



Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Centro de Educação e Humanidades
Instituto de Artes

Rafael Augusto Castells de Andrade

**Tlacamictiliztli: os rituais sacrificiais nahuas e sua recepção no universo
artístico europeu e do Vice-Reino da Nova Espanha**

Rio de Janeiro

2018

Rafael Augusto Castells de Andrade

**Tlacamictiliztli: os rituais sacrificiais nahuas e sua recepção no universo artístico
europeu e do Vice-Reino da Nova Espanha**



Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Artes, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Arte e Cultura Contemporânea.

Orientadora: Prof^ª. Dra. Maria Cristina Louro Berbara

Rio de Janeiro

2018

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ/REDE SIRIUS/BIBLIOTECA CEH-B

A553 Andrade, Rafael Augusto Castells de.
Tlacamictiliztli: os rituais sacrificiais nahuas e sua recepção no universo artístico europeu e do Vice-Reino da Nova Espanha / Rafael Augusto Castells de Andrade. – 2018.
234 f. : il.

Orientadora: Maria Cristina Louro Berbara.
Tese (doutorado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Artes.

1. Arte e antropologia – Teses. 2. Nahuas – Arte – Teses. 3. Sacrifício humano – Teses. 4. Missionários – América - História – Teses. 5. Sincretismo (Religião) – Teses. I. Berbara, Maria. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Artes. III. Título.

CDU 7:291.16

Bibliotecária: Eliane de Almeida Prata. CRB7 4578/94

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta tese, desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Rafael Augusto Castells de Andrade

Tlacamictiliztli: os rituais sacrificiais nahuas e sua recepção no universo artístico europeu e do Vice-Reino da Nova Espanha

Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Artes, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Arte e Cultura Contemporânea.

Aprovada em 8 de agosto de 2018.

Banca Examinadora:

Prof^a. Dra. Maria Cristina Louro Berbara (Orientadora)
Instituto de Artes - UERJ

Prof^a. Dra. Emilie Ana Carreón Blaine
Universidad Nacional Autónoma de México

Prof. Dr. Alexandre Ragazzi
Instituto de Artes - UERJ

Prof. Dr. Jens Michael Baumgarten
Universidade Federal de São Paulo

Prof^a. Dra. Tamara Quírico Moraes
Instituto de Artes - UERJ

Rio de Janeiro

2018

AGRADECIMENTOS

Agradecimentos especiais à Roseane Castells, Maria Berbara, Emilie Carreón Blaine e Fernanda Rena.

Ó! Eu, o deus da chuva, fui criado
Meu sacerdote
Foi colorido de vermelho escuro
Pelo sangue dos sacrificados
Se dedicou o dia inteiro
A fazer a chuva
No pátio do templo

Antigo canto religioso mexicana (adaptado).

RESUMO

ANDRADE, Rafael Augusto Castells de. *Tlacamictiliztli*: os rituais sacrificiais nahuas e sua recepção no universo artístico europeu e do Vice-Reino da Nova Espanha. 2018. 234 f. Tese (Doutorado em Arte e Cultura Contemporânea) – Instituto de Artes, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.

A progressiva conquista da América implicou não apenas em um conjunto de batalhas por território, mas também em um intenso embate religioso e cultural entre os europeus e os assim chamados “índios”. Na prática, isto representou a oposição entre o Cristianismo dos invasores e as diferentes religiões dos povos nativos. No caso mexicano, a conquista política e militar, consumada em 1521, também abriu espaço para outro tipo de disputa: a espiritual. A resistência autóctone em aceitar o Deus cristão como único e verdadeiro foi marcante, ao menos até o final do século XVI, ainda que os principais templos indígenas fossem pilhados ou destruídos e as cerimônias de sacrifício humano – imprescindíveis para a manutenção da vida segundo suas crenças –, proibidas. A partir deste quadro, os missionários católicos iniciaram um cuidadoso processo de observação e aprendizado das línguas nativas e de entendimento e estudo da religiosidade e cultura dos mais diversos povos, como os nahuas. Logo perceberam a importância e centralidade de conceitos como sangue e sacrifício, igualmente caros à Cristandade. Surge, assim, uma diversidade de objetos da cultura material que apresentam uma natureza híbrida, de maneira a se comunicarem visual, literal e oralmente com os universos artísticos e culturais nativos e europeus. Somente por meio desta estratégia, que resultava em uma constante relação de associação, troca e negociação entre ambos os lados, o Cristianismo pôde de fato ser compreendido e absorvido pelos índios do Vice-Reino da Nova Espanha.

Palavras chave: Naha. Sacrifício. Sangue. Missionários. Sincretismo.

ABSTRACT

ANDRADE, Rafael Augusto Castells de. *Tlacamictiliztli: the Náhuatl sacrificial rituals and its reception in the European artistic universe and in the Viceroyalty of New Spain*. 2018. 234 f. Tese (Doutorado em Arte e Cultura Contemporânea) – Instituto de Artes, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.

America's progressive conquest involved not only a series of territorial battles, but also an intense religious and cultural clash between the Europeans and the so-called "Indians". In practice, this represented the opposition between the Christianity of the invaders and the innumerable religions of the native peoples. In the Mexican case, both political and military conquest, consummated in 1521, also opened room for another kind of dispute: the spiritual one. The autochthonous resistance in accepting the Christian God as the unique and true one was remarkable, at least until the end of the sixteenth century, even if the main indigenous temples were plundered or destroyed and the human sacrifice ceremonies – essential for the maintenance of life, according to their beliefs –, prohibited. From this scenario, Catholic missionaries began a careful process of observation and learning of the native languages plus understanding and studying the religiosity and culture of the most diverse peoples, such as the Nahuas. They soon realized the importance and centrality of concepts such as blood and sacrifice, equally estimated to Christianity. Thus, a diversity of objects of the material culture that has a hybrid nature emerges, in a manner to communicate visually, literally and orally with the native and European artistic and cultural universe. Only through this strategy, which implied a constant relationship of association, exchange and negotiation between both sides, Christianity could, in fact, be understood and absorbed by the Indians of the Viceroyalty of New Spain.

Keywords: Nahua. Sacrifice. Blood. Missionaries. Syncretism.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 –	Autor desconhecido. Mural que retrata os doze primeiros missionários franciscanos. Afresco. Século XVI. Museu da Evangelização (ex-convento de San Miguel Arcángel), Huejotzingo.....	18
Figura 2 –	Autor desconhecido. Alegoria fundacional de Tenochtitlan. <i>Códice Mendoza</i> , f. 2r. c. 1540. Bodleian Library, Universidade de Oxford.....	25
Figuras 3 –	Diego Durán. Alegoria fundacional de Tenochtitlan. <i>Historia de las Indias de Nueva España y Islas de la Tierra Firme</i> . c. 1580. Madri: Biblioteca Nacional da Espanha.....	26
Figura 4 –	Expansão do Império Mexica entre os séculos XV e XVI.....	27
Figura 5 –	Theodor de Bry. Massacre espanhol em Hispaniola. Gravura. Extraída de <i>A Short Account of the Destruction of the Indies</i> . Século XVI. Biblioteca Britânica, Londres.....	37
Figura 6 –	Felipe Guaman Poma de Ayala. “Don Francisco Pizarro queima em uma casa <i>capac apo</i> Guaman Chava, pedindo ouro”. Gravura extraída de <i>Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno</i> , p. 396. 1600-1615. Biblioteca Real da Dinamarca, Copenhague.....	38
Figura 7 –	Autor desconhecido. Relevô de Tlaltecuhli proveniente de Tenochtitlan. Pré-hispânico.....	51
Figura 8 –	Autor desconhecido. Tlaltecuhli. <i>Códice Borbónico</i> , f. 3. c. 1562. Palácio Bourbon, Paris.....	52
Figura 9 –	Reconstrução gráfica do Templo Mayor na antiga Tenochtitlan.....	54
Figura 10 –	Maquete representando o Templo Mayor e os principais edifícios cerimoniais de Tenochtitlan até 1521.....	55
Figura 11 –	Oferenda com máscara de crânio infantil adornado com pedras e conchas, encontrada nas escavações do Templo Mayor. Pré-hispânico. Museu Nacional de Antropologia, Cidade do México.....	57
Figura 12 –	Oferenda com máscara de crânio adulto adornado com pedras, concha e <i>tecpatl</i> . Pré-hispânico. Museu do Templo Mayor, Cidade do México.....	58

Figura 13 –	<i>Tecpatl</i> adornadas com pedras e conchas. Pré-hispânico. Museu Nacional de Antropologia, Cidade do México.....	58
Figura 14 –	Ofertório encontrado nas escavações do Templo Mayor, contendo crânios de vítimas sacrificiais, <i>tecpatl</i> adornada, efígies, máscaras, entre outros objetos. Pré-hispânico. Museu do templo Mayor, Cidade do México.....	59
Figura 15 –	Autor desconhecido. Crânio adornado com dois <i>tecpatl</i> . Códice Borgia, p. 18 (detalhe). Pré-hispânico. Biblioteca Apostólica Vaticana, Vaticano.....	60
Figura 16 e 17 –	Autores desconhecidos. Alguns exemplos de <i>tecpatl</i> adornados. Códice Borgia, p. 65 e 32, respectivamente (detalhes). Pré-hispânico. Biblioteca Apostólica Vaticana, Vaticano.....	60
Figura 18 –	Autor desconhecido. Vítima sacrificial sendo decapitada, com a utilização de um <i>tecpatl</i> . Códice Borgia, p. 58 (detalhe). Pré-hispânico. Biblioteca Apostólica Vaticana, Vaticano.....	61
Figura 19 –	Autor desconhecido (reprodução a partir de Nájera, 1987). Estela 21 de Izapa. Período Clássico (anos 200-900). Chiapas.....	62
Figura 20 –	Autor desconhecido. Sacrifício para o provimento do milho. Códice Borgia, p. 53 (detalhe). Pré-hispânico. Biblioteca Apostólica Vaticana, Vaticano.....	63
Figura 21 –	Autor desconhecido. Vítima sacrificial. Códice Florentino, livro II, f. 84v. 1540-1585. Biblioteca Mediceo Laurenziana, Florença.....	74
Figura 22 –	Autor desconhecido. Huitzilopochtli. Códice Telleriano-Remensis. Século XVI. Biblioteca Nacional da França, Paris.....	74
Figura 23 –	Johann Froschauer. <i>A Ilha e o Povo que Foram Descobertos Pelo Rei Cristão de Portugal e Seus Súditos</i> . 1505. Bayerische Staatsbibliothek, Munique.....	78
Figuras 24 –	Autor desconhecido. Cena de antropofagia mexicana. Códice Magliabecchiano, f. 73r. Século XVI. Biblioteca Nacional Central, Florença.....	84
Figura 25 –	Autor desconhecido. Cena de antropofagia mexicana. Códice Florentino, livro IV. 1540-1585. Biblioteca Mediceo Laurenziana, Florença.....	88

Figura 26 –	Autor desconhecido. Detalhe do mapa de Tenochtitlán enviado ao Imperador Carlos V por Hernán Cortés. c. 1520.....	95
Figura 27 –	Autor desconhecido. <i>Cuauhxicalli</i> esculpida em uma águia de pedra, relacionada aos cultos diurnos e ao Sol. Proveniente de escavações feitas nas ruínas do Templo Mayor. Pré-hispânico. Museu Nacional de Antropologia, Cidade do México.....	97
Figura 28 –	Autor desconhecido. <i>Cuauhxicalli</i> esculpida em um jaguar de pedra, relacionado ao culto noturno e jaguar de pedra, relacionado ao culto noturno e à terra. Proveniente de escavações feitas nas ruínas do Templo Mayor. Pré-hispânico. Museu Nacional de Antropologia, Cidade do México.....	97
Figura 29 –	<i>Tzompantli</i> proveniente de Tecoaque, Tlaxcala. c. 1521. Museu Nacional de História, Cidade do México.....	98
Figura 30 –	Diego Durán. Sacrifício a Huitzilopochtli. Historia de las Indias de Nueva España y Islas de la Tierra Firme. c. 1580. Madri: Biblioteca Nacional da Espanha.....	101
Figura 31 –	Autor desconhecido. Pedra de Moctezuma I (exemplo de <i>temalacatl</i>). s.d. (pré-hispânica). Museu Nacional de Antropologia, Cidade do México.....	104
Figura 32 –	Autor desconhecido. Sacrifício gladiatório durante o <i>Tlacaxipehualiztli</i> . Códice Magliabechiano. Século XVI. Biblioteca Nacional Central, Florença.....	105
Figura 33 –	Autor desconhecido. Xipe Tótec. Códice Borbónico, f. 14. c. 1562. Palácio Bourbon, Paris.....	106
Figura 34 –	Autor desconhecido. Xipe Tótec. Pedra. 46 cm (h). c. 1350-1521. Museu de Etnologia, Basileia.....	106
Figura 35 e 36 –	Autores desconhecidos. Século XVI. Cenas de sacrifício humano em rituais mexicas.....	107
Figura 37 –	Autor desconhecido. Huitzilopochtli representado em sua forma humana. Códice Florentino. 1540-1585. Biblioteca Medicea Laurenziana, Florença.....	109
Figura 38 –	Arnoldus Montanus. Huitzilopochtli. Gravura extraída de: <i>De Nieuwe en Onbekende Weereld (The New and Unknown World)</i> . 1671.....	109

Figuras 39 –	Autor desconhecido. Deusa Ísis, em sua representação egípcia original.....	109
Figura 40 –	Autor desconhecido. Deusa Ísis, romanizada.....	109
Figura 41 –	Autor desconhecido. Escultura mexicana representando a deusa-mãe Coatlicue. Pré-hispânica. Museu Nacional de Antropologia, Cidade do México.....	111
Figura 42 –	Autor desconhecido. Representação de Coatlicue a partir da escultura do Museu Nacional de Antropologia, Cidade do México.....	111
Figura 43 –	Autor desconhecido. Quetzalcóatl em sua forma humana. Códice Borbónico l. 22. Século XVI. Palácio Bourbon, Paris.....	115
Figura 44 –	Pedro de los Ríos (atribuído a). Quetzalcóatl devorando um homem. Códice Telleriano- Remensis. c. 1560. Biblioteca Nacional da França, Paris.....	115
Figura 45 –	Pietro di Piasi. Lúcifer. Ilustração baseada da obra <i>Divina Comédia</i> (Inferno, canto 33). 1491. Xilogravura.....	117
Figura 46 –	Diego Muñoz Camargo. A Chegada dos Doze Apóstolos Franciscanos. Extraída de: <i>Descripción de la Ciudad y Provincia de Tlaxcala</i> (1584) f. 239v, Glasgow University Library.....	121
Figura 47 –	Diego Durán. Templo Mayor: templos de Tláloc e Huitzilopochtli e <i>tzompantli</i> . <i>Historia de las Indias de Nueva España y Islas de la Tierra Firme</i> . c. 1580. Biblioteca Nacional de Espanha, Madri.....	137
Figura 48 –	Diego Durán. Templo Mayor: templos de Tláloc e Huitzilopochtli. <i>Historia de las Indias de Nueva España y Islas de la Tierra Firme</i> . c. 1580. Biblioteca Nacional de Espanha, Madri.....	138
Figura 49 –	Diego Durán. Vítima sacrificial. <i>Historia de las Indias de Nueva España y Islas de la Tierra Firme</i> . c. 1580. Biblioteca Nacional de Espanha, Madri.....	138
Figura 50 –	Diego Durán. A queima de incenso e o autoderramamento de sangue. <i>Historia de las Indias de Nueva España y Islas de la Tierra Firme</i> . c. 1580. Biblioteca Nacional de Espanha, Madri.....	139
Figura 51 –	Igreja Nuestra Señora Santa María de la Asunción. Tochimilco, Puebla.....	147

Figura 52 –	Pedro de Gante. Catecismo a partir de pictografias, ao estilo nahua. c. 1550. Biblioteca Nacional de España.....	149
Figura 53 –	Diego Valadés. Pedro de Gante ensinando índios a usarem ferramentas europeias (detalhe). Extraída de: VALADÉS, Diego. <i>Rhetorica Christiana</i> , p. 207 [107, sic]. 1579.....	149
Figura 54 e 55 –	Diego Valadés. Alfabeto fonético-pictográfico. Extraída de: VALADÉS, Diego. <i>Rhetorica Christiana</i> . 1579.....	152
Figura 56 –	Diego Valadés. Calvário. Extraída de: VALADÉS, Diego. <i>Rhetorica Christiana</i> . 1579.....	154
Figura 57 –	Autor desconhecido. Representação do Espírito Santo. Extraída de: Catecismo Gómez de Orozco. Século XVI. Biblioteca do Museu Nacional de Antropologia e História, Cidade do México.....	160
Figura 58 –	Bernardino de Sahagún(?). Representação do Espírito Santo. Extraída de: Catecismo de Frei Bernardino de Sahagún. Século XVI.....	160
Figura 59 –	Lorenzo Pignoria. Mensageiro divino anunciando o nascimento de Quetzalcóatl à Chimalma. <i>Le Vere e Nove Imagini de gli dei delli Antichi</i> . 1615. Getty Center, Los Angeles.....	162
Figuras 60 –	Simon Bening. A Anunciação. Têmpera e ouro sobre pergaminho. 16,8 x 11,4 cm. c. 1525-1530. Livro de Oração do Cardeal Albrecht de Brandenburgo, f. 13v. Museu J. Paul Getty, Los Angeles.....	162
Figura 61 –	Fra Angelico. A Anunciação. Têmpera sobre madeira. 175 x 180 cm. 1433-1434. Museu Diocesano, Cortona.....	163
Figura 62 –	Autor desconhecido. Réplica de <i>quetzallalpiloni</i> de Moctezuma Xocoyotzin. Penas de quetzal e ouro. 116 x 175 cm. Séculos XV-XVI. Museu Nacional de Antropologia, Cidade do México.....	164
Figura 63 –	Autor desconhecido. Missa de São Gregório. Penas e tinta sobre madeira. 68 x 56 cm. 1539. Museu dos Jacobinos, Auch.....	167
Figura 64 –	Missa de São Gregório (detalhe).....	169
Figura 65 –	Coração humano. Códice Borgia, p. 22 (detalhe). Pré-hispânico. Biblioteca Apostólica Vaticana, Vaticano.....	169
Figura 66 –	Israhel van Meckenem. Missa de São Gregório. Gravura. 46,4 x 29,5 cm. 1490-1495. Galeria Nacional de Arte, Washington.....	171

Figura 67 –	Jean Poyer. Missa de São Gregório. Iluminura. Livro de Horas de Henrique VIII, f. 168. c. 1500. Biblioteca e Museu Morgan, Nova York.....	172
Figura 68 –	Baldung Grien. Missa de São Gregório. Óleo sobre tela. 89 x 125 cm. c. 1511. Museu de Arte de Cleveland.....	173
Figura 69 –	Autor desconhecido. <i>Salvator Mundi</i> . Mosaico de plumas. 85 x 70 cm (sem a moldura). c. 1550. Museu Nacional do Vice-Reinado, Tepotzotlán.....	175
Figura 70 –	Autor desconhecido. Plumária Sacra da Eucaristia. Mosaico de plumas sobre madeira. 55,7 x 37,2 cm. Século XVI. Museu Nacional de Arte, Cidade do México.....	178
Figura 71 –	Quetzalcóatl “carregando a cruz”. Códice Fejérváry-Mayer, p. 37. Pré-hispânico. Museu de Liverpool.....	181
Figura 72 –	Autor desconhecido. Cruz de pedra no antigo convento franciscano em Cuernavaca, Morelos. Anterior a 1550.....	183
Figura 73 –	Autor desconhecido. <i>Cuauhxicalli</i> utilizada como pia batismal. Pedra. Pré-hispânica. Museu Nacional de Antropologia, Cidade do México.....	187
Figura 74 –	Autor desconhecido. Cruz de Topiltepec. Escultura em pedra. 209 x 85,5 x 22 cm. San Pedro Topiltepec, Oaxaca.....	190
Figura 75 –	Agustín Villagra. Representação dos glifos das duas partes do corpo da Cruz de Topiltepec.....	191
Figuras 76 –	Autor desconhecido. Ritual de lavagem da criança recém-nascida. Códice Mendoza, f. 57r (detalhe). c. 1540. Bodleian Library, Oxford..	193
Figura 77 –	Autor desconhecido. Ritual de lavagem da criança recém-nascida. Códice Florentino. 1540-1585. Biblioteca Medicea Laurenziana, Florença.....	194
Figura 78 –	Autores desconhecidos. <i>Ceremonias de flechamiento</i> . Códices Nutall (A) e Colombino-Becker (B e C). Séculos XIV e XII, respectivamente.....	195
Figura 79 –	Autor desconhecido. Cruz do átrio da paróquia de San José. Pedra. Século XVI. Hidalgo, Michoacán.....	197
Figura 80 –	Autor desconhecido. Mural da <i>Sala de las Sibilas</i> . Segunda metade do século XVI. Casa del Deán, Puebla.....	200

Figura 81 –	Lorenzo Costa, O Velho. Giovanni II Bentivoglio e sua Família. Óleo sobre tela. 1488. Capela Bentivoglio, Bologna.....	202
Figura 82 –	Giovanni Bellini. O Sangue do Redentor. Têmpera. 47 x 34,3 cm. c. 1460-1465. National Gallery, Londres.....	204

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	15
1	SACRIFÍCIOS E CONSEQUÊNCIAS	40
1.1	Sacrificar é preciso	40
1.2	Um sabor divino	76
1.3	As consequências	91
2	NEGOCIAÇÕES	146
2.1	Paralelismos e convergências	146
2.2	Cruzamentos	179
	CONSIDERAÇÕES FINAIS	211
	REFERÊNCIAS	213
	GLOSSÁRIO	229

INTRODUÇÃO

Apresentação, a questão, a metodologia de investigação e a estruturação do texto

“As civilizações não são fortalezas, mas encruzilhadas”. As palavras do escritor Octavio Paz¹ parecem bastante propícias para iniciar este estudo. Partindo do princípio da interculturalidade, entendemos que não existem civilizações na história, extintas ou não, que no decorrer de sua trajetória tenham permanecido isoladas ou não influenciadas por outras, do ponto de vista social, político ou cultural. Nenhum homem permanece descontaminado de seu meio, do ponto de vista antropológico; tampouco nenhuma sociedade pode permanecer incólume às influências externas.

As diferentes formas de transmissão de conceitos se dão por meio dos movimentos de pessoas e da infiltração de ideias provenientes de um ou mais centros de difusão. Tudo que somos é a soma de como nossas concepções e comportamentos foram construídos, levando em consideração processos de longa duração histórica, o contato que os nossos antepassados tiveram com outros povos e quais destas influências eles escolheram adotar para si e passar para nós. Da mesma forma, nossos hábitos se modificam, diária e lentamente, e transmitiremos muitas destas mudanças – provenientes de ações alheias a nossa sociedade e muitas vezes a nossa própria vontade – para as gerações futuras, pois as influências mútuas, assim como a interculturalidade, são processos característicos da espécie humana.

Talvez essa constante troca de influências ideológicas e culturais nunca tenha conhecido um solo tão vasto e fértil para seu desenvolvimento e crescimento como a partir do início do contato entre os europeus e os chamados ameríndios. Este processo começa a ser registrado no diário da primeira viagem do almirante Cristóvão Colombo rumo à terra que seria batizada de América, poucos anos depois. O enorme trâmite globalizante iniciado em 12 de outubro de 1492 foi o marco de uma série de descobertas não somente de um novo mundo, mas também de novas humanidades. Este encontro sem precedentes alterou, permanentemente, as sociedades ameríndias e europeias, a partir dos últimos anos do século XV. Suas visões de mundo, crenças e rituais religiosos, suas percepções de valores, da vida e

¹ PAZ, Octavio. *La Doble Llama: Amor y erotismo*. Barcelona: Seix Barral, 1993, p. 134, *apud* GODENZZI ALEGRE, Juan. Construyendo la convivencia y el entendimiento: Educación e interculturalidad en América Latina. In: *Revista Interculturalidad*, ano 7, n. 6/7, nov. 2011, p. 1.

da morte, eram incrivelmente distintas. Mas o que ocorre quando hábitos e conceitos tão distintos inevitavelmente se chocam?

Algumas pistas para responder esta pergunta podem ser encontradas se nos debruçarmos nas descobertas arqueológicas feitas nas Américas, principalmente a partir do início do século XX. Elas têm ajudado a aumentar cada vez mais nosso fascínio pela infinidade de povos e culturas distintas que floresceram neste grande continente, que não à toa, fora chamado de “Novo Mundo”. O termo é compreensível, se aceitarmos o desafio utópico de tentar nos posicionar no meio cultural e nas mentalidades dos conquistadores e missionários europeus, principalmente a partir da última década dos Quatrocentos, quando ocorreram os primeiros relatos de contatos.

Mas este Novo Mundo, que bem poderia ser redimensionado para “Novos Mundos”, dada a imensidão e riqueza de culturas tão distintas entre si, também trouxe à tona novas humanidades, alvos dos olhares curiosos e aventureiros dos europeus, pois conforme os exploradores adentravam o continente, percebiam que os povos habitantes daquelas terras desconhecidas não eram monstros, como possivelmente esperavam,² mas seres humanos, ainda que rebaixados a estereótipos como “selvagens”, “bestiais” ou “inocentes”, como se lê frequentemente em relatos de viagens e obras, principalmente a partir do século XVI.

Aos poucos, começamos a ter conhecimento de incríveis civilizações, cujos nomes nos são hoje, no mínimo, familiares: desde os maias – cuja sociedade já havia sido dissolvida antes mesmo da conquista europeia –, os astecas e os povos caribenhos, nas Américas do Norte e Central, até os incas, os povos da região amazônica, os tupis e guaranis na América do Sul, entre muitas outras.

Meu foco nesta pesquisa será o estudo de uma cultura muito cara e há muito estudada, principalmente por pesquisadores no México, mas ainda muito pouco abordada dentro do contexto acadêmico brasileiro: me refiro ao tronco cultural nahua, formado principalmente pelos grupos Xochimilca, Chalca, Tepaneca, Culhua, Tlahuica, Tlaxcalteca e Mexica, cuja presença em terras mesoamericanas, principalmente na região central do atual México, se dá a

² Desde a Antiguidade, relatos de seres estranhos, diferentes ou mesmo monstruosos e inumanos, povoam a imaginação e afloram a curiosidade do homem. Este “outro” seria aquele que habitaria terras longínquas, das quais somente se tem vagas notícias ou muitas vezes, nem ao mesmo há a confirmação de sua existência. Podemos encontrar no mundo grego talvez o exemplo mais antigo de alteridade: a cultura helênica acreditava que terras distantes ou desconhecidas – fora do “eixo grego” – eram povoadas por bárbaros, ou seja, todos aqueles que não pertencem ao mundo grego, ou não tinham o idioma grego como língua materna. Os gregos antigos também criam que aqueles que viviam em condições meteorológicas extremas, por exemplo, não poderiam ter uma anatomia perfeita ou mesmo serem humanos. Este raciocínio foi transmitido para gerações e séculos posteriores por escritores e pensadores como Aristóteles e Plínio, o Velho, chegando à mentalidade do homem moderno. Cf. HASSIG, Debra. *The Iconography of Rejection: Jews and Other Monstrous Races*. In: *Image and Belief*. Princeton: Colum Hourihane, 1999, p. 28-29.

partir do ano 500,³ ainda que os séculos variem com relação à ocupação de cada um destes grupos. Entende-se por nahua (ou nauas) um termo genérico para designar todos os falantes da língua náhuatl (ou náuatle), pertencente à família uto-asteca e usada por diferentes sociedades provenientes do mesmo tronco linguístico e cultural, como no caso dos astecas, ou mexicas. O náhuatl era falado no território atualmente correspondente à região central do México desde pelo menos o século VII. Esses diversos povos partilhavam em comum, além da língua, diversos outros elementos socioculturais. A cosmologia, os cultos, as deidades e os sacrifícios humanos praticados pelos astecas são um exemplo de herança cultural proveniente dos nahuas.

Não adotei a terminologia *tlacamictiliztli* como a primeira palavra do título desta tese por acaso. O termo, na língua náhuatl, é formado pela junção de três palavras: *tlaca* (“gente”, “pessoa”); *mictilia* (“destruir” ou “matar”) e *iztli*⁴ (“obsidiana”). Quando junta, a expressão pode ser traduzida como “sacrifício humano”⁵ – tema central desta investigação –, uma vez que as pedras de obsidiana também eram utilizadas no fabrico de facas chamadas *tecpatl*, utilizadas em rituais sacrificiais.

Partindo do princípio da interculturalidade, entendemos que a visão de sacrifício dos nahuas e dos cristãos que os conquistaram eram, antes deste encontro, basicamente distintas. Entretanto, dividiam um conceito base comum: eram necessários para que o mundo em que viviam, de certa forma, continuasse a existir de uma forma minimamente previsível. E é justamente este pequeno, mas importante ponto comum que serviu de sustentação para a elaboração de objetos materiais e concepções religiosas completamente novas e híbridas, a partir da conquista territorial e colonização feita pelos europeus. Este hibridismo foi o que permitiu a estruturação e a lenta negociação e penetração do credo cristão nas religiosidades dos índios nahuas conquistados.

Em outras palavras, se os nahuas acreditavam que somente por meio do sacrifício humano o mundo poderia funcionar de forma ordenada e os destinos poderiam ser cumpridos, os cristãos creem que o mundo foi salvo dos pecados dos homens por meio do sacrifício de

³ KAUFMAN, Terrence. *The History of the Nawa Language Group From the Earliest Times To the Sixteenth Century: Some Initial Results*. Universidade de Pittsburgh, 2001, p. 3.

⁴ Palavra proveniente de *Iztlacoliuhqui*, deus das obsidianas, senhor dos sacrifícios, dos desastres e dos objetos com formato de facas.

⁵ *Gran Diccionario Náhuatl*. Disponibilizado pela Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) em: www.gdn.unam.mx.

Cristo, o “Cordeiro de Deus”,⁶ na cruz. E é exatamente como um homem sacrificado por um bem maior que Jesus seria apresentado aos índios nahuas pelos doze primeiros missionários⁷, um grupo de franciscanos que desembarcou no recém-fundado Vice-Reino da Nova Espanha em maio de 1524, com o objetivo de converter a população local ao Cristianismo. A esta altura, estes apóstolos já tinham conhecimento de que estes povos realizavam sacrifícios humanos em nome de suas divindades.

Figura 1 – Mural que retrata os doze primeiros missionários franciscanos.



Autor desconhecido. Afresco. Século XVI. Fonte: Museu da Evangelização (ex-convento de San Miguel Arcángel), Huejotzingo.

⁶ Se no Antigo Testamento há citações ao sacrifício de cordeiros, em diversos livros do Novo Testamento, Cristo é apresentado como o Cordeiro de Deus sacrificado: “No dia seguinte João viu a Jesus, que vinha para ele, e disse: Eis o Cordeiro de Deus, que tira o pecado do mundo”. (João 1:29); “[Jesus] Foi levado como a ovelha ao matadouro, e, como está mudo o cordeiro diante do que o tosquia, assim ele não abre a sua boca”. (Atos 8:32); “Não sabeis que um pouco de fermento leveda a massa toda? Expurgai o fermento velho, para que sejais massa nova, assim como sois sem fermento. Porque Cristo, nossa páscoa, já foi sacrificado”. (I Coríntios 5:6-7); “Sede, pois, imitadores de Deus, como filhos amados; e andai em amor, como Cristo também vos amou, e se entregou a si mesmo por nós, como oferta e sacrifício a Deus, em cheiro suave”. (Efésios 5:1-2); “[...] não necessita, como os sumos sacerdotes, de oferecer cada dia sacrifícios, primeiramente por seus próprios pecados, e depois pelos do povo; porque isto fez ele [Jesus], uma vez por todas, quando se ofereceu a si mesmo”. (Hebreus 7:27); “[Jesus] uma vez por todas se manifestou, para aniquilar o pecado pelo sacrifício de si mesmo”. (Hebreus 9:26); “É nessa vontade dele [Deus] que temos sido santificados pela oferta do corpo de Jesus Cristo, feita uma vez para sempre. Ora, todo sacerdote se apresenta dia após dia, ministrando e oferecendo muitas vezes os mesmos sacrifícios, que nunca podem tirar pecados; mas este [Jesus], havendo oferecido um único sacrifício pelos pecados, assentou-se para sempre à direita de Deus [...]” (Hebreus 10:10-12); “[...] andai em temor durante o tempo da vossa peregrinação, sabendo que não foi com coisas corruptíveis, como prata ou ouro, que fostes resgatados da vossa vã maneira de viver, que por tradição recebestes dos vossos pais, mas com precioso sangue, como de um cordeiro sem defeito e sem mancha, o sangue de Cristo, o qual, na verdade, foi conhecido ainda antes da fundação do mundo, mas manifesto no fim dos tempos por amor de vós [...]” (I Pedro 1:17-20). Ademais, o Livro das Revelações (Apocalipse) substitui a palavra “Jesus” ou “Cristo” por “Cordeiro”, diversas vezes. Cf. *A Bíblia Sagrada*. João Ferreira de Almeida (trad.). LCC Publicações Eletrônicas, 2000, p. 1121-1336.

⁷ Também conhecidos como os doze apóstolos do México. O grupo estava composto por: Martín de Valencia, Francisco de Soto, Martín de Jesús (ou de La Coruña), Juan Juárez, Antonio de Ciudad Rodrigo, Toribio de Benavente (Motolinía), García de Cisneros, Luis de Fuensalida, Juan de Ribas, Francisco Jiménez, Andrés de Córdoba e Juan de Palos.

Todavia, é preciso levar em consideração o fato de, inicialmente, estes nativos não acreditarem em um Deus único, como lhes foi outorgado, mas sim, que o Deus cristão era somente mais um, ainda que desconhecido, como veremos mais detalhadamente. Não por acaso, o processo de extirpação idolátrica dos nahuas e a aceitação do credo cristão como único e verdadeiro demorariam não anos, mas séculos para serem plenamente concluídos. Desta forma, a presente tese aponta, necessariamente, que somente por meio da assimilação de Cristo como um sacrificado e da posterior elaboração de um *corpus* iconográfico e de um discurso híbrido, que o Cristianismo pôde ser realmente compreendido pelos povos nahuas. Assim, a identificação de Jesus como uma vítima sacrificial foi essencial e modificou, paulatinamente, o próprio entendimento e a representação dos atos de sacrifício pelas culturas náhuatl.

Acredito que o melhor caminho a ser adotado para percorrer esses dois mundos, tão distintos e ao mesmo tempo aproximados pela questão sacrificial, seja a metodologia da interdisciplinaridade: evocarei a preciosa ajuda dos estudos de historiadores da arte, historiadores, antropólogos, etnólogos, arqueólogos, filósofos e teólogos. Proponho como método de pesquisa o cruzamento entre as fontes literárias – muitas delas primárias –, iconográficas e orais, de modo que lançarei mão tanto de fontes históricas importantes – principalmente de autores nativos e de missionários que viveram no México durante os séculos XVI e XVII –, quanto de objetos da cultura material produzidos pelos europeus e pelos autóctones, como seus códices, produções de imensa importância para entendermos suas histórias e seu entendimento de sacrifício. Igualmente, não poderia deixar de lado a importante tradição oral e dos hábitos destes povos nativos, o que reflete desde sua concepção cosmológica e sua respectiva emulação até seus hábitos cotidianos, passando, obviamente, pelos sacrifícios humanos. Por fim, debruçarei sobre estudos contemporâneos acerca tanto da questão sacrificial em diversas culturas, quanto de pesquisas voltadas aos sacrifícios realizados pelos nahua. Pretendo, assim, comprovar minha tese por meio dos cruzamentos de todas estas fontes, observando seus pontos de convergência e divergência, sempre pautados na grande questão central deste estudo: os sacrifícios humanos.

O trabalho foi estruturado de maneira a melhor conduzir o leitor a entender a problemática central desta matéria até chegar à tese em si. Com esta finalidade, dividi o presente estudo em três grandes blocos, cada qual com suas respectivas subdivisões e objetivos, mas que possuem os sacrifícios humanos como o fio condutor comum que transpassa todo texto.

Assim, primeiramente, esta introdução está voltada às explicações acerca da questão a ser abordada e a metodologia investigativa utilizada na construção do texto. Entretanto, faz-se fundamental a apresentação, ainda que superficial, da cultura e cosmologia náhuatl aos leitores, uma vez que estes povos não costumam ser estudados no mundo acadêmico brasileiro. O caminho para a compreensão da ideia central deste estudo, ou até mesmo a tese em si, seriam muito mais tortuosos sem este panorama. Em um terceiro momento desta parte introdutória abordo algumas reflexões críticas e comparativas a respeito de conceitos de barbárie e civilidade, muito caros às mais diversas culturas. O objetivo deste ponto é convidar o leitor a ponderar sobre as múltiplas possibilidades de se enxergar distintas práticas culturais e religiosas sob diferentes ângulos.

Um melhor entendimento acerca dos diferentes aspectos da cultura e religiosidade dos povos nahuas abre caminho para o capítulo um, onde o foco é o estudo dos rituais de sacrifícios humanos. No subcapítulo 1.1, em um primeiro momento, abordo o tema passando por diferentes culturas, espaços e tempos. O objetivo desta primeira análise é tentar identificar o que representam e qual é a finalidade destes rituais. Afinal, existem fatores em comum que perpassam de uma ou outra forma todo e qualquer ritual sacrificial? Em um segundo momento desta subdivisão, direciono o assunto às diferentes práticas rituais e sacrificiais feitas pelos nahuas, bem como exponho análises de evidências arqueológicas e artísticas que as corroboram. Já o item 1.2 é dedicado ao entendimento das práticas antropofágicas e ritualísticas nahuas, comparando-as, brevemente, com as praticadas pelos índios nativos do Brasil, especialmente os tupinambás. Seriam estas semelhantes? Suas finalidades eram as mesmas? Porque comer a carne das vítimas? Em um terceiro e último momento do primeiro capítulo (item 1.3), analiso a visão dos invasores espanhóis – entre eles conquistadores, missionários e cronistas – sobre estes rituais sacrificiais e antropofágicos dos nahuas, principalmente ao examinar documentos produzidos entre os séculos XVI e XVII, que resultaram em estudos de diferentes áreas acadêmicas. O objetivo é tentar compreender como estas práticas eram recebidas e assimiladas pelos europeus cristãos e quais as consequências destes entendimentos no tocante ao tratamento que doravante seria dado aos nahuas, isto é, a partir da conquista.

No segundo e último capítulo exponho duas subseções que, de certa forma, se complementam. No item 2.1, apresento e analiso alguns paralelismos e convergências no que tangem aos costumes sociais e religiosos dos povos nahuas e cristãos, bem como suas culturas materiais. O desdobramento direto destas questões me levou diretamente à formulação da seção 2.2, uma investigação acerca de uma série de objetos de natureza religiosa e híbrida,

como diversas cruces de pedra repletas de elementos tipicamente indígenas, por exemplo. Estas obras são resultados diretos do encontro entre nativos e europeus em todo o território mexicano, a partir da conquista. Elas estão recheadas de apropriações feitas por ambos os lados, de acordo com suas respectivas observações e entendimentos a respeito dos hábitos sociais e crenças religiosas do *outro*. Se por um lado estes objetos remetiam ao Cristianismo e auxiliavam os missionários no processo de conversão religiosa dos indígenas, por outro estavam igualmente imbuídos de elementos iconográficos associados diretamente às religiosidades autóctones, o que lhes proporcionou um entendimento da religião cristã a partir de associações às suas próprias crenças.

Faz-se importante lembrar que não podemos nem devemos perder de vista a impossibilidade de compreendermos fielmente a visão de mundo original de quaisquer culturas da América pré-colombiana. Por um lado temos numerosas fontes primárias que escreveram acerca destas, por meio dos nativos intérpretes ou “informantes”, como são comumente designados. Por outro, devemos levar em consideração o princípio da impraticabilidade da imparcialidade, isto é, é preciso reconhecer que a história ameríndia foi escrita, observada e ouvida por mãos, olhos e ouvidos europeus ou de nativos que de alguma forma já se encontravam com eles nas “encruzilhadas” do Novo Mundo. Todavia, por mais inexata que tal realidade tenha chegado a nós, quiçá estas fontes sejam nossa melhor possibilidade de entender e estudar estas civilizações tão cheias de particularidades e que nos fascinam há séculos.

Afinal, o que encontraremos na encruzilhada das crenças religiosas nahuas e cristãs? Para começar a tentar responder esta questão, faz-se imprescindível tentarmos entender, ainda que superficialmente, a estrutura cosmológica dos povos nahuas.

A cosmologia náhuatl

Um dos muitos legados que os nahuas deixaram são os chamados códices, conjuntos de folhas à base de algodão, linho ou cânhamo, unidas em tiras e pintadas com ideogramas, pictogramas e símbolos fonéticos.⁸ Nelas, os *tlacuilos* (pintores ou ilustradores indígenas) registravam suas origens, crenças, costumes e acontecimentos, antes, durante e depois da conquista espanhola. Os códices são riquíssimos exemplos da cultura material náhuatl e junto

⁸ Para uma introdução ao estudo dos códices, cf. ESCALANTE GONZALBO, Pablo. *Los Códices*. Cidade do México: Tercer Milenio, 1998.

com sua tradição oral formam a base para compreendermos como estes povos desempenharam seus papéis na História.

O Códice Chimalpahin, de autoria de Domingo Francisco de San Antón Muñón Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, descendente da nobreza de Chalco, assim como as obras históricas de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, descendente dos senhores de Acolhuacan e Texcoco, são apenas dois exemplos considerados um marco da historiografia mexicana. Produzidas no século XVII e escritas em náhuatl e espanhol, elas narram as transformações históricas de comunidades indígenas do atual território central do México, desde seus entendimentos da criação do mundo até a chegada dos espanhóis, passando pelas tradições indígenas, suas vidas cotidianas, genealogias, calendários, astrologia, conquistas territoriais, entre outros.⁹

Além destes, muitos outros cronistas e artistas de raízes indígenas podem ser citados como importantes fontes neste sentido, como Diego de Valadés, missionário franciscano, historiador e linguista, filho de uma índia tlaxcalteca e um conquistador espanhol; Juan Bautista Pomar, cronista mestiço, filho de espanhol e uma indígena e neto de Netzahualpilli, último governante índio de Texcoco;¹⁰ Diego Muñoz Camargo, historiador e intérprete tlaxcalteca, filho do conquistador Diego Camargo e de uma índia e Fernando de Alvarado Tezozómoc, historiador filho de Diego de Alvarado Huanitzin (governador mexicana de Ecatepec e depois de Tenochtitlan) e de Francisca de Moctezuma,¹¹ filha do líder mexicana Moctezuma Xocoyotzin, ou Moctezuma II. Veremos mais destes autores e suas principais obras no decorrer deste estudo.

Muitos dos códices feitos no México colonial foram compilados e traduzidos do náhuatl por missionários pertencentes às mais diversas ordens da Igreja Católica. Todavia, suas elaborações provavelmente não seriam possíveis sem as colaborações e o conhecimento autóctones. Basta observar que a produção destes documentos ilustrados que narram a história dos povos e seus deuses já era comum no atual território mexicano séculos antes da conquista.

O franciscano Bernardino de Sahagún (c. 1499-1590) viveu sessenta e um anos de sua vida no Vice-Reino da Nova Espanha, tendo convivido com a primeira geração de indígenas

⁹ Instituto Nacional de Antropología e Historia do México (INAH). Disponível em <http://www.codicechimalpahin.inah.gob.mx/introduccion.php>. Acesso em dezembro de 2017.

¹⁰ ALDAO, María Inés. Juan Bautista Pomar, el sujeto cercenado. In: *Espéculo: revista de estudios literarios*, n. 45. Madri: Universidad Complutense de Madrid, 2010.

