos voltavam aos bairros de onde tinham vindo e, no dia seguinte, chamado *texinilo*, eram comidos em pedaços. Também nesse momento despedaçavam as imagens dos montes em todas as casas onde foram feitos e levados aos tlapancos<sup>19</sup> para que secassem ao sol. Eram comidos cada dia, pouco a pouco. Desfaziam-se dos ornamentos restantes, guardando-os. Finalizava, assim, a festa desta vintena.

---

<sup>19</sup> Vem de Tapanco. Terraço; tábuas de madeira com as quais se divide a altura de um quarto para utilizar aquele espaço (Sahagún.2001b:1135).

Na relação dos rituais da vintena Tepelhuítl, percebe-se que Sahagún encontra dois pontos importantes: as figuras dos montes feitas de massa de “bledos” “... estos montes hazíanlos sobre unos rodeos o roscas hechos de heno, atados con sogas de çocate y guardávanlos de un año para otro” (*Ibid.*: 202) e o sacrifício das quatro mulheres e do homem, sendo que uma das mulheres era a imagem dos magueyes e o homem a imagem das cobras.

Um elemento presente em todas as festas era o pulque, Sahagún deixa transparecer a importância do pulque de forma implícita, em algumas referências esparsas de sacrifícios dos deuses tlaloques (deidades às quais os deuses do pulque estavam, de certa forma, associadas e cujo sacrifício de representantes era numeroso). No apêndice, na relação sobre os edifícios do Templo Mayor, por exemplo, Sahagún especifica alguns lugares onde aconteciam os sacrifícios:

... el cuadragessimocuarto edificio se llamava Centzontotochtin Inteupan. Este era el cu dedicado a los dioses del Vino; aqui matavan três captivos a honra de estos dioses del vino: al uno llamavan Tepuztécatl, y al otro Totoltécatl, y al otro Papáztac. Los que aquí matavan, de día murían, no de noche, esto hazían cada año en la fiesta Tepeílhuitl. (*Ibid.*: 253).

E ainda:

... el sexagésimotercio edificio se llamava Nappatecutli Iteupan. Este era un cu dedicado al dios Nappatecutli, en el cual matavan la imagen de este dios, que era un captivo vestido con los ornamentos de este dios; matávanle a la medianoche cada año en la fiesta de Tepeílhuitl. (*Ibid.*: 255-256).

O pulque também era um elemento que mostrava a diferença social nas oferendas. Somente os ricos o ofereciam, como símbolo de status:

... ofrecíanles comida: tamales e mazamorra, o cajuela de gallina o de carne de perro, y luego los incensavan, echando incienso en una mano de barro cozido, como cuchara grande llena de brasas; y a esta cerimonia llamavam *calinóoac*. Y los ricos cantavan y bevían pulcre a honra de estos dioses, y de sus difuntos; los pobres no hacían más que ofrecerlos comida, como se dixo. (*Ibid.*: 202).



Segundo Broda (1971), dos deuses do pulque mencionados por Sahagún, a maioria era sacrificada na festa de Tepelhuítl. É interessante o fato de o frei não mencionar um elemento tão importante como o pulque e as deidades com eles relacionadas na descrição dos rituais dessa vintena. É como se para o cronista, esse elemento embora condenável, fosse periférico dentro de seus objetivos, tanto que os aborda de forma resumida no apêndice do livro.

Como se viu, o pulque é muito importante na festa aos montes, mas ele também está presente em outras vintenas, como na VIII Tecuítl. Sahagún trata da bebida de forma bem simples, como bebida forte, que só os mais velhos podiam beber e com tom de recriminação à embriaguez.

En esta fiesta todos comían unos tamales que llaman xocotamalli, y hazían ofrendas a sus dioses en sus casas; y los viejos y viejas bevían vino, pero los moços y moças no , y si alguno[s] de los que no tenían licencia lo bevían echávanlos presos y castigávanlos. (SAHAGÚN, 2001: 185).

A participação da gente comum fica clara nos rituais dessa vintena, principalmente na produção das imagens dos montes.

### **3.2.6 - Atemoztli**

Acontecia de 29 de novembro a 19 de dezembro. Segundo Sahagún, quer dizer “queda d’água” e tinha esse nome porque era nessa época que começava a trovejar e cair as primeiras chuvas nos montes. A participação popular era intensa, todos faziam jejuns e penitências. Os sacerdotes também faziam um ritual de incensar as imagens dos templos assim que ouvissem os primeiros trovões.

Ao que parece, o incensário utilizado era específico para esse ritual, porque Sahagún o descreve detalhadamente:

... como unas cucharas grandes agujeradas, llenas de brasas, y los astiles largos, delgados y rollicos y huecos, y tenían unas sonajas dentro y el remate que era una cabeza de culebra. En estos incensarios, sobre las brasas, echaban su incienso, que llaman yiauhitli, y começavam luego a hazer con las sonajas que estaban en el astil, moviéndole acá y allá. (*Ibid.*: 216).

Também faziam uma espécie de bandeira com papéis manchados de ulli<sup>20</sup> cortados de diversas maneiras e colados em varais grandes de baixo até em cima. Cada um fincava um varal em seu pátio.

Na vigília, a preparação das imagens dos montes ocupava a todos. As pessoas convidavam os sacerdotes para que eles fossem às suas casas para fazerem os papéis com quais enfeitavam as imagens. Prontas, as imagens eram colocadas em oratórios onde se lhe oferecia todo o tipo de comida.

O ritual mais importante era o do sacrifício dessas imagens feito pelos sacerdotes, ao amanhecer do vigésimo dia. Eles enterravam no peito da imagem uma espécie de palito de costura. Cortavam-lhes o pescoço e lhes tiravam o coração, que era entregue em uma xícara verde ao dono da casa.

Assim, começavam a retirar os ornamentos que compunham as imagens: primeiramente os papéis, que eram queimados e depois os demais atavios, finalmente levavam tudo ao oratório *ayauhcalco*.

Depois de tudo isto, todos se juntavam para comer e beber em honra daquelas imagens mortas. As mulheres participavam se levassem alguma comida (principalmente milho). Elas também bebiam pulque. Terminado o convite recolhiam aquele varal colocado no pátio e os levavam a alguns lugares da água sinalizados com umas madeiras ou então ao alto dos montes.

### **3.2.7 - Izcalli**

Era a última vintena do ano, os rituais eram dedicados ao deus do fogo Xiuhtecutli e aconteciam entre 8 e 28 de janeiro. Era a vintena onde se realizava o Fogo Novo. Podemos dividir em três grupos os rituais praticados: os celebrados no décimo dia da vintena, os praticados no vigésimo dia e aqueles feitos de quatro em quatro anos.

No décimo dia do mês, segundo Sahagún, faziam uma festa chamada *motlaxquian tóta*, onde faziam tamales de folhas de bledos muito moídas. Faziam a estátua do deus do fogo “de arquitos e palos atados unos con los otros” (*Ibid.*: 236).