¹¹ STAMPA, Manuel Carrera. Historiadores indígenas y mestizos novohispanos. Siglos XVI-XVII. In: *Revista Española de Antropología Americana*, n. 6. Madri: Universidad Complutense de Madrid, 1971.

conquistados. Aprendeu náhuatl e foi o autor de uma das obras consideradas por muitos estudiosos contemporâneos como a fonte histórica mais importante para a reconstrução do passado pré-colombiano do México: *Historia General de las Cosas de la Nueva España* (c. 1545-1577), também conhecido como Códice Florentino.¹² Trata-se de uma enciclopédia originalmente escrita em doze volumes dedicados a descrever os povos e culturas da região central do México. Para tal, Sahagún contou com a imprescindível ajuda de dois instruídos grupos de índios nahuas testemunhos da conquista espanhola: os homens sábios e mais velhos (chamados *principales*) provenientes de diversas cidades indígenas do atual México central, e um outro grupo, formado por membros da nobreza náhuatl, cristianizados e estudantes de latim e espanhol no Colégio de Santa Cruz de Tlatelolco, fundado em 1536 e considerado a primeira instituição de ensino das Américas.¹³

No mesmo sentido, o frei dominicano Diego Durán (1537-1588) e sua principal obra, *Historia de las Indias de Nueva España y Islas de la Tierra Firme* – também conhecida como *Códice Durán* e concluída em 1581 – foram igualmente importantes. Apesar de ter um título bastante abrangente, o foco do livro é narrar a história dos índios mexicas, desde sua gênese até a morte de seu último líder, Cuauhtémoc, em 1525. Como principais fontes para o seu trabalho, Durán lançou mão de outras histórias sobre os mexicas, escritas em náhuatl, além de pinturas e do auxílio de informantes nativos.¹⁴

Já o Códice Mendoza¹⁵ (ou Mendocino) também nos conta a jornada histórica dos índios mexicas¹⁶, um povo de origem nahua, proveniente da ilha de Aztlán, que teria recebido de seu deus Huitzilopochtli¹⁷ – associado à guerra e ao Sol – o comando de se libertar de seus

¹² Para conhecer alguns dos mais variados estudos sobre esta obra, desde um prefácio introdutório até questões estéticas e técnicas, cf. WOLF, Gerhard e CONNORS, Joseph (eds.). *Colors Between Two Words: The Florentine Codex of Bernardino de Sahagún*. Harvard University Press, 2011.

¹³ MAGALONI KERPEL, Diana. Painters of the New World: The Process of Making the Florentine Codex. In: WOLF, Gerhard e CONNORS, Joseph, *op. cit.*, 2011, p. 47-49.

¹⁴ MONJARÁS-RUIZ, Jesús. Fray Diego Durán, un evangelizador conquistado. In: *Dimensión Antropológica*, vol. 2, set.-dez., 1994. Cidade do México: Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), p. 43-56.

¹⁵ Códice de autoria mexica, produzido na década de 1540. Devido às notas e explicações traduzidas em espanhol graças a intérpretes indígenas, a obra é de conhecida importância para o estudo da história dos mexicas. Foi encomendado pelo primeiro vice-rei da Nova Espanha, D. Antonio de Mendoza y Pacheco, o que explica o nome com que a obra ficou conhecida. Faz parte do acervo da Biblioteca Bodleiana em Oxford desde o século XVII.

¹⁶ A jornada de migração mexica também pode ser encontrada em outros importantes códices, como o Albin, Boturini, Azcatitlan e o Mexicanus.

¹⁷ Abordarei as principais divindades astecas em momentos propícios ao longo do estudo.

senhores, sair da ilha e buscar a terra prometida, onde deveriam fundar sua própria cidade.¹⁸ Este lugar seria reconhecido quando se visse uma águia pousada sobre um nopal¹⁹ e devorando uma serpente.²⁰ E assim, por volta do ano 1065, deu-se início a peregrinação, na qual, em algum momento, Huitzilopochtli teria dito ao grupo, por meio do sacerdote Huítzil, que aquele povo deveria se autodenominar “mexica”, a fim de se distinguir de seus antigos superiores astecas.²¹

Os mexicas partiram do norte do atual território mexicano e migraram em direção ao Vale do México, assentando-se na região de Chapultepec, por volta do ano 1248.²² Tanto a Bacia quanto o Vale do México eram localizações estratégicas e diversos outros grupos indígenas – muitos dos quais migraram antes dos mexicas – disputavam os melhores assentamentos, construindo cidades-Estado independentes. Por volta de 1299, os mexicas foram expulsos da região por seus vizinhos, os tepanecas de Azcapotzalco, mas o rei Coxcoxtli, dos índios culhuas, lhes permitiu assentar em um de seus domínios, denominado Tizaapan. Somente por volta de 1323, Cuauhtlequetzqui, líder militar dos mexicas, recebeu uma visão de um determinado local e Huitzilopochtli lhe teria dito:

[...] vão-se imediatamente a ver o *tenochtlí*,²³ no [qual] vereis a águia alegremente pousada, a qual ali come e toma Sol [...] pois aí estará nosso povoado, México Tenochtitlan, o lugar onde grita a águia que se exhibe e come, o lugar onde nada o peixe, o lugar onde a serpente é rasgada, México Tenochtitlan, e acontecerão muitas coisas.²⁴

¹⁸ A lenda diz que este grupo pertencia à classe média da sociedade asteca de Aztlán, denominada *macehualli*, composta basicamente por trabalhadores livres e soldados, que trabalhavam e pagavam impostos à nobreza, ou *pipiltin*.

¹⁹ *Opuntia ficus-indica*, espécie de cacto muito típica do México e outras regiões semiáridas da Terra.

²⁰ Há versões de crônicas ou códices nas quais a serpente não está presente na cena. Em algumas ocasiões, a águia está devorando outro pássaro; em outras, ela simplesmente encontra-se pousada sobre o nopal.

²¹ LEÓN-PORTILLA, Miguel. Los aztecas: disquisiciones sobre un gentilicio. In: *Estudios de Cultura Náhuatl*, n. 31. Cidade do México: Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), 2000, p. 308-309 e ALVARADO TEZOZÓMOC, Fernando. *Crónica Mexicáyotl* (c. 1598). Cidade do México: Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), 1998, p. 7-22.

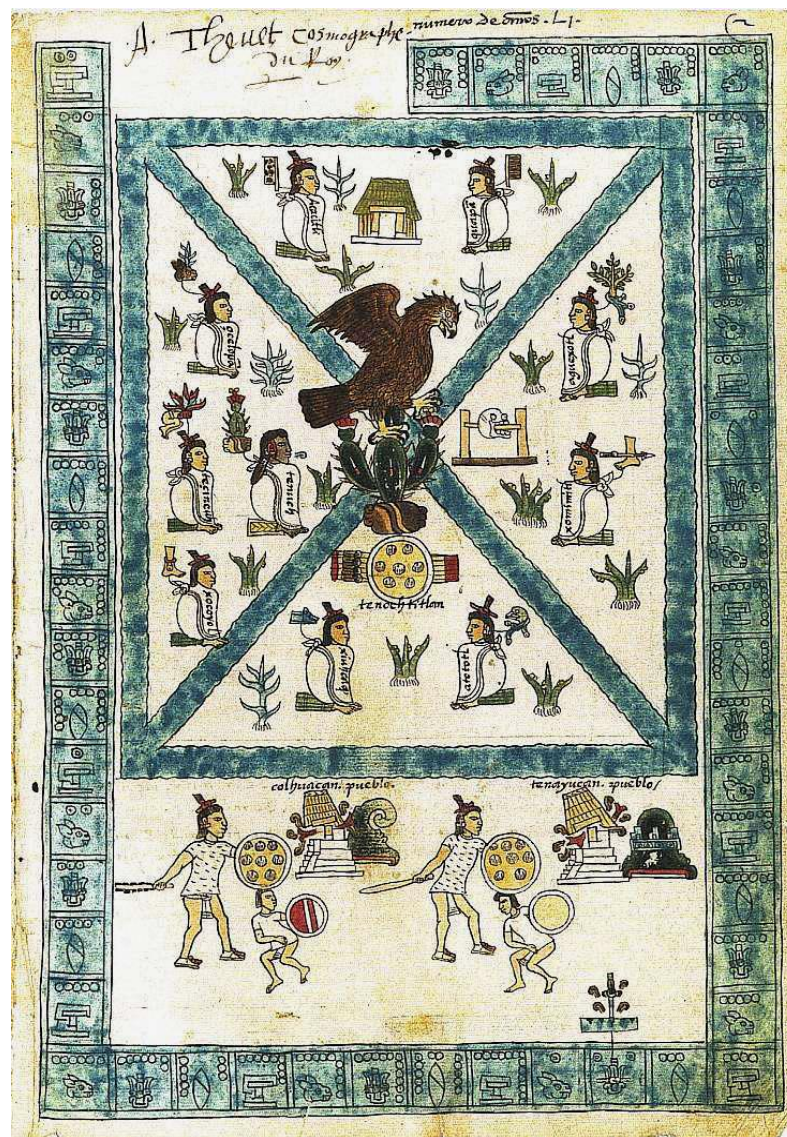
²² Há diversas teorias sobre o ano, que variam entre 1211 e 1257. Cf. SMITH, Michael. The Aztlan Migrations of the Náhuatl Chronicles: Myth or History? In: *Ethnohistory*, vol. 31, n. 3. Durham: Duke University Press, 1984, p. 172-173.

²³ Ou “lugar da pedra e do nopal”, em náhuatl.

²⁴ ALVARADO TEZOZÓMOC, Fernando, *op. cit.*, 1998, p. 19. Tradução do autor.

E foi desta forma que os mexicas migraram pela última vez, assentando-se numa pequena ilha do lago Texcoco, na Bacia do México, por volta do ano 1325. Sua nova morada foi denominada Tenochtitlan, conforme indicação de Huitzilopochtli, eleito o padroeiro da agora cidade dos mexicas, e a águia pousada sobre o nopal, seu símbolo de força e resiliência, que determinaria, a partir de então, o marco inicial do assentamento deste povo. Frequentemente encontramos a águia sobre o cacto em destaque nos fólhos de diferentes códices (figuras 2 e 3), pré-colombianos e coloniais. Em ambas as imagens ela é admirada e reverenciada, sendo o centro dos olhares mexicas. Ela é o sinal do bom agouro e da profecia de Huitzilopochtli, que finalmente fora cumprida.

Figura 2 – Alegoria fundacional de Tenochtitlan.



Autor desconhecido. Fonte: *Códice Mendoza*, f. 2r. c. 1540. Bodleian Library, Universidade de Oxford.

Figura 3 – Alegoria fundacional de Tenochtitlan.



Diego Durán. Fonte: *Historia de las Indias de Nueva España y Islas de la Tierra Firme*. c. 1580. Madri: Biblioteca Nacional da Espanha.

Inicialmente tributários da cidade-Estado de Azcapotzalco, não tardaria para o povo mexica estender seus domínios, governando todo o Vale do México e se expandindo até as costas do Golfo do México e do Oceano Pacífico. A expansão territorial mexica era vista como fundamental para manter todo o aparato desta civilização. Graças a ela, foi possível ampliar ainda mais a sua rota comercial, que contava com elementos diversos, desde básicos, como grãos, até itens luxuosos consumidos pela alta sociedade, como objetos trabalhados em ouro, jade, turquesa, âmbar, penas de quetzal²⁵ e outros objetos manufaturados por artesãos qualificados de diversas regiões.²⁶ Outros dois fatores fundamentais resultantes da expansão territorial eram a ampliação da rede de cidades-Estado tributárias e o aprisionamento de inimigos – veremos a importância deste ponto mais à frente, detalhadamente.

Até a data da invasão espanhola, o Império Mexica era a maior e mais poderosa civilização mesoamericana, chegando a conquistar cerca de um terço do atual território mexicano e boa parte da costa oeste da atual Guatemala. Acredita-se que em sua capital, Tenochtitlan, viviam mais de duzentas mil pessoas.²⁷ A cultura náhuatl, entre tantas outras,

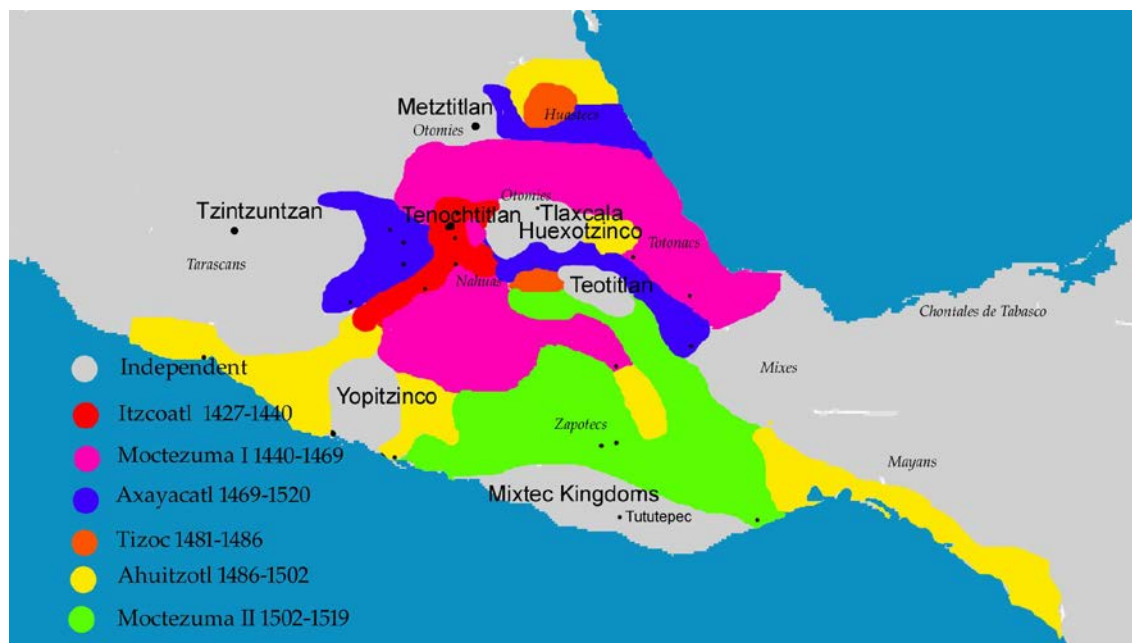
²⁵ Ave comumente encontrada em regiões da América tropical, principalmente na Mesoamérica.

²⁶ BRODA, Johanna. Templo Mayor as ritual space. In: BRODA, Johanna; CARRASCO, David; MATOS MOCTEZUMA, Eduardo (coord.). *The Great Temple of Tenochtitlan: Center and Periphery in the Aztec World*. Berkeley, Los Angeles e Londres: University of California Press, 1987, p. 63-64.

²⁷ BRODA, Johanna, *op. cit.*, 1987, p. 63.

ainda perdura no México do século XXI e estima-se que, até 2008, 1.376.026 mexicanos ainda falavam sua língua original,²⁸ além de populações em El Salvador, Nicarágua e Guatemala.

Figura 4 – Expansão do Império Mexica entre os séculos XV e XVI.



Fonte: https://en.wikipedia.org/wiki/Aztec_Empire>. Acesso em janeiro de 2016.

Mas como funcionavam as engrenagens da cosmologia náhuatl antes do contato com a cultura cristã? Entender como estes povos viviam na época pré-colombiana servirá como ponto de partida e como uma linha-guia importante para o presente estudo. Como podemos ver no mapa da figura 4, o Império Mexica ou Asteca, como também ficou conhecido,²⁹ era que governava quase toda a área central do atual México, local onde se deu as principais batalhas pela conquista territorial. De todos os povos nahuas, os mexicas foram os quais mais estabeleceram contatos iniciais com os conquistadores espanhóis e, não por acaso, a grande

²⁸ Fonte: Jornal *El Universal*. <http://archivo.eluniversal.com.mx/notas/507940.html>. Acesso em agosto de 2016.

²⁹ Há certa discussão no meio acadêmico sobre qual seria o termo mais correto para designar esse povo. Nos textos em náhuatl, ainda que houvesse pequenas variações, prevalecia o termo “mexicas”; o vocábulo muitas vezes se converteu em “mexicanos” ou “aqueles do México” na maioria dos textos de cronistas viajantes ou residentes no México colonial até o início do século XIX, quando seu emprego começa, pouco a pouco, a dar lugar à palavra “asteca”. Uma das razões possíveis seria a distinção de um vocábulo – que teria dado origem à nacionalidade mexicana – de outro, utilizado em referência aos descendentes dos governadores de Aztlán. Outra hipótese é a influência da adoção do termo em inglês “Aztec” no lugar de “Mexica”, pois seria muito semelhante à “Mexican”, na mesma língua. No entanto, a partir das últimas décadas do século XX, com a ampliação dos estudos dos textos nahuas, o vocábulo “mexica” mais uma vez ganha seu espaço no meio acadêmico, assim como os próprios termos “nahua” e “náhuatl”. Cf. LEÓN-PORTILLA, Miguel, *op. cit.*, 2000, p. 309-311.

maioria dos registros e estudos que há sobre a cultura náhuatl provêm deste encontro, tanto antes quanto depois da queda de Cuauhtémoc.

A história deste povo inspirou movimentos de revolta e separatistas. Basta lembrarmos que elementos de sua história foram adotados oficialmente como símbolos nacionais a partir da independência do México – declarada em 1821 e reconhecida em 1836 –, como a águia pousada sobre o nopal comendo a serpente, símbolo presente tanto na bandeira do México como em seu brasão, sendo ambos reconhecidos internacionalmente. Sem mencionar que a Cidade do México, capital do país e uma das maiores megalópoles atuais, começou a ser construída pelos colonizadores espanhóis a partir da conquista da então capital do Império Mexica.

O ponto de partida de toda a base cosmológica e ritualística náhuatl é a observação da natureza, que tinha como objetivos básicos o controle das manifestações dos fenômenos naturais que, entrelaçado aos cultos, mitos, magia³⁰ e os sacrifícios humanos, formavam a amálgama condicional para a prosperidade e continuidade da vida. Falar em cosmologia náhuatl e mexica implica em entendermos a importância de conceitos como início, continuidade e fim, mas também de ciclos e transformações, pois nem a natureza, tampouco o homem estão condenados ao desaparecimento eterno. Ao contrário, assim como o cosmo, tudo está em constante movimento, tudo transita, tudo ressurgem: os mortos ressurgem no submundo do Mictlan,³¹ da mesma forma que o Sol e a Lua renascem todas as manhãs e noites depois de passarem metade do dia no mesmo mundo das almas; as estrelas atravessam o céu em um movimento diário de morte e renascimento; o milho, base da alimentação dos nahuas, morre ao ser colhido, para, meses depois, ressurgir e novamente prevenir a fome; a vegetação e as flores se ferem – muitas vezes mortalmente – com o golpe das estações secas para depois curarem-se graças à assistência das chuvas. A morte complementa a vida, assim como a vida complementa a morte. São como o anverso e o reverso de uma moeda. Vida e morte, juntos, formam cada metade desta moeda, sendo, portanto, indissociáveis.

³⁰ BRODA, Johanna, *op. cit.*, 1987, p. 70.

³¹ Os mexicas acreditavam que a forma como se morria definia o lugar para onde a alma seguiria. Os mortos por causas naturais, por exemplo, seguiam em direção ao Mictlan, onde uma chuva de navalhas lhes retirava toda a carne, restando apenas os esqueletos; os mortos em combate ou sacrificados, se transformavam em companheiros do Sol e acompanhavam o astro em sua jornada diária; as mulheres que morriam ao dar à luz se convertiam em deusas e passavam a habitar o lado feminino do mundo (oeste), acompanhando o Sol depois do meio-dia até seu poente; as crianças afogadas em homenagem a Tláloc, assim como os mortos por raios ou por qualquer doença associada à água, seguiam em direção a Tlalocan, o paraíso do deus das chuvas e dos raios, um local tropical e belíssimo, onde a alegria e a tranquilidade eram intermináveis. Cf. SOUSTELLE, Jacques. *La Vida Cotidiana de los Aztecas en Vísperas de la Conquista*. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica (FCE), 1953, p. 113-114.

Outro elemento fundamental é o conceito de sacrifício, pedra basilar de toda a estrutura sociocultural dos povos nahua. O sacrifício humano acompanha estes povos desde a sua gênese – suas divindades se auto sacrificaram para que o mundo e os humanos fossem criados – até suas atividades diárias mais elementares. Cada ciclo vital não poderia ser cumprido até seu final sem o sacrifício humano: o Sol não mais percorreria o céu, provendo a vida; a terra não geraria alimentos sem o sangue fertilizante; as chuvas cessariam e com isso, viriam a má colheita e a fome. Em outras palavras, os deuses se auto imolaram para que a vida na terra fosse possível e era dever dos homens mantê-la, honrando e alimentando os deuses por meio da continuidade dos sacrifícios.

Não seria possível entender as sociedades nahuas sem compreendermos a importância vital da questão sacrificial e dos fenômenos cíclicos da natureza e suas respectivas transformações. Seguindo pertinente metáfora composta por Leonardo López Luján, a semente da terra, o ato sexual, a morte e o sacrifício eram quatro processos análogos inseridos no círculo de transformações do mundo: temos no ato do camponês que ara a terra para depositar ali suas sementes – que, por sua vez, provêm da própria terra – algo de similar ao ato de penetração da vagina pelo pênis que “semeia”³² o útero, ou à abertura de uma cova para enterrar um cadáver, ou ainda, ao sangue semeador que escorre pela terra a partir do corpo de um sacrificado.³³ Todos estes exemplos representam os ciclos e elos que interligam vida e morte. O início e o fim.

De forma semelhante a Luján, Eduardo Matos Moctezuma aponta que o fato de corpos mexicas terem sido descobertos dentro de grandes jarros enterrados remete à ideia de voltar a sua matriz, isto é, ao útero. Muitos destes vasos eram esculpidos com o rosto de Tláloc – deus das chuvas, das quedas d’água, dos raios e trovões –, pois, ao serem considerados como úteros, estes recipientes guardavam tanto os grãos (o corpo) quanto a água (depositada junto ao cadáver). “Em certo sentido, se trata simbolicamente dos líquidos amniótico-sêmen-chuva, que dão vida aos homens”.³⁴ Novamente, portanto, encontramos os conceitos de nascimento e morte, início e fim, literalmente complementados e interligados em um só conceito de circularidade.

³² Não por acaso, a palavra “seminação” significa tanto a dispersão natural das sementes de uma planta quanto à introdução do sêmen na cavidade uterina.

³³ LÓPEZ LUJÁN, Leonardo. *Tlaltecuhli*. Cidade do México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (CONACULTA) e Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), 2010, p. 109.

³⁴ MATOS MOCTEZUMA, Eduardo. *La Muerte Entre los Mexicas*. Cidade do México: Tusquets (Grupo Planeta), 2010, p. 165.

O próprio planeta também não foge à regra dos ciclos: os mexicas criam que o mundo já havia sido destruído por quatro vezes, por meio de diferentes tipos de cataclismos. Sendo assim, à época da conquista espanhola, este povo acreditava estar vivendo na quinta era ou na era do Quinto Sol,³⁵ denominada de *Nahui Ollin*.

A primeira era, chamada *Nahui-Oceloti*, ou era do jaguar, teria durado três ciclos de cinquenta e dois anos.³⁶ Segundo os mexicas, ela remontava à origem de tudo. A criação dos primeiros deuses – Tlatlauhqui Tezcatlipoca (ou Xipe Tótec), Yayauhqui Tezcatlipoca, Quetzalcóatl e Huitzilopochtli – remetia ao casal Tonacatecuhtli (“o senhor do sustento”) e Tonacacihuatl (“senhora do sustento”), senhores de toda a criação e da fertilidade, que habitavam os céus.³⁷ Nesta época, o mundo seria habitado por gigantes e ao seu fim, todos foram destruídos por jaguares, representação de Yayauhqui Tezcatlipoca, deus do céu e da terra.

A segunda era foi chamada *Nahui-Ehécati*, ou a era do vento. Esta época do segundo Sol teve sete ciclos, onde, ao seu final, o mundo foi destruído por um grande furacão, manifestação de Quetzalcóatl, deus representante do vento, da vida, da vegetação, da sabedoria e das artes. Todos os sobreviventes foram transformados por ele em macacos.

A terceira era denominou-se *Nahui-Quiahuitl*, ou era da chuva. Durou seis ciclos e chegou ao fim graças a uma chuva de fogo enviada por Tláloc. A humanidade desta época era considerada imoral e perversa e os sobreviventes foram transformados em aves.

A quarta era ou quarto Sol, *Nahui-Atl*, ou era da água, teve a duração de três ciclos, cujo último foi marcado por um ininterrupto dilúvio que acabou fazendo com que os céus desabassem na terra, o que marcou o fim deste tempo. Os únicos sobreviventes foram um homem e uma mulher, que acabaram transformados em cachorros por Yayauhqui Tezcatlipoca, devido a uma desobediência.

Por fim, temos a *Nahui-Ollin*, ou quinto Sol, também chamada de era do movimento, pois seu término seria marcado por terremotos ou outros movimentos sísmicos, seguido pelo

³⁵ Cada era anterior era patroneada por um deus-Sol diferente, sendo que o da quinta era chama-se Tonatiuh.

³⁶ Segundo a cosmologia mexicana, cada ciclo comportava cinquenta e dois anos consecutivos.

³⁷ GARCÍA ICAZBALCETA, Joaquín. *Historia de los Mexicanos por sus Pinturas* (c. 1530). Editorial Díaz de León. México, 1891, p. 228-229.

surgimento de criaturas com aparência de esqueletos, chamadas *tzitzimime*, que matariam toda a humanidade.³⁸

Cada uma dessas eras estava associada a um ponto cardeal do cosmos, sendo que a quinta e última seria justamente o centro do universo. Encontramos todos estes ciclos e movimentos representados pictoricamente na famosa Pedra do Sol asteca (mais conhecida como Calendário Asteca), embora não a analise aqui, por razões de sua complexidade e de fugir do escopo desta pesquisa.³⁹

O povo mexica, assim como outros povos nativos americanos, também se destacou pelo seu fascínio e observação dos corpos celestes. Os nahuas adoravam o Sol (Tonatiuh, ou patrono da quinta era, conforme visto) e a Lua, representada pela deusa Coyolxauhqui, além de sua devoção ao planeta Vênus,⁴⁰ relacionado a Quetzalcóatl. Segundo eles, havia um estreito laço que ligava a vegetação à Lua, cujas fases e eclipses eram acompanhados meticulosamente pelos astrônomos indígenas.⁴¹

Os conhecimentos cosmológicos e astronômicos dos maias e mexicas, por exemplo, ainda impressionam estudiosos, devido a sua precisão e riqueza. Seus calendários eram extremamente precisos e regiam questões das mais simples às mais complexas dos cotidianos destes povos, como a vida e a morte; o início e o fim, binômios que sempre caminharam de mãos dadas não somente com os mexicas, mas também com os povos nahuas em geral.

Com efeito, nota-se que os mexicas sincretizaram antigas tradições da cosmovisão de diversos povos mesoamericanos⁴² com elementos de sua própria visão e interpretação da natureza. Sua religião, bem como a dos outros povos nahuas, era politeísta. O panteão mexica

³⁸ LÉON Y GAMA, Antonio. *Descripción Histórica y Cronológica de las Dos Piedras que con Ocasión del Nuevo Empedrado que se Está Formando en la Plaza Principal de México, se Hallaron en Ella el Año de 1790*. México, 1792; BASSE TOSTE, Inés Marta. Iconografía de la Virgen de Guadalupe: Cáceres, La Gomera y Nueva España. In: *Ciencia y Cultura Entre Dos Mundos: Nueva España y Canarias Como Ejemplos de Knowledge in Transit*. Cabildo Insular de La Gomera, San Sebastián de La Gomera, 2009, p. 14-15 e SOUSTELLE, Jacques, *op. cit.*, 1953, p. 101.

³⁹ Para os interessados na chamada Pedra do Sol, há muitos estudos disponíveis. Para uma visão introdutória, recomendamos RODRÍGUEZ LICEA, Maria Guadalupe; REYES TOVAR, Jenaro Ismael; LICEA RIVERA, Maria Guadalupe, *et al. El Mensaje Místico de la Piedra del Sol*. México: Instituto Cultural Quetzalcóatl de Antropología Psicoanalítica. Disponível em: http://www.samaelgnosis.net/calendario_azteca/. Acesso em janeiro de 2016.

⁴⁰ BASSE TOSTE, Inés Marta, *op. cit.*, 2009, p. 15.

⁴¹ SOUSTELLE, Jacques, *op. cit.*, 1953, p. 110.

⁴² Em parte, inicialmente, graças às suas diversas peregrinações desde o norte até o centro do atual México e, posteriormente, à expansão do Império até o sudeste e sudoeste, conforme mostrado.

era formado por dezenas de deuses e deusas e estes mantinham hierarquias complexas entre si, geralmente definidas acerca de suas funções, a frequência em que eram homenageados nos cultos e rituais e a presença de seus respectivos templos em locais sacros de Tenochtitlan.⁴³ Estas divindades possuíam poderes sobre-humanos e residiam em diferentes céus, em alguns lugares da terra ou no submundo. Assim como na maioria das civilizações politeístas, os deuses nahuas e mexicas eram responsáveis por elementos da natureza, como o Sol, a Lua, o céu, as águas, o fogo, o mundo dos mortos etc. Eles se manifestavam perante os homens por meio de sonhos, em aparições ou mesmo disfarçados de *nahualli*,⁴⁴ geralmente portadores de augúrios.⁴⁵ Os deuses nahuas apresentavam traços e indumentária específica, que lhes permitiam ser identificados, facilitando seu reconhecimento iconográfico e imagético nas esculturas, nos códices e na História Oral.⁴⁶

As imagens dos deuses, tanto materiais e alegóricas quanto metafóricas, sejam de natureza fitomorfa, zoomorfa, ou encarnações humanas, eram a maneira dos mexicas representarem e descreverem o invisível que regia eles próprios e o mundo a sua volta,⁴⁷ fato que confere vital importância ao estudo iconográfico deste povo.

O líder de cada povo ou cidade (*altepetl*) nahua era denominado *tlatoani* (“orador”), sendo que aqueles que governavam mais de uma cidade, como no caso mexica, denominavam-se *huey tlatoani* (“grande orador”), algo próximo do que os europeus chamariam de “imperador”, como de fato os conquistadores espanhóis fizeram. O *huey tlatoani* era visto como a autoridade máxima da sociedade, além de representante do poder divino na terra, sendo que para os mexicas, era considerado o eleito pelo deus Huitzilopochtli para governá-los, sendo, literalmente, a imagem humana da própria divindade, carregando os atavios e atributos indumentários dela.⁴⁸ A importância de cada *tlatoani* era tamanha, que

⁴³ TENA, Rafael. *La Religión Mexica*. Cidade do México: Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), 1993, p. 25.

⁴⁴ “Oculto”, “escondido” ou “disfarçado”, em náhuatl. Trata-se de uma espécie de feiticeiro ou ser sobrenatural que tem a capacidade de tomar a forma animal. Assim, vários animais são considerados sagrados para os povos nahuas, como a serpente e o quetzal, por exemplo.

⁴⁵ TENA, Rafael, *op. cit.*, 1993, p. 23.

⁴⁶ Idem, *ibidem*.

⁴⁷ LOMBARDO, Sonia. La expresión plástica, la escultura. In: NALDA, Enrique; LOMBARDO, Sonia (coords.). *Temas Mesoamericanos*. Cidade do México: Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), 1996, p. 353-396.

⁴⁸ LÓPEZ ARENAS, Gabino. *Rescate Arqueológico en la Catedral y el Sagrario Metropolitanos: Estudio de Ofrendas*. Cidade do México: Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), 2003, p. 32.

tinham por missão proteger e velar pela ordem universal, incluindo o Sol, a terra e as chuvas, pelos cursos dos rios e pelas colheitas.⁴⁹

Além do *tlatoani*, existia a figura do *cihuacóatl* (“mulher serpente”), uma espécie de “vice-rei” ou “primeiro-ministro”, que representava a deusa da terra, homônima, e tudo mais associado a ela. Segundo Michel Graulich, cada *cihuacóatl* representava o poder interno da cidade, enquanto o *tlatoani*, na prática, se ocuparia da política externa e da guerra.⁵⁰

A religião entre os nahua era um aspecto indissociável da vida cotidiana, além de representar um elo com os elementos da natureza e, por conseguinte, com os próprios deuses, o que resultava em um harmonioso ecossistema. É importante salientar que estamos nos referindo a povos essencialmente agrícolas, de modo que era fundamental que se mantivesse um regime regular de chuvas e outros fenômenos atmosféricos que influenciassem suas colheitas. Se entendermos que diversos deuses e deusas eram responsáveis por tais fenômenos, compreenderemos a importância desta harmonia, pois o respeito aos fenômenos naturais também significava respeitar suas divindades e prezar pela manutenção da vida humana. Neste contexto, os sacerdotes e governantes assumem um papel de intermediários entre a população, por um lado, e a agricultura, o cosmos e o mundo sobrenatural, por outro,⁵¹ pois ambos são os mais próximos dos deuses. Segundo Eduardo Moctezuma “todo o aparato ideológico mexica tendia a alcançar a sobrevivência, a reprodução de um estado de coisas nas quais o econômico e o mítico se fundem por meio de mecanismos religiosos que validam o ritual”.⁵²

Além do respeito e harmonia com os elementos da natureza, havia, ainda, outro fator de extrema importância para a manutenção da vida na Terra e no universo, segundo a crença nahua. Algo que, seja pela nossa curiosidade, seja pela questão do exótico, parece ser o que justamente mais chama ou atrai a atenção dos leigos e curiosos em estudar a história asteca, nome mais comumente utilizado para designar esses povos: me refiro aos famosos e

⁴⁹ GRAULICH, Michel. *Mitos y Rituales del México Antiguo*. Madri: Colégio Universitario de Edições Istmo, 1990, p. 280.

⁵⁰ Idem, p. 188.

⁵¹ BRODA, Johanna. La expansión imperial mexica y los sacrificios del Templo Mayor. In: MONJARÁS-RUIZ, Jesús; BRAMBILA, Rosa e PÉREZ-ROCHA, Emma (recomp.). *Mesoamérica y el Centro de México*. Cidade do México: Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), 1989, p. 433-434.

⁵² MATOS MOCTEZUMA, Eduardo (coord.). *Proyecto Templo Mayor: excavaciones y estudios*. Cidade do México: Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), 1982, p. 112, *apud* LÓPEZ ARENAS, Gabino, *op. cit.*, 2003, p. 33.

controversos sacrifícios humanos, tema central deste estudo. Entretanto, não pretendo aqui me estender no assunto, que será esmiuçado e abordado no restante da pesquisa. Por ora, penso que seja válido nós, leitores contemporâneos, relativizarmos a própria questão sacrificial a qual estamos acostumados a pensar e aquela que imaginamos ter acontecido no mundo nahua pré-hispânico, quando lemos suas descrições nos códices e livros e vemos suas representações iconográficas. O entendimento de sacrifício destas sociedades indígenas seria de igual conotação ao conceito sacrificial compreendido pela cultura judaico-cristã? Existe um conceito holístico ou universal de sacrifício? Estas são algumas perguntas que talvez inquietem a mente dos leitores, tanto antes quanto depois desta leitura, assim como continuam a inquietar a minha.

Barbárie x civilidade

“O sacrifício em massa praticado pelos astecas pode parecer, à primeira vista, ser considerado como outro traço especial sem precedentes no Velho Mundo. Na realidade, entretanto, tais atos devem ser vistos mais como pontos em comum do que características distintas”.⁵³ Aproveitando-me das palavras do historiador e antropólogo Nigel Davies, antes de começar propriamente este estudo, faço aqui um convite à reflexão do leitor acerca dos famosos sacrifícios de sangue praticados pelos povos nahua. Atentemo-nos um momento à recepção e imaginação dessas cenas – corriqueiramente rotuladas como “bárbaras” – pelos leitores e espectadores contemporâneos. Nós, estudiosos do tema, talvez não mais nos surpreendamos com as testas franzidas, sobrancelhas levantadas e olhos espantados dos ouvintes de uma palestra ou aula sobre os sacrifícios nahuas, principalmente quando detalhes e imagens são apresentados. Afinal, a ideia de um sacrifício humano pode causar náuseas, espanto ou até mesmo revolta em um leitor ou ouvinte estranho àquela cultura. Tais atos possivelmente serão comparados às notícias de crimes hediondos, algo já corriqueiro de se ver em noticiários da mídia, romances e filmes.

Devemos lembrar, entretanto, que os antigos romanos, basilares para a formação da civilização ocidental, ordenaram construções onde verdadeiros espetáculos sanguinários deveriam entreter a população, que gritava e aplaudia enquanto o sangue de gladiadores e prisioneiros era derramado por homens e animais e as arenas se tingiam de vermelho. Os

⁵³ DAVIES, Nigel. Human Sacrifice in the Old World and the New: Some Similarities and Differences. In: BOONE, Elizabeth (ed.). *Ritual Human Sacrifice in Mesoamerica*. Washington: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1984, p. 220-221.

conquistadores espanhóis, que tanto se espantaram com os sacrifícios dos autóctones, por sua vez, realizaram várias matanças e massacres, queimando, mutilando, enforcando, fuzilando, estuprando e torturando inúmeros indígenas – incluindo mulheres e crianças – e até mesmo alguns dos seus.⁵⁴ A Santa Inquisição, ou Santo Ofício da Igreja Católica, torturou e queimou vivas centenas de vítimas acusadas de heresia. O desmembramento de corpos de rebeldes e sua exibição em locais públicos era prática comum na Europa, uma forma comum de intimidação, ao menos desde o Medievo, e também utilizada pelos colonizadores nas Américas. E até mesmo mais recentemente, homens, por questões étnicas ou políticas, ordenaram o extermínio de milhões e desenvolveram tecnologias bélicas capazes de aniquilar, em segundos, um número diversas vezes maior de pessoas se comparado às vítimas sacrificiais nahuas.

Todavia, o sacrifício humano, para estes índios, não estava circundado a questões políticas, de ódio, crueldade, punição ou castigo, mas sim, como mostrarei ao longo deste estudo, como uma resposta à crença de instabilidade de um mundo constantemente ameaçado. Em outras palavras, este ato sacrificial era visto como imprescindível e necessário à manutenção da vida em si e o sacrificado não era um inimigo a ser eliminado, mas um “mensageiro enviado aos deuses, revestido de uma dignidade quase divina”.⁵⁵

Essa relativização entre o que seria “civilizado” e o que seria “bárbaro” apresenta ecos longínquos. O frei dominicano Bartolomé de las Casas (c. 1484-1566), por exemplo, denuncia em diversas de suas obras o abuso dos conquistadores espanhóis perante as populações indígenas de diferentes partes da América. Em *Brevísima Relación de la Destrucción de las Indias*, pontua que “estiveram [os espanhóis] nestas carnificinas tão desumanas por cerca de sete anos [...] Julga-se qual seria o número de pessoas consumidas”.⁵⁶ Para Las Casas, os

⁵⁴ Hernán Cortés, o conquistador do México, por exemplo, ordenou que cortassem os pés do navegador Gonzalo de Umbría – aliado de um grupo rival de conquistadores –, enforcassem outros dois espanhóis e dessem o castigo de duzentas chicotadas a diversos outros. Mandou também que queimassem vivos Quauhpopoca, dignitário mexica, e mais quatro chefes, além de ordenar cortar as mãos de vários prisioneiros indígenas – algo de certa forma recorrente na história militar europeia, como no exemplo do legendário general romano Júlio César, que, durante o cerco a uma cidade gaulesa no século I a. C., ordenou que aqueles que não se entregaram tivessem as mãos igualmente decepadas. Por último, os homens de Cortés ainda capturaram e torturaram Cuauhtémoc, último líder mexica, queimando-lhe os pés e as mãos em troca de informações sobre ouro e, por fim, enforcaram-no. Cf. DÍAZ DEL CASTILLO, Bernal. *Historia Verdadera de la Conquista de la Nueva España* (1632) (3 vols.). México, 1950, t. I, p. 220-375, *apud* SOUSTELLE, Jacques, *op. cit.*, 1953, p. 258.

⁵⁵ SOUSTELLE, Jacques, *op. cit.*, 1953, p. 105.

⁵⁶ LAS CASAS, Bartolomé de. *Brevísima Relación de la Destrucción de las Indias* (1552). Madri: Tecnos, 1992, p. 68, *apud* JÁUREGUI, Carlos. El plato más sabroso: Eucaristía, plagio diabólico, y la traducción criolla del caníbal. In: *Colonial Latin American Review*, vol. 12, n. 2. Taylor & Francis Group, 2003, p. 210. T. do A.

próprios cristãos espanhóis haviam desvirtuado o pedido de Jesus aos seus discípulos. Segundo a Bíblia, estes deveriam pregar “como ovelhas ao meio de lobos”,⁵⁷ mas, segundo o dominicano, os conquistadores atuavam “como lobos, tigres e leões crudelíssimos há muitos dias famintos”.⁵⁸ A relativização lascasiana pode ser resumida em uma só sentença, também de sua autoria: “[ao] passo que a máscara satânica [é posta] no rosto indígena, faz-se a necessidade de se supor o monstruoso como uma possibilidade do [de ser] eu”.⁵⁹

Suas denúncias resultaram em uma série de gravuras de Theodor de Bry (1528-1598), inspiradas nos relatos contidos em *Brevísima Relación de la Destrucción de las Indias*. Na figura 5 vemos em primeiro plano, à esquerda, um espanhol prestes a matar uma criança indígena, ao arremessá-la contra uma parede. À direita, outro colonizador acende uma fogueira para queimar, ainda vivos, treze nativos enforcados – segundo Las Casas o número era em “honra ao nosso Salvador e os doze apóstolos”.⁶⁰ Em segundo plano, o massacre ocorre por meio do espancamento. A matança teria ocorrido na ilha de Hispaniola,⁶¹ com o objetivo de capturar os chefes nativos.

⁵⁷ Mateus 10:16.

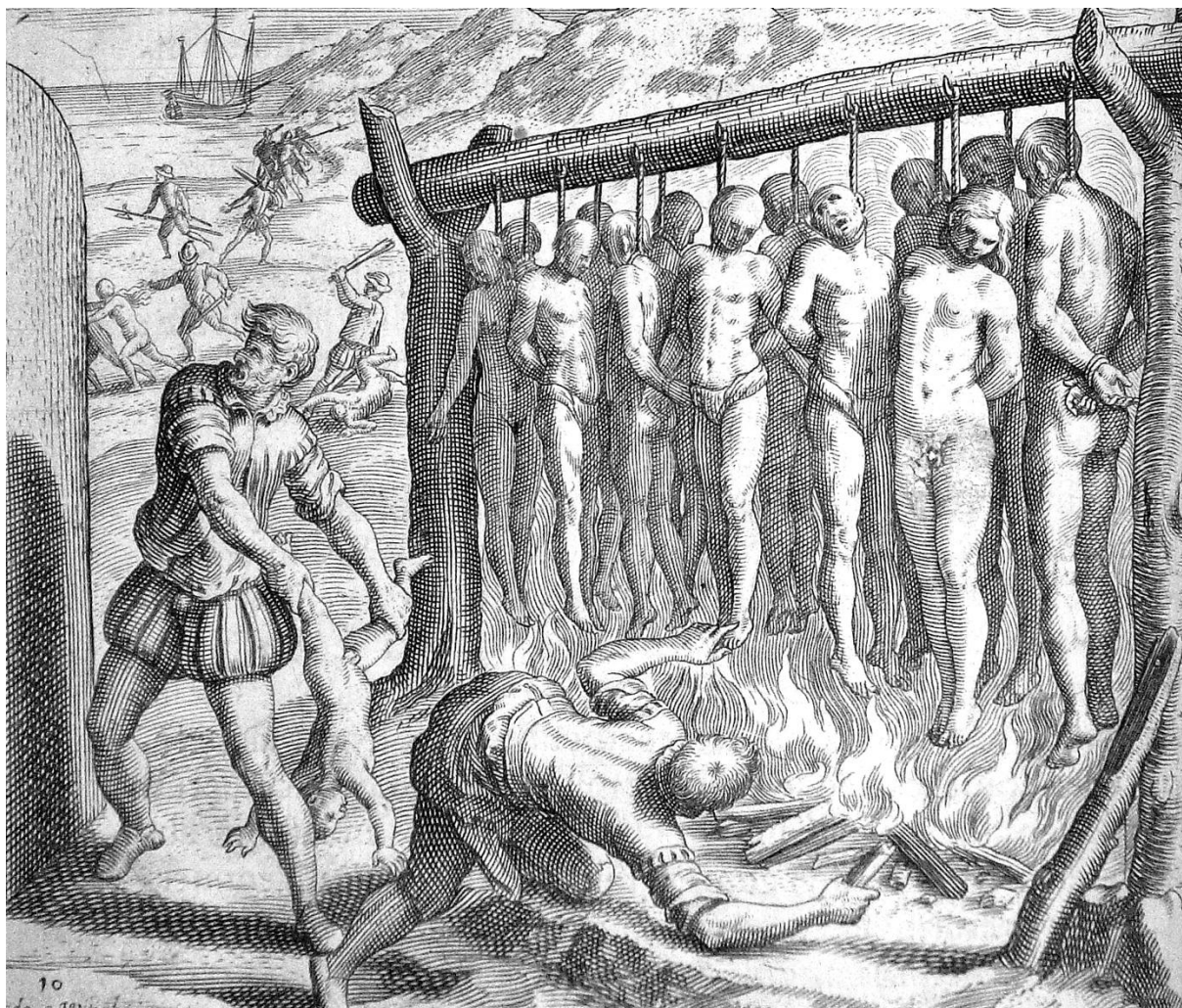
⁵⁸ LAS CASAS, Bartolomé de, *op. cit.* 1992, p. 16, *apud* JÁUREGUI, Carlos, *op. cit.*, 2003, p. 210. T. do A.