---

<sup>20</sup> Ulli: uma espécie de resina, feita da borracha. Muita utilizada nos rituais para decoração e para pintura corporal.

Frei Bernardino se detém bastante na descrição dos ornamentos desse deus, muito ricos e carregados de pedras e plumas.

À meia noite acendiam o Fogo Novo em um calpulli próximo de onde estava a imagem do deus do fogo.

Na manhã seguinte, os jovens e mancebos vinham trazendo a caça do dia anterior e, todos em fila, passavam na frente dos senhores que estavam aí junto do calpulli e da estátua. As mulheres, por sua vez, ofereciam tamales, que também haviam feito na noite anterior. A caça consistia em todo tipo de ave e também peixes e cobras. Ao oferecê-la, os jovens davam uma volta em torno do fogo e ao terminar os senhores davam a cada jovem um tamal.

Segundo Sahagún, todos faziam tamales em todas as casas e convidavam-se uns aos outros com eles. Todos se serviam dessa comida.

Depois de comer, os senhores tomavam pulque no calpulli, e bebiam e cantavam diante da imagem de Xiuhtecutli até de noite. Essa festa era chamada *uauhquiltamalqualiztl* e acontecia aos dez dias da vintena.

No último dia da vintena, faziam de novo a estátua do deus do fogo à qual ofereciam farinha de milho, mexida com água quente. Da massa que se formava, faziam pãezinhos pequenos que recheavam com feijão, como empanado. Todos faziam esta oferenda individualmente. Depois de comerem os pães, os senhores (velhos) bebiam pulque no próprio calpulli onde estava a estátua do deus do fogo.

É interessante o fato de Sahagún destacar que estes dois rituais aconteciam em Tlatelolco, como ele afirma: “estas dos cerimonias dichas no se hazían en todas partes, sino, por aquí, por Tlatilulco” (*Ibid.*: 239). Dessa afirmação podemos concluir dois pontos: um é que frei Bernardino talvez soubesse de outros rituais que aconteciam em outros lugares nessa vintena, mas se limitou a relatar as práticas rituais de Tlatelolco; e outro é que ele confirma de onde vieram suas informações sobre as festas e rituais dessa vintena e lhes dá prioridade.

Nesses rituais não ocorriam sacrifícios humanos, apenas nas celebrações feitas a cada quatro anos. Neste ponto fica bem claro a existência do ano bissexto para Sahagún, como ele mesmo afirma: “en esta fiesta los años comunes no matavan a nadie, pero el año del bissexto, que era de cuatro en cuatro, matavan en esta fiesta cautivos y esclavos, y la imagen de Xiuhtecutli” (*Ibid.*: 137). Consistiam

em sacrifícios de escravos e escravas que representavam a imagem do deus fogo. Frei Bernardino especifica detalhadamente na relação desse ritual os ornamentos usados por aqueles escravos. O interessante é que, diferente do que comumente acontecia, os escravos não eram mortos à meia-noite, mas sim ao meio-dia, pelo sátrapa do deus Páinal. Antes dos escravos, eram mortos alguns cativos. Depois dos sacrifícios, começava um areito dos senhores *principales* que segundo Sahagún:

... el principio de este baile era en lo alto del cu donde estava el taxón, y habiendo bailado un poco descendían abaxo, al patio del cu, y davan cuatro bueltas bailando al patio, las cuales acabadas, luego se deshazía el areito y entrávanse en el patio real. Este baile se llamava *netecuitotilo*, porque en él nadie havia de bailar si no el señor y los principales; hazíase de cuatro en cuatro años tan solamente. (*Ibid.*: 241).

Fica claro que eram rituais exclusivamente da elite guerreira, além da afirmação citada acima de Sahagún de que apenas os senhores principais participavam daquele baile, também fica evidente pelo fato de serem sacrificados escravos e cativos e pelos ricos ornamentos utilizados por esses principais no baile, com pedras preciosas como a turquesa. Como Sahagún afirma acerca dos senhores que ofereciam os escravos em sacrifício:

... aquellos que por su devoción tenían comprados esclavos para matar, y engordados como puercos para comer, haziendo demonstración de ellos, uno o dos dias antes de la fiesta, adereçava a cada uno su esclavo con los papeles y ornamentos del dios *Ixcoauhqu<sup>21</sup>*. Esta demonstración hazían con desseo de ser honrado y tenido de los otros por poderoso y devoto, y con desseo que se le augmentassen las riquezas con aquella devoción. Estos dueños que mataban a estos esclavos llamávanse *tealtiani*, que quiere decir 'bañadores' y es porque cada día bañavan con agua caliente a estos esclavos. (*Ibid.*: 243).

Também faziam um ritual de perfurar as orelhas das crianças que tivessem nascido nos três anos passados e os pais crianças escolhiam padrinhos e madrinhas para elas. Segundo Sahagún, quando terminavam a perfuração das orelhas:

---

<sup>21</sup> Outro nome dado ao deus Xiuhtecutli.

llevávanlos los padrinos y madrinas a rodearlos por la llama de un fuego que tenían aparejado para esto, que en latín se dize *lustrare*, que es cerimonia que la Sagrada Escritura reprehende. Havía gran bozeria de los muchachos y muchachas por el agujeramiento de las orejas. Hecho esto, ívanse a sus casas y allá comían y bevían los padrinos y madrinas, todos juntos, y cantavan y bailavan. Y al mediodía los padrinos y madrinas ivan otra vez al cu y llevavan sus ahijados y ahijadas; también llevavan pulcre en sus jarros; luego començavan un areito, y bailando traían a cuestras sus ahijados y ahijadas y dávanlos a beber del pulcre que llevavan con una tacitas pequeñitas; y por esto llamaban a esta fiesta 'la borrachera de los niños y niñas'. Durava este baile hasta la tarde; entonces se ivan a sus casas, y en el patio de sus casas hazían el mismo areito, y todos los de casa y los vecinos bevían pulcre. (*Ibid.*: 242).

Sahagún (2001) termina a relação das festas e rituais desta vintena com a descrição de outra cerimônia com as crianças, quando as erguiam pelas têmporas. Segundo Sahagún, os mexica acreditavam que isso as faria crescer, daí o nome da vintena Izcalli, que quer dizer 'crescimento'.

Assim, terminamos a breve relação que Sahagún faz destas festas do ciclo agrícola. Elas formavam um conjunto simbólico importantíssimo para os mexica: água, chuva, milho, os montes eminentes e o fogo, por isso as deidades envolvidas eram importantíssimas também, Tláloc, deus da chuva e seus ajudantes tlaloques; Toci, a mãe dos deuses; Chicomecóatl deusa dos mantimentos e Cintéutl (filho de Chicomecóatl) deus do milho. Eles se integram perfeitamente. Nesse contexto, explica-se porque as oferendas eram fundamentais; não somente os sacrifícios humanos, mas também as oferendas de alimentos, como forma de dar aos deuses o que eles possuíam, uma forma de devolução do que as deidades haviam propiciado aos homens.