⁵⁹ JÁUREGUI, Carlos, *op. cit.*, 2003, p. 209. T. do A.

⁶⁰ LAS CASAS, Bartolomé de. *A Short Account of the Destruction of the Indies*. GRIFFIN, Nigel (ed. e trad.). Penguin Books, 1992, p. 49. T. do A.

⁶¹ Atualmente dividida entre República Dominicana e Haiti. A ilha foi a primeira colônia das Américas: La Navidad, fundada por Cristóvão Colombo em 1493.

Figura 5 – Massacre espanhol em Hispaniola.



Theodor de Bry. Gravura. Fonte: *A Short Account of the Destruction of the Indies*. Século XVI. Biblioteca Britânica, Londres.

Felipe Guaman Poma de Ayala (1534-1615), cronista indígena que viveu no Vice-Reino do Peru, dedicou vários anos de sua vida a escrever sua *Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno* (1600-1615).⁶² Com mil cento e oitenta páginas e trezentas e noventa e sete gravuras, o autor procura demonstrar diretamente ao rei espanhol Filipe III – embora a obra nunca tenha chegado ao seu destino – a visão indígena do mundo andino antes, durante e após a conquista, descrevendo em detalhes as injustiças e abusos cometidos pelos conquistadores e colonos espanhóis, entre elas, roubo, estupro, tortura e assassinato: “[...] depois de haver conquistado e haver roubado [*sic*], [os espanhóis] começaram a despir as mulheres e donzelas, tirando-lhes a virgindade pela força. E [elas] não querendo, as matavam como cachorros e

⁶² Versão completa disponível no *site* da Biblioteca Real da Dinamarca, onde hoje se encontra a versão original: <http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm/>. Acesso em janeiro de 2018.

castigavam-nas sem temor de Deus, nem da justiça. Não havia justiça”.⁶³ Na figura 6, Guaman Poma de Ayala retrata o momento em que a casa de seu avô, Guaman Chava, foi bloqueada e incendiada junto com seus moradores por Francisco Pizarro, o conquistador do Peru, que buscava ouro e prata.

Figura 6 – “Don Francisco Pizarro queima em uma casa *capac apo* [poderoso senhor] Guaman Chava, pedindo ouro” / “Dê-me ouro e prata, índios”! / “Os senhores principais, estapeados e queimados” / “em Cusco”.



Felipe Guaman Poma de Ayala. Fonte: *Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno*, p. 396. 1600-1615. Biblioteca Real da Dinamarca, Copenhague.

⁶³ POMA DE AYALA, Felipe Guaman. *Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno* (1600-1615). Copenhague: Biblioteca Real da Dinamarca, p. 395. T. do A.

Como último exemplo, citamos Michel de Montaigne (1533-1592) e seu famoso ensaio sobre os canibais (capítulo XXXI do livro I de *Ensaio*). Segundo ele, o europeu não só exagerava ou distorcia ao narrar o hábito de vida dos índios do Brasil, como também os taxavam de bárbaros, de maneira que os nativos não possuiriam habilidades intelectuais desenvolvidas, ao contrário do próprio europeu, que, com métodos de tortura terríveis, guerras, estupros e violência em massa, ao longo da história, para o autor, superavam os índios em termos de selvageria e barbaridade:

Eu não acredito, a partir do que me foi dito a respeito desta gente [índios do Brasil], que haja algo bárbaro ou selvagem neles, exceto que todos nós chamamos de bárbaro qualquer coisa que é contrária aos nossos próprios hábitos. [...] Nós justificamos, portanto, chamá-los de bárbaros, baseados em referências das leis da razão, mas não ao compararmos com nós mesmos, pois superamo-los em todos os tipos de barbaridade.⁶⁴

A contraposição entre a civilidade europeia e a barbaridade ameríndia de fato permeou grande parte dos relatos de todas as partes da América colonial. Até hoje, há diversos elementos e estudos que necessitam ser cuidadosamente revisitados ou até mesmo descobertos, a fim de que se amplie a análise sobre determinadas práticas culturais e religiosas provenientes de grupos culturais assim denominados “periféricos”.

Não nos permitamos, portanto, cair facilmente nas armadilhas do etnocentrismo, as quais estamos tão sujeitos e acostumados, por meio de nossa educação e cultura ocidentalizadas. É preciso tentar enxergar cada civilização em seus respectivos recortes espaço-temporais de forma única. Cada um destes povos está recheado de complexidade e subjetividade e devemos nos permitir o desafio – mesmo que utópico – de tentar enxergá-los dentro de seus respectivos contextos socioculturais.

⁶⁴ MONTAIGNE, Michel de. *Essays* (1580). Tradução e introdução de J. M. Cohen. Londres: Penguin Books, 1993, p. 108.

1 SACRIFÍCIOS E CONSEQUÊNCIAS

1.1 Sacrificar é preciso

O que significa sacrifício para nós, ocidentais contemporâneos? Essa palavra geralmente é utilizada de forma corriqueira para designar qualquer ação desagradável a uma pessoa com o intuito de “colher bons frutos” vindouros ou até mesmo satisfazer ou agradar outrem. Não raro e muitas vezes inconscientemente, não nos atentamos ao verdadeiro sentido etimológico da palavra sacrifício.⁶⁵ Segundo o Dicionário da Língua Portuguesa, sacrifício remete à “oferenda ritual a uma divindade que se caracteriza pela imolação real ou simbólica de uma vítima ou pela entrega da coisa ofertada”.

Veremos nesta parte o porquê dos mexicas e da cultura náhuatl em geral realizarem sacrifícios humanos e como estes eram feitos. Também será abordada a questão antropofágica, contextualizando-a dentro destas sociedades e analisando sua relação com tais rituais sacrificiais. Em uma terceira etapa, analisaremos a visão espanhola e europeia destes eventos, principalmente a partir da ocupação do atual território do México. Afinal, como eram vistos estes ameríndios através da lente cultural europeia, a partir da questão sacrificial? Até que ponto tais rituais influenciaram a descrição destes povos, iconográfica e literalmente, para a Cristandade, de uma maneira geral? Qual o propósito da apresentação de Jesus Cristo aos nahuas como uma vítima sacrificial?

Sabe-se que o sacrifício humano é um elemento fundamental no contexto das culturas mesoamericanas, tendo sido realizado em diversas regiões desde os períodos mais antigos.⁶⁶ Mas para seguir com o estudo do tema, faz-se imprescindível entendermos a complexidade do ato sacrificial, não somente nas Américas, mas em diversas outras sociedades espalhadas pelo globo. Existe, afinal, um conceito universal de sacrifício? Seria possível compreendermos este

⁶⁵ Do latim *sacrificium*, composto de *sacer* e *ficium*. Palavra afeta ao contexto das antigas celebrações ritualísticas da cultura indo-europeia, significando exatamente o “ato de fazer/manifestar o sagrado” - ou seja, o “ato de passar da esfera do profano para a esfera do sagrado”, cf. *Dicionário Etimológico*, disponível em <http://www.dicionarioetimologico.com.br/sacrificio/>. Acesso em setembro de 2016.

⁶⁶ DEMAREST, Arthur. Overview: Mesoamerican Human Sacrifice in Evolutionary Perspective. In: BOONE, Elizabeth (ed.). *Ritual Human Sacrifice in Mesoamerica*. Washington: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1984, p. 228.

ato por meio da identificação e análise de pontos comuns de rituais realizados nas mais distintas culturas?

Primeiramente, sacrificar não diz respeito somente ao objeto, animal ou indivíduo sacrificado, mas abarca outros personagens e perpassa todo o sentido de vida e continuidade de uma determinada cultura e até mesmo aspectos referentes à psique humana.

René Girard, em sua conhecida obra *Violence and the Sacred* (1972), associa todo e qualquer ato sacrificial à violência onipresente nos seres humanos. Para o autor, as mais diversas culturas procuram lançar sobre alguém (vítima) a carga violenta que, do contrário, seria desferida sobre aquela mesma sociedade, sobre as pessoas que mais desejam proteger: “Há um denominador comum que determina a eficácia de todos os sacrifícios e que se torna cada vez mais aparente conforme a instituição cresce em vigor. Esse denominador comum é a violência interna [...] Todo o resto deriva daí”.⁶⁷ Assim, elege-se um receptáculo – seja vegetal, animal ou humano – para receber toda a carga violenta daquela comunidade, a fim de que o bem maior ou um objetivo fulcral seja atingido e a harmonia e a ordem social, garantidas. Boas colheitas, favorecimento das divindades e paz interna na comunidade são exemplos de resultados esperados pelos praticantes do ritual. Tais benesses só seriam alcançadas quando a força violenta recaísse sobre a vítima sacrificial, quebrando o ciclo perene da violência interna daquela sociedade, uma vez que o padecente representa, naquele momento, o substitutivo para todos os atos de ferocidade e agressão que fatalmente cairiam sobre o povo.

Imaginemos, por exemplo, uma sociedade tribal que não disponha de nada próximo a um sistema judiciário presente na maioria dos governos e Estados contemporâneos. Ora, se um elemento de um clã componente desta sociedade comete um ato violento contra um membro de um grupo rival, o que impediria os familiares do último de se vingarem violentamente do primeiro? E o que inibiria nova retaliação, por parte da família do agressor inicial? Em outras palavras, o que impossibilitaria o eterno ciclo vingativo do popular “olho por olho, dente por dente” ou até mesmo uma guerra civil nesta sociedade? A resposta, para Girard, reside justamente no ato solene da violência sacrificial. Somente o sacrifício poderia garantir o fim deste ciclo de destruição e, para o autor, é justamente esta a sua principal função. Assim, a imolação apresenta em seu fim o único meio de livrar uma determinada sociedade de futuros e violentos infortúnios ou até mesmo da total aniquilação, seja ela dada por meio de fenômenos climáticos e biológicos (manifestações divinas) ou humanos

⁶⁷ GIRARD, René. *Violence and the Sacred*. Londres: Continuum, 2005, p. 8. T. do A.

(guerras). Logo, “quanto mais delicada for a situação, mais ‘preciosa’ deve ser a vítima sacrificial”.⁶⁸

Já para Marcel Mauss e Henri Hubert, em seu clássico *Essai Sur la Nature et la Fonction du Sacrifice* (1899), a palavra sacrifício denota, de pronto, uma ideia de consagração. Isto ocorre quando, durante o ritual, o objeto sacrificado – seja vegetal, animal ou humano – passa da esfera comum à esfera religiosa.

No sacrifício carnal, a consagração irradia-se para além da “coisa consagrada”, atingindo, entre outras, a própria pessoa encarregada do ato. Aquele que fornece a vítima – objeto da consagração – também se transforma: a partir deste momento ele está imbuído de um caráter religioso que antes não tinha, ou se livrou de algo denso e desfavorável que o afligia. Em ambas as ocasiões, os atores do ato sacrificial são religiosamente transformados:⁶⁹

O sacrifício é um ato religioso que mediante a consagração de uma vítima modifica o estado da pessoa moral que o efetua ou de certos objetos pelos quais ela se interessa. [...] Esse procedimento consiste em estabelecer uma comunicação entre o mundo sagrado e o mundo profano por intermédio de uma vítima, isto é, de uma coisa destruída durante a cerimônia.⁷⁰

Na mesma linha de raciocínio, o filósofo e epistemólogo Georges Gusdorf define sacrifício como “um ato religioso que tende a restabelecer a aliança perdida entre o sagrado e o profano”.⁷¹ Desta maneira, o sacrificado, outrora profano, é tornado sagrado (*sacrificium*), a fim de se obter a conexão com uma determinada divindade a qual a vítima está relacionada. A busca em si por esta ligação entre estes dois mundos pode ser considerada, de uma maneira generalizada, como um dos poucos pontos em comum entre todas as religiosidades conhecidas, além da própria crença metafísica na existência de uma entidade maior ou criadora.

Quando consideramos qualquer ato sacrificial essencialmente como uma “ponte” que liga o mundo profano ao sagrado, torna-se tentador traçarmos um fio condutor holístico que conecte os rituais sacrificiais entre as mais variadas culturas, tempo e localidades. Nigel Davies, em seu estudo *Human Sacrifice in the Old World and the New*, identificou

⁶⁸ Idem, p.18.

⁶⁹ MAUSS, Marcel; HUBERT, Henri. *Sobre o Sacrificio*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2005, p. 15-16.

⁷⁰ Idem, p. 19 e 103.

⁷¹ GUSDORF, Georges. *L'Expérience Humaine de Sacrifice*. Paris: Presses Universitaires, 1948, p. 69, *apud* DAVIES, Nigel, *op. cit.*, 1984 p. 223. T. do A.

semelhanças e diferenças entre diversas práticas sacrificiais realizadas por grupos étnicos distintos, habitantes dos cinco continentes, em épocas que variam desde a Pré-História até o início da Idade Contemporânea.

Entre as semelhanças de tais práticas o autor aponta pontos e crenças comuns,⁷² tais como:

A) A origem das vítimas sacrificiais – geralmente guerreiros inimigos capturados, escravos, mulheres e crianças –, ainda que a ênfase em cada grupo varie de acordo com cada sociedade e região.

B) O culto ou mantimento da cabeça ou do crânio do sacrificado, que, entre outras funções, se conectavam com a ideia de fertilidade. Há evidências arqueológicas encontradas em sepulturas de homens neandertais (*Homo neanderthalensis*, c. 400.000-38.000 a. C.).

C) A busca pela fertilidade em suas mais variadas formas, principalmente a agrícola.

D) O sepultamento dos vivos entre os mortos, com indícios encontrados que remetem ao assim chamado Paleolítico Superior (c. 50.000-10.000 a. C.).

E) O sepultamento dos vivos em construções recém-fundadas.

Mas seria mesmo possível universalizarmos os rituais sacrificiais dentro das cosmologias de sociedades globais tão distintas entre si quanto o espaço e tempo donde praticavam tais cerimônias? Seus respectivos entendimentos sobre o que é um sacrifício humano eram os mesmos? Seria concebível chegarmos a uma conceituação universal deste termo? Seria plausível classificarmos uma morte como sacrificial estando esta descolada de um determinado ritual ou crença religiosa ou seria ela uma mera execução ou suicídio? Vejamos algumas das principais diferenças encontradas entre alguns ritos sacrificiais, sendo a maioria delas igualmente observadas por Davies:⁷³

A) A autoimolação:

Na Roma antiga, era comum a prática da *devotio*, uma promessa de autoimolação geralmente feita por generais ou outros membros do exército romano. Esse voto era consumado aos deuses do mundo subterrâneo, em troca de uma vitória ou favorecimento. Segundo a mitologia romana, o intrépido e jovem soldado Marcos Cúrcio foi o único a encontrar uma maneira de fechar o imenso e crescente buraco que consumia a cidade de Roma dia após dia, a partir de um terremoto. Para isso, Cúrcio se ofereceu a Plutão em auto sacrifício. Após vestir sua armadura e empunhar suas armas, o guerreiro, montado em seu

⁷² DAVIES, Nigel, *op. cit.*, 1984 p. 212-214.

⁷³ *Idem*, p. 216-222.

cavalo, se jogou no buraco, que imediatamente começou a se fechar. Roma estava salva e o seu ato de coragem foi eternizado em um entalhamento feito em pedra, posto no centro do Fórum romano.

Já os puranas hindus valorizavam e defendiam a autoimolação, desde que realizada em lugares sagrados e respeitasse escrupulosamente os rituais que a antecedia. Neste caso, o auto sacrifício era considerado um privilégio e uma recompensa aos mais ascéticos que, finalmente, após várias reencarnações, chegaram ao estado de perfeição espiritual, atingindo um grau evolutivo em que suas ações só resultam em consequências positivas. A continuidade da sua vida na terra, a partir de então, torna-se um sofrimento (carma) desnecessário. O método escolhido por cada ascético era diverso: afogamento, salto de penhasco, incineração, fome e até morte por exaustão.

Em determinadas culturas e religiões é possível observar o suicídio de alguns de seus membros de maneira a reproduzir o auto sacrifício de uma divindade. Odin, o deus nórdico da guerra e da sabedoria, se enforcou na Yggdrasil, árvore gigante que se encontrava no centro do cosmo e de cujos galhos e raízes brotavam os nove mundos. Seu objetivo era provar a sua coragem e se sacrificar em troca do entendimento das runas, o que aumentaria infinitamente o seu conhecimento sobre o universo, os deuses e os homens. Para engrandecer ainda mais seu feito, depois de se enforcar, Odin se perfurou com a sua lança e proibiu qualquer tipo de ajuda dos outros deuses. Sua recompensa veio depois de nove dias de sofrimento: as runas se revelaram, junto com todos os seus segredos. Por isso, no mundo viking, uma das melhores formas de homenagear o deus era um sacrifício por enforcamento e esfaqueamento. Este era um privilégio que cabia apenas a homens nobres de nascimento, assim como o próprio Odin.⁷⁴ O ato poderia ser consumado pela própria vítima ou por outros membros da comunidade, uma variação que remete ao mesmo ritual.

Segundo a religião hindu, a deusa Sati, incapaz de aguentar o desprezo e a humilhação de seu pai frente ao seu marido Shiva, se sacrificou atirando-se em uma pira. Seu apoio incondicional ao consorte foi assim eternamente garantido. De maneira semelhante, era comum o fato de mulheres hindus, seguindo um ritual preparatório, atirarem-se em piras funerárias após a morte de seus maridos ou serem enterradas vivas junto destes. Estas são conhecidas como mulheres sati e, assim como a deusa, esta decisão deveria partir das próprias viúvas que, ao tomá-la, estariam agindo como fiéis esposas, resignando a própria vida em prol

⁷⁴ Idem, p. 217; TURVILLE-PETRE, Edward Oswald Gabriel. *Myth and Religion of the North: The Religion of Ancient Scandinavia*. Nova York: Holt, Rinehart and Winston, 1964, p. 42-50.

de seguir o marido no pós-morte. Aquelas que se recusassem a fazê-lo tendiam a ser consideradas impuras, infiéis ou rejeitadas na comunidade.

Em contraposição a estes exemplos temos a sociedade mexica que, apesar de emular a morte de seus deuses por meio do sacrifício das vítimas, estas, não necessariamente, eram voluntárias para o ato, ainda que este fosse digno de honra. Tampouco, neste caso, se tratava de autoimolação.

B) A substituição de vítimas sacrificiais humanas por animais ou objetos:

Este fenômeno se mostrou presente de maneira distinta em diferentes sociedades. Deus pôs à prova a fé e devoção de Abraão que, pronto a sacrificar seu único filho, Isaque, tal como pedido, foi interceptado por um anjo, a mando do próprio Deus, satisfeito. Localizando um carneiro nas imediações, Abraão não hesitou em sacrificá-lo no lugar do filho.⁷⁵

De maneira semelhante, Ártemis, deusa grega ligada à vida selvagem e à caça, teria pedido a Agamenon o sacrifício de sua filha Ifigênia em Áulide, em troca de ventos favoráveis que fariam os navios do líder dos gregos finalmente zarparem em direção à grande Guerra de Troia. Após certa relutância, Agamenon aceita sacrificar Ifigênia, que, com o consentimento de Ártemis, acaba sendo substituída no altar sacrificial por um veado.

Há indícios de que no Egito antigo, aproximadamente a partir do ano 2300 a. C., escravos enterrados vivos juntos a seus mestres foram sendo substituídos por *shabtis*, pequenas estatuetas funerárias com aspecto humano. Assim como na China da antiga dinastia Shang (séculos XVI-XI a. C.), onde feixes de palha que simbolizavam homens passaram a substituir servos e escravos que eram enterrados junto ao corpo dos imperadores. Mais tarde, durante a dinastia Zhou (séculos XI-III a. C.), passou-se a adotar, com o mesmo princípio, figuras de madeira feitas com molas, que faziam o objeto se articular como um humano ainda vivo.

Em contrapartida, nota-se que nos sacrifícios realizados em diferentes partes da América, a prática da substituição da vítima era bem menos proeminente.

C) A oferenda de criminosos em sacrifício:

Na Roma pré-cristã, transgressores da lei eram frequentemente oferecidos à divindade à qual eles ofenderam cometendo o delito. Desta forma, o delinquente passa a ser devedor ou

⁷⁵ Genesis 22.

propriedade daquele(a) deus(a). Ladrões de grãos, por exemplo, se capturados e condenados, geralmente eram oferecidos a Ceres e enforcados.

O caso é semelhante aos dos tugues da Índia. Tratam-se de fraternidades de assassinos e ladrões, devotos de Kali, deusa hindu destruidora das forças malignas. Eles consideravam-se seus filhos, pois teriam nascido das suas gotas de suor.⁷⁶ Quando capturados, os tugues passavam por um ritual religioso e depois eram oferecidos em honra a Kali e enforcados.

Quer sejam sacrifícios ou execuções, os exemplos acima se diferenciam dos rituais sacrificiais mexicas, por exemplo. Destes, a maior aproximação que poderíamos fazer seriam os sacrificados ao deus Huitzilopochtli. Todavia, estes não eram considerados criminosos, mas corajosos guerreiros inimigos capturados em batalha. Trata-se de um ato sagrado nas sociedades nahuas e não uma punição. Tampouco poderia ser associado a um conceito de pena de morte ou execução de seus inimigos. Citando Jacques Soustelle, é a “transmutação pela qual da morte sai a vida”.⁷⁷

D) O fenômeno da transferência da culpa ou do pecado

Também conhecido como “bode expiatório”, esse tipo de sacrifício compreende a transposição da culpa ou pecado de uma ou mais pessoas de uma determinada sociedade para a figura de um indivíduo, animal ou objeto. O ritual era comumente praticado pelos antigos hebreus no Yom Kipur, ou Dia do Perdão, a partir do momento em que um sacerdote punha suas mãos sobre a cabeça de um bode (início do sacrifício) e transferia os pecados do povo para o animal. Depois, este era conduzido ao deserto para morrer (término do sacrifício) e ser reclamado por Azazel, o anjo encarregado de enumerar as faltas humanas perante o Tribunal Divino. Com o sacrifício do bode, as culpas e faltas daquela população eram expiadas. Segundo a teologia cristã, as ocasiões dos bodes expiatórios são interpretadas como uma prefiguração da vinda e do sacrifício de Jesus, que chamara para si os pecados da humanidade.

Algo semelhante ocorre até hoje em alguns setores minoritários da religião hindu, nos quais animais são sacrificados. Os motivos são os mais diversos, como apaziguamento da divindade, instigar a violência desta contra espíritos maléficos, mau agouro contra inimigos, adivinhações, votos, entre outros. Em alguns destes rituais, entretanto, os sacerdotes

⁷⁶ BOSCH, Lourens van den. *Criminal Religion? An Essay on the Thugs of India*. In: LUCHESI, Brigitte; STUCKRAD, Kocku von (ed.). *Religion im Kulturellen Diskurs*. Berlin: Walter de Gruyter, 2004, p. 623–624.

⁷⁷ SOUSTELLE, Jacques, *op. cit.*, 1953, p. 102. T. do A.

transferem os atributos e vícios de entidades maléficas diretamente ao corpo do animal, geralmente um bode, galo ou búfalo. Em seguida, este é sacrificado e junto com sua vida, se esvai a maldade transferida dos gênios.⁷⁸

Todavia, a maioria dos rituais sacrificiais realizados por diferentes povos ameríndios não estava ligado à questão expiatória, uma vez que o conceito de pecado, até onde se sabe, é bastante discutível junto aos nativos do Novo Mundo.⁷⁹

E) A ausência de sacerdotes antes e durante o sacrifício:

Embora a maior parte das cerimônias sacrificiais entendidas como tal careçam de um sacerdote como a primeira intermediação entre os mundos sagrado e profano – a segunda e principal seria a própria vítima –, alguns rituais, como os das *satis* indianas, prescindem do representante religioso para a consumação do ato.

F) O sacrifício como legitimação do poder:

Em determinadas culturas, nota-se que os rituais sacrificiais vão além da intermediação entre mundos e, portanto, transbordam do contexto religioso para o político. Até o chamado Período Clássico da sociedade maia (c. 250-900 d. C.), por exemplo, o sacrifício humano era considerado apenas mais um de uma série de atos ritualísticos – como a captura de inimigos e o auto sacrifício – que o povo esperava de seu líder.⁸⁰ Este, por sua vez, demonstrava seu domínio político quando seu exército capturava os guerreiros adversários. Já sua legitimação sagrada se evidenciava quando estes prisioneiros eram sacrificados.⁸¹ Algo semelhante ocorria na sociedade mexica quando o exército do *huey tlatoani*, em um primeiro momento, aprisionava seus soldados inimigos e num segundo, os sacrificava. Ou quando as cidades-Estado submetidas ofereciam alguns de seus membros em forma de oblação, de maneira a serem sacrificados de acordo com a vontade do líder mexica. Seu poder, tanto político quanto sagrado, ficava, assim, evidenciado.

⁷⁸ MAUSS, Marcel; HUBERT, Henri, *op. cit.*, 2005, p. 102.

⁷⁹ DAVIES, Nigel, *op. cit.*, 1984 p. 224.

⁸⁰ Mais tarde, durante o Período Pós-clássico (do século X ao início do XVI), Arthur Demarest aponta para uma mudança: os sacrifícios humanos maias passam a ser menos personalizados – menor importância individual, tanto da vítima quanto do governante – e mais abrangentes – aumento de escala no número de sacrificados e enaltecimento não do governante, mas de toda a cidade-Estado, frente às suas rivais. Cf. DEMAREST, Arthur, *op. cit.*, 1984, p. 230-231.

⁸¹ DEMAREST, Arthur, *op. cit.*, 1984, p. 228.

Entretanto, essa utilização do sacrifício como forma de legitimar o poder não é facilmente observável em sociedades fora do universo mesoamericano pré-hispânico. Nos universos culturais hindu, hebraico, romano, grego e cristão, por exemplo, dificilmente encontramos uma correlação entre o sacrificante e o poder político, ao contrário do religioso.

Dessa forma, não posso nem pretendo afirmar aqui que as noções de sacrifício se dão por igual em todas as sociedades do globo. Ao contrário, o grande desafio em teorizarmos a questão sacrificial reside, justamente, nas questões idiossincráticas pertinentes a cada sociedade em seu respectivo tempo. O que é considerado um ato sacrificial em uma sociedade pode muito bem não ser identificado desta forma por outra, ainda que apresente semelhanças ritualísticas e em seus elementos ou personagens (membros da sociedade, sacrificador e sacrificante). Entretanto, devemos considerar as hipóteses de transformação e troca sugeridas por estudiosos do tema, de modo que sacrificar, holisticamente, é também transformar e/ou trocar (a vida da vítima por algum benefício).

Antes de prosseguir, é pertinente chamar a atenção do leitor para que evite um equívoco relativamente comum entre os conceitos de penalidade e sacrifício, vistos a partir da esfera sagrada: ambos implicam em uma consagração (transformação). A consagração é uma honraria que só pode ser concedida por determinadas pessoas, escolhidas, purificadas e capacitadas para tal, como os sacerdotes, que têm o poder de elevar a vítima à categoria do sagrado, ainda que para fins violentos. No caso da pena religiosa, a manifestação violenta da consagração é dirigida ao sujeito que cometeu o crime ou pecado, que é expiado pelo próprio condenado. Já no sacrifício religioso, ocorre o inverso: a expiação incide sobre a vítima e não sobre o culpado.⁸² A penalidade é finalizada ao ser aplicada, pois o ato de infração se extingue junto com a moléstia ou execução do infrator. Por sua vez, no sacrifício, a oblação resulta em continuidade, uma vez que o ato deverá ocasionar algum tipo de expiação ou benesse a uma ou a um grupo de pessoas (troca). Em outras palavras, no primeiro caso, a vítima é autor (ativo) e no segundo, o receptor (passivo). A partir da Bíblia cristã, por exemplo, podemos considerar a figura de Jesus Cristo como sendo tanto o sujeito penalizado quanto o sacrificado: para os hebreus ortodoxos ele era um subversor do Judaísmo e por isso pediram sua captura, que resultou em flagelação e crucificação (penalização); para seus seguidores, ele apenas cumpria seu papel de messias redentor, salvando a humanidade de seus pecados, por meio da sua sentença de morte na cruz (sacrifício).

⁸² MAUSS, Marcel; HUBERT, Henri, *op. cit.*, 2005, p. 115.

Os sacrifícios podem se apresentar nas mais distintas configurações, que variam conforme o fim e a função visados pelo ritual. O mesmo ocorre com as partes ou personagens que integram o processo: umas podem adquirir mais importância em detrimento de outras, ao mesmo tempo em que algumas podem até mesmo não participar de determinada cerimônia, pois não são uníssonas com o objetivo final do rito.⁸³

Dentre as diferentes funções dos rituais sacrificiais, talvez a mais fulcral esteja relacionada à manutenção e provimento das colheitas. A periodicidade das estações climáticas, nestes casos, funciona como um “acompanhamento rítmico às mudanças que ocorrem nos relacionamentos humanos e têm como pivô a morte de uma vítima sacrificial”.⁸⁴ Com efeito, percebe-se que diversas culturas de tempos e espaços os mais distintos realizavam imolações sazonais a fim de garantir boas colheitas e prevenir epidemias de fome.

A identificação entre homem e divindade é outra questão chave para tentarmos entender o propósito dos rituais sacrificiais em diversas culturas distintas. Segundo Claude Lévi-Strauss, o principal objetivo do sacrifício está em “estabelecer uma ligação contígua (entre a vítima, animal ou vegetal, e a divindade) por meio de uma série de sucessivas identificações”.⁸⁵ Girard também aponta que “uma vez que as vítimas são obtidas, são feitos esforços de várias maneiras para fazer com que elas se conformem com a imagem de vítima, e, simultaneamente, para aumentar seu quociente de potencial catártico”.⁸⁶ Isto é, existe um empenho por parte da comunidade em fazer com que a futura vítima sacrificial se sinta física e psicologicamente à vontade em ocupar um papel substitutivo. No momento da imolação esta passa a ocupar um lugar que originalmente não seria o seu, passando a representar outra vítima do passado, comumente uma divindade pertencente àquela religião. Esta relação de re colocação do sacrificado do passado no do presente, conforme veremos, se faz explícita no caso dos sacrifícios nahuas.

Para entendermos melhor o porquê dos sacrifícios realizados pelos povos nahuas, faz-se fundamental remetermos ao mito náhuatl que conta a gênese divina desta prática. Após o dilúvio que marcou o fim da quarta era solar, o céu desabou e a terra virou um único e imenso

⁸³ Idem, p. 55.

⁸⁴ GIRARD, René, *op. cit.*, 2005, p. 270. T. do A.

⁸⁵ LÉVI-STRAUSS, Claude. *La Pensée Sauvage*. Paris: Plon, 1962, p. 269, *apud* RUSSO, Alessandra. Plumes of sacrifice: Transformations in sixteenth-century Mexican feather art. In: *Anthropology and Aesthetics*, n. 42. Cambridge: Universidade de Harvard, 2002, p. 231. T. do A.

⁸⁶ GIRARD, René, *op. cit.*, 2005, p. 287. T. do A.

oceano habitado por um ser gigantesco e faminto, metade crocodilo, metade peixe, chamado Cipactli. Sabendo da necessidade da recriação do solo para que humanos e animais novamente se desenvolvessem no porvir da quinta era, os deuses irmãos Yayauhqui Tezcatlipoca e Quetzalcóatl capturaram o monstro marinho e transformaram-se em serpentes gigantes. Um deles o prendeu da mão direita até o pé esquerdo; o outro, da mão esquerda até o pé direito, e assim partiram-no em duas metades. Com uma parte fundaram a nova terra. Com a outra, reconstruíram o céu.⁸⁷ Porém, Cipactli voltou a reunir suas duas metades, mas os dois deuses tornaram a separar a criatura, agora de forma definitiva: prenderam as duas partes em quatro postes para que a restauração não mais se repetisse. Desta forma, a metade superior se tornou os nove céus e a metade inferior, as nove regiões do submundo dos mortos (Mictlan). O espaço entre as duas metades deu origem à superfície da terra, na qual viveriam os seres vivos.⁸⁸ Seus olhos foram transformados nas lagoas; suas lágrimas, em rios; seus orifícios, em cavernas; seus cabelos, em árvores, flores e ervas; sua pele, em ervas e flores menores; seus olhos, em poços profundos e fontes de água; sua boca, em rios e grandes cavernas e seu nariz, em vales e montanhas.⁸⁹

Cipactli então passaria a ser chamado de Tlaltecuhтли, a divindade representante da terra. Apesar de seu nome ser traduzido literalmente como “senhor da terra”, muitas de suas representações pelos nahuas o retratam como uma mulher, geralmente sentada ou com as pernas abertas em posição de parto, com a cabeça virada para trás e a boca aberta, cheia de lâminas de sílex (figuras 7 e 8).⁹⁰

Como todo ser, Tlaltecuhтли necessita de alimento para continuar viva. Ela clama por sangue, o líquido mais precioso. Seu sacrifício originou todos os demais feitos pelos nahuas, afinal, a humanidade era responsável por manter a terra viva na quinta era solar, o que

⁸⁷ GARIBAY, Ángel María (ed.). *Teogonía e Historia de los Mexicanos: Tres Opúsculos del Siglo XVI*. Cidade do México: Editorial Porrúa, 1985, p. 91-120; TAUBE, Karl. *Aztec and Maya Myths*. University of Texas Press; British Museum Press, 1993, p. 36-37; MILLER, Mary e TAUBE, Karl. *An Illustrated Dictionary of the Gods and Symbols of Ancient Mexico and the Maya*. Nova York: Thames and Hudson Inc., 1993, p. 167 e GRAULICH, Michel. *Myths of Ancient Mexico*. Londres: Norman; University of Oklahoma Press, 1997 p. 96-99. Agradeço aqui a Emilie Carreón Blaine pelas preciosas indicações.

⁸⁸ DE JONGHE, Édouard. *Histoire du Mechtique*, manuscrit français inédit du XVIe siècle. In: *Journal de la Société des Américanistes*. Nouvelle Série, t. 2, Paris, 1905, p. 28-29; LÓPEZ AUSTIN, Alfredo. La verticalidad del cosmos. In: *Estudios de Cultura Náhuatl*, n. 52, jul.-dez. de 2016. Cidade do México: Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), p. 119-150.

⁸⁹ DE JONGHE, Édouard, *op. cit.*, 1905, p. 29; GARIBAY, Ángel María (ed.), *op. cit.*, 1984, p. 108 e MILLER, Mary e TAUBE, Karl, *op. cit.*, 1993, p. 168.

⁹⁰ MILLER, Mary e TAUBE, Karl, *op. cit.*, 1993, p. 167.

garantiria uma ordem contínua do mundo. A manutenção da vida humana, portanto, dependia diretamente da sobrevivência de Tlaltecuhltli e dos outros deuses que, por sua vez, necessitavam ser alimentados através do sangue, coração e corpos dos sacrificados. Uma das importantes obras dedicadas ao estudo das cosmologias mesoamericanas pré-colombianas, *Histoyre du Mechique*, manuscrito francês feito no século XVI, descreve Tlaltecuhltli como uma deusa que “chorava muitas vezes na noite desejando os corações dos homens para comê-los. E ela não se tranquilizaria apenas com frutos, a menos que estivessem borrifados com o sangue dos homens”.⁹¹

Figura 7 – Relevo de Tlaltecuhltli proveniente de Tenochtitlan.



Autor desconhecido. Pré-hispânico.

⁹¹ DE JONGHE, Édouard, *op. cit.*, 1905, p. 29. T. do A. a partir de Miller e Taube (1993).

Figura 8 – Tlaltecuhltli.



Autor desconhecido. Fonte: Códice Borbónico, f. 3. c. 1562.
Palácio Bourbon, Paris.

No relevo da figura 7 percebemos Tlaltecuhltli com as pernas abertas, como se estivesse dando luz à terra para proporcionar o mantimento da vida em sua superfície, bem como acima e abaixo dela (os nove céus e os nove níveis do Mictlan). Seus dentes em forma de lâminas e os crânios que segura em ambas as mãos, igualmente aos outros quatro atados aos seus braços e pernas, são indicativos de que a divindade necessita de sacrifícios humanos para se alimentar e, conseqüentemente, a vida na terra ser mantida.

Já na sua representação segundo o Códice Borbónico (figura 8), Tlaltecuhltli aparece em uma posição bastante semelhante, mas sem os crânios. Aqui, sua boca está completamente aberta, pronta para consumir suas vítimas, o que também serve como um indicativo da entrada para o submundo dos mortos. No centro da cavidade bucal, vemos uma *tecpatl*, o que faz referência aos sacrifícios humanos. Nada escapa de sua eterna necessidade de se alimentar: o próprio Sol era devorado diariamente por ela (por do Sol) para depois renascer de seu útero no início da manhã seguinte. Da mesma forma, a divindade se nutria dos corpos enterrados ou

das cinzas dos cadáveres cremados, que retornavam, assim, ao ventre da mãe terra.⁹² Desta forma, o ciclo da vida e da morte era mantido.

Há diversas fontes históricas que comprovam os sacrifícios humanos feitos pelos povos nahuas. Inicialmente, temos uma vasta iconografia acerca de vários rituais sacrificiais distintos, como apontam muitos códices, tanto pré-colombianos quanto coloniais, além de toda uma cultura oral. Posteriormente – por meio de escavações feitas a partir de meados do século XX –, a Arqueologia nos mostraria evidências indeléveis de diferentes tipos de sacrifícios, a partir do estudo das ossadas encontradas em tumbas e principalmente em oferendas sacrificiais, feitas em diversos locais e direcionadas a divindades distintas. Muitos destes ofertórios foram encontrados nas escavações do Templo Mayor de Tenochtitlan.⁹³

Encontramos na construção do Templo Mayor (figura 9) possivelmente a mais notável e importante obra arquitetônica de todo Império Mexica. Construído em um total de sete etapas,⁹⁴ era o principal de uma série de edifícios construídos no centro da capital mexicana (figura 10). Eduardo Matos Moctezuma aponta que o Templo Mayor representa dois montes sagrados: Coatépec (associado ao mito de nascimento de Huitzilopochtli) e Tonacatépetl (associado à manutenção da vida e a Tláloc). O primeiro – representado pelo lado sul da pirâmide – corresponde, portanto, à guerra e ao simbolismo da morte, ao Sol (dia) e à seca, elementos vinculados a Huitzilopochtli. O segundo – representado pelo lado norte da pirâmide – está vinculado à agricultura, à fertilidade e à vida, irrigadas pelas águas das chuvas, à Lua e às estrelas (noite),⁹⁵ sendo, portanto, atributos voltados a Tláloc.⁹⁶

⁹² MURSELL, Ian. *See you later, alligator*. Artigo escrito para o site Mexicolore. Disponível em <http://www.mexicolore.co.uk/aztecs/aztefacts/see-you-later-alligator>. Acesso em janeiro de 2019.

⁹³ Há um grande número estudos acerca do tema, entre os quais, BRODA, Johanna, *op. cit.*, 1987, p. 84-89; MATOS MOCTEZUMA, Eduardo (ed.), *op. cit.*, 1982; MATOS MOCTEZUMA, Eduardo. El Simbolismo del Templo Mayor. In: BOONE, Elizabeth (ed.). *The Aztec Templo Mayor*. Washington: Dumbarton Oaks, 1987, p. 185-210; ROMÁN BERRELLEZA, Juan Alberto. La Ofrenda No. 48 del Templo Mayor: Un Caso de Sacrificios Infantiles. In: BOONE, Elizabeth (ed.). *op. cit.*, 1987, p. 131-143 e NAGAO, Debra. *Mexica Buried Offerings: A Historical and Contextual Approach*. Oxford: British Archaeological Reports, 1985.

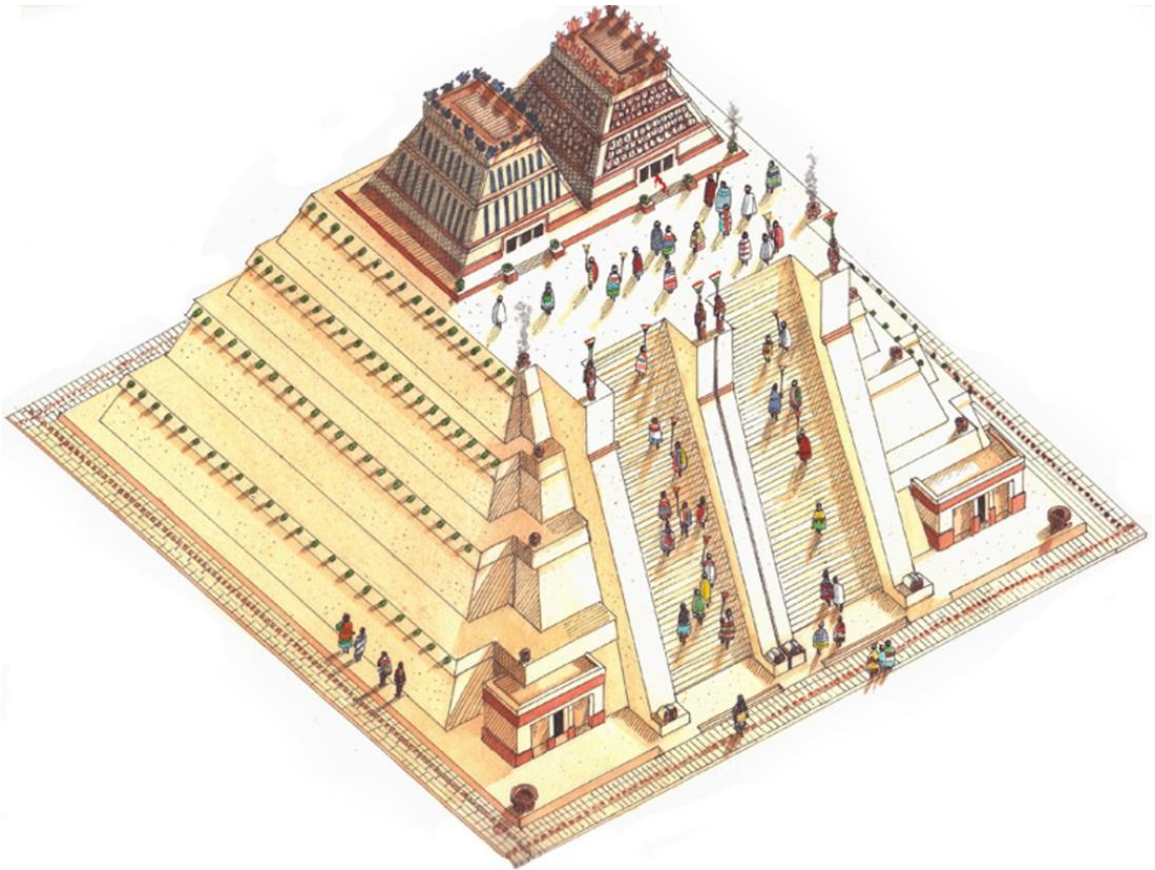
⁹⁴ Crê-se que o monumento começou a ser edificado aproximadamente em 1400. Cada *huey tlatoani* iniciava uma nova etapa acima da anterior, ampliando verticalmente o templo. Ele ainda estaria sendo modificado até 1521 (sétima etapa), época em que os conquistadores iniciaram sua destruição.