### **3.3 – Decodificando o sentido da ordem**

Sahagún (2001) compilou suas informações de tal modo que nos parece que todas as cerimônias e rituais acontecessem de forma regrada, harmonicamente um após o outro. O que ocorre na verdade é que temos que prestar mais atenção às referências a outros rituais que estão espalhados pelos demais livros e apêndices, que às vezes nos escapam, para percebermos que várias cerimônias ocorriam simultaneamente. Por exemplo, enquanto Sahagún descreve os sacrifícios de cinco pessoas em Tepeílhuitl, como vimos, quase passam despercebidos os sacrifícios

dos deuses do pulque que aconteciam na mesma vintena e que estão brevemente citados no apêndice. Mais do que por uma festa principal, acreditamos que as vintenas são compostas por vários rituais de igual importância e que a festa principal seria o ponto culminante destes.

Levando isso em consideração e tendo em mente o objetivo do trabalho missionário de Sahagún e, principalmente considerando que o frei era um franciscano do século XVI, com uma visão de mundo própria de sua época, é esperado que ele organizasse a descrição das festas das vintenas e dos elementos que as compunham da maneira que mais se adequasse aos objetivos de seu trabalho missionário. Isto inclui que em sua narrativa, os aspectos mais abstratos da cultura mexica tivessem menor importância, pois como foi dito no capítulo I, ele estava preocupado com a manutenção da ortodoxia da fé católica no seu trabalho de evangelização indígena, e isto explica a ênfase no detalhamento das divindades, das imagens, das festas e dos outros elementos exteriores da cultura mexica.

Isto implica que todo o profundo sentido que a chuva, a água, como dos demais elementos do ciclo agrícola, como o milho, tinham no pensamento mexica, não fosse importante ao cronista porque não era relevante para seu trabalho missionário. Através de sua ótica, ele vê o fato de que pessoas eram sacrificadas em honra a um determinado deus, não importa se era o deus da chuva, o deus do fogo, da fertilidade. O fato relevante é que para ele era idolatria do mesmo jeito, não sendo significativo o valor simbólico que os elementos naturais tinham no pensamento náhuatl. Por outro lado, é importante destacar que, não estamos com isso, afirmando que frei Bernardino não tivesse conhecimento das concepções mais profundas que os indígenas tinham acerca dos elementos agrícolas, estamos somente afirmando que tais concepções não eram úteis ao projeto missionário do franciscano. E mais, tal abordagem seria até perigosa porque poderia justificar sua existência.

Percebemos no texto de Sahagún (2001) que é forte o caráter de cerimonial das festas, pelo cuidado nas descrições detalhadas dos ornamentos, dos atavios, o lugar dos rituais, as procissões, as oferendas, principalmente no ritual de sacrifício humano. Para mostrar de forma mais clara como Sahagún estruturou sua descrição das festas mexica, montamos tabelas com os principais elementos descritos: preparativos, festa principal, o sacrifício, as oferendas e ornamentos. A seguir:

	<b>Atlcahualo</b>	<b>Huey Tozoztli</b>	<b>Etzalcualiztli</b>	<b>Ochpaniztli</b>	<b>Tepeílhuitl</b>	<b>Atemoztli</b>	<b>Izcalli</b>
<b>Deidade à qual a festa era dedicada</b>	<b>Tlaloques</b>	<b>Cintéutl e Chicomecóatl</b>	<b>Tlaloques</b>	<b>Toci</b>	<b>Montes Eminentes</b>	<b>Tlaloques</b>	<b>Xiuhtecuhtli</b>
<b>P R E P A R A Ç O E S</b>	Escolha de crianças para sacrifício	Jejum de quatro dias; oferendas às imagens dos deuses; pedidos de esmola de mancebos e jovens; busca de espigas de milho e outras ervas para enramar a imagem de Cintéutl (cada um em casa).	Dos sacerdotes: jejuavam quatro dias, nos quais buscavam juncias, com as quais faziam esteiras e sentaderos. Faziam oferendas, penitência, procissão, banho ritual, cortavam ramos específicos para enfeitar o altar. Na chegada da festa, faziam o ritual onde todos comem etzalli, havia dança e canto, esmola de comidas, procissão dos sacerdotes e ritual destes para punir aqueles que haviam cometido algum erro durante os rituais. Novo jejum de quatro dia.	15 dias antes: baile <i>nematlaxo</i> , que durava oito dias, confronto entre dois grupos de mulheres por quatro dias seguidos, passeio no tianquez com a mulher que ia ser sacrificada, procissão para sacrifício.	Elaboração das imagens dos montes feitas de massa de bledos, lavavam as rosacas de çacate sobre as quais colocavam as imagens em um oratório chamado <i>ayauhcalli</i> . Amanhecendo, colocavam as imagens dos montes em seus oratórios sobre uns lechos de espadanas o de juncias o juncos.	Orações dos sacerdotes, aos primeiros sinais de chuva, que incensavam as estátuas dos templos, com um incenso que fazia barulho com suas 'sonajas'. A "gente comum" fazia imagem dos montes. Cinco dias antes da festa compravam papel e ulli, nequém e navalhas para fazer as imagens dos montes e cobrir com papéis. Faziam jejuns, penitências e abstinência sexual. Na noite anterior faziam vigília e um tipo de bandeiras grandes com papéis com ulli e as colocavam cada um no seu pátio. As pessoas que faziam as imagens dos montes convidavam os sacerdotes a irem às suas casas para fazer os papéis que iam compor a imagem dos montes. Quando prontas, colocavam no oratório de cada casa e ofereciam comida. Cantavam a noite toda na sua frente.	Aos dez dias faziam a festa motlaxquian tota: Faziam tamales de folhas de bledos. Preparavam uma estátua do deus do fogo. À meio noite acendiam o Fogo Novo. De manhã os mancebos jovens ofereciam sua caça do dia anterior, ordenavam-se na frente dos velhos que estavam no calpulli. As mulheres ofereciam tamales que haviam feito na noite anterior. Preparação de tamales em todas as casas. Uns convidavam aos outros, os velhos bebiam pulque.

	<b>Atlahualo</b>	<b>Huey Tozotli</b>	<b>Etzalcualiztli</b>	<b>Ochpaniztli</b>	<b>Tepeílhuitl</b>	<b>Atemoztli</b>	<b>Izcalli</b>
<b>Deidade à qual a festa era dedicada</b>	<b>Tlaloques</b>	<b>Cintéutl e Chicomecóatl</b>	<b>Tlaloques</b>	<b>Toci</b>	<b>Montes Eminentes</b>	<b>Tlaloques</b>	<b>Xiuhtecuhtli</b>
<b>F E S T A  P R I N C I P A L</b>	Sacrifício de crianças e cativos.	Levavam as sementes de milho que tinham guardadas para semillas ao templo de Chicomecóatl para que fossem benzidas.	Ornamentação dos sacerdotes, procissão na qual ia à frente o sacerdote de Tláloc. Ritual no templo de Tláloc. Voltavam para casa. À noite, neste templo, havia danças e música (com “palos de sonajas”), sacrificios de cativos que eram a imagem dos deuses tlaloques. Terminando o sacrifício, os sacerdotes levavam as oferendas e os corações dos sacrificados até a lagoa de Pantitlán, lá deixavam estas oferendas no sumidero Äoztoc, faziam rituais ali.	Sacrifício da imagem da deusa Toci, jogo çacacali. Procissão com Chicomecóatl e Cintéutl. Oferendas dos principais. Retiravam em seguida estes ornamentos. Sacrifício de cativos. Procissão de Chicomecóatl ao templo Cintéutl. Ali muitos soldados velhos pegavam o músculo daquela que havia morrido e que Cintéutl levava vestido na cabeça, e corriam porque tinham que levá-lo ao cerro chamado Popotl Temi, que era em terras inimigas. Acabando, levavam Chicomecóatl às casas que chamavam Atenpam. Lá eram ordenados os guerreiros e lhes davam suas armas e atavios. Depois estes guerreiros faziam um solene areito no pátio da deusa Toci. Repetiam o mesmo ritual no dia seguinte porque nem todos tinham participado no dia anterior.	Matavam quatro mulheres e um homem. Passeio de literas (procissão). No ato sacrificial, lhes cortavam a cabeça e os corpos eram repartidos e comidos. Despedaçavam então as imagens dos montes em todas as casas que haviam feito.	No dia da festa os sacerdotes dos deuses pediam aos donos da casa um instrumento que se assemelha ao palito de costura que enfiavam no peito das imagens dos montes, como matando-os e lhes cortavam a garganta e tiravam o coração. Assim, mortas aquelas imagens lhes tiravam os papéis com que haviam sido ornamentadas e queimavam juntamente com os “caxitillos” onde lhes ofereceram a comida e os adornos das imagens. Todos estes elementos eram levados ao oratório ayauhcalco. Depois de feito isto todos comiam e bebiam em honra às estátuas mortas, lhes colocavam comida e lhes davam pulque, as mulheres participavam levando milho.	No vigéssimo dia faziam de novo a imagem do deus do fogo, ornamentavam-no. Comiam pães e outras comidas, os velhos bebiam pulque.



	<b>Atlcahualo</b>	<b>Huey Tozoztli</b>	<b>Etzalcualiztli</b>	<b>Ochpaniztli</b>	<b>Tepeílhuitl</b>	<b>Atemoztli</b>	<b>Izcalli</b>
<b>Deidade à qual a festa era dedicada</b>	<b>tlaloques</b>	<b>Cintéutl e Chicomecóatl</b>	<b>Tlaloques</b>	<b>Toci</b>	<b>Montes Eminentes</b>	<b>Tlaloques</b>	<b>Xiuhtecutli</b>
<b>S A C R Í F Í C I O S</b>	De crianças pequenas e cativos.	Penitencias de mancebos e jovens, que sangravam suas orelhas e pernas.	Penitências dos sacerdotes e sacrificios de cativos que eram imagem dos tlaloques.	De uma mulher que era a imagem de Toci. E sacrificio de cativos.	De quatro mulheres e um homem, uma representava a imagem da deusa dos magueyes e o homem era imagem de cobra.		Não havia. Exceto nas festas que faziam de quatro em quatro anos, onde matavam muitos escravos que eram a imagem do deus do fogo e sacrificavam também cativos. Nesta mesma festa faziam dois rituais com as crianças que haviam nascido nos passados três anos, primeiro os padrinhos perfuravam as orelhas das crianças, e outro onde pegavam as crianças pela têmpora e erguiam- as ao alto, pois pensavam que com isso cresciam.

	Atlcahualo	Huey Tozoztli	Etzalcualiztli	Ochpaniztli	Tepeilhuitl	Atemoztli	Izcalli
Deidade à qual a festa era dedicada	Tlaloques	Cintéutl e Chicomecóatl	Tlaloques	Toci	Montes Eminentes	Tlaloques	Xiuhtecuhtli
<b>O F E R E N D A S</b>		À imagem de Cintéutl: espadanas (muito brancas e cortadas, ensangüentada na parte de baixo com o sangue das orelhas e pernas; lechos de heno. Diante da imagem: colocavam cinco chiquihuites (com suas tortillas, em cima de cada chiquiuitl uma rã assada; um chiquihuitl de farinha de chían; um chiquihuite com milho torrado misturado com feijão. À Chicomecóatl: ofereciam comida e sangue de codornas.	Dos sacerdotes: bolillas de massa (que colocavam sobre as esteiras de juncos) quatro tomates ou chiles verdes.	Dos principais á deusa Toci: pluma de águia, huipil, naoas pintadas, codornas e copal.	Aos montes: tamales e mazamorra, ou cajuela de galinha ou de carne de cachorro, os mais ricos bebiam pulque em honra aos montes.	Ofereciam às imagens dos montes: tamales, maça-morra, tecomates pequenos, tecomates de calabaua verde, pulque.	No vigéssimo dia ofereciam: pães feitos de massa de farinha de milho mexicana com água quente. No meio destes pãezinhos colocavam feijão. Cada um oferecia cinco destes pequenos pães, os jovens ofereciam sua caça (aves, cobras e outras "savandijas").

	Atlahualo	Huey Tozoztli	Etzalcualiztli	Ochpaniztli	Tepéilhuitl	Atemoztli	Izcalli
Deidade à qual a festa era dedicada	tlaloques	Cintéutl e Chicomecóatl	Tlaloques	Toci	Montes Eminentes	Tlaloques	Xiuhtecuhtli
<b>ORNAMENTOS</b>	Das crianças: dependendo do monte onde cada criança era sacrificada, ornamentam-as com papéis de diversas cores; pedras preciosas; plumas ricas; mantas; maxtles; sandálias; asas de papel (como anjos).	De Cintéutl: feita de papel; De Chicomecóatl: eram vermelhos e muito trabalhados, colocavam em sua mão uma espiga de milho.	Dos sacerdotes: atavios de Tlaloc, muita presença de caracolillos brancos	Cintéutl: carátula feita do músculo da mulher que havia sido sacrificada colocada na cabeça e um “capillo de pluma” que estava colocado em um hábito de plumas (com mangas). “la punta del capillo era larga, estava hecha de una rosca hazia tras; tenia un lomo de cresta de gallo en la rosca”. Da deusa Chicomecóatl: atavios da deusa.	A cabeça de cada monte tinha duas caras, uma de pessoa e uma de cobra, a cara de pessoa era pintada com ulli derretido, as bochechas eram feitas de massa de bledos amarela, cubriam-las com papeis que chamavam de tetéuitl e colocavam ‘unas coroças em la cabeza con sus penachos”.		Do deus do fogo: carátula feita de mosaico, toda trabalhada com turquesas e uma “vandas piedras”. Corona “quetzalcómitl”, feitas de plumas ricas, por baixo desta coroa era costurada por trás e por dentro uma cabeleira de cabelos ruivos que penduravam até as costas. No pescoço tinha ornamentos de plumas ricas. Na imagem do deus feita no vigésimo dia, a carátula era feita de mosaico com pedacinhos de conchas, pedras negras da boca até a barba e também outras pedras que atravessavam o nariz e o rosto. Na cabeça, além de ricas plumas, saíam do meio muito quetzales ricos e altos. Desta coroa caíam sobre as costas umas plumas verdes. Esta coroa tinha um chapitel com plumas bem negras.