⁹⁵ Os cultos e sacrifícios realizados a Tláloc no Templo Mayor eram feitos sempre à noite.

⁹⁶ MATOS MOCTEZUMA, Eduardo. *El Rostro de la Muerte*. México: G. V. Editores, 1987, p. 80-81, *apud* BÁEZ-JORGE, Félix. Dialéctica de la vida y la muerte en la cosmovisión mexicana. In: *Estudios de Cultura Náhuatl*, n° 44, julho-dezembro de 2012. Cidade do México: Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), p. 221-222 e BRODA, Johanna, *op. cit.*, 1987, p. 72.

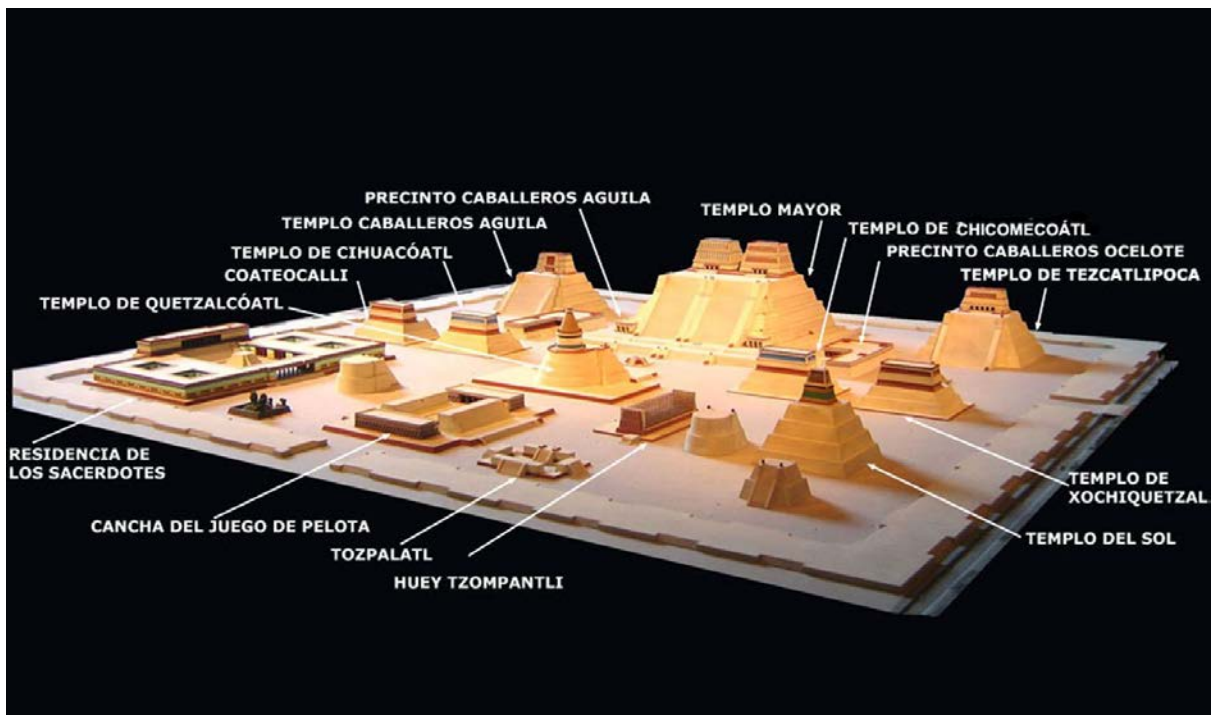
Entendemos dessa forma que o Templo Mayor, refúgio terrestre de ambas as divindades, representa, assim como as próprias entidades às quais o monumento é dedicado, não somente o Sol e a chuva, duas das grandes forças da natureza mantenedoras de toda a existência – e neste caso, unidas em um só edifício –, mas também elementos essencialmente opostos e complementares, como a morte e a vida, o dia e a noite, a seca e a chuva. Ambas, portanto, encontram-se representadas neste local, do primeiro degrau até o topo. Todas estas polarizações, evidentes não somente na simbologia do Templo Mayor quanto em toda a cosmologia náhuatl de uma maneira geral, são também complementares e cíclicas, pois para os nahuas não existiria a vida senão pelo sacrifício (morte). Nas palavras de Leonardo López Luján, “a vida gera a morte e da morte renasce a vida”.⁹⁷

Figura 9 – Reconstrução gráfica do Templo Mayor na antiga Tenochtitlan.



⁹⁷ LÓPEZ LUJÁN, Leonardo, *op. cit.*, 2010, *apud* BÁEZ-JORGE, Félix, *op. cit.* 2012, p. 230. T. do A.

Figura 10 – Maquete representando o Templo Mayor e os principais edifícios cerimoniais de Tenochtitlan até 1521.



Percebemos o Templo Mayor como um dos mais importantes elos da vida cotidiana e da cosmologia mexicana. De certa forma, a grande estrutura funcionava como um “centrifugador”, onde os elementos fundamentais da existência física e metafísica deste povo se encontravam em um movimento contínuo cíclico e rotativo. Durante o reinado do *huey tlatoani* Moctezuma Ilhuicamina, ou Moctezuma I (1440-1469), por exemplo, o santuário de Huitzilopochtli obteve a sua primeira grande obra de reforma.⁹⁸ Para tal, trabalhadores e arquitetos de diferentes cidades-Estado conquistadas foram convocados para o serviço. O ato, além de garantir melhor qualidade da mão de obra, também reforçava os laços de fidelidade entre os mexicas e seus vizinhos tributários. Entretanto, uma cidade independente, Chalco, se recusou a mandar homens, sendo assim, declarada como rebelde. A consequência foi uma feroz guerra contra os chalcas, que acabaram derrotados e tiveram vários guerreiros capturados e levados à Tenochtitlán, onde foram sacrificados no Templo Mayor junto a outros prisioneiros.⁹⁹

⁹⁸ BRODA, Johanna. Ideology of the Aztec State. In: JOSEPH, Roger; BERDAN, Frances e NUTINI, Hugo (eds.). *Societies in Transition: Essays in Honor of Pedro Carrasco*. 1987, p. 30-31.

⁹⁹ CARRASCO, David. Myth, Cosmic Terror, and the Templo Mayor. In: BRODA, Johanna; CARRASCO, David; MATOS MOCTEZUMA, Eduardo (coord.). *The Great Temple of Tenochtitlan: Center and Periphery in the Aztec World*. Berkeley, Los Angeles e Londres: University of California Press, 1987, p. 154.

De forma semelhante, em 1487, o líder mexica Ahuitzotl realizou outras reformas no Templo Mayor, ordenando às cidades-Estado sob seu domínio que enviassem enormes quantidades de tributo à capital, sendo que às mais recentes conquistadas, foi ordenado que endereçassem seus tributos em forma de vítimas sacrificiais, mortas no dia da nova inauguração.¹⁰⁰

O Templo Mayor, desta forma, não é somente um grande símbolo da capital do Império Mexica, mas também assumia a função de espaço onde os sacrifícios a Huitzilopochtli e Tláloc eram realizados, garantindo a proteção do primeiro e o envio das chuvas e a consequente garantia da colheita, pelo segundo. O grande templo servia, igualmente, como integração entre centro e periferia do Império e como lugar onde os mexicas corroboravam sua liderança política sobre outros povos conquistados, o que se refletia não só no pagamento de tributos e no envio de mão de obra, mas no recebimento de pessoas a serem sacrificadas. Desta forma, pois, o ciclo recomeçaria. A política, a guerra, a morte e a vida perpassam por cada pedra do Templo Mayor, da mesma forma que por toda a cosmologia náhuatl.

Por ora, voltemos às diversas caixas com oferendas encontradas nas escavações do Templo Mayor. Elas foram dedicadas às duas divindades para as quais o templo das pirâmides gêmeas – como também é conhecido – foi construído. Um dos mais notáveis achados é o chamado ofertório nº 48, que contém onze efígies policromáticas de Tláloc juntas a crânios, ossos longos e costelas, que correspondem a um total de mais de trinta corpos de crianças sacrificadas com a idade entre alguns meses e sete ou oito anos.¹⁰¹

Em outros ofertórios foram encontrados restos mortais e objetos que evidenciam os sacrifícios mexicas, principalmente crânios decapitados de vítimas de ambos os sexos e diferentes idades. Muitos destes crânios eram adornados com conchas e pedras semipreciosas e serviam também como máscaras, geralmente utilizadas pelos sacerdotes da respectiva divindade (figura 11).

Outro objeto comumente encontrado que remete diretamente aos rituais sacrificiais é o *tecpatl*, faca geralmente feita de obsidiana ou sílex. Por serem bastante duras, resistentes e cortantes, as *tecpatl* eram ritualisticamente utilizadas para extirpar órgãos como o coração e

¹⁰⁰ O fato de tradicionalmente os líderes das cidades-Estado, tanto aliadas quanto inimigas, serem convidados à Tenochtitlan para testemunharem os rituais, reforça a tese de Carrasco sobre a importância não somente religiosa, mas também política do Templo Mayor. Cf. CARRASCO, David. *Idem*, *ibidem*.

¹⁰¹ BRODA, Johanna, *op. cit.*, 1987, p. 85 e 88.

para decapitar as vítimas sacrificadas. A importância simbólica destas facas era tamanha, que muitas foram utilizadas como adorno e transpassadas pelas cavidades nasal e oral dos crânios previamente mencionados (figura 12), ou ainda, eram pintadas com tinta vermelha e enfeitadas com conchas que representam olhos e bocas (figura 13).

Figura 11 – Oferenda com máscara de crânio infantil adornado com pedras e conchas, encontrada nas escavações do Templo Mayor.



Pré-hispânico. Fonte: Museu Nacional de Antropologia, Cidade do México.

Figura 12 – Oferenda com máscara de crânio adulto adornado com pedras, concha e *tecpatl*.



Pré-hispânico. Fonte: Museu do Templo Mayor, Cidade do México.

Figura 13 – *Tecpatl* adornadas com pedras e conchas.



13. Pré-hispânico. Museu Nacional de Antropologia, Cidade do México.

Figura 14 – Ofertório encontrado nas escavações do Templo Mayor, contendo crânios de vítimas sacrificiais, *tecpatl* adornada, efígies, máscaras, entre outros objetos.



Pré-hispânico. Fonte: Museu do templo Mayor, Cidade do México.

Encontramos em diversos fólios do Códice Borgia elementos iconográficos que remetem diretamente aos rituais sacrificiais mexicas e que se comunicam abertamente com as evidências arqueológicas exibidas acima. Na figura 15, vemos um crânio adornado com duas *tecpatl*, uma menor, posicionada à frente da cavidade nasal e outra maior, saindo diretamente da cavidade oral. As imagens 16 e 17 nos mostram algumas das *tecpatl* adornadas que podemos encontrar ao longo de praticamente toda a obra. Em um deles, identificamos uma provável vítima sacrificial com o corpo pintado de verde e posicionado entre duas facas sacrificiais. Por último, na imagem 18, identificamos uma vítima (centro) sendo decapitada por um sacerdote (esquerda), utilizando uma *tecpatl*, ambos sendo observados por Mictlantecutli (direita), deus do submundo dos mortos, representado por uma caveira.

Figura 15 – Crânio adornado com duas *tecpatl*.



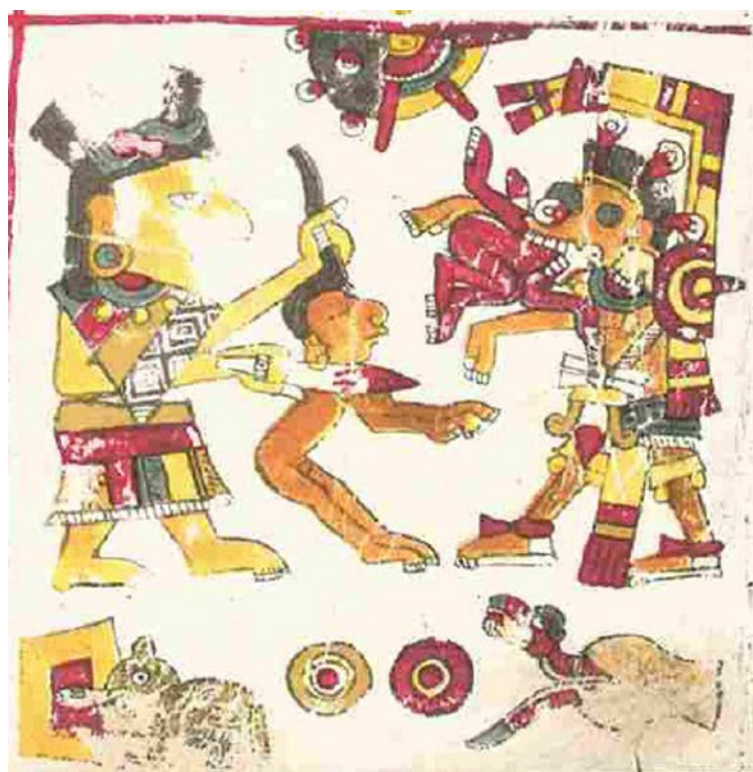
Autor desconhecido. Fonte: Códice Borgia, p. 18 (detalhe). Pré-hispânico. Biblioteca Apostólica Vaticana, Vaticano.

Figuras 16 e 17 – Alguns exemplos de *tecpatl* adornadas.



Autores desconhecidos. Fonte: Códice Borgia, p. 65 e 32, respectivamente (detalhes). Pré-hispânico. Biblioteca Apostólica Vaticana, Vaticano.

Figura 18 – Vítima sacrificial sendo decapitada, com a utilização de uma *tecpatl*.



Autor desconhecido. Fonte: Códice Borgia, p. 58 (detalhe). Pré-hispânico. Biblioteca Apostólica Vaticana, Vaticano.

A principal motivação da celebração dos rituais nahuas – sacrificiais ou não – parece apontar à manutenção da fertilidade agrícola e da vida em si. No sítio arqueológico de Izapa, localizado no estado mexicano de Chiapas, foi encontrada uma estela que associa esta fertilidade ao sacrifício por decapitação (figura 19).¹⁰² A partir da reprodução, vemos no primeiro plano um sacerdote com indumentárias sacras segurando uma *tecpatl* com a mão esquerda e uma cabeça com a mão direita. Porém, o corpo decapitado da vítima não indica apenas a morte do corpo, mas também o nascimento de uma nova colheita, representada, segundo Michel Graulich, pelas folhas com grãos que brotam tanto do pescoço quanto debaixo da cabeça. O sangue que irriga o solo é o responsável, após a consagração e sacrifício do paciente, pela fertilização da terra e pelo provimento de alimentos.

¹⁰² GRAULICH, Michel. El Sacrificio Humano en Mesoamérica. In: *Revista Arqueología Mexicana*, n. 63, set.-out. 2003. Cidade do México: Editorial Raíces, p. 18.

Figura 19 – Estela 21 de Izapa.



Autor desconhecido (reprodução a partir de Nájera, 1987). Período Clássico (anos 200-900). Chiapas.

De maneira semelhante, o Códice Borgia nos mostra uma cena (figura 20) que parece fazer referência a um sacrifício a Centéotl, deus do milho e patrono da embriaguez ritualística. A vítima jaz na terra e a partir de seu corpo nasce um milharal. Sua morte ritual significa a fertilização do solo, proporcionando o alimento. O imolado é a própria semente. Outra leitura possível, ainda que no mesmo sentido, aponta para a possibilidade da vítima ser a própria divindade, uma vez que Centéotl se auto sacrificou sob a terra, convertendo seu corpo em um milharal. De uma maneira ou de outra, percebe-se que ao comer o milho, ingere-se também o corpo deste deus, seja por meio de seu sacrifício, seja por meio da vítima sacrificial que o representa. Voltarei ao assunto mais à frente, ao abordar a antropofagia mexicana.

Figura 20 – Sacrifício para o provimento do milho.



20. Autor desconhecido. Fonte: Códice Borgia, p. 53 (detalhe). Pré-hispânico. Biblioteca Apostólica Vaticana, Vaticano.

Para estes povos pré-hispânicos, o homem influenciava o equilíbrio das forças da natureza, a fim de torná-las propícias, a partir do estabelecimento da comunicação com suas

divindades por meio destes rituais e suas oferendas.¹⁰³ Desta forma, nas sociedades nahuas, temos uma humanidade eternamente devocional e devedora, que servia como intermediária – por meio de seus sacerdotes – entre os deuses que lhes deram a vida, e a natureza, que lhes mantinham vivos.

Os rituais sacrificiais também contribuía para a manutenção da ordem interna dessas sociedades, além de servir como um elemento de coesão das mesmas. Não por acaso, estudos comprovam que tanto em períodos de estiagem – ou qualquer outro fator climático que prejudicasse a boa colheita –, quanto em períodos de rebeliões ou de campanhas militares, o número de vítimas sacrificiais sempre aumentava.¹⁰⁴ Segundo Graulich, o sacrifício humano mesoamericano “foi uma maneira de utilizar os possíveis sentidos da morte ritual para manter a vida e prolongá-la depois da morte, e ter a impressão de controlar um universo que era visto como muito instável”.¹⁰⁵

Os diferentes tipos de imolação feita pelos povos nahuas, que de alguma forma estejam vinculadas à garantia de boas colheitas, correspondem ao que Mauss e Hubert denominam “sacrifícios agrários”. Segundo os estudiosos, este tipo de imolação apresenta duas finalidades: em primeiro lugar, a permissão divina em trabalhar a terra, para fins de colher seus produtos. Em segundo lugar, proporcionar a fertilização dos campos, conservando sua vida, uma vez que, depois da última colheita, os solos se encontram em um estado semelhante a mortos.¹⁰⁶ Cabe ressaltar que para diversas culturas, os campos e suas colheitas são considerados elementos vivos ou, de alguma forma, ligados às suas respectivas divindades. No caso dos mexicas, a revitalização e o replantio do solo estão ligados diretamente a conceitos como renovação e ressurgimento ou renascimento, que, por sua vez, remetem ao sacrifício do deus Xipe Tótec. Veremos este assunto mais detalhadamente.

Os sacrifícios agrários mostravam-se como valiosos instrumentos, não somente para satisfazer as divindades, mas também para reforçar a autoridade central e mobilizar a

¹⁰³ LÓPEZ AUSTIN, Alfredo. Ofrenda y comunicación en la tradición religiosa mesoamericana. In: LÓPEZ AUSTIN, Alfredo e NOGUEZ, Xavier (coords.). *De Hombres y Dioses*. México: El Colegiado de Michoacán/El Colegio Mexiquense, 1997, p. 209-277.

¹⁰⁴ CARRASCO, David, *op. cit.*, 1987, p. 156-157 e RAPPAPORT, Roy. *Ecology, Meaning and Religion*. California: North Atlantic Books, 1979, p. 148.

¹⁰⁵ GRAULICH, Michel, *op. cit.*, 2003, p. 18. T. do A.

¹⁰⁶ MAUSS, Marcel; HUBERT, Henri, *op. cit.*, 2005, p. 72.

guerra¹⁰⁷ – lembremos aqui o caso da expansão do Império Mexica, por exemplo. Desta forma, o incentivo à captura de guerreiros inimigos tanto apontava à preservação e manutenção do quinto ciclo solar – uma vez que, quando sacrificados, os cativos alimentavam as divindades provedoras – quanto mantinham uma profícua economia baseada na tributação por parte dos povos, aldeias e cidades conquistadas pelos mexicas.¹⁰⁸

A retenção de guerreiros para suas posteriores imolações está diretamente ligada à uma prática bélica nahua que ficou conhecida como “guerra florida” (*xochiyáoyotl*). Trata-se de um quadro constante de incursões militares feitas pelos mexicas e por seus vizinhos inimigos – principalmente as cidades-Estado de Tlaxcala, Cholollan e Huexotzinco – onde o objetivo principal não era conquistar o território, matar ou ferir, mas capturar os guerreiros adversários e até mesmo um *tlatoani*. Tudo começava com um acordo entre os participantes, onde eram definidos quando e onde o combate aconteceria. Desta forma, quando ambos os lados atingiam seu contingente de cativos, regressavam aos seus lugares de origem e sacrificavam os prisioneiros, de acordo com suas respectivas práticas ritualísticas.¹⁰⁹

O entendimento entre as partes envolvidas no futuro confronto, por si só, já diferencia as guerras floridas das tradicionais, cuja finalidade tende à dominação territorial e política e onde o objetivo e o ataque de um dos exércitos não necessariamente são de conhecimento do outro. As guerras floridas eram, em sua essência, uma forma de nutrir de forma contínua as divindades, pois elas permitiam que as cidades-Estado rivais envolvidas continuassem autônomas e, portanto, esta condição de guerra permanente seguiria fornecendo pessoas para serem sacrificadas. Neste sentido, o antropólogo Ross Hassig defende que a não conquista de Tlaxcala pelos mexicas sob a liderança do *huey tlatoani* Moctezuma Xocoyotzin, que governou entre 1502 e 1520, se deve justamente entre as guerras floridas travadas entre as partes. Ainda que os tlaxcaltecas fossem um dos principais inimigos dos seus poderosos vizinhos mexicas, estes necessitavam de uma cidade-Estado independente e próxima para que seus guerreiros, especialmente os mais jovens, pudessem exercitar suas habilidades nos campos de batalha e capturarem os guerreiros rivais para seus posteriores sacrifícios. Todavia,

¹⁰⁷ LÓPEZ ARENAS, Gabino, *op. cit.*, 2003, p. 33.

¹⁰⁸ LÓPEZ LUJÁN, Leonardo. *La Recuperación Mexica del Pasado Teotihuacano*. Cidade do México: Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), 1989, p. 79-82.

¹⁰⁹ HASSIG, Ross. El sacrificio y las guerras floridas. In: *Revista Arqueología Mexicana*, n. 63, set.-out. 2003. Cidade do México: Editorial Raíces, p. 46-51.

o mesmo pesquisador adverte que os prisioneiros feitos por meio das guerras floridas representaram apenas uma pequena parte entre os sacrificados pelos mexicas.¹¹⁰

Isso nos leva a destacar o importante papel daqueles que forneciam a “matéria-prima” da maior parte das cerimônias mexicas de sacrifícios humanos: os guerreiros. Os captores das futuras vítimas, assim como os próprios sacrificados, se vestiam de forma distinta, cantavam e dançavam acompanhando e escoltando os cativos até as escadarias das pirâmides. Após a execução, eram decorados com giz e penas de pássaros e ganhavam presentes. Mas talvez a maior honra fosse a reunião com seus familiares em uma refeição ritualística, onde comiam pedaços das vítimas sacrificiais, ensopados em uma tigela com milho.¹¹¹

A partir de seus intérpretes nativos, Sahagún afirmou que certo dia, pouco antes de uma tropa de guerreiros mexicas partir para mais uma batalha, um sacerdote teria lhe dito: “Vocês foram enviados à guerra. A guerra é o seu merecimento, a sua tarefa. Vocês deverão dar bebida, nutrição, comida para o Sol e para a terra”.¹¹²

Percebemos, assim, a importância não só e obviamente do *huey tlatoani* e dos sacerdotes na sociedade mexica, mas também dos guerreiros, pois igualmente possuíam seu papel na importante missão da preservação harmônica do universo. Desta forma, dentro do complexo sistema litúrgico mexica, entendemos que todo e cada personagem é fundamental: desde o sacerdote (representante terreno da divindade que opera o sacrifício ritual), passando pela vítima (que muitas vezes emula o próprio deus ou deusa), o captor (guerreiro e também responsável, diretamente, por aquele momento sagrado) e até mesmo o público espectador. Cada um destes, individualmente, são atores e personagens importantíssimos dentro do universo cosmológico mexica. Juntos, formam o elenco fundamental deste teatro de sangue e redenção, onde o ciclo da vida, mais uma vez, é renovado.

Havia, ainda, outras situações nas quais o sacrifício era necessário: guerras e batalhas; fenômenos cósmicos, como eclipses; períodos de seca e inundações; períodos de fome; a expiação por ofensas no culto aos deuses, como roubo de objetos sagrados ou descuido que pudesse ocasionar uma fuga de prisioneiros; motivos pessoais, como um pai que escapava da

¹¹⁰ Idem, *ibidem*.

¹¹¹ CARRASCO, David, *op. cit.*, 1987, p. 152.

¹¹² SAHAGÚN, Bernardino. *Florentine Codex: General History of the Things of New Spain* (c. 1585). ANDERSON, Arthur; DIBBLE, Charles (trad.). 12 vols. Santa Fe: University of Utah and School of American Research, vol. 6, p. 171, *apud* DEMAREST, Arthur, *op. cit.*, 1984, p. 236. T. do A.

morte e oferecia seu filho como oblação; e até mesmo o sacrifício de acompanhantes para os defuntos.¹¹³

Já vimos que por meio da união entre Tonacatecuhtli e Tonacacihuatl, nasceram os primeiros deuses. Entretanto, talvez sua principal criação tenha sido o primeiro Sol, responsável pela primeira era da humanidade. Mas este Sol somente nasceria a partir do primeiro sacrifício vital: segundo a crença náhuatl, quando tudo ainda era trevas, os deuses se reuniram em Teotihuacán e um deles, uma divindade menos poderosa, leprosa e coberta de feridas, teria se oferecido para se jogar em uma imensa fogueira, onde ressurgiu no céu, transformada no Sol. Todavia, este permanecia imóvel. Necessitava de energia vital para iniciar seu movimento. Então os outros deuses se auto sacrificaram.¹¹⁴ A energia resultante de suas essências foi o combustível necessário para que o Sol se pusesse em movimento. E assim, deu-se início a *Nahui-Oceloti*, ou a primeira era.

Em seu livro *La Fleur Létale*, Christian Duverger foca exatamente na importância da energia vital que era liberada de cada vítima sacrificial. Cada morte era única e correspondia às recorrentes mortes dos deuses que deram suas vidas para que o Sol pudesse existir e se movimentar, de modo que, sem os sacrifícios – tanto divinos quanto humanos –, a continuidade da energia solar estaria fatalmente ameaçada. Desta forma, segundo Duverger, o sacrifício humano mexica tinha como uma de suas principais funções redirecionar a energia vital do sacrificado para o Sol, funcionando como sua fonte de alimento.¹¹⁵

Para melhor entendermos o quanto o Sol era importante no contexto sacrificial mexica, por exemplo, vejamos uma das narrativas sacrificiais feitas pelo dominicano Diego Durán:

[...] os cavaleiros [guerreiros] e comendadores do Sol, que se chamavam *cuacuauhtin*, que quer dizer águias, faziam a festa do Sol, que chamavam Nauholin [Nahui Ollin] [...] e a festa que faziam [...] era sacrificar um índio em nome do Sol, todo pintado de vermelho. Davam-lhe um báculo e um escudo redondo, carregavam-no às costas com pedaços de almagre, cinzas, penas de águia, papel e outros mil enganos e enviavam-no com uma mensagem ao Sol [para] que soubesse que seus cavaleiros estavam a seu serviço e que lhe davam infinitas graças pelos grandes benefícios que lhes fizera, favorecendo-os nas guerras e em prestar-lhes socorro e ajuda. Este índio [...] começava a subir o templo acima, pouco a pouco, representando o curso que o Sol faz de leste a oeste, e chegando ao alto do templo, posto de pé na pedra do Sol e no meio dela, que era figurar o meio-dia, chegavam os sacrificadores e sacrificavam-lo ali, abrindo-lhe o peito pelo meio e arrancando-lhe o coração, ofereciam-no ao Sol [...] logo, para representar o pôr do Sol no oeste, deixavam cair o corpo morto pelas escadarias abaixo.¹¹⁶

¹¹³ GRAULICH, Michel, *op. cit.*, 2003, p. 21.

¹¹⁴ SOUSTELLE, Jacques, *op. cit.*, 1953, p. 102.

¹¹⁵ DUVERGER, Christian. *La Fleur Létale: Economie du sacrifice aztèque*. Paris: Seuil, 1983.

¹¹⁶ DURÁN, Diego. *Historia de las Indias de Nueva España y Islas de la Tierra Firme* (c. 1580). 2 vols. México: Andrade y Escalante, 1867-1880, vol. 1, p. 197-198. T. do A.

A compreensão da importância do conceito de sacrifício na cosmologia náhuatl, insisto, faz-se fundamental para o entendimento das noções diárias de causa e consequência e de continuidade para estas culturas, estando presente em todos os aspectos de suas vidas, do nascimento à morte.

Quetzalcóatl, por exemplo, foi o deus responsável pela criação da humanidade na quinta era. Mas para isso, ele teria descido ao Mictlan e pedido a Mictlantecutli que lhe desse os ossos das gerações anteriores de humanos, os quais foram regados com o próprio sangue de Quetzalcóatl em um auto sacrifício. Logo, somente a partir da vitalidade do sangue da própria divindade foi possível a criação da vida humana durante a quinta era. A morte se transmuta em vida.

Yayauhqui Tezcatlipoca, assim como Quetzalcóatl, também se sacrificou para que a terra da quinta era solar fosse feita: ofereceu um de seus pés como chamariz a Cipactli, o monstro marinho, que emergiu das profundezas e o comeu. Fora aí que Yayauhqui Tezcatlipoca e Quetzalcóatl o agarraram, transformaram-se em serpentes gigantes e o partiram em dois, transformando-o na terra, nos submundos e nos céus.

Nanahuatzin, um deus pobre, porém muito nobre de coração, decidiu se atirar em uma pira sacrificial, pois segundo os deuses, somente desta forma nasceria o quinto Sol e a quinta era poderia ser mantida. Nanahuatzin assim o fez, perecendo no fogo sacrificial para que as chispas de seu corpo queimado subissem ao céu, iluminando-o: surge assim o quinto Sol, que passou a se chamar Tonatiuh, patrono da era *Nahui Ollin*. Antes do feito, porém, outro deus, Tecciztecatl, se voluntariou para se jogar ao fogo. Todavia, por não suportar a dor, saiu imediatamente, ficando com a pele toda queimada e manchada – e assim teriam surgido as manchas nas peles dos jaguares. Entretanto, depois de ver a glória de seu concorrente, Tecciztecatl mais uma vez se atirou à pira e pereceu, surgindo assim, um segundo Sol. Não podendo haver dois sóis em uma mesma era, os deuses desafiaram o hesitante Tecciztecatl em batalha. O segundo Sol parecia invencível, até que foi arremessado contra ele um coelho, que o matou ao atravessá-lo. Tecciztecatl, dessa forma se converteu na Lua do quinto ciclo e o coelho, a partir de então, passou a ser associado ao deus lunar.¹¹⁷

Alimento é sinônimo de vida. E vimos que as sociedades nahuas eram essencialmente agrícolas, algo que se faz fundamental para entendermos alguns dos motivos de seus sacrifícios de sangue. Sendo assim, o deus Xipe Tótec também se auto sacrificou, ao arrancar

¹¹⁷ TAUBE, Karl. *Mitos aztecas y mayas: El pasado legendario*. Madri: Akal, 1997, p. 43-46.

sua própria pele¹¹⁸ e seus olhos para que assim a terra se fertilizasse e os primeiros humanos, se alimentassem. Desta forma, a entidade representava o pôr do Sol, a renovação e a regeneração da natureza.

Estes exemplos corroboram que o sacrifício dos deuses para que algo novo surgisse e se mantivesse era ato dos mais nobres. Desta forma, os sacrifícios nahuas jamais podem ser vistos como punição, e sim como atos de imolação e oferendas vitais que objetivavam o mantimento da vida.

Outro conceito fundamental para compreendermos as ideologias sacrificiais nahuas é a noção de dívida. Cada ser deve a sua vida e tudo aquilo que existe a sua volta aos deuses criadores e por isso, “deve reconhecer e pagar sua dívida, *tlaxtlaua*, em náhuatl, mediante o oferecimento de incenso, tabaco, alimentos, ou, inclusive, seu próprio sangue, o que representava uma obrigação maior”.¹¹⁹

Da mesma forma que os deuses sempre fizeram, os homens igualmente deveriam realizar sacrifícios de sangue, pois somente assim, o Sol receberia o alimento para prosseguir a sua marcha diária, evitando que as trevas retornassem definitivamente. Da mesma forma, a terra (Tlaltecuiltli) seria saciada, prevenindo o fim das colheitas e a morte de tudo o que vive. Assim, o inestimável coração humano era comparado às mais belas e polidas pedras turquesa¹²⁰ e o sangue – *chalchihuatl*, literalmente “líquido precioso” – era o elo cíclico, a eterna dívida que os homens tinham com o Sol, a terra e os outros deuses, sendo o sacrifício humano um dever sagrado que garantia o pagamento diário desta dívida. Cada gota de sangue derramada no alto das pirâmides, cada coração arrancado pelos sacerdotes no ato sacrificial representava o adiamento da catástrofe que ameaçava o mundo diariamente.

Muitos dos sacrificados eram prisioneiros de guerra. Capturados, aguardavam – muitas vezes por meses – seu destino final, que seria definido de acordo com o que prezava a tradição ritualística da respectiva divindade à qual o cativo seria oferecido – comumente a Huitzilopochtli – e suas datas concernentes. O tratamento dado a estes prisioneiros, segundo os escritos, os códices e os relatos orais, variava de acordo com o ritual ou festa a qual estavam destinados. Amiúde eram bem tratados e respeitados pelos seus captores, pois eles os

¹¹⁸ Seu nome provém do náhuatl *Xipe Tótec* ou “nosso senhor esfolado”.

¹¹⁹ GRAULICH, Michel, *op. cit.*, 2003, p. 19. T. do A.

¹²⁰ CARRASCO, David, *op. cit.*, 1987, p. 151.

viam como os portadores do combustível vital necessário para a manutenção da vida de todos os seres vivos, da natureza que a todos provia e das próprias divindades.

O fato da maioria das vítimas sacrificiais mexicas serem inimigos capturados – em outras palavras, os *outros* – aponta para a teoria de Girard sobre a escolha de um determinado grupo social a ser sacrificado: “categorias inteiras de seres humanos são sistematicamente reservados para fins sacrificiais, a fim de proteger outras categorias”.¹²¹ Mas, ao contrário do que tenderíamos a imaginar, muitos dos cativos a serem sacrificados não temiam por seu destino. Tlahuicole, por exemplo, um bravo senhor da guerra de Tlaxcala, foi capturado por seus inimigos mexicas, que tanto o admiravam. Assim, em vez de sacrificá-lo, o confiaram um exército que marchava contra a cidade-Estado de Michoacán. Porém, ao regressar, honrado e exaltado por sua campanha militar, o chefe tlaxcalteca se recusou a adiar novamente seu destino: exigiu e obteve sua morte sobre uma pedra sacrificial.¹²²

Vemos, mais uma vez, que os sacrifícios humanos mexicas não apontavam para um mero tormento, humilhação ou penitência, e sim, para se tornar parte integrante de um todo, a fim de obter um objetivo maior.

Os próprios deuses já haviam feito os seus sacrifícios para que tanto os homens quanto o mundo em que estes habitavam pudessem existir. Não à toa, as vítimas sacrificiais, durante certo tempo, vestiam a indumentária e as insígnias específicas do deus/deusa a quem o ritual sacrificial era oferecido, o que incluía máscaras e outros disfarces que continham o poder e a identidade da respectiva divindade representada, assumindo assim o papel dela que optou pelo auto sacrifício no passado para que o Sol se pusesse em movimento.¹²³

No decorrer do tempo em que as futuras vítimas sacrificiais eram cativas, havia esforços em garantir seus desejos. Eram tratadas como filhos por seus captores, como reis e até mesmo como deuses. O povo parava em frente a elas, disputando o privilégio de poder tocar em suas vestes.¹²⁴ Esta correspondência entre o humano (vítima consagrada) e a

¹²¹ GIRARD, René, *op. cit.*, 2005, p. 10. T. do A.

¹²² MUÑOZ CAMARGO, Diego. *Historia de Tlaxcala (1576-1591)*. México: Secretaria de Fomento, 1892, p. 125-128.

¹²³ GONZÁLEZ TORRES, Yólotl. *El Sacrificio Humano Entre los Mexicas*. Cidade do México: Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) e Fondo de Cultura Económica (FCE), 1985, p. 131-132; TOWNSEND, Richard Fraser. *State and Cosmos in the Art of Tenochtitlan*. Washington: Dumbarton Oaks, 1979, p. 23; CARRASCO, David, *op. cit.*, 1987, p. 152; READ, Kay Almere. *Time and Sacrifice in the Aztec Cosmos*. Bloomington: Indiana University Press, 1998, p. 147 e GRAULICH, Michel, *op. cit.*, 2003, p. 22.

¹²⁴ GIRARD, René, *op. cit.*, 2005, p. 316.

divindade justifica o conceito de sacrifício divino para Mauss e Hubert: “Para que um deus possa descer ao papel de vítima, é preciso que haja alguma afinidade entre a sua natureza e a das vítimas. Para que ele venha a submeter-se à destruição sacrificial, é preciso que tenha a sua origem no próprio sacrifício”.¹²⁵ Todavia, é preciso atentar para o fato desta vítima sacrificial não ser considerada uma divindade. Ela apenas assume temporariamente esse papel até o momento da sua expiação, quando o ciclo sacrificial se fecha (o sacrifício da divindade no passado e agora, no presente). Em outras palavras, o que ocorre é uma representação e não uma transformação.

Cada um dos elementos que pertenciam ou eram utilizados pelas vítimas continha uma simbologia específica que remetida ao universo sagrado náhuatl. Era comum os sacrificantes, por exemplo, guardarem alguns atavios relacionados às divindades. Também costumavam manter alguns restos das vítimas, como os cabelos da parte da coroa da cabeça – que acreditavam conter parte do calor vital e da honra do sacrificado – e alguns ossos. Neste caso, era comum os guerreiros conservarem e pendurarem o fêmur da vítima em suas casas, a fim de mostrar a sua valentia e de obter proteção do imolado quando fosse à guerra.¹²⁶ Com efeito, percebemos esses atos como prova da consagração da vítima antes da sua execução. Uma vez elevado ao nível do universo sagrado, aquele corpo jamais retornaria ao seu estado profano. Por isso, ao resguardar partes deste, o sacrificante garantia para si e sua família um objeto de bom agouro, ou mesmo uma relíquia, com significância muito próxima à preservação dos restos mortais dos santos pelos cristãos católicos e ortodoxos.

De fato, os mexicas tinham grande respeito e preocupação com os destinos *post mortem*. Após a morte de cada *huey tlatoani*, por exemplo, era de costume os senhores de cada cidade-Estado submetida aos mexicas prestarem suas homenagens ao falecido líder supremo. Eles levavam até Tenochtitlán diversos tipos de oferendas que deveriam ser enterradas junto às cinzas do homenageado. Entre elas havia ouro, pedras preciosas, vestimentas, atavios emplumados e servos (geralmente escravos). Após a procissão até a capital, cada governador, individualmente, acercava-se do corpo e proferia um discurso exaltando os feitos e a importância do grande líder. Em seguida, suas oferendas eram deixadas próximo ao defunto. Diego Durán relatou que cerca de duzentos sacrificados, devidamente vestidos para o ato, foram imolados com o corpo do *tlatoani* Ahuitzotl, que governou entre 1486 e 1502:

¹²⁵ MAUSS, Marcel; HUBERT, Henri, *op. cit.*, 2005, p. 84.

¹²⁶ GRAULICH, Michel, *op. cit.*, 2003, p. 23.

[os governadores] todos os quais e cada um por si, em nome de seus lugares e aldeias, fizeram sua oração muito retórica [junto] ao corpo e lhe ofereceram grande número de escravos, [de maneira] que passavam de duzentos [...], os quais haveriam de morrer para acompanhá-lo a outra vida.¹²⁷

Após todos os governadores prestarem suas respectivas homenagens e oferendas junto ao defunto, os escravos eram vestidos ou adornados com alguma peça de roupa, joia ou qualquer atavio que pertencesse ao *huey tlatoani*, porque “iam aqueles escravos à outra vida a servir grandes senhores e acompanhar aquele rei [*huey tlatoani*] e a ter os mesmos ofícios e preeminências que os grandes aqui tinham, e o mesmo criam os escravos desventurados, e assim se ofereciam à morte com grande vontade”.¹²⁸

Em seguida, o corpo era levado a outro local, onde eram feitos diversos cantos mortuários. Ao final, era vestido com mantas e adornado com penas e joias para depois ser alçado aos pés de uma imagem de Huitzilopochtli, com a presença dos sacerdotes desta divindade e ao som de instrumentos funerais. Finalmente o cadáver era jogado em um braseiro, que já se encontrava em chamas. A cerimônia era encerrada com sacrifício dos escravos:

[...] os sacerdotes pegaram suas facas de sacrificar e, um a um, sacrificaram todos aqueles escravos que os reis e os grandes senhores haviam oferecido, jogando-os de costas sobre o tambor de madeira com o qual vieram tocando os sons e cantos funerais, em cima do qual lhes abriam os peitos e arrancavam o coração.¹²⁹

Essa narrativa nos ajuda a entender a importância não somente religiosa, mas também política dos sacrifícios humanos para os povos mesoamericanos. No caso do Império Mexica, uma das maneiras de legitimar seu jugo sobre as cidades-Estado vizinhas era justamente capturar inimigos para serem sacrificados e/ou exigir o pagamento de tributos, muitas vezes, em forma de pessoas que seriam utilizadas para o mesmo fim. Conforme aponta Arthur Demarest:

Todos os aspectos ideológicos, mas especialmente os cultos militaristas de sacrifício humano, se tornaram armas sociais que justificavam e, em maior extensão, até motivavam a competição entre Estados. Foi uma mudança em direção a esta última função que caracterizou a contribuição sem igual dos mexicas ao desenvolvimento mesoamericano dos cultos de sacrifício humano. [...] a ideologia sacrificial não apenas legitimou a estrutura do Império Mexica, ela efetivamente ajudou a gerar o Império em si e a definir sua natureza específica.¹³⁰

¹²⁷ DURÁN, Diego, *op. cit.*, 1867-1880, vol. 1, p. 407. T. do A.

¹²⁸ Idem, *ibidem*.

¹²⁹ Idem, p. 408-409.

¹³⁰ DEMAREST, Arthur, *op. cit.*, 1984, p. 234 e 239. T. do A.

As penas e a arte plumária também desempenhavam um importante papel real e simbólico na sociedade mexicana. Especialista no estudo da arte plumária náhuatl, Alessandra Russo salienta a importância das plumagens como indumentária utilizada pelas vítimas sacrificiais mexicanas, por exemplo:

[...] objetos emplumados eram essenciais na sociedade mexicana a fim de garantir a transição entre o humano e o divino durante as performances sacrificiais. As penas, com seus valores metamórficos, eram o material perfeito para realçar a cadeia de significados em constante mudança realizada nestas cerimônias, onde o sacrificado era, simultaneamente, a vítima e o deus ao qual o sacrifício era endereçado.¹³¹

A pesquisadora também aponta que Diego Durán já havia registrado que, antes da chegada dos conquistadores, nenhum mexicano poderia utilizar penas como atavio sem a permissão do *huey tlatoani*, devido às penas serem “a sombra dos nobres e reis, que lhe chamavam por este nome”.¹³²

Didacus Lupi, um dos homens de Hernán Cortés, também registrou a importância das plumagens no que tange o sacrifício humano. Em uma carta, ele escreve: “Eles adornaram as cabeças dos escravos que estavam prestes a morrer com cocares feitos de preciosas penas [...] Aquele que estivesse para morrer era bem decorado com plumagens, da cabeça aos pés”.¹³³

Desta forma, a plumagem seria um dos elementos que ligam diretamente a vítima à divindade representada por ela (vide figuras 21 e 22), estando presente em todos os rituais sacrificiais mexicanas e sendo, inclusive, usada como pagamento de tributo por parte de diversos grupos indígenas submetidos ao *huey tlatoani* mexicano,¹³⁴ o que reafirma sua importância real e simbólica dentro desta sociedade.

¹³¹ RUSSO, Alessandra. Uncatchable Colors. In: WOLF, Gerhard e CONNORS, Joseph, *op. cit.*, 2011, p. 395. T. do A.

¹³² DURÁN, Diego. *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme* (c. 1580). GARIBAY, Ángel María (ed.), 2 vols. México, D.F., 1967, vol. 1, p. 116, *apud* RUSSO, Alessandra, *op. cit.*, 2002, p. 231. T. do A.

¹³³ LUPI, Didacus. *Lettera giunta a Siviglia dalla Nuova Spagna appena scoperta*. 1520. Biblioteca Marciana, Veneza, *apud* RUSSO, Alessandra, *op. cit.*, 2002, p. 230. T. do A.

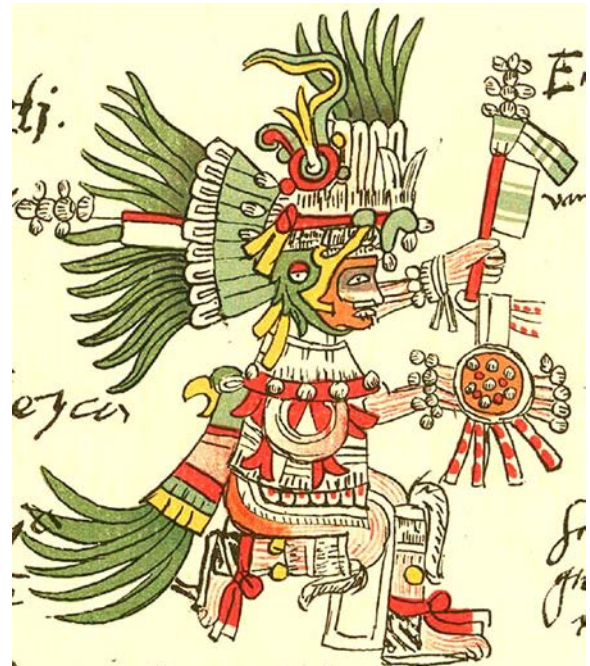
¹³⁴ RUSSO, Alessandra, *op. cit.*, 2002, p. 231-232 e 238.

Figura 21 – Vítima sacrificial.



Autor desconhecido. Fonte: Códice Florentino, livro II, f. 84v. 1540-1585. Biblioteca Mediceo Laurenziana, Florença.

Figura 22 - Huitzilopochtli.



Autor desconhecido. Fonte: Códice Telleriano-Remensis Século XVI. Biblioteca Nacional da França, Paris.

A figura 21 nos mostra uma vítima sacrificial mexicana, vestida e apresentada como Huitzilopochtli. Podemos perceber a semelhança entre os elementos indumentários presentes na representação da divindade a partir da ilustração do Códice Telleriano-Remensis (figura 22), principalmente o cocar de penas, além do tradicional escudo na mão direita e o cetro na mão esquerda. Curiosamente, a imagem contida no Códice Florentino, nos apresenta uma vítima barbada, algo incomum entre os mexicas e outras culturas ameríndias. Isso pode ser explicado, talvez, pelo fato da ilustração ter sido feita por um indígena já sob a orientação e influência dos europeus e sua iconografia tradicional.

A importância do papel não somente das plumagens, mas de todo objeto que de alguma forma referia-se a uma determinada divindade, pode ser entendida se voltarmos, brevemente, aos mitos nahuas da criação da quinta era solar. Conforme vimos, os deuses e

deusas se sacrificaram para que a vida pudesse existir. Entretanto, estes deixaram para trás suas vestimentas, para que os homens se recordassem deles e de seus sacrifícios. Neste primeiro momento, já podemos associar as indumentárias divinas aos rituais sacrificiais realizados por uma humanidade eternamente devedora. Isto ajuda a explicar o motivo do uso de tais roupas e adornos pelas vítimas, uma vez que estas estariam impregnadas de sacralidade.¹³⁵

Vimos que durante o período de preparação pré-sacrificial, as vítimas eram mantidas cativas por um certo tempo, que variava de acordo com a festividade e o respectivo ritual no qual seriam sacrificadas. Nesse ínterim, além de serem vestidas com roupas e ornamentos referentes às respectivas divindades, elas eram ritualisticamente banhadas (purificação), aprendiam danças especiais e eram engordadas ou emagrecidas,¹³⁶ além de honradas como o deus, antes de serem sacrificadas.¹³⁷ Tudo isto atendia às demandas específicas de cada ritual e o objetivo era honrar e recriar da forma mais fidedigna possível a morte do respectivo deus ou deusa, o que prova, mais uma vez, a importância não somente do ato sacrificial para as culturas náhuatl, mas também de uma série de objetos – como indumentárias, adereços e atavios –, práticas e personagens que estão intimamente ligados a estas cerimônias.

Os rituais sacrificiais ocorriam de acordo com o calendário solar mexica, composto por dezoito meses de vinte dias, além de um período extra de mais cinco dias. Ao menos, uma grande celebração – que incluía sacrifícios humanos, banquetes e festejos – era celebrada a cada mês.¹³⁸ Um dos períodos anuais mais importantes, por exemplo, se dava a cabo a cada início do quarto mês (*Etzalcualiztli*, equivalente ao período entre os dias 6/7 e 26/27 de junho). Este era o começo do período chuvoso e, portanto, marcado por festivais dedicados a Tláloc. Em um destes festejos, um homem (representante de Tláloc) e uma mulher (representante de Chalchiuhtlicue, sua esposa, responsável pelas águas horizontais – mar,

¹³⁵ CARREÓN BLAINE, Emilie. Un giro alrededor del ixiptla. In: BÁEZ RUBÍ, Linda; CARREÓN BLAINE, Emilie (eds.). *Los Estatutos de la Imagen, Creación-Manifestación-Percepción* (XXXVI Coloquio Internacional de Historia del Arte). Cidade do México: Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), 2014, p. 256-257.

¹³⁶ CARRASCO, David, *op. cit.*, 1987, p. 152.

¹³⁷ SAHAGÚN, Bernardino de. *Historia General de las Cosas de la Nueva España* (c. 1585). LÓPEZ, Alfredo Agustín e GARCÍA QUINTANA, Josefina (eds.). Madri: Alianza, 1988, p. 85, 117, *apud* JÁUREGUI, Carlos, *op. cit.*, 2003, p. 204.

¹³⁸ KLOR DE ALVA, J. Jorge. The Aztec-Spanish Dialogues of 1524. In: *Alcheringa Ethnopoetics*, vol. 4, n. 2. Boston University, 1980, p. 189.

lagos, rios e fontes) eram sacrificados¹³⁹ em homenagem àqueles que proveriam a manutenção da vida e as colheitas, por meio das chuvas.

Já durante o décimo quinto mês (*Panquetzaliztli*, equivalente a 29/30 de novembro a 18/19 de dezembro) o nascimento e os feitos do poderoso Huitzilopochtli eram celebrados e reencenados por meio de uma intensa série de sacrifícios humanos, que aconteciam de acordo com a narrativa mítica de sua vida.¹⁴⁰

O ato de sacrificar era para os nahuas, portanto, um ato de reencenação dos fatos mais importantes relativos à sua cosmologia, ao mesmo tempo em que representava uma homenagem aos seus deuses criadores e alimentava Tlaltecuhltli com o sangue dos homens, conforme requisitado por ela. Na cultura náhuatl, o sacrifício humano era um teatro mais do que realista, onde no palco dialogavam e contracenavam a vida, a morte e o renascimento, para que, ao fim da peça, o sagrado finalmente se manifestasse.

Assim, percebemos que os sacrifícios humanos eram atos que figuravam o centro do universo cultural da sociedade mexicana. A continuidade da vida, a religiosidade, a política e o poder necessariamente convergiam ou perpassavam pelas questões sacrificiais:

Convencidos de que para evitar o cataclismo final era necessário fortificar o Sol, eles assumiram para si a missão de provê-lo com a energia vital encontrada somente no líquido precioso que mantém o homem vivo. Sacrifício e guerra cerimonial, que era a principal maneira de obterem vítimas para todos os ritos sacrificiais, eram suas atividades centrais e o cerne das suas vidas pessoais, sociais, militares, religiosas e nacionais.¹⁴¹

De maneira que não é possível compreendermos a existência da sociedade mexicana em si sem entendermos as razões, metodologias e mecanismos de seus rituais sacrificiais. Estes estão presentes, em maior ou menor escala, na gênese, no desenvolvimento e na desestruturação desta cultura como um todo.

1.2 Um sabor divino

Se tivéssemos de escolher uma palavra além de “selvagem” para estereotipar o ameríndio em geral, observado e mitificado pelos olhares curiosos e espantados do homem

¹³⁹ BRODA, Johanna, *op. cit.*, 1987, p. 74.

¹⁴⁰ RUSSO, Alessandra, *op. cit.*, 2002, p. 230.

¹⁴¹ LEÓN-PORTILLA, Miguel. *Aztec Thought and Culture*. Norman: University of Oklahoma Press, 1963, p. 61, *apud* DEMAREST, Arthur, *op. cit.*, 1984, p. 235. T. do A.

moderno, possivelmente chegaríamos ao adjetivo “canibal”. Desde as primeiras viagens de Colombo ao que seria conhecido como América, começaram a surgir relatos de que nestas terras habitavam homens e mulheres selvagens que comiam carne humana.

Mas, aparentemente, foi a partir da expedição de Américo Vespúcio à costa do Brasil, em 1501, que os relatos dos americanos canibais começaram a se popularizar no Velho Mundo. Ele conta que passou vinte e sete dias comendo e dormindo entre os “animais racionais” da nova terra, e é ele quem completa o inventário básico do que, daí por diante, se dirá “dos índios”. Em uma carta intitulada *Mundus Novus*, endereçada ao duque de Urbino Lorenzo de Medici (1492-1519) e publicada entre 1503 e 1504, Vespúcio escreve sobre os hábitos antropofágicos dos índios tupinambás:

Aos prisioneiros de guerra conservam-nos para os matar e depois comer. Com efeito comem-se uns aos outros, os vencedores aos vencidos, e, dentre todas as carnes, a humana constitui um alimento vulgar. Crede isto, porque já se viu um pai comer os filhos e a mulher, e eu conheci um homem, com quem falei, de quem se dizia ter comido mais de trezentos corpos humanos, e também estive vinte e sete dias numa cidade, onde vi carne humana salgada, suspensa nas traves das casas, como nós costumamos pendurar o toucinho e outra carne de porco.¹⁴²

Pouco tempo mais tarde, em 1507, Américo Vespúcio escreve no seu *Quattuor Navigationes*, desta vez dedicado a Renato, rei de Jerusalém e da Sicília e duque de Lorena e de Bari. Aqui ele destaca o “apetite” das mulheres: “[...] estavam as mulheres a cortar o mancebo que tinham trucidado e cujos pedaços, mostrando-no-los, queimaram numa grande fogueira e depois comeram”.¹⁴³

É também da mesma época a famosa xilogravura alemã (figura 23) impressa em 1505, nas cidades de Augsburg e Nuremberg, intitulada *A Ilha e o Povo que Foram Descobertos Pelo Rei Cristão de Portugal e Seus Súditos*. A imagem nos traz, mais uma vez, a visão europeia sobre os índios do Brasil, mas que em breve se tornaria emblemática para descrever genericamente os índios das Américas.

¹⁴² PEREIRA, Paulo (dir.). *História da Arte Portuguesa – Volume II*. Lisboa: Círculo de Leitores, 1995, p. 422.

¹⁴³ Idem, *ibidem*.

Figura 23 – A Ilha e o Povo que Foram Descobertos Pelo Rei Cristão de Portugal e Seus Súditos.



Johann Froschauer. 1505. Bayerische Staatsbibliothek, Munique.

Em primeiro plano, temos uma índia de colar, tanga, braceletes e um cocar emplumado amamentando uma criança, enquanto outras duas se aproximam dela. Outros sete índios e índias adultos completam a cena na qual são retratados numa praia, ao redor de uma fogueira e sob uma espécie de cabana de troncos de madeira. Mas o que mais se destaca é a cabeça humana, junto com um braço e uma perna, penduradas em um galho e assando sobre a fogueira. O tema da gravura é claro: a antropofagia indígena. Isso se justifica – além dos membros decepados – pelo homem à esquerda segurar e levar à boca um braço humano. Ao retratar duas caravelas indo em direção à praia, o autor associa a imagem ao título, dando a entender, especialmente a quem nunca havia estado naquelas terras e com aqueles povos, que esta cena aterradora teria sido uma das primeiras visões do europeu ao contemplar aqueles nativos.

A cena, como um todo, em muito se assemelha aos dois trechos das cartas de Américo Vespúcio, citadas anteriormente. Entretanto é bastante improvável que o autor da gravura tenha visto tal acontecimento pessoalmente, uma vez que não há relatos de ameríndios barbados, de forma que a ilustração é, muito provavelmente, o produto de uma imagem construída a partir de relatos como de Vespúcio, somadas aos antigos mitos europeus dos homens selvagens, esses sim, tradicionalmente barbados, peludos e canibais,¹⁴⁴ ou ainda, da confusão estereotipada entre índios das Américas¹⁴⁵ e índios das Índias.¹⁴⁶

Ao somarmos tudo isso ao famoso relato autobiográfico de Hans Staden, que nos descreve em detalhes suas aventuras por diversas aldeias tupinambás, sob ameaça iminente de ser executado e comido,¹⁴⁷ compreendemos a presença constante do tópos canibal nos discursos europeus sobre a alteridade, imaginação e representação identitária do ameríndio.

Ainda que possamos identificar a presença de rituais em praticamente todos os relatos e evidências de antropofagia entre as mais diversas culturas espalhadas pelo globo – conforme apontou Nigel Davies¹⁴⁸ –, não podemos generalizar e igualar todos os atos antropofágicos realizados nas Américas ou em qualquer outro continente. Cada cultura ou tronco cultural que a praticava, fazia por diferentes motivos, sem mencionar que o consumo da carne humana percorria os universos tanto sagrado quanto profano. Por exemplo, conforme indicam os relatos, os grupos indígenas do Brasil que praticavam a antropofagia, a faziam fora da esfera sagrada. Isto porque, grosso modo, a carne consumida era de prisioneiros de grupos inimigos, tratando-se de um ato de vingança pela morte e ingestão de seus iguais,¹⁴⁹ não havendo

¹⁴⁴ Cf. HASSIG, Debra, *op. cit.*, 1999.

¹⁴⁵ Faz-se lembrar que à época da elaboração da gravura, as Américas também eram chamadas de Índias Ocidentais.

¹⁴⁶ RIBEIRO, Maria Aparecida. Penas de Índio: A Representação do “Brasileiro” na Arte Portuguesa. In: *Mathesis*, n. 5. Viseu: Universidade Católica Portuguesa, 1996, p. 300-301.

¹⁴⁷ A experiência virou um verdadeiro “*best seller*” moderno, ajudando, de certa forma, o europeu a associar o ameríndio ao canibal, de forma generalizada. As ilustrações originais inspiraram versões posteriores, como as famosas gravuras de Theodor de Bry. Há várias edições do livro, em diferentes línguas. Entre elas, recomendo STADEN, Hans. *Duas Viagens ao Brasil (1557)*. Trad. Angel Bojadsen e introdução de Eduardo Bueno. Porto Alegre: L&PM Pocket, vol. 674, 2008.

¹⁴⁸ DAVIES, Nigel, *op. cit.*, 1984, p. 215. Neste ensaio, Davies também disserta sobre diversas culturas que praticavam a antropofagia em diferentes espaços geográficos, associando-as ao universo sacrificial e observando que o consumo da carne, nestas ocasiões, era direcionado somente a determinadas camadas sociais de cada grupo praticante do ritual.

¹⁴⁹ Há diferentes relatos quinhentistas que apontam para a questão da vingança. Cf. CARDIM, Fernão. *Tratados da Terra e Gente do Brasil* (c. 1580). Transcrição do texto, introdução e notas de Ana Maria de Azevedo. Lisboa: CNCDP, 1997; GÂNDAVO, Pero de Magalhães de. *História da Província de Santa Cruz a que*

indícios de consagração da vítima, tampouco de rituais religiosos ou um desejo de interligar os mundos profano e sagrado. Desta forma, neste caso, embora existisse um ritual iniciado muitas vezes logo a partir da captura do guerreiro inimigo e que duraria meses – até o último momento antes de sua execução – estes atos antropofágicos estão ligados a uma série de práticas político-sociais e de relações de poder territorial e não religioso.

Os mexicas também praticavam o canibalismo ritual. Entretanto, sua realização abarcava toda uma gama de significados bastante diferentes dos índios do Brasil. A antropofagia mexica está diretamente ligada aos seus rituais de sacrifício humano e à imolação de atos divinos, ou seja, à esfera religiosa e cosmológica, ainda que também exercesse um importante papel nas relações político sociais e hierárquicas dentro do Império Mexica.

Vejamos o que diz Fernando de Alvarado Tezozómoc, historiador mexica neto e sobrinho neto de Moctezuma Xocoyotzin: “No próprio lugar de Tlachco [...] Huitzilopochtli tomou Coyolxauhqui e a matou, degolou e lhe tirou o coração. E amanhecido outro dia, bem cedo, os mexicanos viram todos os corpos esburacados, nenhum deles tinha coração; outros foram comidos por Huitzilopochtli [...]”¹⁵⁰

O trecho diz respeito à crença náhuatl de que Huitzilopochtli teria matado, esquartejado e comido o coração de sua irmã Coyolxauhqui e de outros quatrocentos irmãos. Suas cabeças foram atiradas ao céu, criando a Lua e as estrelas. Suas mortes estão relacionadas ao conluio de Coyolxauhqui e seus irmãos para matarem sua mãe, Coatlicue, pois esta teria concebido Huitzilopochtli de forma desonrosa – a partir de uma pena que caiu do céu diretamente em um de seus seios, enquanto ela varria o topo do monte Coatepec.

O fato do deus guerreiro comer os corações de seus inimigos nos diz muito a respeito da antropofagia mexica: mais uma vez, a humanidade emula os grandes atos divinos. Logo, assim como o sangue, a carne humana também é alimento dos deuses. Talvez seja por isso que, ainda segundo Tezozómoc, após a chegada de Hernán Cortés à Península de Yucatán,

Vulgarmente Chamamos Brasil (1576). Introdução, modernização do texto e notas de Sheila Moura Hue e Ronaldo Menegaz. Lisboa: Assírio & Alvim, 2004; GÂNDAVO, Pero de Magalhães de. *Tratado da Terra do Brasil e História da Província de Santa Cruz* (1576). São Paulo: Ed. Itatiaia e EdUSP, 1980; LÉRY, Jean de. *Viagem à Terra do Brasil* (1578). São Paulo: EdUSP, 1980; NÓBREGA, Manuel da. *Diálogo Sobre a Conversão do Gentio* (1557-1558). Preliminares e anotações históricas e críticas de Serafim Leite. Lisboa: Ministério dos Negócios Estrangeiros, 1954; SOUSA, Gabriel Soares de. *Notícia do Brasil* (1587). Dir. Luís de Albuquerque. Lisboa: Publicações Alfa, 1989; THÉVET, André. *As singularidades da França Antártica* (1557). São Paulo: Itatiaia e EdUSP, 1978, além do próprio livro de Hans Staden, supracitado.

¹⁵⁰ ALVARADO TEZOZÓMOC, Fernando de. *Crónica Mexicana*. Madri: Dastin, 2001, p. 60, *apud*, CALAVIA SÁEZ, Oscar. O canibalismo asteca: releitura e desdobramentos. In: *Mana*, vol. 15, n. 1. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), 2009, p. 39. T. do A.

Moctezuma Xocoyotzin enviou-lhe vários presentes, incluindo alimentos e, entre estes, um escravo, para ver se seria comida.¹⁵¹ A estratégia do *huey tlatoani* fazia parte de suas tentativas iniciais de descobrir a verdadeira identidade do líder conquistador, uma vez que a opção pela carne humana o caracterizaria como uma divindade. Assim, o fato de Cortés não ter realizado tal banquete ajuda a desestabilizar ideias recorrentes de que os mexicas o consideravam um deus.

Conforme dito, na sociedade mexica a vítima sacrificial comumente emulava a própria divindade sacrificada. Em determinadas ocasiões nas quais o canibalismo ritual era praticado, acreditava-se que a carne consumida do sacrificado(a) era a mesma do respectivo deus ao qual o ritual era dedicado, uma espécie de “comunhão sangrenta”, segundo Soustelle.¹⁵² Desta forma, a antropofagia é acompanhada do sacrifício dos deuses devorados pelos homens, configurando, portanto, um ato de teofagia. Entretanto, a carne destes sacrificados era de consumo exclusivo aos membros da elite mexica, conforme veremos mais à frente.

Há diversos relatos de missionários e cronistas, principalmente do século XVI, que associam diretamente o ato antropofágico à religião mexica. Vale lembrar que todos estes autores tiveram contato direto com a primeira geração mexica conquistada, e estes índios, supostamente, lhes teriam contado as histórias de seus antigos costumes, tanto verbalmente quanto por meio das imagens dos códices.

O clérigo e historiador Francisco López de Gómara, embora nunca tenha estado nas Américas – o mais próximo disso foi ter sido capelão na casa de Hernán Cortés –, sustenta que “Aparecia e falava o Diabo a estes índios muitas vezes [...] eles, enganados com as doces palavras e com as saborosas comidas de carne humana [...] desejavam agradá-lo”.¹⁵³

O também historiador Diego Durán afirmou que os prisioneiros eram “comida saborosa e quente para os deuses” e que eles eram sacrificados e oferecidos “de comer ao ídolo e aqueles malditos carneiros famintos por carne humana”.¹⁵⁴

O frei franciscano Toribio Motolinía, por sua vez, escreveu que os corações dos sacrificados, por vezes, “eram comidos pelos velhos ministros; outras [vezes], enterrados” e que os corpos eram jogados pelas escadarias dos templos e recolhidos no solo. Caso a vítima

¹⁵¹ Idem, p. 471, *apud*, idem, *ibidem*.

¹⁵² SOUSTELLE, Jacques, *op. cit.*, 1953, p. 103-104.

¹⁵³ LÓPEZ DE GÓMARA, Francisco. *Historia de la Conquista de México* (1552). Cidade do México: Porrúa, 1997, *apud* JÁUREGUI, Carlos. *op. cit.*, 2003, p. 221. T. do A.

¹⁵⁴ DURÁN, Diego. *Ritos y Fiestas de los Antiguos Mexicanos* (c. 1580). MACAZAGA ORDOÑO, César (ed.). Cidade do México: Editorial Cosmos, 1980, p. 94, *apud* JÁUREGUI, Carlos, *op. cit.*, 2003, p. 223. T. do A.

fosse prisioneira de guerra, era “levada e posta aquela carne com outras comidas e [...] [o corpo era] comido”.¹⁵⁵

Já o também franciscano Bernardino de Sahagún aponta que, em homenagem aos deuses Xipe Tótec e Huitzilopochtli, os mexica “matavam e esfolavam muitos escravos e cativos”. Seus corpos eram comidos pela elite religiosa e guerreira, que se vestiam com “as peles dos esfolados”, e depois, revestiam com estas peles os corpos das vítimas do ano seguinte¹⁵⁶; já as crianças, sacrificadas em honra a Tláloc, eram cozidas e comidas.¹⁵⁷

A maioria das referências ao canibalismo ritual mexica presentes em *Historia General de las Cosas de Nueva España* estão presentes no livro II, que caracteriza as festas realizadas em homenagem aos deuses mexicas. Segundo o frei franciscano, o décimo terceiro mês do calendário mexica era denominado *Tepeilhuitl* e suas festividades eram dedicadas às montanhas sagradas. Durante a celebração, eram escolhidas quatro mulheres e um homem, que passavam a personificar, individualmente, figuras divinas para, depois de uma procissão, serem sacrificados e comidos:

Depois de mortos e retirados os corações, levavam-lhes lentamente, descendo pelas escadarias [do templo]; chegadas abaixo, cortavam-lhes as cabeças e espetavam-nas em um pau e os corpos eram levados à casas que chamavam *calpul* [*calpulli*], onde eram repartidos para serem comidos.¹⁵⁸

Maiores detalhes sobre o consumo da carne dos sacrificados aparecem no capítulo XXI, onde Sahagún descreve o importante festival denominado *Tlacaxipehualiztli*, ocorrido no segundo mês, em homenagem aos deuses Xipe Tótec e Huitzilopochtli:

Nesta festa matavam todos os cativos, homens, mulheres e crianças; antes que os matassem, faziam muitas cerimônias [...] Ao alvorecer, eram levados donde haviam de morrer, que era o templo de Huitzilopochtli: ali eram mortos pelos ministros do templo [...] Todos os corações, depois de extraídos e oferecidos [à divindade] eram postos em uma xícara de madeira [...] Depois de esfolados [os sacrificados], os velhos, chamados *quaquacuiltin*, levavam os corpos ao *calpulco*, onde o dono do cativo tinha feito seu voto ou promessa. Lá o dividiam e enviavam uma coxa a Motecuhzoma [Moctezuma Xocoyotzin] para que comesse, e o resto repartiam entre os outros principais ou parentes. Iam comê-lo na casa daquele que capturou o morto. Coziam aquela carne com milho e davam a cada um, um pedaço daquela carne [sic] numa tigela ou cuia, com seu caldo e seu milho cozido, e chamavam aquela comida

¹⁵⁵ BENAVENTE MOTOLINÍA, Toribio de. *Historia de los Indios de la Nueva España* (c. 1541). BELLINI, Giuseppe (ed.). Madri: Alianza, 1988, p. 82, *apud* JÁUREGUI, Carlos, *op. cit.*, 2003, p. 223. T. do A.

¹⁵⁶ MAUSS, Marcel; HUBERT, Henri, *op. cit.*, 2005, p. 79.

¹⁵⁷ SAHAGÚN, Bernardino de. *op. cit.*, 1988, p. 81, 82, 104, 107-111, *apud* JÁUREGUI, Carlos, *op. cit.*, 2003, p. 223. T. do A.

¹⁵⁸ SAHAGÚN, Bernardino de. *Historia General de las Cosas de la Nueva España* (c. 1585) (3 tomos). Cidade do México: Editorial Pedro Robredo, 1938, tomo I, p. 103. T. do A.

de *tlacatlaolli* [...] O senhor do cativo não comia a carne porque fazia de conta que aquela era a sua própria carne, porque desde o momento em que o tomou como cativo, o tinha como um filho, e o cativo ao seu senhor como um pai e, por esta razão, não queria comer daquela carne. Porém, comia a carne dos outros cativos que tinham sido mortos.¹⁵⁹

A partir dos trechos acima descritos por Sahagún, baseado em seus informantes, percebe-se que o canibalismo ritual mexica está intimamente ligado à questão sacrificial e, portanto, religiosa. Segundo Oscar Calavia Sáez, estudioso do tema, “dificilmente se encontram referências a ele que prescindam do seu contexto religioso”.¹⁶⁰ Francisco Hernández (1517-1578), protomédico das Índias e do próprio rei espanhol Filipe II, afirmou em seu principal estudo sobre os nahuas que “os reis [*huey tlatoani*] não comiam por nada carne humana, salvo, por motivos religiosos, a dos imolados aos deuses”.¹⁶¹

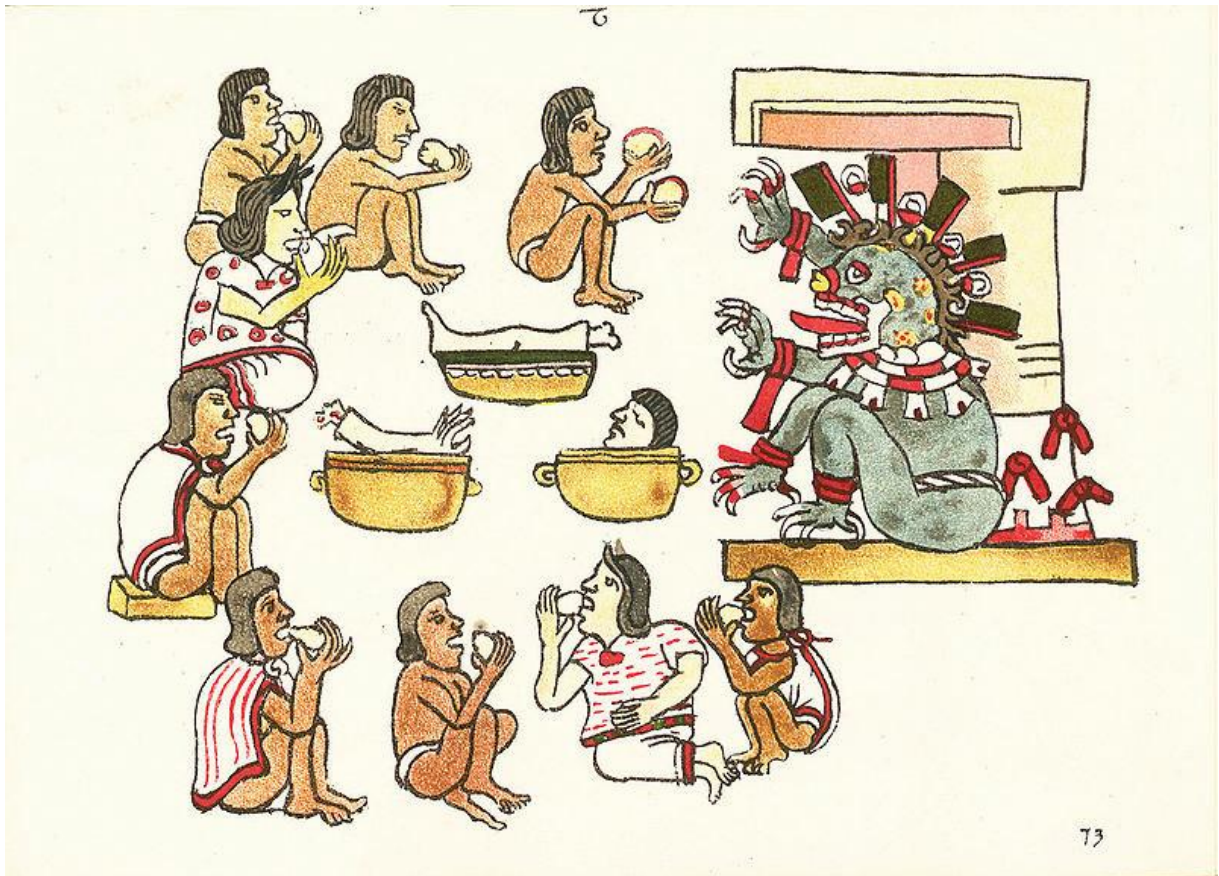
Na figura 24, temos uma cena de canibalismo ritual, na qual percebemos uma comunhão entre humanidade e divindade, representados, respectivamente, por mexicas à esquerda e o deus Mictlantecutli, à direita.

¹⁵⁹ Idem, p. 123-127.

¹⁶⁰ CALAVIA SÁEZ, Oscar, *op. cit.*, 2009, p. 36.

¹⁶¹ HERNÁNDEZ, Francisco. *Antigüedades de la Nueva España*. HERNÁNDEZ DE LEÓN-PORTILLA, Ascensión (ed.). Madri: Información y Revistas S. A., 1986, p. 114. T. do A.

Figura 24 – Cena de antropofagia mexicana.



Autor desconhecido. Fonte: Códice Magliabecchiano, f. 73r. Século XVI. Biblioteca Nacional Central, Florença.

A percepção de que a antropofagia mexicana está intimamente ligada a sua religião fez com que Bartolomé de Las Casas, apesar de considerar o canibalismo um ato reprovável, relativizasse a barbárie ameríndia de uma maneira geral, comparando-a com as atrocidades cometidas pelas civilizações antigas. O dominicano, igualmente, estabelece a larga tradição pagã antiga de cometer sacrifícios, como faziam os gregos, romanos, judeus, babilônicos, entre outros. Pontua, ainda, que o canibalismo já era praticado na Europa por grupos que habitavam as antigas França, Espanha e Inglaterra e também por povos asiáticos, como os citas.¹⁶² Las Casas justifica tanto a antropofagia quanto o sacrifício de vidas humanas aos deuses, seja nas Américas, Europa ou Ásia, como resultado da falta de revelação Divina – ou seja, do Deus cristão – que naturalmente as suprimiria:

As nações que a seus deuses ofereciam em sacrifício homens [sic] [...] nobre e digna estimação tiveram da excelência, deidade e merecimento (ainda que idólatras enganados) de seus deuses [...] porque ofereciam, aos que estimavam ser deuses, a mais excelente, mais preciosa e mais dispendiosa [...] das criaturas [...] [e] como foi

¹⁶² JÁUREGUI, Carlos, *op. cit.*, 2003, p. 204.

dito, pela chama natural, julga [a razão] que a Deus se deve oferecer o mais digno e melhor, estando dentro dos limites da lei natural, [quando] faltando lei positiva, humana ou divina, que [...] proíba ou estorve [o sacrifício humano como oferenda].¹⁶³

Las Casas vai além e compara o canibalismo europeu ao nahua: “[na] Nova Espanha não a comiam [carne humana] tão de propósito [corriqueiramente], segundo tenho entendido, senão a [carne] dos que sacrificavam, como coisa sagrada, mais por religião que por outras causas”.¹⁶⁴

Percebemos, dessa maneira, que apesar do dominicano não defender a antropofagia indígena, tampouco a europeia, consegue delimitar o ato dos primeiros a circunstâncias de teor teológico, ao contrário do que entendia proceder na Europa antiga. A antropofagia náhuatl, para Las Casas, apresenta uma ligação estreita com o divino, ou, a tentativa de estabelecer esta ligação com quem, erroneamente, acreditavam serem seus deuses.

Entretanto, é possível notar que essa antropofagia transborda a religiosidade mexica e permeia, também, questões sociais. A ingestão da carne humana não era permitida a todos os membros da comunidade. Ao contrário, sua repartição era feita seguindo uma determinada hierarquia de poder ou *status* social. Por esse motivo, o *huey tlatoani* recebia uma porção “generosa” – como a coxa do sacrificado, segundo Sahagún –, sendo o restante do corpo geralmente dividido somente entre membros da elite desta sociedade, como os sacerdotes e guerreiros responsáveis pela captura dos inimigos.

Vejamos a observação de Juan Bautista Pomar (1535-c. 1601), historiador e escritor mestiço, nascido em Texcoco e interessado na história mexica pré-colombiana. Em determinados rituais sacrificiais, ele aponta que “[...] os demais sacerdotes recolhiam todos os corações e depois de cozidos os comiam, de modo que este membro tão importante nas entranhas do homem estava reservado para estes sacerdotes do Demônio”.¹⁶⁵

Com efeito, observa-se que o México pré-colombiano, em um contexto expansionista do Império Mexica, apresenta um quadro de guerras frequentes entre povos e cidades-Estados rivais. Uma das mais importantes funções destas batalhas, reitero, era capturar prisioneiros

¹⁶³ LAS CASAS, Bartolomé de. *Apologética Historia Sumaria* (1555-1559). Cidade do México: Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), 1967, tomo II, p. 244-245, *apud* JÁUREGUI, Carlos, *op. cit.*, 2003, p. 208. T. do A.

¹⁶⁴ DE LAS CASAS, Bartolomé, *op. cit.*, 1967, tomo II, p. 354, *apud* JÁUREGUI, Carlos, *op. cit.*, 2003, p. 209. T. do A.

¹⁶⁵ POMAR, Juan Bautista. *Relación de Tezcoco* (1582). GARCÍA ICAZBALCETA, Joaquín (ed.). México: 1891, p. 17. T. do A.

que se tornariam vítimas sacrificiais para alimentar e reverenciar os deuses. Neste cenário, assim como o sacrifício humano, a antropofagia tem um papel significativo, para além da questão religiosa. Aqui a ingestão da carne dos inimigos derrotados também funcionava como uma oportunidade de sublinhar a vitória e a superioridade dos vencedores sobre os vencidos, de maneira que, assim como nos casos dos tupinambás do Brasil colonial, a antropofagia náhuatl também apresenta um viés social e político.

Segundo Tezozómoc, no prelúdio de mais uma campanha vitoriosa dos mexicas, estes receberam ameaças e injúrias dos chalcas, que gritaram: “Vinde logo, mexicanos! Cheguem logo, que nossas mulheres estão esperando vossos corpos para guisá-los em chili”¹⁶⁶.¹⁶⁷

Diferenciando-se do contexto religioso, no qual, conforme dito, a carne da vítima sacrificial é consumida apenas pelas elites, o trecho acima configura um outro tipo de canibalismo náhuatl. Aqui, a ingestão dos inimigos está diretamente ligada ao estado de rivalidades, guerras e celebrações, conectando-se mais diretamente a um cenário profano. Neste caso, nota-se que os banquetes eram preparados majoritariamente por mulheres, à forma de uma refeição quase corriqueira. Assim, podemos relacionar a antropofagia náhuatl a partir de dois binômios: o contexto sagrado/masculino e o profano/feminino.¹⁶⁸

Dentro destas sociedades, o consumo de carne humana em contextos profanos nos aponta, ainda, para outras considerações, como questões hierárquico sociais, por exemplo. Até chegarem às panelas e pratos, os pedaços e tripas dos inimigos necessariamente passavam pelas mãos de mercadores, como os *pochtecas*, grupos mexicas de alto prestígio social.¹⁶⁹

Na sociedade mexica, à exceção de contextos religiosos, a carne humana funcionava como uma moeda capaz de adquirir riqueza e prestígio por meio de um sistema de trocas comerciais de curtas e longas distâncias. Inicialmente uma propriedade de quem capturou o inimigo – o que, mais uma vez, enfatiza a importância dos guerreiros –, ela não necessariamente se destina ao consumo doméstico, podendo também entrar em um sistema de dádivas que percorre esta sociedade quase que exclusivamente em sentido vertical,¹⁷⁰ isto é,

¹⁶⁶ Tipo de pimenta típica da América tropical e muito utilizada na culinária mexicana até os dias atuais.

¹⁶⁷ ALVARADO TEZOZÓMOC, Fernando de, *op. cit.*, 2001, p. 122, *apud*, CALAVIA SÁEZ, Oscar, *op. cit.*, 2009, p. 40.

¹⁶⁸ CALAVIA SÁEZ, Oscar, *op. cit.*, 2009, p. 40-41.

¹⁶⁹ SAHAGÚN, Bernardino de, *op. cit.*, 1938, tomo II, p. 372.

¹⁷⁰ CALAVIA SÁEZ, Oscar, *op. cit.*, 2009, p. 41-42.

de baixo para cima numa pirâmide social. Segundo Pomar, nos sacrifícios dos festivais de Xipe Tótec:

[o sacerdote] entregava logo o corpo ao dono, que entende-se ser aquele que o havia prendido [...] e os corpos, depois que seus donos os levavam, eram feitos em pedaços e, cozidos em grandes panelas, eram enviados por toda a cidade e por todas as vilas da região, até que não sobrasse coisa nenhuma, em pedaços muito pequenos – cada um não tinha nem meia onça¹⁷¹ – como presente aos caciques, senhores, principais e mordomos, e a mercadores, e a todo gênero de homens ricos dos quais entendiam que obteriam algum lucro, sem que se averiguasse que para si próprios deixassem coisa nenhuma dele [do corpo] para comer, porque lhes era proibido, salvo os ossos, que guardavam como troféu e sinal do seu esforço e valentia, pondo-os em sua casa num lugar em que quem entrasse pudesse ver. Aqueles a quem presenteavam com um pedacinho desta carne davam-lhes cobertores, camisas, anáguas, plumas valiosas, pedras preciosas, escravos, milho, batoques e brincos de ouro, rodela, vestimentas e atavios de guerra, cada um como queria ou podia, não tanto porque tivesse aquela carne algum valor, pois muitos não a comiam, mas sobretudo como um prêmio ao valente que a enviava, com o que ficava rico e próspero.¹⁷²

Portanto, podemos perceber que a antropofagia mexicana se estabeleceu em dois eixos verticais que se transpassam: o religioso e o social. No primeiro, o canibalismo ritual está pautado em uma comunhão entre os homens e os deuses. No segundo, assim como no caso dos índios tupinambás, o ato antropofágico perpassa a sociabilidade terrena, pois a captura, o cativo e a imolação do prisioneiro acabam por criar e sustentar redes de trocas que interligam diversas comunidades. A verticalidade, comum a estes dois eixos, se projeta na permissão de um seletivo grupo de indivíduos – quer seja ligado ao sagrado, quer seja ao profano – para ingerir carne humana.

¹⁷¹ Cerca de vinte e oito gramas.

¹⁷² POMAR, Juan Bautista, *op. cit.*, 1891, p. 17-18. T. do A.

Figura 25 – Cena de antropofagia mexicana.



Autor desconhecido. Fonte: Códice Florentino, livro IV. 1540-1585. Biblioteca Mediceo Laurenziana, Florença.

Analisando outro aspecto curioso, a historiografia acerca da cultura náhuatl parece demonstrar uma diferença de tratamento quando o assunto é a antropofagia, pelo menos do ponto de vista dos cronistas que abordam o tema nos Seiscentos e Setecentos. Alguns autores, como Calavia Sáez e Barry Isaac, apontam para atitudes distintas entre escritos feitos por espanhóis, indígenas e mestiços.¹⁷³ Entende-se aqui os cronistas espanhóis como conquistadores e missionários; os indígenas, por sua vez, como membros da aristocracia náhuatl e os mestiços como um meio termo entre os dois primeiros.

De uma maneira geral, nota-se que os registros mais enfáticos ao canibalismo ritual podem ser encontrados mais frequentemente em obras feitas por espanhóis. Já os autores indígenas tendem a tratar o tema com mais reservas ou mesmo ignoram-no. Enquanto que os dos mestiços, mais uma vez, apresentam um equilíbrio com relação aos anteriores.¹⁷⁴ Estas

¹⁷³ Cf. CALAVIA SÁEZ, Oscar, *op. cit.*, 2009 e ISAAC, Barry. Aztec cannibalism: Nahuatl versus Spanish and mestizo accounts in the Valley of México. In: *Ancient Mesoamerica*, n. 16, vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

¹⁷⁴ CALAVIA SÁEZ, Oscar, *op. cit.*, 2009, p. 36.

diferenças de posturas acerca do mesmo tema somente evidenciam a complexidade de abordagem da antropofagia náhuatl, principalmente dentro de um contexto ambíguo que dividia opiniões no Vice-Reino da Nova Espanha, tais como a oposição entre a “guerra justa” e a assimilação por meio da conversão e defesa da liberdade indígena.

Especulações à parte, voltemos o olhar às análises contemporâneas a respeito da antropofagia náhuatl. Segundo teoria de René Girard, a ingestão da carne de um sacrificado, tanto humano quanto animal, pode ser considerada um verdadeiro ato de canibalismo do próprio espírito da vítima, de modo que a violência inerente ao sacrificado é ritualmente devorada, passando a habitar o corpo do(s) sacrificante(s).¹⁷⁵ Mas seria este o propósito da antropofagia ritual dos mexicas, por exemplo?

Michel Graulich aponta que os banquetes antropofágicos eram importantes eventos não somente religiosos, mas também sociais no contexto das culturas náhuatl. Ao ingerirem a carne da vítima divinizada, os participantes não apenas se uniam espiritualmente àqueles sacrificados – algo semelhante a uma comunhão para os cristãos –, mas também se viam diante de uma oportunidade de convidar e honrar os familiares ou estabelecer relações com pessoas importantes e obter prestígio dentro da comunidade.¹⁷⁶

Assim como quase tudo em relação às crenças e rituais nahuas, a antropofagia mexicana dividiu opiniões dos missionários pertencentes às diversas ordens religiosas que foram enviadas para as Américas com o objetivo de converter os índios.