Pelas tabelas podemos observar que o ápice de todos os rituais e festas, para Sahagún, eram os sacrifícios humanos. Eles centralizavam todo o simbolismo existente nas práticas cerimoniais dos mexica. O rito sacrificial era, para o frei, um lugar privilegiado de onde podia detectar sinais idolátricos. A descrição de tais práticas ia de encontro com o projeto missionário de frei Bernardino. O sacrifício era o elemento chave dentro das festas e rituais para ele reconhecer elementos de idolatria, já que no cerimonial asteca esse era o elemento que mais horrorizava os missionários. Era fundamental para uma conversão eficiente, detectar qualquer vestígio de sua persistência.

Dado o caráter cerimonial de festa e ritual nas descrições de Sahagún, acreditamos que ele as entendia e caracterizava como puramente sacrifícios humanos em honra aos deuses, ou seja, todos os rituais que os antecediam seriam preparatórios para o sacrifício de vítimas, cuja prática seria o centro de todo o cerimonial mexica.

Nas festas do ciclo agrícola notamos a existência de sacrifício de cativos que eram a imagem das deidades honradas, que como vimos no capítulo II, eram a encarnação da própria divindade, que se explica pelo fato de os mexica acreditarem que as deidades da chuva, da lua e da vegetação ficassem debilitadas a cada ano juntamente com a natureza e que para rejuvenescerem precisavam do sacrifício. Assim, essas deidades morreriam para poder renascer com plena vitalidade. É necessário também notar a importância das oferendas de comida, principalmente do milho, pois, como já se mencionou antes, os indígenas ofereciam o que queriam obter das divindades. E representavam a renovação do ciclo agrícola e em um nível mais amplo, da natureza.

Em Atemoztli, por exemplo, o fato de que no final dos rituais, os mexica destruíssem a figura dos montes batendo-as no peito estava também muito ligado ao nome da vintena, “descida da água”. Tal prática, extremamente simbólica, simbolizaria a queda da água que estariam reservadas nos montes e que trariam a fertilidade do solo.

Contudo, todo esse simbolismo não transparece nas descrições de Sahagún. Ele descreve as festas de forma bem sistemática, toma o devido cuidado de não revelar o verdadeiro sentido simbólico das festas, das oferendas e principalmente

dos sacrifícios humanos, porque, como foi dito, sua abordagem poderia justificar sua permanência. Por outro lado, também não explicita sua opinião sobre eles, somente se manifestando nos prólogos dos livros. Assim, podemos observar que, em suas descrições, Sahagún se preocupa em relatar estritamente quais eram as festas, o que se fazia nelas e quais elementos as compunham.

Essas descrições das festas que tinham um forte caráter cerimonial, é ao mesmo tempo um reflexo do que já havíamos discutido no capítulo I, ou seja, ele constrói suas descrições unicamente através do universo já conhecido, ou seja, o universo conceitual católico, apostólico e romano.

A forma de descrição de Sahagún reflete nas entrelinhas, a maneira como nosso cronista traduziu o conjunto de imagens que seus informantes lhe forneceram, tanto oralmente, quanto através dos códices, e sua insistência em detalhar determinados aspectos assegura demonstrar os elementos que, na sua visão, são mais relevantes e que alertam aos seus irmãos de ordem - que eram afinal os principais leitores a quem ele se dirigia - o perigo das sobrevivências idolátricas.

As descrições das festas mostram forma peculiar que Sahagún encontrou de organizar todo um complexo de crenças diferente do seu. E essa organização deixa claro também a dificuldade que ele teve para realizá-la, principalmente porque esse sistema simbólico era de certa maneira inexplicável, no sentido de inaceitável. Era como organizar o caos que representavam aquelas antigas crenças, e em seguida arrumá-lo através da conversão.

Acreditamos que nos livros das festas e rituais, apesar de a voz indígena estar muito claramente colocada, ao mesmo tempo, Sahagún deve ter privilegiado, entre toda a série de elementos que seus informantes lhe davam, aqueles que lhe eram mais importantes para seu intuito: alertar seus irmãos de ordem das persistências idolátricas.

É interessante o fato de Sahagún transcrever versículos do Livro da Sabedoria da Sagrada Escritura, exatamente os que tocam sobre a idolatria (XIII, XVI e XV) para refutar o culto aos deuses, logo depois do livro no qual ele apresenta cada uma das principais divindades; e logo antes de começar seu livro sobre o calendário e as festas, reforçando a superioridade da religião católica sobre a indígena.

Por outro lado, o frei expressa através das descrições das festas sua visão da sociedade mexicana. O interessante, nesse contexto, é que Sahagún não discute nenhum desses elementos políticos, econômicos de forma declarada, mas eles aparecem sutilmente pela forma como ele descreve os rituais. Nosso cronista trata da esfera sócio-política em *História General*, confere-lhe livros e capítulos específicos, à parte, mas, através de suas descrições, também deixa transparecer a estrutura social. Fica perceptível que o âmbito religioso das festas e rituais perpassa e abrange todas as esferas da sociedade mexicana.

## **Conclusão**

O objetivo principal desta pesquisa era analisar o método estruturado por Sahagún para descrever as festas agrícolas do calendário mexicana, qual o caminho de descrição delineado por ele.

Para tal análise era necessário contextualizar a obra de Sahagún no espaço e no tempo. Ou seja, era preciso abordar os objetivos, problemas e preocupações da intrincada rede de trabalho missionário do século XVI para podermos entender a singularidade e a importância da obra deste franciscano, principalmente de *Historia General de Cosas de Nueva España*, objeto de nossa análise. No capítulo I fica claro porque a obra de Sahagún se destaca entre seus contemporâneos num complexo panorama missionário e porque foi objeto de tantas controvérsias na época.

Também ficam claras as principais idéias e concepções que delinearam todo o trabalho de Sahagún, especialmente na elaboração de *Historia General*, que mostram porque sua pesquisa foi tão importante. Dentre as principais, destacamos a constante preocupação em identificar a idolatria e a idéia sempre presente da necessidade de se conhecer a cultura indígena para poder convertê-la de forma eficaz.

As antigas festas do calendário solar se mostraram espaço privilegiado de análise da antiga cultura náhuatl para o frei detectar qualquer indício de sobrevivências idolátricas. Além disso, revelavam a cosmovisão da sociedade mexicana, além de refletirem a estrutura social e a ideologia política existentes na época pré-hispânica, elementos importantíssimos para os objetivos do trabalho de Sahagún.

Segundo afirma Ilaregui, quando são feitas perguntas aos anciãos que relatam seus “huehuetlatolli”, os missionários têm um plano por trás desse projeto, que não consiste em compreender um passado mítico coletivo, mas em produzir a transformação desses rituais em novas efemérides festivas dentro do calendário europeu, e promover através de textos bi-culturais, uma conversão da memória indígena, uma adaptação inteligível aos modelos missionários novo-hispânicos. Assim, a memória fartamente registrada por Sahagún com seus informantes de

Tlatelolco sugere a necessidade de adaptação das tradições nativas às tradições do colonizador (Cf. ILAREGUI, 1996:179).

A centralidade das festas na cultura indígena é explicitada no capítulo II. Para delimitarmos o nosso objeto de estudo, escolhemos as seguintes: *I Atlcaolo*; *IV Huey tozoztli*; *VI Etzalcualiztli*; *XI Ochpaniztli*; *XIII Tepeílhuitl*; *XVI Atemoztli* e *XVIII Izcalli*, que analisamos à luz dos trabalhos feitos por três especialistas no assunto no mesmo capítulo. Em linhas gerais, podemos dizer que eram rituais com forte conteúdo mítico, com marcada participação da “gente comum” e grande importância dos elementos que remetiam ao ciclo agrícola, como as oferendas de alimentos, entre eles o milho, presente em todas as festas.

Com essa abordagem presente, no terceiro capítulo analisamos, por outro lado, como frei Bernardino entendeu tais rituais. Como vimos, para ele, as festas nada mais eram do que “cerimônias idolátricas”. Os rituais mais descritos e detalhados por Sahagún, como pudermos ver, eram os sacrifícios humanos, seguidos pelas oferendas de alimentos. Essa ênfase fica clara principalmente na tabela apresentada.

Por meio da análise, podemos ver que frei Bernardino descreve as festas de uma maneira muito sistemática e cerimonial. Mas apenas esses elementos não dão conta da proposta desta pesquisa. É necessário ainda fazer algumas considerações:

No contexto do trabalho missionário do século XVI na América, a crônica *Historia General* de Sahagún deixa clara a importância para os religiosos europeus, o conhecimento dos antigos rituais e cultos que os mexica faziam às suas deidades.

Frei Bernardino é cuidadoso com o que descreve acerca das festas das vintenas, mas, ao mesmo tempo, deixa ouvir a voz de seus informantes e alunos. Todas as informações deles, um verdadeiro banco de dados em nossas formulações atuais, são cautelosamente manipuladas por nosso cronista. Fica claro que o grande intento do religioso era deixar explícitos elementos de idolatria da antiga cultura indígena que ainda poderiam subsistir nos cultos católicos entre os recém convertidos.

Analisar o método estruturado pelo franciscano, no seu caminho de descrição, não é fácil. As descrições das festas das vintenas expressam nas entrelinhas um estudo da antiga cultura que vai muito além da simples condenação. Esse



conhecimento o fez capaz de manipular as informações para adequá-las ao seu objetivo missionário.

Nesse contexto, levantamos a indagação de que o próprio conceito de festa concebido por Sahagún talvez não existisse no pensamento mesoamericano, pois o conceito de *deus* não existia no pensamento indígena da forma que é concebido pelo pensamento cristão ocidental<sup>22</sup>. Assim como também os conceitos de *ritual* e *culto*. Talvez se tratasse apenas de práticas e não de todo um complexo conceito, por isso o frei utiliza tanto a palavra *areito* para designar os cantos e danças dos indígenas. Dessa forma, acreditamos que provavelmente *festa*, *cerimônia* e *oferenda* sejam as designações que o cronista dá as práticas que os mexica faziam em honra às deidades.

A forma como Sahagún traduziu ou incorporou uma série de conceitos e elementos da cultura náhuatl é um dos pilares para entendermos seu método de descrição. O aspecto lexicográfico da crônica de Sahagún foi trabalhado a fundo por Pilar Máynez Vidal, em uma série de estudos. Fundamentados em sua pesquisa, podemos dizer, primeiramente, que frei Bernardino traduziu os termos náhuatl que considerou convenientes. Uma das formas mais correntes adotadas por Sahagún para explicar termos indígenas, como aponta a autora, eram as relações de comparação entre os termos nativos e os espanhóis com o objetivo de explicar os primeiros, estabelecendo assim correspondência com o uso freqüente de palavras como o advérbio *como*, o verbo *ser* e também relações de equivalência pelo uso do adjetivo *semelhante* e do verbo *parecer*<sup>23</sup>.

Por outro lado, alguns termos indígenas pareceram a Sahagún tão obviamente conhecidos que prescindiram de sua tradução. Segundo Pilar Maynéz, podemos dizer que essas palavras “formaban ya parte integral del léxico del español de México en aquel entonces” (MÁYNEZ VIDAL, 2002: XLVII). Assim, concluimos que a não tradução de alguns conceitos e nomes apontam para uma especificidade. Ou seja, não puderam ser traduzidos de forma adequada por não terem equivalentes no léxico espanhol, então Sahagún mantém tais termos em náhuatl.

---

<sup>22</sup> Sobre o conceito de deuses mesoamericanos, ver Eduardo Natalino SANTOS, *Deuses do México Indígena*, 2002.

<sup>23</sup> Aqui colocamos apenas os procedimentos mais utilizados por SAHAGÚN. Para uma análise aprofundada dos termos e regras gramaticais utilizadas por frei Bernardino ver: Pilar MAYNÉZ VIDAL, *El Calepino de Sahagún*, 2002.

Dessa forma, podemos ver que, por mais que alguns estudiosos da crônica de Sahagún tivessem considerado sua crônica um calepino, o método estruturado por frei Bernardino vai além da organização dos termos e vocábulos indígenas. Apesar de ser um de seus fundamentos, eles apontam para um sentido muito mais subjetivo do método descritivo do missionário.

Partindo dos seguintes pontos: suas preocupações doutrinárias e concepções, sua forma de interpretar a antiga cultura náhuatl e sua preocupação lingüística, é que podemos analisar de forma mais aprofundada seu método de descrição.