Por um lado, temos uma corrente sincretista – cujo ator principal seria, possivelmente, Bartolomé de las Casas – que se baseava, de maneira geral, na teoria da presença de São Tomé nas Américas e a revelação da palavra de Deus aos ameríndios pré-colombianos. Isto implicava numa certa compreensão teológica dos rituais sacrificiais e antropofágicos dos índios mexicas, por meio de comparações com os ritos ou elementos ligados à ritualística cristã. Este sincretismo “otimista” se baseou em teorias que respaldam a vontade Divina da pregação universal do Evangelho.

O agostiniano Antonio de la Galancha, por exemplo, incluiu os ameríndios na história bíblica, além de afirmar que sua conversão teria sido antecipada pelo próprio Cristo, que fora

¹⁷⁵ GIRARD, René, *op. cit.*, 2005, p. 292.

¹⁷⁶ GRAULICH, Michel, *op. cit.*, 2003, p. 23.

crucificado com o olhar voltado ao Ocidente – o que incluía as Américas –, tendo o mesmo ocorrido dias depois, no momento de sua ascensão ao paraíso.¹⁷⁷

Por outro lado, temos outra corrente mais divergente ou “pessimista”, que não conseguia enxergar nenhum ponto em comum entre os dois credos. Ao contrário, essa tese transformava as diferenças religiosas entre os mexicas e os cristãos em denúncias de idolatria e culto às entidades malignas. O canibalismo, por sua vez, foi identificado como uma versão satânica do sacramento eucarístico, ou seja, o inverso da Eucaristia.¹⁷⁸

Esse posicionamento pessimista acerca da religiosidade ameríndia, de uma maneira geral, servia de justificativa para a chamada guerra justa contra os índios e para a legitimação de sua escravização. Segundo esta corrente de pensamento, a dissimulação e a falsidade praticadas por Lúcifer seriam a explicação de todos os rituais praticados pelos mexica (seus discípulos), por exemplo, fosse em forma de oração, sacrifício ou antropofagia.

Segundo a visão cristã, o sangue da vítima sacrificial – que representaria um falso deus no momento de sua execução – servia como ingrediente para a confecção de uma massa de milho – vista, por sua vez, como uma falsa hóstia – que era ingerida pelos mexica, completando-se, dessa forma, o projeto diabólico de cópia da Eucaristia e da transubstanciação cristãs por intermédio dos sacrifícios de sangue. Esta oposição entre o falso e o verdadeiro fica clara ao lermos o seguinte trecho de Durán, acerca dessa “cerimônia endemoniada”:

Note o leitor quão propriamente está falsificada esta cerimônia endemoniada [a partir da] nossa Igreja sagrada, que nos manda receber o verdadeiro corpo e sangue de nosso Senhor Jesus Cristo, verdadeiro Deus e verdadeiro Homem por páscoa florida [...] nesta terra [...] o maldito do nosso adversário, o Demônio, os fazia falsear em seu serviço e culto, fazendo-se adorar e servir, falsificando as católicas cerimônias da religião cristã.¹⁷⁹

De maneira semelhante, o jesuíta José de Acosta também se admirou com o fato dos mexicas acreditarem comer o corpo de seu próprio deus, Huitzilopochtli, em forma de massa de milho, sementes e sangue sacrificial, denominada *tzoalli*. Tal imitação da santa Eucaristia não poderia ser outra coisa, senão um plágio diabólico: “A quem não causa admiração, que

¹⁷⁷ MACCORMACK, Sabine. Antonio de la Galancha: Un Agustino del Siglo XVII en el Nuevo Mundo. In: *Bulletin Hispanique* n. 84. Bordeaux: Université Bordeaux-Montaigne, 1982, p. 84.

¹⁷⁸ JÁUREGUI, Carlos, *op. cit.*, 2003, p. 205.

¹⁷⁹ DURÁN, Diego, *op. cit.*, 1980, p. 96, *apud* JÁUREGUI, Carlos, *op. cit.*, 2003, p. 205. T. do A.

tivesse o Demônio tanto cuidado em fazer-se adorar e receber [a Eucaristia], da mesma forma que Jesus Cristo, nosso Deus, ordenou e ensinou, e como a Santa Igreja costuma [fazer]”¹⁸⁰

Posto de forma comparativa, se a primeira corrente utilizava a teoria da passagem de São Tomé pelas Américas como pressuposto de um discurso sincrético religioso e de salvação dos índios, a segunda utilizava a teoria da tentativa de imitação de Lúcifer aos atos de Deus, de modo que os rituais religiosos, sacrificiais e antropofágicos dos mexica seriam, na verdade, orquestrados pelo próprio Satanás e seu exército de demônios caídos. Desta forma, a salvação destes índios, tanto quanto sua conversão religiosa completa e verdadeira, não seria possível, pois seriam eles servos do Demônio. Restava assim, a opção do extermínio – seja pelas guerras justas, pela escravização ou pelas doenças trazidas pelos europeus, as quais eram vistas, principalmente por adeptos desta segunda corrente, como castigo divino, e portanto, justo.

Em todo caso, ambas as correntes de pensamento são pautadas em uma tradução ou transposição dos costumes nahuas – e ameríndios, em geral – para uma “enciclopédia” ou “dicionário” de costumes cristãos e europeus. Somente assim poderiam ser entendidas ou absorvidas.

1.3 As consequências

O eterno fascínio ou repulsa proporcionados até mesmo pela simples imaginação de uma cultura e povo diferente do nosso é uma questão que sobrevive há séculos, talvez tão antiga quanto o próprio homem. No Ocidente, temos relatos e ilustrações sobre humanoides, monstros e homens selvagens desde, no mínimo, a Antiguidade greco-romana. Porém, parece ter sido a partir da progressiva colonização do continente americano, processo este iniciado em 1492, pelo almirante Cristóvão Colombo, que esse, ou melhor, esses *outros*, permearam definitivamente o cotidiano europeu.

Todavia, com a “descoberta” do Novo Mundo, o europeu descortinou também uma “nova humanidade”, afinal, o que foi encontrado ali não foram monstros, como muitos esperavam, mas seres simplesmente humanos. No entanto, isto não significou o fim das histórias fantásticas contadas no Velho Continente. Ao contrário, a contemplação desses

¹⁸⁰ ACOSTA, José de. *Historia Natural y Moral de las Indias* (1590) (2 tomos). Madri: 1894, tomo II, p. 96.

outros incitaria o europeu a um processo de decodificação ou tentativa de entendimento daqueles povos, que a partir daí, passariam a se fundir com as tradições míticas europeias acerca dos homens bárbaros ou selvagens.

Indo além, é possível que a América tenha sido o melhor dos cenários para a sociedade moderna da Europa “comprovar” seus antigos mitos e crenças, pois o “Novo Mundo” – que, inicialmente, se acreditava ser as Índias – apresentava tudo que o Ocidente precisava para confirmar ou justificar seu antigo sistema de crenças: um novo palco, feito de climas e vegetações tropicais diversas, que abrigava outras formas de vida, repletas de um imenso elenco misterioso e exótico (animais, plantas e frutos nunca antes vistos), além, é claro, do assim chamado ameríndio. Desde o princípio, este tornar-se-ia a confirmação perfeita do arquétipo do homem selvagem, pois de acordo com o olhar europeu e assim como nos mitos antigos, a maioria deles não possuía casas¹⁸¹, não falava um idioma compreensível, tinha hábitos animais (como andarem nus ou descalços e subirem nas árvores), possuía uma dieta estranha (muitas vezes carne crua ou mesmo humana), praticava rituais muito diferentes dos conhecidos pelos europeus, além de ter um raciocínio “inocente”, “infantil” (não davam o devido valor ao ouro nem a prata – isto é, monetariamente falando –, tampouco possuíam nem cultivavam propriedades ou gado). Por razões como estas a palavra “selvagem” foi – ao menos até o alvorecer do século XX – uma das mais comuns para referir-se aos habitantes nativos das Américas.

A comparação é o princípio destas descrições e o europeu “civilizado” via naqueles homens, mulheres e crianças “selvagens” a imagem espelhada ou inversa dele próprio, um mundo às avessas. Sendo assim, enxergava neles a confirmação de seus antigos mitos e medos. O homem selvagem não era somente uma lenda, afinal. Pelo contrário, agora estava bem ali, diante dos curiosos olhos do Velho Mundo.

Evocarei aqui teorias utilizadas por diversos estudiosos do macro tema da alteridade, entre eles Tzvetan Todorov e Sabine MacCormack, para compreender que a espécie humana tende a tentar absorver novas informações por meio da assimilação ou correspondência aos seus atuais conhecimentos ou crenças de mundo, ainda que estes sejam de teor mitológico.¹⁸²

¹⁸¹ Leia-se aqui a visão europeia de casa: uma estrutura arquitetônica construída a base de alvenaria, com divisões, piso, teto, paredes etc.

¹⁸² Cf. TODOROV, Tzvetan. *A Conquista da América: a questão do outro*. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2003 e MACCORMACK, Sabine. *Limits of Understanding: Perceptions of Greco-Roman and Amerindian Paganism in Early Modern Europe*. In: KUPPERMAN, Karen (ed.). *America in European Consciousness, 1493-1750*. Chapel Hill: University of North Carolina, 1995.

Em outras palavras, o viajante ou colonizador procura na cultura autóctone semelhanças e continuidades da sua própria cultura, e talvez venha daí a necessidade de entendimento e aproximação por parte do europeu, ainda que esse entendimento seja um tanto distorcido e a aproximação, violenta – física ou culturalmente.

A problemática que reside em uma determinada compreensão de uma cultura distinta daquela da qual se origina o espectador – que frequentemente a considera exótica –, deriva, na maioria dos casos, de um método contemplativo que Edmundo O’Gorman chama de “simples crítica”. Ocorre quando o objeto contemplado é incorporado à cultura da qual provém o seu observador. O’Gorman, porém, pondera que existe uma metodologia alternativa de percepção desse *outro*: a “crítica histórica”. Neste caso, o observador se esforça em se transportar ou incorporar – por mais utópico que seja – ao mundo histórico ao qual o objeto contemplado pertence. Há, portanto, dois movimentos de observação contrários: neste segundo caso, “se toureia no terreno do touro; no outro, se toureia em terreno próprio”.¹⁸³

Apropriando-me da metáfora do autor, planteio que ao tourearmos no conforto do nosso próprio terreno fatalmente escolhemos um caminho mais fácil, seguro e, possivelmente, mais óbvio. Desafio maior, todavia, se encontra quando nos esforçamos a ir ao encontro deste touro em seu próprio terreno, desconhecido e temido por nós. O resultado deste esforço é a possibilidade, ainda que difícil, de entendermos o universo do *outro* por meio do reconhecimento e da distinção da nossa visão de mundo à dele.

Outro ponto importante a ser pensado se refere à questão das múltiplas significâncias e percepções que uma determinada imagem pode refletir. Como bem observou Emilie Carreón a partir do estudo de Gottfried Boehm intitulado *¿Cómo generan sentido las imágenes?*, “as imagens possuem uma lógica própria que gera sentido a partir de meios icônicos; uma lógica que encontra sua realização no processo de percepção”.¹⁸⁴

Diz a lenda que o conquistador espanhol Hernán Cortés ficara estupefato ao contemplar pela primeira vez as construções e monumentos da cidade de Tenochtitlan. Afinal, fora edificada basicamente sobre um imenso terreno pantanoso, impróprio para qualquer construção. No entanto, a antiga cidade possuía magnânimos monumentos, como pirâmides gigantescas, templos grandiosos, calçadas, ruas, um evoluído sistema de irrigação e plantio e

¹⁸³ O’GORMAN, Edmundo. *El Arte o de la Monstruosidad*. Cidade do México: Planeta Mexicana, 2002, p. 78. T. do A.

¹⁸⁴ CARREÓN BLAINE, Emilie. (Resenha de BOEHM, Gottfried. *¿Cómo generan sentido las imágenes?* (BÁEZ RUBÍ, Linda. Trad.). Cidade do México: Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), 2016, parte 2). T. do A.

até mesmo diques, aquedutos e redes de esgoto. Cortés e seus homens teriam se perguntado como aqueles seres selvagens poderiam empreender tal feito, digno de qualquer cidade europeia civilizada?

Durante seu primeiro encontro com o *huey tlatoani* Moctezuma Xocoyotzin, em Tenochtitlan, o conquistador descreve as ruas e calçadas em torno do palácio do governante mexica como sendo: “muito largas e belas e tão retas que se pode ver de um fim a outro. [A calçada principal, chamada *Ixtapalapan*] Tem dois terços de légua de comprimento e tem em ambos os lados casas muito boas e bem construídas, bem como templos”.¹⁸⁵

Similares eram as reações de homens como Pietro Martire d'Anghiera e Albrecht Dürer ao contemplarem objetos de manufatura mexica, enviados pelo próprio Moctezuma Xocoyotzin – por meio de Hernán Cortés – ao Imperador Carlos V (ou Carlos I, de Espanha). Ao contemplar presentes e adornos de índios mexicas, por exemplo, D'Anghiera declara: “Apesar de pouco admirar ouro e pedras preciosas, eu estou espantado com a habilidade e esforço [dos índios] em fazer tal trabalho [...] Me parece que jamais vi coisa alguma que pela sua beleza possa atrair tanto os olhares dos homens”.¹⁸⁶ Dürer, por sua vez, talvez tenha sido o primeiro europeu a classificar e registrar tais manufaturas como verdadeiras obras de arte:

Esses objetos eram todos tão preciosos que foram avaliados em cem mil gulden.¹⁸⁷ Em todos os dias da minha vida eu nunca vi nada que alegrasse meu coração da forma como tais objetos fizeram. Pois eu vi entre eles maravilhosas obras de arte e me maravilhei com a fina engenhosidade do povo das terras estranhas.¹⁸⁸

Mas se por um lado houve reações surpresas e fascinadas por parte dos europeus, por outro, muitas descrições feitas por eles acerca deste mesmo povo, como veremos a seguir, não sugeriam admiração ou reconhecimento, mas selvageria e bestialidade. Como se dá tal polaridade? A resposta parece apontar para uma questão chave: os rituais de sacrifício nahuas. O próprio D'Anghiera redireciona seu espanto relacionado às manufaturas para os rituais

¹⁸⁵ CORTÉS, Hernán. *Letters from Mexico*. PAGDEN, Anthony (trad.). Nova York: Orion Book/Grossman, 1971, p. 85, *apud* KUBLER, George, *op. cit.*, 1991, p. 44. T. do A.

¹⁸⁶ D'ANGHIERA, Pietro Martire. *Décadas del Nuevo Mundo*. O'GORMAN, Edmundo e MILLARES CARLO, Agustín (ed.). Cidade do México: José Porrúa e Hijos, 1964, vol. IV, livro IX, p. 430, *apud* KUBLER, George, *Esthetic Recognition of Ancient Amerindian Art*. New Haven e Londres: Universidade de Yale, 1991, p. 43 e LEÓN-PORTILLA, Miguel, *op. cit.*, 2000, p. 307. T. do A.

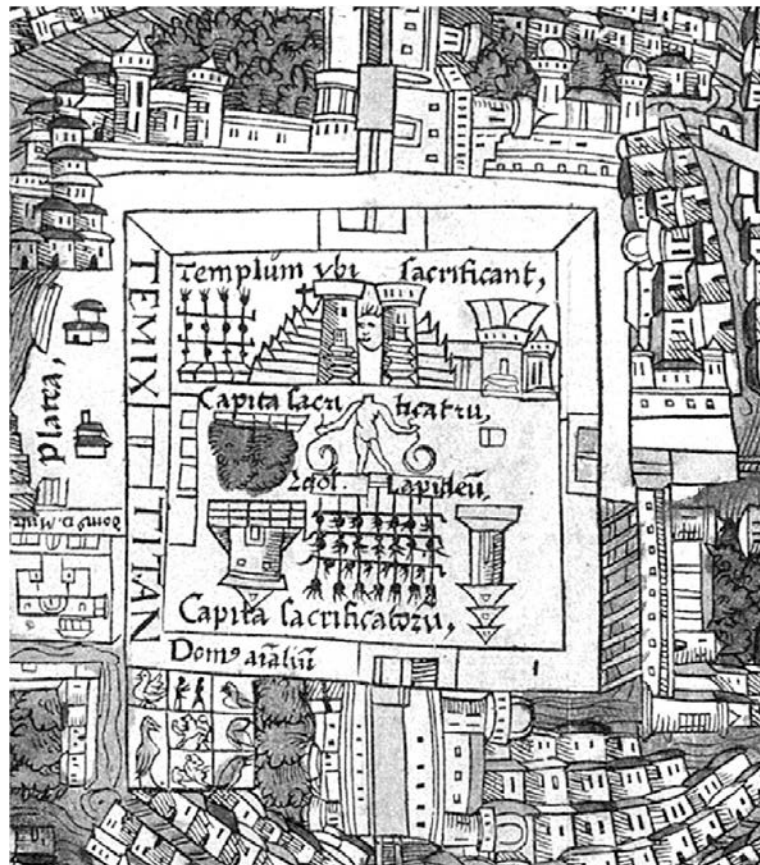
¹⁸⁷ Termo utilizado nos principados germânicos e na Holanda moderna, equivalente a uma moeda de ouro.

¹⁸⁸ JANTZ, Harold. Images of America in the German Renaissance. In: CHIAPPELLI, Fredi (ed.). *First Images of America: The Impact of the New World on the Old* (2 vols.). Berkeley, 1972, vol. 1, p. 94 e 105, *apud* KUBLER, George, *op. cit.*, 1991, p. 208. T. do A.

sacrificiais e antropofágicos mexicas. Ele escreveu confessando seu “inexpressível desgosto, repúdio e náusea” ao ler sobre “eles comendo suas vítimas”.¹⁸⁹

A referência à questão sacrificial já se encontrava presente numa das primeiras imagens de Tenochtitlan feitas pelo europeu (figura 26).

Figura 26 – Detalhe do mapa de Tenochtitlán enviado ao Imperador Carlos V por Hernán Cortés.



Autor desconhecido. c. 1520.

Na imagem acima, temos um mapa da capital mexica (designada como “TEMIX TITAN”), enviado por Cortés ao Imperador Carlos V. Podemos perceber no detalhe que no centro foi desenhado o Templo Mayor, denominado como “*Templum ubi sacrificant*”, ou “Templo onde sacrificam”, onde podemos perceber uma cabeça decapitada e, possivelmente, uma *tzompantli*, (“fileira de crânios”) à esquerda. Mais abaixo, temos um corpo decapitado entre as inscrições “*capita sacrificatu*” (*sic*) ou “cabeças dos sacrificados” e mais uma provável *tzompantli* (vide um exemplo real dessa estrutura na figura 29).

¹⁸⁹ D’ ANGHIERA, Pietro Martire, *op. cit.*, 1964, vol. V, livro IV, p. 480-481, *apud* KUBLER, George, *op. cit.*, 1991, p. 43. T. do A.

Vimos que o Templo Mayor provavelmente era a construção mais importante para os mexicas, pois nas pirâmides gêmeas localizavam-se os santuários de duas das principais divindades desta cultura: Huitzilopochtli e Tláloc. Todavia, também vimos que esta grande estrutura não estava sozinha no centro da capital mexica. Ao contrário, estava cercada por dezoito edifícios menores, conforme estudos arqueológicos (vide figura 10). Então qual seria o motivo do autor do mapa tê-los omitido, em detrimento da representação única do Templo Mayor?

Acredito que a resposta pode ser encontrada além da magnificência da estrutura em si. Devemos considerar, em particular, que este templo era o palco primordial dos sacrifícios humanos mexicas e, no geral, nos debruçarmos sobre o impacto destes rituais sacrificiais na mentalidade cristã. Em consequência destes ritos temos uma tendência europeia em destacar, seja por ilustrações como essa, seja por descrições literárias, a sanguinolência e a “selvageria” da religiosidade náhuatl. É justamente a violência dos sacrifícios que parece deter a maior parte da atenção dos olhares dos conquistadores e não nos faltam registros sobre isto, já a partir de 1519.

Relatos espanhóis sugerem que os casos mais impressionantes de sacrifícios humanos em larga escala não vêm do mundo antigo, mas do próprio México do século XVI. Certa ocasião, em uma cerimônia no Templo Mayor de Tenochtitlan, segundo os espanhóis, estima-se que os mexicas tenham sacrificado mais de dez mil prisioneiros de guerra em vinte e quatro horas, o que significa dizer quatrocentas e dezesseis vítimas por hora ou seis vítimas por minuto. Não sabemos dizer se os números são exagerados ou não. Mas é possível imaginar como cada morte teria proporcionado um quadro arrebatador aos olhares dos conquistadores. Tudo começava quando a vítima subia os degraus da pirâmide,¹⁹⁰ onde o sacrifício iria se realizar, como podemos ver em um relato espanhol da época:

No alto, [a vítima] era esperada pelos sátrapas ou sacerdotes que iam matá-la. Eles então a agarravam, jogavam-na sobre uma pedra e, segura pelos pés, mãos e cabeça, a deitavam. O sacerdote fincava a faca de pedra com força no peito da vítima e, depois de abri-la, enfiava a mão e arrancava o coração que oferecia então ao Sol.¹⁹¹

Em uma rápida análise sobre os rituais sacrificiais ocorridos do Templo Mayor, David Carrasco corrobora o relato acima. Segundo o pesquisador, antes do clímax, os cativos prestes a serem sacrificados cantavam e dançavam em procissão direcionada ao templo, onde eram

¹⁹⁰ Em náhuatl, *teocalli*, ou “casa dos deuses”. Estas construções emulavam uma determinada montanha sagrada, localizada próxima à estrutura.

¹⁹¹ EHRENREICH, Barbara. *Ritos de Sangue*. Tradução de Beatriz Horta. Rio de Janeiro: Record, 2000, p. 71.

escotados escadaria acima até serem deitados no altar sacrificial (*techcatl*) da respectiva divindade, onde o sacerdote abria seu peito com um corte seco, utilizando uma *tecpatl*. Após retirar o coração ainda pulsante, o sátrapa oferecia-o ao Sol, reverenciando Huitzilopochtli, para, em seguida, inserir o órgão em uma *cuauhxicalli* ou “vasilha de águias” (figuras 27 e 28), recipiente de diversos tamanhos e formatos onde o coração e o sangue da vítima sacrificial eram depositados. Em muitos casos, o corpo da vítima era arremessado pelas escadarias do templo até chegar ao chão, com o objetivo de reencenar Huitzilopochtli atirando o corpo de sua irmã mais velha, Coyolxauhqui, do alto do monte Coatepec, após esquartejá-la por tentar matar a própria mãe. Assim como o deus da guerra fez com sua irmã, o corpo da vítima também era desmembrado: da cabeça eram retirados os miolos e a pele e o crânio era espetado nas *tzompantli* (figura 29),¹⁹² estrutura feita de crânios humanos provenientes de decapitações de vítimas sacrificiais – inclusive de conquistadores –, todos perfurados na lateral e enfileirados por varas sobrepostas.

Figura 27 – *Cuauhxicalli* esculpida em uma águia de pedra, relacionada aos cultos diurnos e ao Sol.



Autor desconhecido. Proveniente de escavações feitas nas ruínas do Templo Mayor. Pré-hispânico. Museu Nacional de Antropologia, Cidade do México.

Figura 28 – *Cuauhxicalli* esculpida em um jaguar de pedra, relacionado ao culto noturno e à terra.



Autor desconhecido. Proveniente de escavações feitas nas ruínas do Templo Mayor. Pré-hispânico. Museu Nacional de Antropologia, Cidade do México.

¹⁹² CARRASCO, David, *op. cit.*, 1987, p. 152.

Figura 29 – *Tzompantli* proveniente de Tecoaque, Tlaxcala.



c. 1521. Museu Nacional de História, Cidade do México.

O conquistador Andrés de Tapia, que participou da conquista do México junto com Cortés, descreveu em detalhes o que parecia ser uma grande estrutura de crânios:

[Havia] sessenta ou setenta vigas muito altas, fincadas [...] postas sobre um teatro grande, feito de cal e pedra, e pelas suas escadarias [havia] muitas cabeças de mortos presas com cal e com os dentes à mostra. Estava, de uma ponta à outra destas vigas, duas torres feitas de cal e de cabeças de mortos, sem nenhuma outra pedra [...] as vigas [estavam] separadas umas das outras por pouco menos que uma trave e desde o alto delas até abaixo [havam] postas varas tão grossas possível, e em cada vara cinco cabeças de mortos espetadas pelas têmporas¹⁹³ [...] multiplicando por cinco cabeças cada vara [...] concluímos haver cento e trinta e seis mil cabeças.¹⁹⁴

Embora os cálculos de Tapia acerca do número de cabeças sejam certamente exagerados, segundo Raul Barrera,¹⁹⁵ diretor do Projeto de Arqueologia Urbana do Instituto

¹⁹³ Partes laterais do crânio, logo acima de onde se formam as orelhas.

¹⁹⁴ TAPIA, Andrés de. Relación de algunas cosas de las que acaecieron al muy ilustre señor Don Hernando Cortés (c. 1520). In: GARCÍA ICAZBALCETA, Joaquín (ed.). *Colección de Documentos para la Historia de México* (versão atualizada). Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. T. do A.

¹⁹⁵ FERRI, Pablo. Un belga que amaba el cacao, un museo y una torre de cráneos en el sótano: así se recuperó el gran tzompantli de los aztecas. *Jornal El País* (versão digital), 2017. Disponível em:

Nacional de Antropologia e História do México (INAH), as *tzompantli*, conforme nos descreve o conquistador, funcionavam como um *display* de força e poder do Império Mexica, ao mesmo tempo que reverenciavam Huitzilopochtli, divindade à qual as estruturas são geralmente oferecidas.

Importante destacar, ainda, que os conquistadores espanhóis inicialmente perceberam as *tzompantli* mexicas como estruturas relacionadas a questões punitivas ou condenatórias, associando-as às forcas, pelourinhos e outros alicerces construídos pelos europeus para executar ou punir transgressores da lei em espaços públicos. Entretanto, cabe ressaltar que as montagens das *tzompantli* pré-colombianas não estão relacionadas a conceitos como castigos ou penalidades, mas sim, diretamente ligadas aos sacrifícios humanos, servindo como oferenda às divindades, como Huitzilopochtli.¹⁹⁶

Encontramos descrições de rituais sacrificiais mexicas em obras dos mais diversos cronistas e missionários – principalmente no decorrer do século XVI – que estiveram presentes e em contato com nativos do atual México. Entretanto, frequentemente tais descrições, muitas vezes minuciosas, interligam estes atos sacrificiais à vontade e aos planos arquitetados pelo Diabo, como parte de seu objetivo de alijar a humanidade do rebanho Divino.

Em muitos momentos de suas obras, Bernardino de Sahagún parece nutrir certa simpatia pelos nativos da Nova Espanha, além de reconhecer suas qualidades, quer sejam manuais ou intelectuais. Mas esta admiração se transforma em repulsa ao imprimir sua opinião em relação aos cultos e sacrifícios mexicas, por exemplo. Ao se manifestar acerca do sacrifício e consumo da carne de crianças durante o festival de *Atlcaualo*, primeiro mês do calendário mexica, o franciscano desabafa:

Não creio que haja coração tão duro que, ouvindo uma crueldade tão inumana e, mais que bestial e endiabrada, como a posta [no texto] acima, não sensibilize e mova lágrimas, horror e espanto. E certamente é coisa lamentável e horrível ver que nossa natureza humana tenha chegado à tamanha baixaria e opróbio, que os pais, por sugestão do Demônio, matem e comam seus filhos, sem pensar que nisto haja qualquer ofensa, antes pensando que com isto prestem grande serviço a seus deuses. A culpa desta tão cruel cegueira que nestes miseráveis meninos se executava não se deve imputar tanto à crueldade dos pais [...] quanto ao crudelíssimo ódio de nosso

https://cultura.elpais.com/cultura/2017/07/04/actualidad/1499142805_980613.html?id_externo_rsoc=FB_MX_C
M. Acesso em julho de 2017.

¹⁹⁶ Para um aprofundamento acerca dos diferentes significados e percepções das *tzompantli* antes e depois da conquista do México, cf. CARREÓN BLAINE, Emilie. *Tzompantli, horca y picota: sacrificio o pena capital*. In: *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, vol. XXVIII, n. 88. Cidade do México: Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), 2006.

antiquíssimo inimigo Satanás que, com maligníssima astúcia, os persuadiu a tão infernal façanha.¹⁹⁷

Para Sahagún, os rituais sacrificiais e a antropofagia mexica são culpa diretamente dos desejos maquiavélicos e do “crudelíssimo ódio de Satanás”. Apesar deste discurso, mais uma vez, deixar a religiosidade náhuatl em segundo plano, sincronizando-a às crenças cristãs, percebemos que o missionário, até certo ponto, absolve os índios de responsabilidade, já que estariam sob influências das forças do mal. Uma “cruel cegueira”, portanto.

Há, ainda, outro ponto do discurso sahauntino que merece destaque: a já antiga discussão cristã sobre a questão da humanidade ameríndia. Ao apontarmos para o termo “nossa natureza humana”, conforme escreveu o franciscano, percebemos que o autor posiciona estes *outros* dentro da esfera humana e racional. Assim, se por um lado os cristãos identificavam as divindades indígenas em geral como criaturas demoníacas, por outro, tal visão fatalmente implicaria no reconhecimento destes mesmos ameríndios como legítimos seres humanos, conforme reconheceria o papa Paulo III por meio da bula *Sublimis Deus* (1537), pois, como bem observa Elsa Cecilia Frost:

Entretanto, ao fazer este juízo negativo sobre o culto indígena, os missionários conseguiram demonstrar que os índios pertenciam plenamente à humanidade, dado que a característica mais destacada do Demônio é a de ser inimigo do gênero humano. Disto pode-se concluir que se os índios não fossem homens ou não o fossem de modo pleno, o Demônio não teria nenhum interesse neles [...] Se Satanás levou aos povos pré-hispânicos à idolatria, como antes levou o mundo greco-latino a este mesmo repugnante pecado, é porque são homens, tanto uns quanto outros.¹⁹⁸

Diego Durán, ao descrever um ritual sacrificial em honra à Huitzilopochtli, também associa os sacrifícios humanos mexicas aos planos do Diabo:

Determinado pelo rei [*huey tlatoani*] [...] mandaram os pedreiros [escultores] que buscassem uma grande pedra [...] e pintassem nela uma imagem do Sol, redonda, e que no meio dela fizessem uma pequena pia redonda e que de suas bordas saíssem umas calhas para que naquela pequena pia se recolhesse o sangue dos sacrificados [...] e que desta pequena pia saísse um cano por onde se derramasse aquele sangue [...] Feita e acabada [sic] a pedra, foi dada a notícia ao rei [...] segundo suas considerações, suas relações e sonhos do Demônio.¹⁹⁹

¹⁹⁷ SAHAGÚN, Bernardino de, *op. cit.*, 1938, tomo I, p. 122. T. do A.

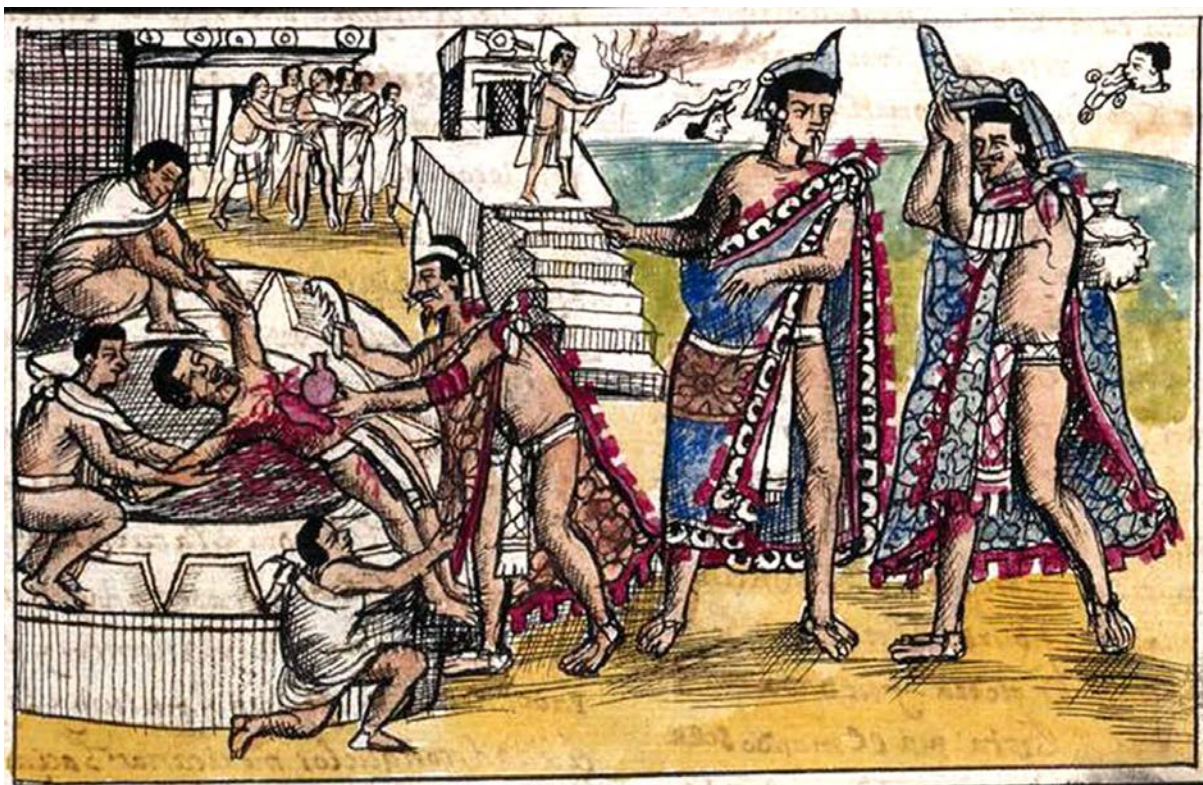
¹⁹⁸ FROST, Elsa Cecilia. La visión providencialista de la historia. In: *Filosofía Iberoamericana en la Época del Encuentro*. Madri: Trotta, 1992, p. 331-345, *apud* CARRASCO, Rolando. El exemplum como estrategia persuasiva en la Rhetorica Christiana (1579) de fray Diego Valadés. In: *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, n. 77. Cidade do México: Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), 2001, p. 48. T. do A.

¹⁹⁹ DURÁN, Diego, *op. cit.*, 1867-1880, vol. 1, p. 193-194. T. do A.

Após explicar ao leitor o contexto da feitura da pedra sacrificial, Durán descreve como teria sido o ritual em si (figura 30):

[...] tomavam um dos presos [...] e subiam ao lugar onde o rei [*huey tlatoani*] estava e, em cima da pedra, figura e semelhança do Sol, posicionaram-no de costas e seguravam-no aqueles cinco ministros [auxiliares ou sacerdotes], um de uma mão e outro da outra, e um de um pé e outro de outro [sic], o quinto lhe fazia uma coleira e o tinha [de maneira que] não pudesse se sacudir. O rei alçava a faca [*tecpatl*] e cortava-o pelo peito: ao abri-lo, tirava o coração e o oferecia ao Sol, com a mão no alto, e, esfriando, deixava-o na pequena pia, pegando o sangue com a mão e derramando no Sol [esculpido na pedra].²⁰⁰

Figura 30 – Sacrifício a Huitzilopochtli.



Diego Durán. Fonte: *Historia de las Indias de Nueva España y Islas de la Tierra Firme*. c. 1580. Madri: Biblioteca Nacional da Espanha.

Tanto a imagem quanto a descrição da pedra e do ritual sacrificial feitas por Durán indicam que o rito era em honra a Huitzilopochtli: primeiramente, temos a pedra – que, neste caso, funcionava como um altar. Ela teria sido encomendada especialmente para esta ocasião pelo próprio *huey tlatoani* mexica, que teria ordenado, ainda, sua pintura com uma imagem do Sol. O próprio líder, em um segundo momento, ao arrancar o coração da vítima, oferece o órgão ao deus Sol, para, em seguida, depositá-lo na “pia” – provavelmente uma *cuauhxicalli* – esculpida na grande pedra. Por último, o líder mexica molha suas mãos no sangue do

²⁰⁰ Idem, p. 196.

sacrificado e respinga-o sobre a imagem do Sol na pedra. Se lembrarmos e levarmos em consideração que Huitzilopochtli era o deus representante do Sol na quinta era solar mexicana e que a energia vital dos seres sacrificados alimentavam os deuses, entendemos que Huitzilopochtli, neste caso, foi simbolicamente representado ou substituído²⁰¹ pela pedra/altar sacrificial com a figura do Sol e que seu alimento (o coração e o sangue da vítima) lhe fora oferecido diretamente, uma vez que ambos entraram em contato com sua própria imagem simbolizada pelo monólito. Conforme já visto, este conjunto de representações e substituições remetem diretamente à essência de todos os rituais sacrificiais nahuas, ainda que cada um tivesse suas próprias particularidades: ao alimentarem os deuses por meio de oferendas de sangue, prevenia-se a antecipação do fim do ciclo solar. Assim, a morte sacrificial significava a continuidade da vida.

A ausência de culpa dos nahuas em relação a sua idolatria, sacrifícios humanos e antropofagia – afinal, segundo esta visão eles teriam sido ludibriados pelo Diabo – não procede, segundo a corrente mais pessimista de visão europeia, conforme visto no item 1.2. Este outro grupo, ao contrário, imputava a estes povos toda a responsabilidade e vontade por seus atos. Talvez encontremos na figura de Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573) seu maior e mais importante representante.

Na sua obra mais conhecida sobre o assunto, *Demócrates Segundo o de las Justas Causas de la Guerra Contra los Indios*, Sepúlveda analisa a idolatria, o sacrifício humano e a antropofagia mexicana e chega à seguinte conclusão:

Tais são, em suma, a índole e costumes destes homenzinhos tão bárbaros, incultos e inumanos, e sabemos que assim eram antes da vinda dos espanhóis; e isso porque ainda não falamos de sua ímpia religião e dos nefastos sacrifícios em que veneram como Deus o Demônio, a quem não criam tributar oferenda melhor que corações humanos [...] e entendendo as coisas de um modo néscio e bárbaro, sacrificavam vítimas humanas e arrancavam os corações dos peitos humanos [sic] e os ofereciam a suas nefastas aras e com isso criam ter aplacado os seus deuses conforme o rito, e eles mesmos se alimentavam com as carnes dos homens sacrificados. Estas maldades excedem de tal modo toda a perversidade humana, que os cristãos as consideram entre os mais ferozes e abomináveis crimes. Como podemos duvidar que estas gentes tão incultas, tão bárbaras, contaminadas com tantas impiedades e torpezas foram justamente conquistadas [...]?²⁰²

Adjetivos utilizados pelo sacerdote católico, tais como “homenzinhos”, “bárbaros” e, principalmente, “inumanos”, aparecem no trecho diretamente interligados às práticas

²⁰¹ Mais à frente abordarei mais detalhadamente acerca do conceito de representação nas culturas náhuatl, definida, principalmente, pela semântica da palavra *ixiptla*.

²⁰² SEPÚLVEDA, Juan Ginés de. *Demócrates Segundo o de las Justas Causas de la Guerra Contra los Indios* (1550). MENÉNDEZ Y PELAYO, Marcelino (trad. e ed.). Madri: Boletín de la Real Academia de la Historia, tomo 21, 1892, p. 18. T. do A.

religiosas dos mexicas e projetam a posição do autor, que justifica a conquista e a escravidão destes povos, indo, portanto, de encontro à bula papal *Sublimis Deus*.

Essa visão de Sepúlveda basicamente dividiu os europeus em dois blocos opostos, quando se tratava em definir quem ou o que eram os povos nahuas. Este embate fica claro em ocasiões como a chamada Junta de Valladolid (1550-1551), não à toa, também chamada de Controvérsia, onde foi debatida a chamada *polémica de los naturales*. Tivemos, de um lado, Bartolomé de las Casas, defendendo a integridade física, a liberdade e a humanidade ameríndia; de outro, seu mais mordaz opositor, o próprio Sepúlveda, que defendia as guerras justas, a escravidão, a inumanidade e até mesmo o extermínio indígena nos vice-reinos espanhóis. Este embate, grosso modo, também traduzia interesses distintos nas Américas espanholas: Las Casas, com sua tese, representava a grande maioria dos missionários, enquanto Sepúlveda, os conquistadores e *encomenderos*.

À ocasião da Junta de Valladolid, Sepúlveda, além de sacerdote, já era um respeitado filósofo, humanista, jurista e historiador, principalmente na Espanha. Para defender sua tese, recorreu a sua interpretação das Sagradas Escrituras:

Podemos crer, pois, que Deus deu grandes e claríssimos indícios a respeito do extermínio destes bárbaros [nahuas]. E não faltam teólogos doutores que, fundando-se naquela sentença dada já contra os judeus prevaricadores, já contra os canaanitas e amoritas e demais gentios adoradores dos ídolos, não é somente lei divina, mas também natural, que obriga não apenas os judeus, mas também os cristãos sustentarem que a estes bárbaros, contaminados com torpezas nefastas e com o ímpio culto aos deuses, não apenas é lícito submetê-los à nossa dominação para trazê-los a saúde espiritual e a verdadeira religião por meio da pregação evangélica, mas que [também] podemos castigá-los com guerra ainda mais severa.²⁰³

Dessa forma, segundo Sepúlveda, se Deus deu a missão aos judeus de guerrear e submeter os antigos gentios pagãos e idólatras do passado, igualmente era dever dos cristãos do século XVI fazer o mesmo aos ameríndios, ainda que fosse necessário causar-lhes o extermínio.

Por ora, voltemos às análises cristãs acerca de algumas outras formas comuns de sacrifícios praticados pelos nahuas. Aquele chamado *gladiatorio* pelos cronistas espanhóis era praticado a partir do atamento de um cativo por meio de uma corda que lhe dava certa mobilidade. Tanto a corda quanto o prisioneiro eram enlaçados em uma enorme pedra redonda (figura 31), chamada *temalacatl*, onde o cativo, armado, deveria combater uma série de guerreiros, igualmente armados. Em se tratando de um guerreiro extraordinário, que sucessivamente sobrevivesse aos ataques, poderia ter sua vida poupada. Entretanto, na maioria

²⁰³ Idem, p. 19.

dos casos, o prisioneiro acabava, em algum momento, por cair sobre a pedra, gravemente ferido e acabava tendo seu peito aberto pelos sacerdotes, o coração extirpado e, finalmente, era esfolado.²⁰⁴ No caso dos mexicas, o ritual se realizava durante o segundo mês de seu calendário que, conforme dito anteriormente, igualmente se denominava *Tlacaxipehualiztli*. Bernardino de Sahagún assim o descreve:

[O *temalacatl*] Era como uma grande pedra de moinho, e estava furada no meio como uma roda de moinho [sic]; sobre esta pedra se punham os escravos e os cortavam com golpes; [eles] estavam atados pela metade do corpo de tal forma que podiam chegar até a [o limite da] circunferência da pedra e dava-los armas com as quais lutavam. Este era um espetáculo muito frequente e donde vinha gente de todas as regiões para vê-lo. [...] E quando caía o cativo, [o] *cuetlachtli*²⁰⁵ [o lobo] o entregava àquele que deveria tirar o coração [do prisioneiro], que era outro sátrapa vestido com outra pele, chamado *iooallauan*²⁰⁶ [o bebedor noturno].²⁰⁷

Figura 31 – Pedra de Moctezuma I (exemplo de *temalacatl*).



Autor desconhecido. s.d. (pré-hispânica). Fonte: Museu Nacional de Antropologia, Cidade do México.

²⁰⁴ CARRASCO, David, *op. cit.*, 1987, p. 152-153.

²⁰⁵ Neste caso, tratava-se de um grupo de guerreiros mexica vestidos de lobo. Havia outros grupos, como os guerreiros águia, serpente, jaguar, cervo, coiole e *chapulín* (espécie de gafanhoto avermelhado, típica do México).

²⁰⁶ Ou *yohuallahuan*, principal sacerdote deste ritual e quem era o responsável por arrancar o coração da vítima.

²⁰⁷ SAHAGÚN, Bernardino de, *op. cit.*, 1938, tomo I, p. 227. T. do A.

Figura 32 – Sacrifício gladiatório durante o *Tlacaxipehualiztli*.



Autor desconhecido. Fonte: Códice Magliabechiano. Século XVI. Biblioteca Nacional Central, Florença.

Havia ainda outros sacrifícios adequados a cada divindade e diferentes perfis de vítimas: as mulheres, consagradas a morrerem em honra às deusas ligadas à terra e à fertilidade, eram decapitadas enquanto dançavam, fingindo ignorar seus destinos. As crianças oferecidas a Tláloc – conhecidas como *tlaloque* ou servas do próprio deus das chuvas – eram afogadas durante os meses mais secos, renascendo como auxiliares da divindade na produção das vindouras chuvas que beneficiariam as colheitas nos meses seguintes. As vítimas sacrificadas ao deus do fogo, Xiuhtecuhtli, uma vez anestesiadas pelo *yauhtli* (espécie de haxixe), eram jogadas em um grande braseiro e queimadas vivas. As faíscas de seus corpos queimados ascendiam e renasciam como estrelas que sustentavam a abóboda celeste.²⁰⁸ Já os sacrificados ao deus Xipe Tótec eram atados e flechados até a morte, enquanto o sangue de suas feridas escorria até encontrar a terra, tal como a chuva fertilizante. Depois de mortos, estes ainda eram descarnados, tendo suas peles vestidas pelo sacerdote referente ao mesmo

²⁰⁸ GRAULICH, Michel, *op. cit.*, 2003, p. 21.

deus,²⁰⁹ de forma que, assim como o sacerdote e o próprio Xipe Tótec, a natureza também “trocava de pele”, fator indispensável que marca as mudanças das estações secas para as chuvosas e a consequente manutenção das colheitas. Desta forma, esta divindade representa o renascimento e frequentemente é representada por um homem de pele vermelha – pois também era chamado de Tezcatlipoca Vermelho – literalmente vestindo uma pele humana, como podemos observar nas figuras 33 e 34.

Figura 33 – Xipe Tótec.



Autor desconhecido. Fonte: Códice Borbónico, f. 14. c. 1562. Palácio Bourbon, Paris.

Figura 34 – Xipe Tótec.



Autor desconhecido. Pedra. 46 cm (h). 1350-1521. Museu de Etnologia, Basileia.

Calavia Sáez ainda complementa:

Sacrifícios menores, em que a língua, o sexo ou outras partes do corpo eram perfurados com espinhos de maguey ou cortados com lâminas de obsidiana para fazer destilar o sangue na terra, faziam parte do cotidiano dos sacerdotes e se incluíam em praticamente todos os rituais – autoimolação que de resto reproduzia aquele que os próprios deuses deviam pôr em prática para a criação e a manutenção do mundo.²¹⁰

²⁰⁹ SOUSTELLE, Jacques, *op. cit.*, 1953, p. 103.

²¹⁰ CALAVIA SÁEZ, Oscar, *op. cit.*, 2009, p. 39.

Ora, se para muitos leitores contemporâneos a prática de tais sacrifícios humanos se configura como algo perturbador, faz-se necessário pensar no impacto de tal visão no juízo de um explorador do século XVI.. Embora a própria Inquisição executasse seres humanos havia séculos, este era um ritual sagrado em nome da Santa Igreja Católica, em outras palavras, não era algo bárbaro do ponto de vista do cristão, pois ao queimarem vivas as vítimas acusadas e culpadas de bruxaria, pacto com demônios, canibalismo, heresia, ateísmo etc., eles pretendiam expiar os pecados do(a) acusado(a) por meio da chamada fogueira santa ou fogo divino, para que sua alma pudesse ser purificada e não queimar no Inferno por toda a eternidade. Todavia, como vimos, para os nahuas, o ritual sacrificial era um ato de importância vital ainda maior, porque servia para manter o universo funcionando de uma forma ordenada e previsível.²¹¹ A questão do sacrifício para os nahuas era, portanto, uma questão de sobrevivência, mas para o espectador cristão, não passava de um ato selvagem, abominável e diabólico.

Figuras 35 e 36 – Cenas de sacrifício humano em rituais mexicas.



Autores desconhecidos. Século XVI.

Na figura 35, o deus Huitzilopochtli é representado de maneira a poder ser facilmente associado ao Diabo pelo cristão da época. Sentado no topo da pirâmide, segura com uma das mãos um coração humano, enquanto o sangue da vítima jorra de sua boca. À frente dele, um sacerdote abre o tórax de um homem com uma *tecpatl* e arranca-lhe o coração. Abaixo, outro homem aparece realizando um auto sacrifício (mutilação), ao atravessar uma faca feita de osso na própria língua, para que seu sangue seja coletado. Já na figura 36, identificamos duas

²¹¹ BRODA, Johanna, *op. cit.*, 1987, p. 63-64.

vítimas sacrificiais: a mais acima é segura pela perna direita enquanto seu coração é arrancado; já a vítima de baixo tem seu corpo jogado escada abaixo da pirâmide para que seu sangue possa escorrer até atingir a terra.

Huitzilopochtli, logo após a invasão comandada por Cortés, em 1519, passou a ser associado pelos europeus aos sacrifícios humanos e transformou-se na própria personificação da religião e da cultura mexica. Sua imagem atravessou o Atlântico, mas foi modificada e refundida conforme as diferentes concepções europeias acerca dos povos e das culturas ameríndias. Trata-se de um exemplo paradigmático do processo cultural iniciado pelo Renascimento europeu no sentido de reconhecer o Novo Mundo e acostumar-se com ele. Neste compasso, Huitzilopochtli emergiu reformulado e transformado numa divindade perfeitamente compreensível para o Velho Mundo.²¹²

Tal reformulação, utilizando-se de arquétipos provindos da Antiguidade, verificou-se em vertente dupla: clássica e cristã. Na vertente clássica, o deus nahua foi representado pelo holandês Arnoldus Montanus de uma forma mais inteligível aos seus contemporâneos europeus, com aspectos mais humanos, ainda que outras partes do corpo sejam de animais, insistindo em uma bestialização deste *outro* (figura 38). Já sob o aspecto da vertente cristã, Huitzilopochtli foi representado de acordo com os traços do Demônio, pois sua existência era fundamentalmente incompatível com os santos ou membros da Trindade, sobretudo em virtude da sua associação com sacrifícios humanos.

Os romanos antigos já humanizavam deuses antropozoomórficos egípcios, bem como incorporaram os deuses gregos à sua religião sob nomes diferentes, em uma tentativa de inserção ou acomodação das divindades estrangeiras dentro de seu próprio universo religioso. Ísis, deusa egípcia da magia e da fertilidade (figura 39), por exemplo, foi romanizada (figura 40) e diversos templos foram erguidos a ela na Europa romana.

A transfiguração de imagens, principalmente de teor religioso, se mostrou, ao longo dos séculos, ser uma ferramenta eficaz para uma determinada cultura ou sociedade tentar encaixar ou posicionar o *outro* dentro dela própria. Somente desta forma tal imagem poderia ter algum sentido. Veremos casos destes sincretismos detalhadamente, mais à frente.

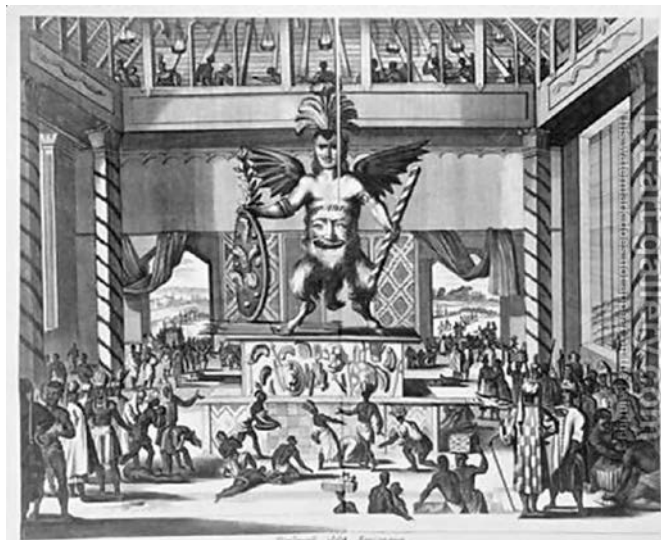
²¹² MELLO E SOUZA, Laura de. Os Novos Mundos e o Velho Mundo: Confrontos e Inter-Relações. In: *À Margem dos 500 Anos: Reflexões Irreverentes*. Org. Maria Lígia Coelho Prado e Diana Gonçalves Vidal. São Paulo: EdUSP, 2002, p. 157.

Figura 37 – Huitzilopochtli representado em sua forma humana.



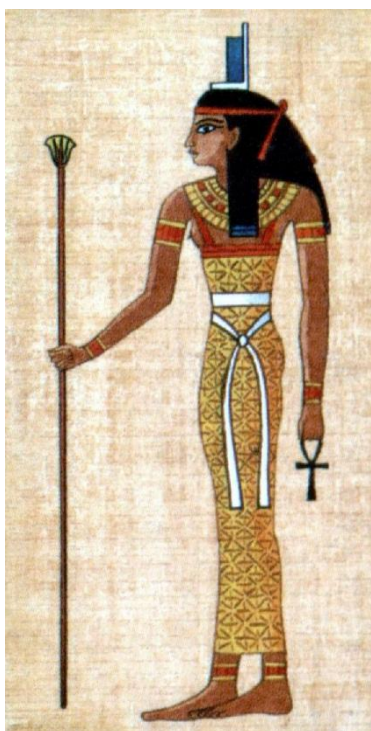
Autor desconhecido. Fonte: Códice Florentino. 1540-1585. Biblioteca Medicea Laurenziana, Florença.

Figura 38 – Huitzilopochtli.



Arnoldus Montanus. Gravura. Fonte: *De Nieuwe en Onbekende Weereld* (The New and Unknown World). 1671.

Figura 39 – Deusa Ísis em sua representação egípcia original.



Autor desconhecido.

Figura 40 – Deusa Ísis, romanizada.



Autor desconhecido.

Podemos observar na figura 38 que o deus mexica foi completamente modificado, se comparado a algumas de suas primeiras representações vistas pelo europeu, cerca de um século antes. Na gravura de Arnoldus Montanus, a entidade aparece esculpida em um pedestal sendo adorada por ameríndios. Comparada à representação humanizada da divindade (figura 37), somente as plumas da cabeça permaneceram. De resto, foi completamente transformada, agregando elementos que remetiam o europeu moderno à bestialidade: asas (aparentemente de morcego), um rosto no tórax (alusão ao *blemyae*, uma das raças monstruosas antigas), rabo e patas de bode. Desta forma, Huitzilopochtli pôde ser enquadrado no universo do europeu cristão e sua existência, compreendida. Assim, para aqueles que viam esta imagem, mas que nunca haviam visto e tampouco compreendido o culto ao deus e seus significados originais, estava traçado o estereótipo do ameríndio novo-hispano: homens selvagens e pagãos, que sacrificavam pessoas em nome de seu deus, metade homem, metade animal.

Ainda acerca da iconografia religiosa nahua e mexica, temos outro caso interessante. Trata-se da deusa Coatlicue (“aquela com a saia de serpentes”). É a deusa da vida, da morte, da fertilidade e do renascimento, além de ser mãe de Huitzilopochtli, Coyolxauhqui e das estrelas. É também conhecida como Teteoinan (“a mãe dos deuses”) e Tonantzin (“nossa venerada mãe”).

Na sua mais conhecida e famosa representação (figuras 41 e 42), Coatlicue é apresentada como uma mulher decapitada – ainda que não pareça haver nada nas tradições escritas ou orais que indique de forma direta seu desmembramento. Sua cabeça e seus braços são substituídos por serpentes que parecem emergir de dentro do seu corpo, uma possível alusão ao renascer da vida, bem como uma forma de representar o esguichamento de sangue para fora da carne, algo que denota fertilidade, de acordo com a tradição mexica.²¹³ Seu rosto é bifrontado – formado pela junção de duas cobras – e idêntico visto tanto por trás quanto pela frente da estátua.²¹⁴ A deusa ainda veste uma saia de cobras entrelaçadas e um colar feito de corações humanos, mãos e um crânio. Entre seus dois pés com garras afiadas, encontra-se a imagem de Tlaltecuhli, simbolizando o ponto de contato de Coatlicue com a terra.²¹⁵

²¹³ KILROY-EWBANK, Lauren. *Coatlicue*. Artigo escrito para o site Khan Academy. Disponível em: <https://www.khanacademy.org/humanities/art-americas/early-cultures/aztec-mexica/a/coatlicue>. Acesso em fevereiro de 2019 e DELHALLE, Jean-Claude; LUYKX, Albert. Coatlicue o la degollación de la madre. In: *Revista Indiana*, n. 12, 1992. Berlim: Instituto Ibero-Americano, p. 15.

²¹⁴ GODOY, Ilíana. En manos de Coatlicue. In: *Revista Arqueología Mexicana*, n. 71, jan.-fev. 2005. Cidade do México: Editorial Raíces, p. 48-51.

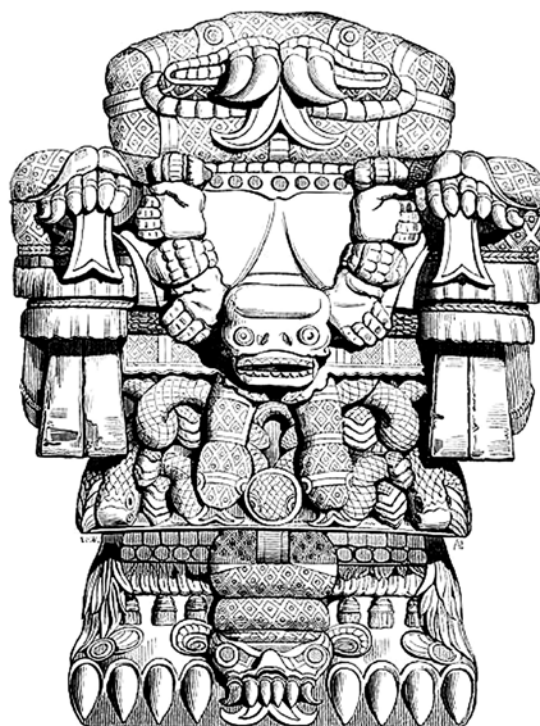
²¹⁵ DELHALLE, Jean-Claude; LUYKX, Albert, *op. cit.*, 1992, p. 15.

Figura 41 – Escultura mexicana representando a deusa-mãe Coatlicue.



Autor desconhecido. Basalto.
257 cm de altura. Pré-hispânica. Museu Nacional de Antropologia, Cidade do México.

Figura 42 – Representação de Coatlicue a partir da escultura do Museu Nacional de Antropologia, Cidade do México.



Autor desconhecido.

Nesta representação de Coatlicue, os seios caídos se opõem ao crânio e aos corações humanos pendurados no colar: os primeiros, nos remetem a uma mulher que já amamentou muitos filhos. É, portanto, uma referência à vida. Já os segundos, relacionam-se aos sacrifícios humanos, aludindo à morte. Esta dicotomia representa propriamente a essência desta divindade: a dualidade referente à fertilidade (vida) e o sacrifício (morte).

Do ponto de vista do cristão moderno, podemos encontrar na iconografia desta deusa mexicana alguns elementos para a associação dela ao mal: seu corpo é o de uma cobra – animal extremamente malvisto na religião cristã –; mãos e um crânio estão pendurados em seu pescoço, além de suas unhas serem garras afiadas – tradicionalmente associado a monstros na iconografia ocidental. Em outras palavras, em sua representação original, a entidade oferecia tudo o que o cristão da época precisava para identificá-la com o próprio Diabo.

Talvez seja esta a razão para a sua famosa estátua (figura 41) ter sido enterrada duas vezes. Segundo Lauren Kilroy-Ewbank, após a conquista espanhola, a escultura foi enterrada

por ser considerada “extremamente assustadora e pagã”.²¹⁶ Só seria descoberta em 1790, assim como a famosa Pedra do Sol, na ocasião de escavações feitas na praça do Zócalo, no centro da Cidade do México.²¹⁷ Transladado ao pátio da Real e Pontifícia Universidade do México, localizada na mesma cidade, o monólito, curiosamente, passou a ser cada vez mais reverenciado e até mesmo venerado pela população, que, inclusive, levava oferendas até a imagem, uma indelével manifestação de interesse da população mexicana pelo seu passado e presente. Nota-se que nesta época cresciam os movimentos de cunho independentistas que, entre outros aspectos, valorizavam e exaltavam as raízes do povo mexicano. Os clérigos, percebendo a admiração e interesse que a escultura provocava nos cidadãos, tomaram uma medida extrema pra evitar a propagação da idolatria na cidade: no início do século XIX ordenaram um reenterro da estátua, desta vez no pátio da própria universidade. Pouco depois, em 1821 e com o México recém-independente, o imperador Agustín de Iturbide ordenou que o monólito fosse derradeiramente desenterrado.²¹⁸ Mais de um século depois, a obra foi finalmente alocada no Museu Nacional de Antropologia, permanecendo até hoje como uma das principais e mais conhecidas peças da instituição.

Voltando à questão iconográfica, faz-se importante destacar a diferença essencial entre as esculturas e imagens sagradas para os católicos e para os nahuas. No universo católico, a estatuária, desenho ou pintura é reverenciada por fazer referência a algum personagem sagrado de seu credo.²¹⁹ Já para os índios nahuas, como bem salienta Alfredo Austin, a imagem não representava a entidade, tampouco era seu símbolo. Sua sacralidade deriva do fato de servirem como receptáculo, uma espécie de invólucro ou pele da própria essência divina, como um depósito terreno de partículas vitais emanadas pela própria divindade a qual

²¹⁶ KILROY-EWBANK, Lauren, *op. cit.*

²¹⁷ Estas escavações foram registradas e publicadas no livro *Descripción Histórica y Cronológica de las Dos Piedras que con Ocasión del Nuevo Empedrado que se Está Formando en la Plaza Principal de México, se Hallaron en Ella el Año de 1790*. Tanto a escultura de Coatlicue quanto a Pedra do Sol mexicana, foram desenhadas e estudadas nesta obra pelo astrônomo e historiador Antonio de León y Gama. Cf. LEÓN Y GAMA, Antonio, *op. cit.*, 1792.

²¹⁸ Instituto Nacional de Antropología e História do México (INAH). *Coatlicue y Piedra del Sol*. Disponível em <https://www.inah.gob.mx/boletines/3247-coatlicue-y-piedra-del-sol>. Acesso em fevereiro de 2019.

²¹⁹ Entretanto, vale lembrar que esse conceito não é universal a todo o Cristianismo. Igrejas de origem protestante rejeitam a prática de veneração de imagens sagradas. O embate entre iconófilos e iconoclastas permeia a história cristã desde a época do Império Bizantino, quando alguns imperadores, influenciados por ideias monofisistas e por conceitos presentes nas religiões judaica e muçulmana, proibiram o culto cristão às imagens. A iconofilia e a iconoclastia bizantinas se alternavam, de acordo com cada governante no poder.

se relaciona.²²⁰ Em outras palavras, diferentemente do caso católico, a imagem sagrada para os povos nahuas é cultuada e idolatrada, pois contém energia da própria divindade a qual está relacionada.

Com efeito, o universo náhuatl abarca uma concepção diferenciada em relação às esculturas e pinturas, se compararmos ao seu respectivo entendimento por parte das culturas europeias/judaico-cristãs. No primeiro caso, a principal função das imagens (*ixiptla*) era *apresentar* aos homens as coisas do mundo e as divindades; no segundo, o aspecto mais fundamental das imagens era *representá-las*.²²¹ Assim, entende-se a razão dos cristãos europeus referirem-se ao que hoje compreendemos, em geral, como “arte ameríndia” como sendo idolatrias e suas culturas produtoras como idólatras.

Tal diferenciação se reflete na semântica da própria palavra *ixiptla*. Não poderíamos traduzi-la simplesmente como sendo uma imagem, um objeto produzido pelas mãos humanas. Se acaso o fizéssemos, estaríamos, no mínimo, negligenciando parte de sua significância. Segundo o entendimento náhuatl, são *ixiptla* as estátuas dos deuses, os sacerdotes que os representam, a divindade que aparece em uma visão mística, a vítima sacrificial que passa a representar o deus ou deusa ao qual o ritual é oferecido e outras diversas semelhanças divinas.²²² Nas palavras de Serge Gruzinski, o conceito de *ixiptla* “designou a envoltura que recebia, a pele que recobria uma forma divina [...] era receptáculo de poder, a presença reconhecível [...] uma força imbuída em um objeto”.²²³

Outra significância possível ao vocábulo remete à ideia de substituto ou representante/delegado. Quando Moctezuma Xocoyotzin enviou Tziuacpopocatzin para representá-lo no que seria o seu primeiro encontro com Hernán Cortés, o enviado tornou-se, naquele momento, o *ixiptla* do *huey tlatoani*.²²⁴ A partir deste mesmo princípio semântico, os mexicas consideraram *ixiptla* os núncios papais, os representantes dos bispos e até mesmo o

²²⁰ LÓPEZ AUSTIN, Alfredo. *Tamoanchan y Tlalocan*. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica (FCE), 1994, p. 128.

²²¹ ZAMORA ÁGUILA, Fernando. *Filosofía de la Imagen: lenguaje, imagen y representación*. Cidade do México: Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), 2008, p. 330-334, *apud* CARREÓN BLAINE, Emilie, *op. cit.*, 2014, p. 249.

²²² CARREÓN BLAINE, Emilie, *op. cit.*, 2014, p. 251.

²²³ GRUZINSKI, Serge. *The Mestizo Mind: The Intellectual Dynamics of Colonization and Globalization*. Nova York, Routledge University, 2002, p. 173, *apud* CARREÓN BLAINE, Emilie, *op. cit.*, 2014, p. 251. T. do A.

²²⁴ CARREÓN BLAINE, Emilie, *op. cit.*, 2014, p. 269.

próprio papa,²²⁵ uma vez que a Igreja Católica o considera o vigário ou representante de Deus na terra.

Percebemos, portanto, que a concepção náhuatl da palavra *ixiptla* abarca uma gama complexa e diferenciada de objetos e pessoas. Todavia, todos estes se unem em torno das ideias de imagem, receptáculo ou representante de algo maior – isto é, das divindades; das manifestações materiais dos deuses ou, ainda, do ponto de vista secular, de uma pessoa que em determinada ocasião substitui outra.

Nota-se, ainda, que a sacralidade antecede à finalização de uma *ixiptla*. Seu próprio processo de feitura já está imbuído de elementos divinos.²²⁶ Ao esculpir uma imagem de um deus em madeira, por exemplo, o sagrado se faz presente desde o corte da árvore, passando pela modelagem e chegando aos últimos acabamentos. O mesmo acontece durante todo o fabrico das *tzoalli*. Isto porque todas as matérias-primas presentes na massa, como o milho, as sementes e o sangue, são de procedência divina, resultado dos sacrifícios dos deuses e deusas, assim como a madeira, no caso das esculturas. Temos aqui, portanto, uma outra diferenciação fundamental entre uma escultura sagrada para os povos nahua e outra para a cristandade: no primeiro caso, a sacralidade encontra-se presente já antes da finalização; no segundo caso, apenas depois dela. Em outras palavras, não há divinização durante o processo de feitura da estátua de um santo, tampouco na elaboração da massa que dará origem à hóstia. Suas matérias-primas não são sagradas. O objeto final, sim.

De forma semelhante às esculturas e pinturas era visto o corpo humano pelos povos nahua: sua natureza finita (mortal) também representava um invólucro de energias divinas infinitas (imortais) denominadas *ixiptlatl*, que somente se separavam do corpo no momento da morte.²²⁷ Assim, quando uma vítima (*ixiptla*) era sacrificada, a carne (receptáculo) que naquele momento representava a respectiva divindade era separada definitivamente de sua essência divina (*ixiptlatl*), que retornaria a sua origem.

A visão universalizante dos missionários católicos, tanto da Nova Espanha quanto das Américas em geral, grosso modo, utilizou suas próprias concepções de veneração à imagem sagrada para posicionarem os índios em uma escala oposta a sua, classificando-os como idólatras, ou seja, aqueles que cultuavam suas divindades através de imagens. Assim, algo

²²⁵ Idem, *ibidem*.

²²⁶ Idem, p. 259-264.

²²⁷ RUSSO, Alessandra, *op. cit.*, 2002, p. 235-236.

semelhante à interpretação da iconografia de Coatlicue ocorre a partir da representação de Quetzalcóatl (figuras 43 e 44), uma das principais divindades do panteão nahua.

Figura 43 – Quetzalcóatl em sua forma humana.



Autor desconhecido. Fonte: Códice Borbónico I. 22. Século XVI. Palácio Bourbon, Paris.

Figura 44 – Quetzalcóatl devorando um homem.



Pedro de los Ríos (atribuído a). Fonte: Códice Telleriano-Remensis. c. 1560. Biblioteca Nacional da França, Paris.

Podemos ver que, do ponto de vista mexica (figura 43), Quetzalcóatl era iconograficamente representado por um homem vestido com adornos emplumados e uma serpente. No entanto, em sua representação no Códice Telleriano Remensis (figura 44), a entidade transforma-se em uma serpente gigante que aparece devorando um humano. Cabe lembrar aqui que, segundo Pablo Escalante, esse códice muito provavelmente já fora feito sob a supervisão de um padre, possivelmente dominicano e os traços indígenas já são menos evidentes.²²⁸

Na Bíblia, no livro *Genesis*, a serpente é retratada como uma criatura ardilosa, enganadora e trapaceira, que promove como bom aquilo que Deus proibiu, e demonstra

²²⁸ ESCALANTE GONZALBO, Pablo, *op. cit.*, 1998, p. 54.

perspicácia ao fazê-lo.²²⁹ Já o Novo Testamento identifica a serpente do *Genesis* como Satanás e nesse processo redefine, a partir das escrituras hebraicas, o conceito de Demônio (o adversário, um membro da corte dos céus atuando em nome de Jeová para testar a fé de Jó), de tal forma que o Diabo, em forma de serpente, se torna parte de um plano maléfico que tem por objetivo tentar e afastar os homens do caminho de Deus.

Além disso, não podemos esquecer que, segundo a crença cristã, foi uma serpente que conversou com Eva no Jardim do Éden e a seduziu a comer a maçã da Árvore da Ciência do Bem e do Mal, plantada, segundo o relato bíblico, no próprio Jardim do Éden, tendo seus frutos sido proibidos por Deus ao homem. Após comer o fruto proibido, Eva seduz Adão a comer a maçã e assim, ambos cometem o chamado pecado original da humanidade. Ou seja, a serpente (Diabo) seduziu Eva (a mulher) que por sua vez seduziu Adão (o homem) a cometer o primeiro pecado contra Deus. Vem daí a associação de que a mulher é um ser sedutor, perigoso e astuto, como uma serpente. Isto se perpetuou por toda a Idade Média, alcançando a Primeira Época Moderna e acabou por encontrar nas deidades nahuas – principalmente na deusa Coatlicue – todos os elementos que precisava para provar que o Diabo assumia várias formas em vários lugares, nesse caso, do outro lado do Oceano Atlântico, na forma de deuses que demandavam sacrifícios humanos.

Todavia, para a cultura náhuatl, a iconografia da serpente era associada às próprias divindades – principalmente àquelas ligadas à terra – e, não à toa, ela está presente na representação e culto a deuses e deusas, ou seja, sua simbologia remetia a algo completamente diferente à percepção europeia deste animal.

É interessante pensar no quanto o impacto visual dos rituais de sacrifício ameríndios atingiu o credo e o imaginário europeu cristão. Para se ter uma ideia do que representava uma entidade que se alimentava de corpos e sangue humanos, vejamos a figura 45, uma ilustração baseada na *Divina Comédia*, de Dante Alighieri. Nela, podemos ver o Diabo com três faces e três bocas – além de uma terceira, na barriga²³⁰ –, cada qual se alimentando de seres humanos, nesse caso, as almas de condenados conhecidos por suas respectivas traições: Judas Iscariotes – a Jesus – e Bruto e Cássio – ao cônsul e general romano Júlio César. A cena tenebrosa é acompanhada em dois momentos por Dante (“D”), protagonista e autor da obra e o poeta romano Virgílio (“V”), seu guia na viagem pelo purgatório e inferno.

²²⁹ Genesis, 3:4-5 e 3:22.

²³⁰ Alusão ao *blemmyae*, uma das raças monstruosas que os antigos gregos e romanos acreditavam existir.

Figura 45 – Lúçifer.

Pietro di Piasi. Ilustração baseada da obra *Divina Comédia* (Inferno, canto 33). 1491. Xilogravura.

As mais diversas e severas críticas europeias aos sacrifícios e idolatria ameríndia, encontram-se, de maneira geral, em todos os autores da época – principalmente entre os séculos XVI e XVII –, incluindo os indígenas convertidos ao Cristianismo.²³¹ Os objetivos destas rejeições, entretanto, eram os mais distintos e ultrapassavam as fronteiras entre os credos. Os conquistadores, por exemplo, tendiam a condenar as religiosidades autóctones a fim de defenderem suas empresas, *encomiendas*, botins e glórias pessoais contra os ataques verbais e escritos predicados por adversários poderosos, como o frei Bartolomé de las Casas e outros que posicionavam-se contra a escravidão e os abusos físicos e morais cometidos contra os índios. Já os missionários utilizavam-se do paganismo indígena para fortalecer o discurso sobre a importância da conversão religiosa, pois assim fortaleceriam a fé Católica não somente no Novo Mundo, mas também em uma Europa dividida e flagelada por uma feroz e sangrenta disputa intrarreligiosa entre católicos e protestantes. Ademais, fortificavam suas respectivas ordens – que literalmente disputavam a alma indígena – perante a Santa Sé.

²³¹ CALAVIA SÁEZ, Oscar, *op. cit.*, 2009, p. 35.

As missões religiosas e a Inquisição Espanhola, por outro lado, precisavam de motivos para aportar no Novo Mundo e fazer o seu trabalho, cumprir o seu desígnio. No caso do atual território compreendido como México, parece terem sido justamente os rituais sacrificiais nahuas e a idolatria, propagados por meio da escrita, da imagem e da oralidade, as principais justificativas a municiarem esta empreitada. O franciscano Diego de Landa (1524-1579), por exemplo, nomeado como o primeiro oficial chefe da província de Yucatán em 1561, recebeu a permissão de investigar inquisitorialmente nativos suspeitos de idolatria. Multas, tortura, chicoteamento e prisões ajudaram os espanhóis a encontrar, queimar e destruir ídolos e livros. Somente sob a chefia de Landa, mais de cem caciques e outros nativos foram presos ou punidos de diversas formas.²³²

Os Arquivos (nem tão) Secretos do Vaticano²³³ têm despertado a atenção de investigadores nos últimos séculos. Um deles foi o padre Pascual Saura, que se debruçou no chamado *Códice Misceláneo*, por volta de 1924.²³⁴ Em sua pesquisa, ele descobriu um curioso documento anexado ao códice: tratava-se de um longo manuscrito bilíngue, com um texto escrito em uma língua ainda um tanto exótica, o náhuatl, além de sua tradução e prólogo em espanhol antigo. Após uma breve análise, Saura entregou o manuscrito ao padre José Maria Pou y Martí, membro da Cúria Romana,²³⁵ que acabou por publicar, meses depois, o texto completo, sob o título *O Livro Perdido das Conversas ou Colóquios dos Doze Primeiros Missionários do México*.²³⁶ Contudo, antes de abordar os diálogos em si, proponho uma breve contextualização histórica que serve como base para o seu desenvolvimento.

Em 1521, com o domínio militar da atual região central do México, surgiu a necessidade de instaurar-se nestas terras ou outro tipo de domínio: o espiritual. Nada diferente

²³² MCANDREW, John. *The Open-Air Churches of Sixteenth-Century Mexico: Atrios, Posas, Open Chapels and Other Studies*. Harvard University Press, 1965, p. 241-242, *apud* KUBLER, George, *op. cit.*, 1991, p. 56.

²³³ No século XVII, sob as ordens do papa Paulo V, os Arquivos Secretos – que continham todos os atos promulgados pela Santa Sé, como documentos sobre a administração do Vaticano, correspondência e livros papais, processos da Inquisição e muitos outros documentos acumulados ao longo dos séculos – foram retirados da Biblioteca do Vaticano e permaneceram totalmente fechados para pessoas não autorizadas até o final do século XIX, quando foram abertos parcialmente pelo papa Leão XIII.

²³⁴ LEÓN-PORTILLA, Miguel. *La Filosofía Náhuatl Estudiada en sus Fuentes*. Cidade do México: Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), 2006, p. 14.

²³⁵ Aparato administrativo do Vaticano e corpo do centro governamental, por meio do qual o papa conduz os assuntos relativos à Igreja Católica Apostólica Romana.

²³⁶ KLOR DE ALVA, J. Jorge, *op. cit.*, 1980, p. 52.

do que ocorreu em praticamente todas as regiões americanas.²³⁷ Assim, o Imperador Carlos V, apoiado pelo papa Adriano VI, enviou a Hernán Cortés uma pequena, mas eficiente “tropa” de doze guerreiros espirituais, que iniciaram o processo de conversão ao Cristianismo logo após sua chegada, em 1524.

Intelectuais e perspicazes, logo perceberam que teriam uma árdua missão pela frente: trazer a salvação a um povo diferente de todos que já haviam visto e que praticavam sacrifícios humanos em reverência a seus deuses. Assim, os chamados doze missionários (ou doze apóstolos do México) precisariam mapear e elaborar estratégias para gerar uma aproximação àquela cultura tão perto e ao mesmo tempo distante. Mas como fazê-lo?

Talvez possamos encontrar a resposta nos debruçando sobre a figura do frei Bernardino de Sahagún, que chegou à Nova Espanha em 1529 e escreveu diversas obras em náhuatl e espanhol – como a marcante *Historia General de las Cosas de la Nueva España* –, sendo considerado por muitos como o mais importante autor deste período.²³⁸

Apesar de não ter presenciado os contatos iniciais entre os autóctones e os doze primeiros missionários, segundo o antropólogo Jorge Alva, há dois fatos importantes que transformam a versão destes diálogos iniciais – mais tarde compilados e escritos por Sahagún sob o nome de *Colloquios y Doctrina Christiana* – em documentos históricos dos mais significantes: durante a sua longa e ativa vida (1499-1590), maior parte dela passada em convívio com os mexicas, esteve em contato com dez destes doze missionários enviados pelo rei.²³⁹ Seu aguçado interesse pelos aspectos culturais – principalmente religiosos – dos nativos, segundo Alva “certamente o impulsionou a indagar profundamente as circunstâncias que envolviam os primeiros contatos com aqueles índios.”²⁴⁰ Além disso, é sabido que tais diálogos com os índios – não somente mexicas – continuaram até, ao menos, o final do século XVI. Deste modo, percebemos que Sahagún, além de ter tido acesso às primeiras conversas entre seus companheiros missionários e os mexicas – que, aparentemente, não foram registradas na época –, teve também a oportunidade, durante boa parte dos Quinhentos, de

²³⁷ No Brasil, por exemplo, o início da ocupação da região costeira, de fato, começou em 1531, mas o processo de conversão religiosa teve início a partir da chegada dos jesuítas em 1549, liderados pelo padre Manuel da Nóbrega.

²³⁸ KLOR DE ALVA, J. Jorge, *op. cit.* 1980, p. 53.

²³⁹ SAHAGÚN, Bernardino de. *Colloquios y Doctrina Christiana con que los Doze Frayles de San Francisco, Enbiados por el papa Adriano Sesto y por el Emperador Carlos Quinto, Conuertieron a los Indios de la Nueva Espanya en Lengua Mexicana y Espanola.* LEHMANN, Walter (ed. e trad.). *Sterbende Gotter und Christliche Heilsbotschaft.* Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1949, p. 55.

²⁴⁰ KLOR DE ALVA, J. Jorge, *op. cit.* 1980, p. 53. T. do A.

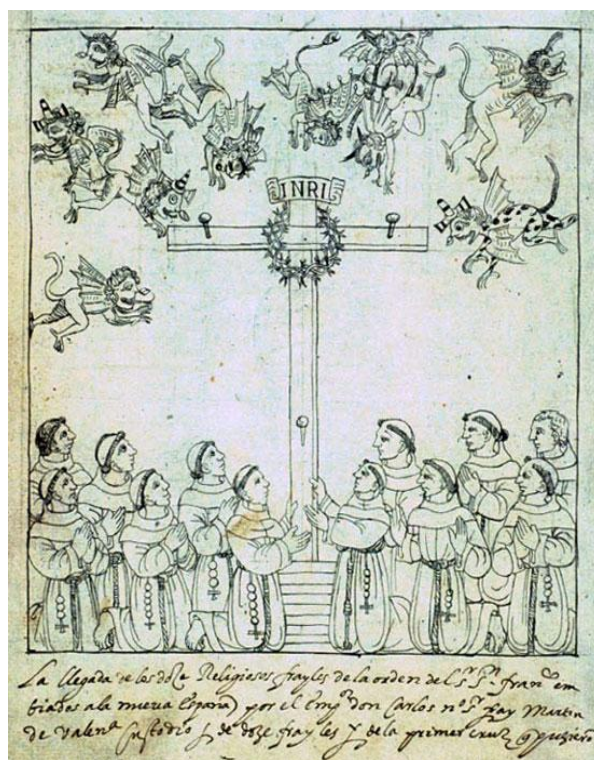
participar e observar diretamente as discussões religiosas e sermões direcionados àqueles nativos, já tendo como base o contato anterior dos seus colegas com aquela cultura.

Os diálogos em si e seus argumentos e estruturas lógicas, assim como seus estilos um tanto quanto retóricos, já eram familiares a Sahagún. Em 1564, com o objetivo de reconstruir diálogos entre nativos e espanhóis, ocorridos cerca de quarenta anos antes, o clérigo também contou com ao menos três fatores de grande auxílio: alguns relevantes escritos e memórias daquela época, que ele mantinha guardado; a ajuda dos nativos trilíngues, estudantes do Colégio de Santa Cruz de Tlatelolco e a cooperação de quatro informantes nahuas.²⁴¹

Antes de analisarmos o texto, convém fazermos uma leitura da figura 46, que traz os doze missionários franciscanos que precederam Sahagún e como foram representados na cidade de Tlaxcala, próxima à Tenochtitlan. Temos os frades divididos em dois grupos de seis – assim como diversas representações dos doze apóstolos, como tradicionalmente nos mostra a História da Arte. Encontram-se todos ao pé da cruz de Cristo, que contém a tradicional inscrição “INRI”, a coroa de espinhos e os três pregos. A cruz parece ter sido fixada no topo de uma escadaria ou pirâmide (embora a escala esteja desproporcional) e parece ser assediada por dez demônios voadores. A imagem parece sintetizar os diálogos: podemos presumir que a cruz fora posta pelos missionários – dois deles, inclusive, a seguram na parte de baixo – propositadamente no topo de uma pirâmide nahua, o que, metaforicamente definiria sua missão no México: fazer prevalecer o Cristianismo sobre o paganismo, a fim de expulsar o mal daquelas províncias.

²⁴¹ LEHMANN, Walter, *op. cit.* 1949, p. 52, *apud* KLOR DE ALVA, J. Jorge, *op. cit.* 1980.

Figura 46 – A Chegada dos Doze Apóstolos Franciscanos.



Diego Muñoz Camargo. Fonte: *Descripción de la Ciudad y Provincia de Tlaxcala*, f. 239v. 1584. Glasgow University Library.

Transcrevo agora alguns trechos dos diálogos,²⁴² fazendo um recorte no que diz respeito ao aspecto das crenças religiosa e ritualística nahua, seguido de uma análise, para tentarmos entender sua visão e compreensão pelos missionários da época, assim como as consequências de suas conclusões.

COLLOQUIOS Y DOCTRINA CHRISTIANA CON QUE LOS DOZE FRAYLES DE SAN FRANCISCO ENBIADOS POR EL PAPA ADRIANO SESTO Y POR EL EMPERADOR

²⁴² Bernardino de Sahagún foi o responsável pela organização e compilação dos diálogos manuscritos, originalmente em náhuatl e espanhol. Em 1977, Miguel León-Portilla e Jorge Klor de Alva traduziram a porção do documento escrita em náhuatl para o espanhol moderno, sendo esta a primeira versão completa na língua espanhola, seguida por outra, em 1978, em inglês. Infelizmente, os nomes e identidades dos protagonistas nativos não foram documentados, sendo, portanto, desconhecidos. No entanto sabemos, segundo descrições nahuas sobre o processamento dos diálogos, que os frades espanhóis se sentavam no chão com seus intérpretes nativos ao seu lado, sendo ouvidos pelos líderes locais (seculares e religiosos), que, de cócoras, os observavam com “olhos de desânimo”. In: KLOR DE ALVA, J. Jorge, *op. cit.* 1980, p. 53.

*CARLOS QUINTO CONUERTIERON A LOS INDIOS DE LA NUEVA ESPANYA EN LENGUA MEXICANA Y ESPAÑOLA*²⁴³

[Sahagún]:

“Aqui começam as palavras que instruem,²⁴⁴

seu nome: Doutrina Cristã

esta que eles [os doze primeiros missionários] ensinaram aqui aos homens da Nova Espanha.

Eles lhes ensinaram [aos índios],

os doze padres de São Francisco,

estes que ele mandou para cá, bem recentemente

ele que, neste mundo, é o orador das coisas divinas,

o Santo Padre, Papa Adriano VI.”

[Capítulo primeiro]

[Sahagún]:

“Onde é dito como eles contaram algo

quando chegaram,

lá, no coração da grande cidade

México Tenochtitlan,

os doze padres de São Francisco.

Assim, eles os reuniram, os convocaram,

a todos os senhores e oradores [nahuas],

que residiam no México.”

[...]

[Missionário]:

[...]

“por favor, aproximem-se e prestem atenção. [...]

nós somos homens, tal como vocês o são,

nós, certamente, não somos deuses.

²⁴³ SAHAGÚN, Bernardino de. Trechos e imagens transcritos e traduzidos de KLOR DE ALVA, J. Jorge, *op. cit.* 1980, p. 56 – 193. T. do A.

²⁴⁴ Por opção, foi mantida, nos trechos escolhidos, a formatação de linha original, assim como a tradução mais fiel possível para o português.

Nós também somos habitantes da terra,
nós também bebemos, comemos,
nós também morremos de frio, nós também sofremos aquecimento pelo calor,
nós também somos mortais, nós também somos destrutíveis.

De fato, nós somos apenas mensageiros,
nós somente fomos enviados para cá,
sua terra natal,
sua água, sua montanha.

Nós viemos trazendo
seu honorável sopro, sua adorável palavra,
deste, o qual em todos os lugares da terra,
é o maior orador das coisas divinas,
seu nome é Santo Papa. [...]

ele diz:

Ouçam e compreendam,
que os corações dos meus filhos estejam cheios, aqueles
na nova terra, os homens da Nova Espanha: [...]

De fato, ainda não se fez um longo tempo,
porque só recentemente eu tomei conhecimento deles
seus renomes, suas reputações.

Ele me fez saber,
nosso querido filho, o Imperador,
Rei de Espanha,
seu nome é Carlos V,

que me disse:

‘Oh, querido padre, [...]

um grupo de homens nosso descobriu em terra [...]

aqueles nomeados de índios. [...]

Grandiosamente eu lhe imploro que lhes mande
aqueles que lhes ensinem

para assim aprenderem a preciosa palavra de Deus,

e assim eles [os missionários] lhes mostrarão [aos índios] a forma de vida cristã.

[os índios] De fato, são seguidores de coisas que parecem deuses,

[são] gentios que vivem transformando demônios em deuses?. [...]