O método construído por Sahagún para descrever as festas do ciclo agrícola analisadas é o da ordem. Ele precisava dar um sentido, um significado a tudo. E como para ele aqueles rituais das vintenas tinham uma ordem tão acabada, rigorosa e complexa, só poderia ter um sentido: o idolátrico. De fato, como afirma Ilarregui: “(...) el misionero / traductor/ escritor, encuadra los testimonios aztecas bajo las premisas de la idolatría que han sostenido toda la obra misionera. Sahagún incrusta el testimonio después de moralizar los males prehispánicos (1996: 177).

Por isso, nas festas, cada deus tinha que ter um papel, uma função. Assim, Sahagún quer identificar, apontar sempre a presença do deus, seja pela sua imagem (estátua ou personificada), seja através das oferendas, ornamentos ou atavios, pois a referência às deidades lhe revelava a idolatria.

A idolatria era uma ordem que podia ser entendida se descrita em suas particularidades, identificando o calendário, os horários, os papéis estabelecidos, descrevendo gestos, objetos e alimentos. Era uma ordem cheia de sinais (prognósticos) e signos que tinha diversos níveis de interpretação.

Assim, cada classe social, gênero, indivíduo, tinha sua função específica e seu nível de participação. Todos participavam de alguma forma, cumpriam preceitos, jejuavam, desfilavam em procissões, faziam penitência. Igualmente, cada cerimônia tinha um horário específico; ocorriam de manhã, ao anoitecer, à meia-noite, ao meio-dia, e assim por diante.

Dessa forma, para Sahagún era fundamental nomear. Tudo o que era importante tinha que ter um nome, identificando sua singularidade e apontando para

um sentido. Com isso, ele buscava mapear os lugares e os mais variados elementos que lhe interessavam, aqueles que por algum motivo lhe eram tão importantes.

Sahagún privilegiava as dimensões; primeiro o tempo, o calendário como uma regência que revelava um sentido; segundo, o espaço, suas diferenças e significações: um monte, um templo, um convento, um altar, um pátio, uma casa. Também descrevia e diferenciava tanto os gestos que compunham as ações (o ato da oferenda, o jejum, a abstinência, as procissões, os cortejos, danças, cantos e comidas), quanto os papéis de homens e mulheres e o reconhecimento da condição de cativos, sacerdotes, guerreiros e os que faziam as oferendas.

Em suas descrições dos rituais das vintenas abordadas, frei Bernardino centralizava sua atenção nos sacrifícios, continuamente mencionados quase sempre com a mesma fórmula "*alli matavan*". Para ele, esses eram os elementos que possibilitavam desvendar os verdadeiros significados das cerimônias. O sacrifício, para Sahagún era um argumento incontestável para identificar o "engano" do qual eram vítimas os índios, já que, para o religioso, eles estariam sendo enganados pelo demônio. Assim, era uma das principais tarefas, senão a mais importante dos missionários, salvar os índios daquele engano.

Porém, na narrativa que constituía o contexto, acreditamos que o ato de comer diversos alimentos ou o corpo do sacrificado parece tão importante ou mais que o próprio sacrifício, que terminava com extração do coração, freqüentemente mencionada por Sahagún. No caso de donzelas e guerreiros cativos, suas peles eram tiradas, vestidas pelos sacerdotes ou levadas a outros templos e locais. As cabeças eram cortadas e o corpo era preparado e comido. Aliás, as festas terminavam quase sempre com as pessoas comendo.

Nesse contexto, o sacrifício adquiria um sentido mais amplo que a simples morte e remeteria ao alimento que mantém a vida. Esse sentido aparece intrinsecamente ligado à agricultura. O corpo da vítima era alimento tanto para as deidades, quanto para os homens.

Essa compreensão mais ampla do sacrifício revelaria, para nós, a existência, nas entrelinhas, de uma tensão entre a ordem que Sahagún se esforçava por descrever e os sentidos das informações originais colhidas em Tlatelolco e Tetepulco, associadas com a agricultura, regida por uma temporalidade a ser

conhecida e a ser seguida, com deveres dados pelos sacerdotes, com papéis distintos, mas com a participação de “*toda la gente*”. Grande parte dessas cerimônias estava associada aos alimentos e Sahagún não tinha como não assinalar que elas se referiam à vida e não à morte. Os próprios elementos agrícolas remetem a um sentido muito mais profundo de renovação, de vida.

E essa tensão é crítica porque tanto as oferendas, quanto os sacrifícios humanos eram as antigas práticas que, na mentalidade católica ocidental de frei Bernardino, justificavam toda a ação evangelizadora na Nova Espanha, o que em última instância justificava também a violenta conquista espanhola.

Esse conflito nas entrelinhas existe porque, ao mesmo tempo, Sahagún configura uma idolatria, reduzida à realização de inúmeras cerimônias diferenciadas constituídas a partir de normas e prescrições regidas pela ordem de um calendário que corresponderia a ordem natural e nesses rituais não havia orações, nem doutrinas.

Assim, o método da ordem que Sahagún utiliza para descrever as festas é uma tentativa do missionário de organizar a desordem que lhe parecia ser aquela antiga cultura náhuatl, para que pudesse ser compreendida por ele e seus colegas para que pudesse ser extinta e assim levar a cabo com eficácia a evangelização.

Esse método responde às principais questões e principalmente à indagação central deste trabalho. Ele revela um Sahagún que vai muito além do religioso, preocupado em decodificar a idolatria, que conjectura nas entrelinhas os grandes conflitos que enfrenta ao lidar com crenças tão distintas, refletidas principalmente nos sacrifícios humanos e nas oferendas, como vimos.

Além disso, esse método abre uma perspectiva muito mais profunda de estudo das descrições de frei Bernardino, que vão além da análise dos vocábulos utilizados pelo missionário, quais são traduzidos ou não, das repetições de palavras, das analogias com seu mundo conceitual e da estrutura do questionário elaborado por ele. Todos esses fatores configuram, de fato, o método de descrição que, como vimos, é o da ordem.

## **Bibliografía**

### **Fonte documental**

SAHAGUN, Fray Bernardino de. *Historia General de las cosas de Nueva España*. vol.I. Madrid: Dastin, 2001.

\_\_\_\_\_. *Historia General de las cosas de Nueva España*. Vol.II. Madrid: Dastin, 2001.

### **Livros**

BERNAND, Carmen; GRUZINSKI, Serge. *De la Idolatría: una arqueología de las ciencias religiosas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.

BERNAL, Ignacio; LEÓN- PORTILLA, Miguel. Vida y obra de fray Bernardino de Sahagún: dos cartas de Paso y Troncoso a García Icazbalceta. In: LEÓN-PORTILLA, Ascensión Hernández de. *Bernardino de Sahagún: diez estudios acerca de su obra*. México: Fondo de Cultura Económica, 1990, p. 47-93.

\_\_\_\_\_. La obra de Sahagún, otra carta inédita de Francisco del Paso y Troncoso. In: LEÓN-PORTILLA, Ascensión Hernández de. *Bernardino de Sahagún: diez estudios acerca de su obra*. México: Fondo de Cultura Económica, 1990, p. 94-163.

BRODA, Johanna; BAEZ-JORGE, Félix (org.). *Cosmovisión, Ritual e Identidad de los pueblos indígenas de México*. México: Fondo de Cultura Económica, 2001.

BUTTERROTH, Maria Alícia Puente. A Igreja no México. In: DUSSEL, Enrique (org.) *500 anos de História da Igreja na América Latina*. São Paulo: Paulinas-Cehila, 1992.

CARRASCO, Pedro. *Estructura político-territorial del império tenochca: la triple alianza de Tenochtitlan, Tezcoco y Tlacopan*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.

CLENDINNEN, Inga. *The Aztecs: an interpretation*. New York: Cambridge University Press - Canto Ed., 2007.

DUVERGER, Christian. *La conversion de los indios de Nueva España: con el texto*

de los 'Colóquios de los Doce' de Bernardino de Sahagún (1564). México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

GARCÍA ICAZBALCETA, Joaquín. *Bibliografía Mexicana del siglo XVI*. CARLO, Agustín Millares (org.). 2ª ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1981.

GRAULICH, Michel. *Mitos y Rituales del México Antiguo*. Madrid: Ediciones Istmo, 1990.

JANEIRO, Isaac Vázquez. Estructura y acción evangelizadora de la Orden Franciscana en Hispanoamérica. In: IMBERT, José Escudero. *Historia de la Evangelización de América: trayectoria, identidad y esperanza de un continente*. Edición Pontificia Comisión para América Latina. Vaticano: Librería Editrice Vaticana, 1992, p. 155-174.

LE GOFF, Jaques. *O deus da Idade Média: conversas com Jean- Luc Pouthier*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2007.

LEÓN-PORTILLA, Ascensión Hernández de. Estudio introductorio. In: LEÓN-PORTILLA, Ascensión Hernández de. *Bernardino de Sahagún: diez ensayos acerca de su obra*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 9-46.

LEÓN- PORTILLA, Miguel. *Toltecayotl: aspectos de la cultura náhuatl*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.

LÓPEZ- AUSTIN, Alfredo; LÓPEZ- LUJÁN, Leonardo. *El pasado indígena*. México: Fondo de Cultura Económica, 2005.

\_\_\_\_\_. *Tamoanchan y Tlalocan*. México: Fondo de Cultura Económica, 1999.

LLAGUNO, José A. *La personalidad jurídica del indio y el III Concilio Provincial Mexicano (1585)*. México: Editorial Porrúa S.A., 1963.

MANZANILLA, Linda; LÓPEZ LUJÁN, Leonardo (coord.). *Historia Antigua de México*. México: INAH, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2001, vol. II e III.

MAUSS, Marcel e Hubert, Henri. *Sobre o Sacrifício*. São Paulo: Cosac Naify, 2005.

MUCHEMBLED, Robert. *Uma história do diabo: séculos XII a XX*. Rio de Janeiro: Bom Texto, 2002.

MONTEIRO, Paula (org.). *Deus na aldeia*. Rio de Janeiro: Ed. Globo, 2006.

RICARD, Robert. *La conquista espiritual de México: ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*. Trad. De Ángel Maria Garibay K. México: Fondo de Cultura Económica, 2001.

SANTOS, Eduardo Natalino dos. *Deuses do México Indígena*. São Paulo: Palas Athena, 2002.

SUESS, Paulo. *La conquista espiritual de Nueva España*. Petrópolis: Vozes, 1992.

TORRES, Yolotl Gonzalez. *El sacrificio humano entre los Mexica*. 2ª ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1994.

VIDAL, Pilar Máynez. *El Calepino de Sahagún: un acercamiento*. México: Fondo de Cultura Económica. 2002.

### **Teses de Doutorado**

ARCURI, Márcia. *Os sacerdotes e o culto oficial na organização do Estado mexica*, 2003. 264 p. Tese (Doutorado em História) São Paulo. Universidade São Paulo.

SANTOS, Eduardo Natalino dos. *Calendário, Cosmografia e Cosmogonia nos códices e textos nahuas do século XVI*, 2005. 437p. Tese (Doutorado em História) São Paulo. Universidade São Paulo.

### **Artigo de Periódicos**

BRODA, Johanna. Metodologia en el estudio de culto y sociedad mexica. *Anales de Antropología*, Instituto de investigaciones antropológicas, UNAM, México, vol. XIX, p. 123- 137, 1982.

\_\_\_\_\_. Ciclos agrícolas en el culto: un problema de la correlación del calendario mexica. *Calendars in Mesoamerica and Peru: Native American computations of time*. 44º International Congress of americanists, Mamchester, p.145-164, 1983.

\_\_\_\_\_. Estratificación social y ritual mexica. *Indiana: aportes a la etnología y lingüística, arqueología y antropología física de la América*, Berlin, p. 45-82, 1979.

\_\_\_\_\_. Los dioses de la lluvia. *Revista Española de Antropología*, Madrid, p. 245-333, 1971.

\_\_\_\_\_. Ciclos de fiestas y calendario solar mexicana. *Arqueología mexicana*, México, p. 48-55, s.d.

GRAULICH, Michel. La fiesta azteca del nacimiento del Cinteotl-Venus, *Estudio de cultura Náhuatl*, v. 32, jan 2001. [www.ejournal.unam.mx/ecn/ecnahuatl](http://www.ejournal.unam.mx/ecn/ecnahuatl). Acceso em: 20/01/08

ILARREGUI. Gladis M. Preguntar y responder en Nueva España: el caso de Tlatelolco y Sahagún. *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, v. 26, p. 173-185, 1996.

LEÓN-PORTILLA, Miguel. Bernardino de Sahagún: Pionero de la Antropología. *Arqueología Mexicana*, México, v. IV, n. 36, p. 8-13, 1999.

NAVARRETE LINARES, Federico. La vida cotidiana y moral indígena en 'Historia General de las Cosas de Nueva España'. In *Arqueología Mexicana*. Joaquín García-Bárcena et.al. (Dir. Cient.). México: Editorial Raíces/ INAH/ Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, vol. IV, n. 36, pgs. 32-37, 1999.

ROMERO GALVÁN, José Rubén. Historia General de las cosas de Nueva España. In *Arqueología Mexicana*. Joaquín García-Bárcena et.al. (Dir. Cient.). México: Editorial Raíces/ INAH/ Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, vol. IV, n. 36, 14-21, 1999.

TORRES, Yolotl. El sacrificio humano entre los mexica. *Arqueología Mexicana*, México, v. III, n. 15, p. 4 -11, set-out 1995.

VIDAL, Pilar Maynez. Sahagún y Durán: intérpretes de la cosmovisión indígena, *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, v. 26, p. 163-172, 1996.

\_\_\_\_\_. Algunos procedimientos adoptados por Sahagún en la definición de objetos y conceptos del mundo náhuatl, *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, v. 19, p. 301-309, 1989.