Então, depois de ter ouvido isto,
imediatamente eu convoquei
todos os meus irmãos mais novos, os cardeais. [...]
Por conta disso,²⁴⁵ imediatamente nós concordamos
em nossas palavras
que nossos mensageiros [os doze missionários] iriam até lá [México] [...]
eles lhes ensinariam [aos índios] a preciosa palavra de Nosso Senhor, Deus,
desta forma os instruindo e,
assim, eles [os índios] poderão se salvar. [...]
E agora, nossos amados,
de fato nós aqui estamos [...]
nós somos aqueles, os mensageiros,
os enviados,
os escolhidos [...]
nós trouxemos para cá sua soberania [do papa],
assim como o livro divino [a Bíblia].
Lá está contido
Seu venerável sopro, Sua venerável palavra
Do Único, Exclusivo e Verdadeiro Deus,
O Possuidor do Céu, o Possuidor da Terra
Aquele por qual todos vivem.
Aquele o Qual vocês nunca conheceram.
E não é por outro motivo
pelo qual viemos,
pelo qual nós fomos enviados para cá;
somente por compaixão espiritual para com vocês,
para sua salvação.
Assim, nada mundano ele [o papa] deseja
nem jade, nem excremento divino,²⁴⁶

²⁴⁵ Ou seja, “[os índios] são seguidores de coisas que parecem deuses” e “vivem transformando demônios em deuses.”

²⁴⁶ Isto é, ouro. *Teucuitlatl* era a palavra em náhuatl para denominar o que os europeus chamam de metais preciosos, que, para os nativos, eram restos ou excrementos dos deuses. Seu valor para estes índios era, portanto, sagrado e não monetário. O termo “excrementos divinos” é recorrente no texto, logo, a partir daqui, leia-se sempre “ouro” ou “metal precioso”.

nem as penas de quetzal,
nem nada precioso.
Mas apenas sua completa salvação é o seu desejo.”

[Capítulo segundo]

[Missionário]:

[...]

“Ele [o papa] é um grande conhecedor das coisas [...]
ele guarda coisas para Ele, o Orador, o Verdadeiro Deus.

Ele, por qual todos vivem,

o deu,

Dele próprio, de fato, Sua autoridade.

[...] com a palavra divina,

nós os iluminaremos

nós revelaremos a vocês,

ensinaremos a vocês,

para que vocês O conheçam

vocês O reverenciem

e vocês O obedecerão,

Aquele por qual todos vivem

o Possuidor do Céu, o Possuidor da Terra.

[...] como é possível que vocês não O conheçam,

não O reverenciem,

não O honrem,

Ele, o Verdadeiro Deus, o Grande Orador?

De fato, muitas coisas

vocês fazem, de dia, de noite,

que Lhe causam feridas em Seu coração,

e, por isso, vocês vivem em Sua raiva, Sua ira,

por suas próprias culpas [...]

Por isso, Ele os mandou para cá,

esses os quais chegaram antes [de nós],

Seus súditos, os espanhóis,

estes os quais os conquistaram,

estes os quais lhes afligiram,
 estes os quais lhes atormentaram com grande tristeza,
 para que assim fossem punidos
 e desta forma cessassem
 estas, não poucas, feridas em Seu precioso coração
 estas, nas quais vocês estavam vivendo.
 [...] por essa razão,
 nós lhes ensinaremos
 como vocês farão para arrefecer Seu coração
 Dele, por qual todos vivem,
 e, desta forma, Ele não os destruirá por completo.”

[Capítulo terceiro]

[Missionário]:

“[...] com a palavra divina nós lhes instruiremos,
 nós seguraremos a luz para vocês, o *ocotl*²⁴⁷
 nós lhes abriremos os olhos,
 destaparemos seus ouvidos,
 assim, vocês poderão conhecê-Lo.
 Ele é Aquele, o Verdadeiro Deus,
 O Verdadeiro Orador
 de todos os lugares, no céu, na terra,
 na região dos mortos.²⁴⁸ [...]”
 Tudo isto está escrito no livro divino [a Bíblia].
 Está tudo lá, conservado.”

[Capítulo quarto]

[Missionário]:

²⁴⁷ Espécie de pinheiro. Termo também utilizado para fazer referência a uma tocha a partir desta planta (daí “seguraremos a luz”). De forma figurativa, também poderia significar “bom exemplo”. Portanto, a frase significa “iluminar espiritualmente” ou “dar o devido exemplo”, cf. KLOR DE ALVA, J. Jorge, *op. cit.* 1980, p. 188.

²⁴⁸ A palavra *mictlan* foi utilizada originalmente pelos padres para referirem-se ao inferno. Antes da conquista, segundo a crença nahua, a “região dos mortos” ficava em algum lugar ao norte ou sob a superfície da terra. Cf. KLOR DE ALVA, J. Jorge, *op. cit.* 1980, p. 188.

[...]

“E agora, talvez, vocês digam:

De fato, tudo isto é inútil,

sua mensagem não possui valor algum,

sua vinda foi em vão,

porque, na verdade, nós também possuímos nossos deuses lá [no céu]

nossos senhores também estão lá,

nós também o[s] conhecemos,

nós também o[s] respeitamos,

nós o[s] honramos,

e o[s] obedecemos,

nós o[s] servimos,

nós também o[s] chamamos ‘aquele[s] por qual todos vivem’.

E perante ele[s] nós comemos terra,²⁴⁹

nós nos absolvemos, nós queimamos *copal*,²⁵⁰

nós queimamos papel, nós jejuamos,

e nós fazemos algo ser morto,²⁵¹

nós oferecemos a ele [divindade] as vísceras, o coração,

e também muitas outras coisas.

A cada vinte dias nós o fazemos,

desta forma, nós celebramos os festejos.

Então, o que vocês vieram ensinar-nos? [...]

Escutem por favor, nossos amados,

na verdade, nós já sabemos disto tudo,

nós vimos, nós ouvimos.

De fato, vocês,

não apenas um, mas muitos,

²⁴⁹ Ou seja: “nós fazemos um juramento”. A cerimônia é recorrentemente descrita nas crônicas. Em alguns casos, é simplesmente um cumprimento; em outros, mais frequentemente, tem uma conotação um tanto de “se humilhar” ou “jurar”. De uma forma geral, umedecer um dedo, tocar com ele a terra e em seguida levá-lo à boca, fazia parte dos rituais nahuas, designando uma forma de subserviência à divindade. Cf. KLOR DE ALVA, J. Jorge, *op. cit.* 1980, p. 189.

²⁵⁰ *Copalli*, uma resina grossa, utilizada como incenso na maioria dos rituais.

²⁵¹ Sahagún se refere aos sacrifícios humanos.

enormemente têm considerado uma grande quantidade deles como deuses [...]
 estes a quem vocês honram,
 estes a quem vocês servem.

Incontáveis são aqueles [ídolos] esculpido em pedra, em madeira,
 vocês os inventaram,
 estes, os quais chamam de deuses [...]

E, se eles fossem deuses de verdade,
 se eles realmente fossem aqueles pelos quais todos vivem,
 por que eles tanto ridicularizaram [vocês]?²⁵²

Por que eles não tiveram piedade
 de vocês, sua própria criação?

Por que eles igualmente,
 de forma incontável,
 os fez ter doenças²⁵³ e aflições? [...]

Inumeravelmente eles [os deuses] esvaem as pessoas.
 Suas imagens, suas bruxarias
 são um tanto quanto negras, imundas,
 bastante repugnantes.

Desta forma, são estes, que vocês consideram deuses,
 estes que vocês seguem como deuses, estes a quem vocês fazem oferendas.

De fato, eles atormentam bastante seu povo [...]

Mas Ele, o Verdadeiro Deus,
 Orador, Verdadeiro Criador dos homens,
 o Verdadeiro e Único por qual todos vivem [...]

Aquele o qual viemos lhes mostrar,
 de fato, não é como estes [deuses]. [...]

estes, que odeiam tanto as pessoas,
 estes, tão furiosos, de corações malignos,

²⁵² Aqui, provavelmente, o missionário fez referência ao fato dos índios do México terem sido submetidos aos espanhóis, ou seja, se eles reverenciavam realmente a deuses, por que eles os teriam abandonado?

²⁵³ Na verdade, muitas destas doenças que afligiram os ameríndios foram causadas pelos próprios europeus, que trouxeram nos seus sistemas sanguíneos diversos vírus e bactérias, como a gripe e a varíola, as quais não existiam ou não possuíam a mesma configuração nos territórios americanos, causando um verdadeiro massacre biológico.

estes, que são nossos inimigos, os demônios,
 estes, que vocês falsamente forjaram como deuses, [...]
 estes, os quais perante, vocês sangram,²⁵⁴
 vocês se matam,
 estes, que vivem lhes provocando
 as mais diversas perversões,
 a odiarem-se uns aos outros²⁵⁵
 a lutarem entre si,
 a comer carne humana,²⁵⁶
 e outras infrações [...]
 Ele, O Qual fez o céu,
 a terra e a região dos mortos,
 também nos fez, homens,
 pessoas comuns.
 Ele também criou os demônios,
 estes, os quais, hoje, vocês vivem imaginando serem deuses.
 E como Deus está em todo lugar,
 Ele pode ver tudo,
 Ele pode saber tudo,
 não há nada igual,
 que valha tanta estima.”

[Capítulo quinto]

[Missionário]:

[...]

“Ele, o Único Deus Verdadeiro, Orador,
 Criador e Salvador do homem, Jesus Cristo,
 aqui, na terra, Ele fundou Seu precioso domínio,

²⁵⁴ Possível referência aos sacrifícios humanos ou aos auto derramamentos de sangue.

²⁵⁵ Refere-se às guerras entre os diferentes grupos nahuas.

²⁵⁶ Em nenhuma outra parte do documento encontramos referências mais concretas acerca da antropofagia náhuatl.

Seu honorável tapete, Seu honorável assento,²⁵⁷
 e este é chamado de domínio dos céus,
 e ainda mais, seu nome é Santa Igreja Católica. [...]
 de fato, ninguém adentrará os céus
 se não pertencer a ela, a Santa Igreja. [...]
 E vocês,
 se vocês desejam ver,
 se vocês desejam admirar
 o precioso domínio [paraíso], assim como as preciosas riquezas [dádivas de Deus]
 Dele, por qual todos vivem [...]
 além disso, caso vocês queiram chegar até lá,
 se vocês desejarem adentrar aquele lugar,
 lá, onde Ele vive,
 Aquele por qual todos vivem, Jesus Cristo,
 é extremamente necessário que vocês
 os desprezem,
 que vocês os odeiem,
 e neles cusparam,
 estes que vocês continuamente chamam de deuses.
 Estes deuses os quais vocês estimam,
 na verdade, não são deuses [...]²⁵⁸
 é necessário que vocês os evitem,

²⁵⁷ *Amopetlatzin e amocpaltzin*: na cultura náhuatl, uma metáfora para “soberania” ou “autoridade”.

²⁵⁸ Mais à frente, os doze sacerdotes teriam explicado aos índios, em detalhes, a origem do que na verdade seriam os deuses que reverenciavam. A explicação, de forma resumida, aborda a inveja do anjo Lúcifer ao próprio Deus e como quis se equiparar a ele. Reunindo seus seguidores, desafiou o poder de Deus e houve uma guerra nos céus. Tendo perdido a batalha, Lúcifer e seus seguidores teriam sido expulsos do paraíso e construído seu reino no submundo, chamado Inferno. As legiões de Lúcifer, agora chamados de demônios, por ordem de seu mestre passaram a tentar os homens da terra, para desviá-los dos caminhos de Deus. E desta forma foi explicado aos índios como eles haviam sido enganados por Lúcifer e seus demônios por séculos. Não menos curioso foi como os frades teriam se referido aos demônios: “*Tzitzimime culeletin*” ou “*tzitzimimime*” (a etimologia não é exata), tratam-se, segundo a crença nahua, de seres enigmáticos comumente descritos como monstros, habitantes dos ares e bestas que desceriam dos céus no fim daquela era e comeriam todos os homens, mulheres e crianças. Também utilizaram “*Tzontemoc*” ou “aquele quem desce de sua cabeça” (ou “aquele da cabeça em primeiro lugar”), que, segundo descrições literárias, seria o Sol poente e, portanto, poderia ser identificado com *Mictlantecutli*, senhor da região dos mortos. Assim, ele seria o Sol dos mortos que viajam à noite através do *Mictlan*, que fica localizado abaixo da superfície da terra. Cf. KLOR DE ALVA, J. Jorge, *op. cit.* 1980, p. 192. E por último, mas não menos interessante, os frades mencionam São Miguel como “*iaotachcauh*”, que era o termo em náhuatl para designar o líder ou chefe militar, pois São Miguel havia comandado as tropas de Deus contra as legiões de Lúcifer.

que vocês os abandonem,
 junto com todas estas transgressões [idolatria, sacrifícios etc.] [...]
 E se faz necessário
 que estas [transgressões] sejam lavadas, purificadas,
 a escuridão dentro de vocês, a imundície dentro de vocês,
 por meio da preciosa água Daquele por qual todos vivem.”²⁵⁹

[Capítulo sexto]

[Índio]:

[...]

“O que agora, de forma imediata, nós lhes diremos?
 Nós que, supostamente, somos aqueles que abrigam o povo,
 as mães do povo, os pais do povo,
 talvez, então, aqui, perante vocês,
 [devemos] destruir a antiga lei?
 Aquela a qual foi tão estimada
 por nossos avós, nossas mulheres?
 Aquela da qual eles falam favoravelmente,
 aquela a qual eles admiram,
 os [nossos] senhores, os oradores [sacerdotes]?
 E estes, ó, nossos senhores,
 de fato, estão lá, eles ainda nos guiam,
 estes, que nos transmitem, estes que nos governam.
 Em relação àqueles a quem servimos,
 de fato, eles são nossos deuses, eles têm o seu mérito,
 aquele da cauda, aquele da asa.
 Aquelles que [lhes] oferecem coisas, aqueles que [lhes] oferecem incenso,
 e aqueles, chamados de serpentes emplumadas.
 Estes [sacerdotes] são conhecedores do mundo,
 e eles comandam, o que é sua preocupação [função],
 de dia, de noite [...]
 De fato, são eles que continuamente nos transmitem,

²⁵⁹ Uma mera metáfora ou uma referência à água batismal?

Nos guiam, eles fazem o caminho falar conosco.²⁶⁰
 São eles que nos organizam [...]
 Deixem-nos, por ora, nos juntarmos a eles,
 Aqueles que fazem as oferendas [...]
 Deixem-nos dá-los
 Seu precioso sopro, Sua preciosa palavra²⁶¹ [...]
 Para que eles, talvez, a reconstituam [...]
 esta, a qual aprendemos, esta a qual compreendemos,
 dos seus honoráveis peitos, suas honoráveis cabeças [...]"

[Sahagún]:

"Isto tendo sido dito,
 de uma só vez todos [os índios] se foram.
 Eles os chamaram [sacerdotes], eles se juntaram a eles [...]
 Então, imediatamente, eles começaram um diálogo uns com os outros,
 que, por muito tempo, foi feito com grande cuidado [...]
 E aqueles que ouviram [as palavras] estavam
 bastante perturbados,
 bastante entristecidos,
 como se tivessem caído e ficado assustados.
 No entanto, quando tivessem sido dada as palavras,
 e após o discurso ter sido unificado,
 ficou resolvido que no dia seguinte
 todos eles viriam juntos
 e se juntariam perante os rostos
 dos doze guardiões divinos.²⁶² [...]
 e aqueles que faziam oferendas [sacerdotes] disseram a eles [padres]:"

[Índio]:

"Nossos senhores, de fato eles [sacerdotes] vieram,

²⁶⁰ Isto é, "mostram o melhor caminho a ser seguido". Cf. KLOR DE ALVA, J. Jorge, *op. cit.* 1980, p. 192.

²⁶¹ Isto é, sopro e palavra do Deus cristão.

²⁶² Isto é, os guardiões da palavra, os doze missionários.

estes que são dos nossos e que têm mérito [...] para que possam lhes responder e para que possam ouvir, desde o início, tudo o que nós ouvimos.”

[Sahagún]:

[...]

“e os doze padres, após ouvirem isto [...] recontaram tudo a eles [sacerdotes] desde o início, eles [padres] os fizeram ouvir [...] todas as palavras já ditas. Um falante [da língua] náhuatl as fez sair de seus lábios [...] Então, um homem, [vestido como] uma serpente emplumada, se levantou [...] Ele disse:”

[Capítulo sétimo]

[Sacerdote]:

[...]

“Nossos senhores, oradores, amados cavalheiros, vocês enfrentaram dificuldades quando vocês vieram para esta terra. De fato, aqui, perante vocês, nós, pessoas comuns, vemos que de fato ele fez vocês chegarem, este homem, nosso senhor,²⁶³ de fato, vocês vieram de lá para governar [...] De onde, que tipo de lugar é este o qual vocês vieram, o lugar dos nossos senhores [governantes], a casa dos deuses? [...] De fato, ele [Deus cristão] faz vocês serem o rosto, ele faz vocês serem os ouvidos, ele faz vocês serem os lábios

²⁶³ Não está claro quem é “nosso senhor”. Possivelmente trata-se de Carlos V, uma vez que a esta altura os mexicas já haviam sido conquistados militar e politicamente pela Coroa espanhola.

do possuidor dos próximos, possuidor dos que estão em volta.²⁶⁴ [...] de fato, vocês são seus representantes, vocês são seus substitutos.²⁶⁵

De fato, nós aprendemos isto, nós compreendemos isto [...]

De fato, nós estamos aqui, atônitos com isto, esta [palavra] que vocês carregaram para cá, seu livro [Bíblia], sua pintura, a palavra celestial, a palavra divina.

De fato, nós somos pessoas meramente comuns e insignificantes, nós estamos cobertos de poeira, nós estamos cobertos de lama,²⁶⁶ nós estamos machucados, nós estamos pobres, nós estamos aflitos, nós estamos infelizes. [...]

Por causa disto, nós nos jogamos no rio, no precipício.²⁶⁷

Assim, nós procuramos, nós ganhamos, a sua raiva, sua ira,²⁶⁸

talvez o nosso buraco [morte], talvez nossa destruição.

Será que nós, talvez, estamos sendo negligentes?

Ó, por onde, por acaso, nós devemos seguir?

Ó, de fato, nos deixe morrer.

Ó, de fato, nos deixe perecer,

uma vez que, de fato, os deuses morreram!²⁶⁹ [...]

Vocês disseram a eles [outros índios]

²⁶⁴ Traduzido de “*tlouque nahuaque*”, uma antiga designação formalmente aplicada à principal divindade nahua, geralmente identificada como sendo Tezcatlipoca ou qualquer outra divindade que se encaixe no termo “*ipalnemoani*” (“aquele por qual todos vivem”). Cf. KLOR DE ALVA, J. Jorge, *op. cit.*, 1980, p. 188.

²⁶⁵ Isto é, *ixiptla* do Deus cristão.

²⁶⁶ Traduzido de “*titlalloque tiçoquiyoque*”. Figurativamente, “nós somos servos”, “escravos”. Expressão também usada como metáfora para subordinação ou humildade. Provavelmente o sacerdote se refere à submissão de seu povo aos espanhóis, se observarmos as linhas seguintes. Cf. KLOR DE ALVA, J. Jorge, *op. cit.*, 1980, p. 190.

²⁶⁷ Ou seja, o sacerdote afirma que todo o seu povo está se expondo ao perigo divino, por responder e considerar as crenças e ideias cristãs.

²⁶⁸ Isto é, de seu deus principal.

²⁶⁹ O sacerdote afirma que seus deuses morreram provavelmente devido aos cultos, rituais e sacrifícios a eles terem sido proibidos pelos espanhóis, logo após o domínio militar. Por conseguinte, nem deuses, nem humanos sobreviveriam sem as adorações, sacrifícios e oferendas.

que de fato nós não o conhecemos [Deus cristão] [...]
Vocês disseram a eles
que, na verdade, nossos deuses não são verdadeiros. [...]
e por isso nós estamos angustiados,
por isso, nós estamos extremamente assustados.
Na verdade, estes [nossos ancestrais], nossos criadores,
estes que vieram a viver na terra,
não falavam estas coisas.
Na verdade, eles nos deram
sua lei.²⁷⁰
Eles os seguiram como verdadeiros [deuses],
eles os serviram,
eles os honraram, os deuses.
Eles nos ensinaram
todas as formas de servidão,
suas maneiras de honrar [os deuses].
Desta forma, perante eles [deuses], nós comemos terra,
nós sangramos,
nós absolvemos nossos débitos,
nós queimamos *copal*,
e nós fazemos com que algo seja morto [sacrificado].
Eles [ancestrais] costumavam dizer que,
na verdade, eles, os deuses, que por sua graça vivemos,
nos deram o mérito.
Quando? Onde? Enquanto ainda era noite. [...]
de fato, eles nos deram
nossa ceia, nosso café da manhã,
e tudo o que é bebível, comestível [...]
Eles são aqueles aos quais nós pedimos
pela água, pela chuva,
pelos quais as coisas da terra são feitas. [...]
De fato, eles, em todo lugar do mundo,

²⁷⁰ Ou seja, os costumes e normas pelo qual viviam.

eles fizeram com que as pessoas construíssem com pedras
 seus tapetes, seus assentos²⁷¹
 Eles deram às pessoas
 a senhoria, o domínio,
 a fama, a glória.
 E, talvez, agora nós seríamos aqueles
 a destruir
 a antiga lei?²⁷²
 A lei dos chichimecas?
 A lei dos toltecas?
 A lei dos colhuaques?
 A lei dos tepanecas?²⁷³ [...]

Ó, que os deuses não estejam bravos conosco.
 Ó, que sua raiva,
 sua fúria, não venham. [...]

Que nós tomemos cuidado, que por causa disto,²⁷⁴ nós não os provoquemos
 dizendo:
 que não mais nós os chamaremos,
 não mais imploraremos a eles.
 Enquanto isso, calma e pacificamente,
 considerem isto, nossos senhores,
 da maneira em que for necessário.
 Na verdade, nossos corações ainda não estão aptos a serem preenchidos.
 E, na verdade, nós ainda não concordamos com isto, absolutamente,
 nós ainda não consideramos isto como verdadeiro. [...]

Já é suficiente que nós os deixamos de lado,²⁷⁵
 nós os perdemos, eles nos foram tomados,

²⁷¹ Refere-se aos templos.

²⁷² Ou, “a antiga crença”.

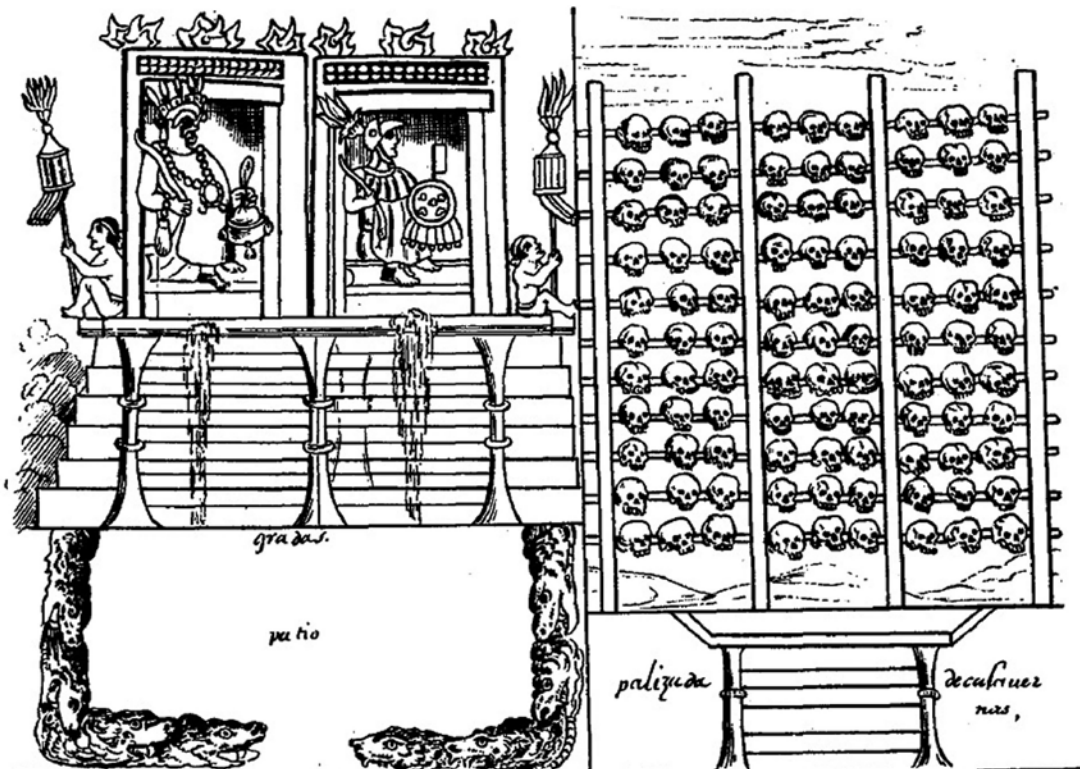
²⁷³ Assim como a mexica, todas são culturas provenientes do tronco nahua.

²⁷⁴ Ou seja, o fim dos cultos e dos rituais.

²⁷⁵ Isto é, os deuses.

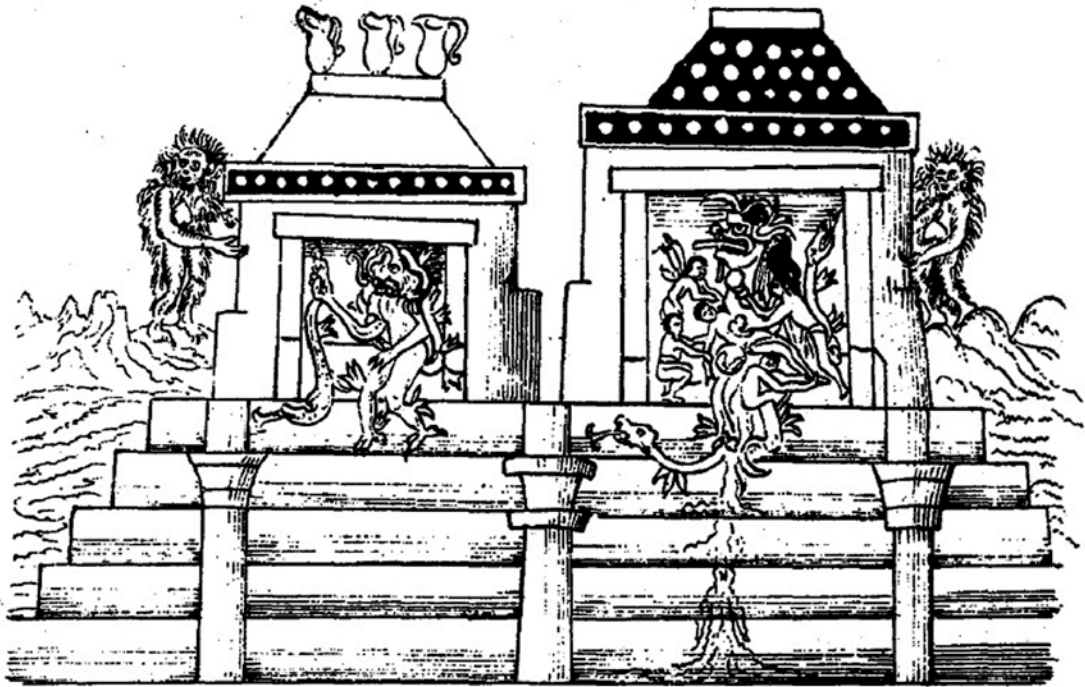
eles nos foram proibidos,
o tapete, o assento. [...]
e assim, nós lhes respondemos [...]"

Figura 47 – Templo Mayor: templos de Tláloc e Huitzilopochtli e *tzompantli* (direita).



Diego Durán. Fonte: *Historia de las Indias de Nueva España y Islas de la Tierra Firme*. c. 1580. Biblioteca Nacional de Espanha, Madri.

Figura 48 – Templo Mayor: templos de Tláloc e Huitzilopochtli.



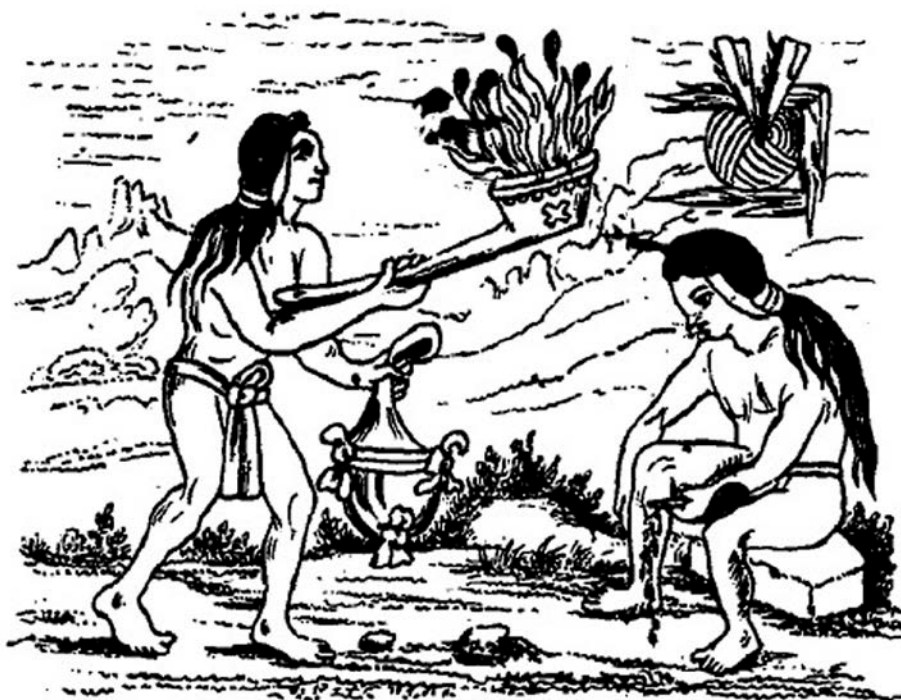
Diego Durán. Fonte: *Historia de las Indias de Nueva España y Islas de la Tierra Firme*. c. 1580. Biblioteca Nacional de España, Madrid.

Figura 49 – Víctima sacrificial.



Diego Durán. Fonte: *Historia de las Indias de Nueva España y Islas de la Tierra Firme*. c. 1580. Biblioteca Nacional de España, Madrid.

Figura 50 – A queima de incenso e o auto derramamento de sangue.



Diego Durán. Fonte: *Historia de las Indias de Nueva España y Islas de la Tierra Firme*. c. 1580. Biblioteca Nacional de Espanha, Madri.

As imagens 47 a 50, conforme dito, são de autoria de Diego Durán e acompanham a edição dos diálogos editada por Jorge Klor de Alva no artigo *The Aztec-Spanish Dialogues of 1524*, publicado em 1980. Elas se comunicam diretamente com as linhas escritas por Bernardino de Sahagún.

Na figura 47 temos duas imagens: a da esquerda representa a pirâmide sacrificial do templo Mayor de Tenochtitlan. Podemos observar o deus Huitzilopochtli em sua forma humana na parte superior direita da pirâmide e Tláloc ao seu lado (parte esquerda), ambos em seus respectivos templos. Nas extremidades superiores da cena, temos dois sacerdotes, provavelmente os responsáveis pelo culto às respectivas divindades. Na escadaria (parte central) vemos o sangue escorrer dos dois lados, o que indica duas ou mais vítimas sacrificadas, cada qual para a divindade correspondente. Na parte inferior, temos o pátio, onde a cerimônia era assistida por índios. Este pátio aparece cercado por serpentes (originalmente esculpidas em pedra) que aparecem na cena se devorando umas às outras. Já na imagem da esquerda, encontramos uma *tzompantli*.

Na figura 48, igualmente encontramos o principal templo mexica, duas entidades (partes superior central) e sangue escorrendo pelas escadas. No entanto, de acordo com a

visão de Durán e dos missionários e espanhóis em geral, as deidades foram substituídas por figuras grotescas ou demônios, como se a identidade, a verdadeira face dos deuses nahuas enfim se revelasse. O demônio central esquerdo segura uma serpente com sua mão direita. O demônio central da direita tem sob seu poder vários índios, provavelmente futuras vítimas sacrificiais, junto com outra serpente que parece descer as escadas da pirâmide, com o sangue derramado. Por último, nas extremidades esquerda e direita superior da figura, temos mais dois demônios que, flutuando, observam a cena. Eles parecem substituir os dois sacerdotes que vimos na figura 47, se considerarmos a disposição das duas cenas. Esta realocação religiosa, embora de autoria de Diego Durán, parece justificar o discurso austero de Sahagún, em outra obra de sua autoria, a famosa *Historia General de las Cosas de la Nueva España*, na qual ele afirma que era preciso erradicar as “superstições [...] encantamentos e [...] cerimônias idolátricas”, consolidando assim a Igreja de Cristo “onde a Sinagoga de Satanás havia tido tanta prosperidade”, livrando os mexicanos das “mãos do Diabo”.²⁷⁶

Já a figura 49 nos apresenta o momento em que uma vítima é sacrificada: ela é segura em todas as extremidades do corpo por sacerdotes (com uma espécie de capa) enquanto um outro finca uma *tecpatl* em sua costela esquerda, para que o coração seja extirpado.

A figura 50 representa dois sacerdotes: o da esquerda, com sua mão direita, segura um objeto que se assemelha a um cachimbo, onde em seu interior é queimado incenso (*copalli*), em reverência aos deuses – cena que é diversamente citada no texto dos diálogos de Sahagún –, com a outra mão, segura um outro objeto, provavelmente sacro. Já o sacerdote da direita, sentado, corta sua própria perna com uma espécie de faca, possivelmente uma *tecpatl*. A cena também é citada várias vezes no diálogo, como outra forma de sacrifício aos deuses.

Acerca do texto, nota-se que os missionários logo se apresentaram aos índios com os quais conversaram (capítulo primeiro) como seres humanos e não como divindades, como poderiam ter feito e/ou os índios acreditado. Desta maneira, eles estabeleceriam, desde o princípio, uma igualdade de condições físicas e humanas, o que poderia facilitar o diálogo que seguiria.

Percebemos também que a partir da percepção inicial dos cultos e rituais nahuas – inclusive sacrificiais –, os primeiros conquistadores enviaram a notícia ao Imperador Carlos V, que por sua vez, pediu ao próprio papa Adriano VI que enviasse missionários à Nova Espanha, para que “lhes ensinem para assim aprenderem a preciosa palavra de Deus, e assim eles lhes mostrarão a forma de vida cristã”, como de fato foi feito. Ou seja, a contemplação

²⁷⁶ SAHAGÚN, Bernardino de, *op. cit.*, 1988, p. 31, 34 e 65, *apud* JÁUREGUI, Carlos, *op. cit.*, 2003, p. 200.

dos ritos mexicas e/ou nahuas, em geral, e sua conseqüente interpretação por parte dos espanhóis foram, ao que parece, os grandes responsáveis pelo envio da primeira missão cristã ao México, preocupação do próprio rei de Espanha e do papa – uma dupla defesa do Catolicismo –, uma vez que aquele povo, já naquela altura, havia sido conquistado militar e politicamente. Faltava, portanto, a derradeira conquista: a espiritual.

Além disso, o próprio domínio militar dos espanhóis, anterior ao início dos diálogos, segundo os missionários, teria sido um castigo enviado por Deus, para que os rituais mexicas cessassem, como um dos padres teria dito: “Por isso, Ele [Deus] os mandou [espanhóis] para cá, [...] para que assim fossem punidos e desta forma cessassem estas, não poucas, feridas em Seu precioso coração, estas, nas quais vocês estavam vivendo.”

O objetivo da missão religiosa enviada ao México pelo papa era clara: “nós [padres] lhes ensinaremos como vocês [índios] farão [o necessário] para arrefecer Seu coração, Dele, por qual todos vivem, e, desta forma, Ele não os destruirá por completo.” E, ao dizerem diversas vezes que “tudo está lá, escrito no livro divino” (referindo-se a Bíblia), corroboravam o argumento de que nada estava sendo inventado por eles, que estariam apenas cumprindo a vontade divina e, portanto, realizando uma missão designada previamente.

A ideia de salvação espiritual do ameríndio era frequente em diversas outras partes da América.²⁷⁷ Desta forma, era missão não do espanhol ou do português, ou de um povo específico, mas de todos os cristãos “salvar” as almas dos índios, que se encontravam perdidos na Terra, adorando deuses que na verdade seriam demônios, como demonstra a fala dos missionários.

Os doze padres, em seus diálogos, procuraram traçar linhas comparativas para fazer os nativos entenderem que, na verdade, estavam sendo enganados pelos soldados de Lúcifer, que se disfarçavam de deuses. Para sustentar tal afirmação, antes mesmo de explicarem quem era o Diabi, eles mostraram o então atual panorama mexica: foram conquistados pelos espanhóis (“se eles fossem deuses de verdade, [...] por que eles tanto ridicularizaram [os índios]?”), eram afligidos por diferentes doenças (“Por que eles igualmente, de forma incontável, os fez ter doenças e aflições?”), entre outros males (“estes os quais perante, vocês sangram, vocês se

²⁷⁷ No Brasil, por exemplo, no documento que é considerado o primeiro registro dos “brasileiros”, a carta de Pero Vaz de Caminha, escrita entre abril e maio de 1500, já temos a mesma noção de “salvação”, ou melhor, um pedido do próprio escrivão ao Rei D. Manuel de Portugal. Caminha escreve: “[...] [Nesta terra] Águas são muitas; infindas. Porém, o melhor fruto que dela se pode tirar me parece que será salvar esta gente [os índios]. E esta deve ser a principal semente que Vossa Alteza em nela deve lançar.” Cf. CAMINHA, Pero Vaz de. *Carta de Pero Vaz de Caminha a El-Rei D. Manuel Sobre o Achamento do Brasil* (1500). Estudo crítico e notas de Ana Maria de Azevedo e de Maria Paula Caetano e Neves Águas. Publicações Europa-América, 2000, p. 71-118.

matam, estes que vivem lhes provocando as mais diversas perversões, a odiarem-se uns aos outros, a lutarem entre si, a comer carne humana, e outras infrações [...]”).

Em contrapartida, os clérigos apresentam-lhes uma outra entidade, a “verdadeira e única” entidade digna de adoração, Deus, o qual tinha propósitos diversos dos então deuses adorados pelos índios (“Mas Ele, o Verdadeiro Deus, Orador, Verdadeiro Criador dos homens, o Verdadeiro e Único por qual todos vivem [...] Aquele o qual viemos lhes mostrar, de fato, não é como estes [deuses]. [...]”). Ora, a retórica cristã era simples: que tipo de deuses – que, no entendimento cristão, deveriam proteger seu povo – trariam tantas desgraças para seus próprios filhos? Obviamente, não poderiam ser bons. Sendo assim, se fazia necessário “segurar a luz para eles [índios]”, “abrir seus olhos”, “destapar seus ouvidos”, pois “assim, vocês poderão conhecê-Lo.”

E “como Deus está em todo lugar”, ele “pode ver tudo, saber tudo”, ou seja, Deus estaria, naquele momento, vendo e ouvindo aquela conversa, assim como estava ciente das faltas cometidas pelos povos nahuas, como a adoração aos demônios, a guerra e matança entre “iguais”, o sacrifício de seus “irmãos” etc. e, por isso, “Lhe causam feridas em Seu coração, e, por isso, vocês vivem em Sua raiva, Sua ira”. Em outras palavras, Deus estava punindo aqueles índios, pois via e ouvia diariamente todos os seus “erros”. Esta era a explicação católica para toda a aflição vivida naquele momento pelos índios mexicas, entre outros.

Obviamente os missionários apresentam o caminho terreno para a salvação dos índios: a Igreja Católica, instituição fundada pelo próprio Deus – apresentado como Jesus Cristo (“Ele fundou Seu precioso domínio, [...] e este é chamado de domínio dos céus, e ainda mais, seu nome é Santa Igreja Católica.”). Portanto explicam aos nativos que, caso desejassem ascender aos céus, precisavam acreditar, comungar com a Igreja, pois “de fato, ninguém adentrará os céus se não pertencer a ela, a Santa Igreja.” Desta forma, esta instituição se apresenta aos índios como um fator não somente de salvação, mas também de coerção.

Antes disso, todavia, para alcançarem o paraíso, os índios deveriam, primeiramente, não somente abandonar seus deuses – de fato, os cultos foram imediatamente proibidos, após a conquista militar –, mas desprezá-los, odiá-los: “caso vocês queiram chegar até lá, se vocês desejarem adentrar aquele lugar, lá, onde Ele vive, Aquele por qual todos vivem, Jesus Cristo, é extremamente necessário que vocês o desprezem, que vocês o odeiem, e neles cuspem, estes que vocês continuamente chamam de deuses.” Junto com este abandono e repúdio, os índios deveriam largar também todas as práticas e ritualística – inclusive, a que parece mais ofensiva para os cristãos, o sacrifício humano –, iniciando assim o processo de “purificação”, que poderia culminar na sua salvação, a qual, portanto, dependia somente deles próprios.

Em contrapartida, segundo o texto, a primeira reação dos índios parece ter sido a de uma parcial absorção. Isto é, eles entenderam a mensagem dos padres e possivelmente acreditaram na existência desta entidade até então desconhecida (o Deus cristão), mas parecem se recusar a aceitar que deveriam suspender o culto e os rituais às suas deidades, afinal por que deveriam “destruir a antiga lei? Aquela a qual foi tão estimada por nossos avós, nossas mulheres?” Seus deuses, seus hábitos e suas antigas crenças foram repugnados, desprezados e diminuídos pelos missionários. Ainda assim, segundo os diálogos, os mexicas pareceram dispostos a reconhecer a divindade estrangeira como verdadeira, ao contrário dos missionários católicos. Os autóctones também reconheceram, de imediato, o papel de sacerdote daqueles que os tentavam convencer e, “perturbados e entristecidos”, segundo Sahagún, contaram tudo o que ouviram aos seus próprios sacerdotes, a quem confiavam plenamente, para que pudessem, assim, ter um maior esclarecimento.

Os sacerdotes indígenas, por sua vez, validaram o domínio espanhol sobre seu povo (“de fato, vocês vieram de lá para governar [...]”), inclusive referindo-se a eles como “nossos senhores”, além de reconhecerem a existência de um outro deus, o cristão. Porém, isto não significa que, de imediato, passariam a aceitar aquele deus como único. Ao contrário, se recusaram a negar a existência dos seus deuses e, portanto, de tudo aquilo que lhes fora transmitido por seus ancestrais durante séculos. Ainda mais: temiam, a partir dali, por seus destinos. Receavam pela fúria das suas divindades, que não mais seriam reverenciadas, não mais teriam seus sacrifícios: “por causa disto, nós nos jogamos no rio, no precipício. Assim, nós procuramos, nós ganhamos, a sua raiva, sua ira, talvez o nosso buraco, talvez nossa destruição.”

A proibição dos cultos nahuas veio a partir da conquista, em 1521, e fez parte da estratégia de dominação total espanhola, isto é, militar, política e espiritual. Sem poder reverenciar seus próprios criadores, aqueles graças a quem viviam, os mexicas e toda cultura náhuatl do México perderam seu polo norteador e, talvez, o sentido da vida: “Ó, por onde, por acaso, nós devemos seguir? Ó, de fato, nos deixe morrer. Ó, de fato, nos deixe perecer, uma vez que, de fato, os deuses morreram”!

Assim, o primeiro passo para a dominação espiritual dos índios já fora alcançado. Entretanto, mesmo com os cultos aos seus deuses sendo proibidos, os nahuas se recusavam a negá-los e esquecê-los, como gostariam os doze primeiros missionários. Então, como proceder? Tentarei responder a essa questão no segundo capítulo, abordando alguns exemplos de práticas interculturais, conceito chave para o entendimento desta relação, a princípio, tão desconforme.

Mas, por ora, a modo de conclusão, podemos perceber que por toda a obra *Colloquios y Doctrina Christiana*, encontramos repetida e exaustivamente expressões tipicamente nativas utilizadas pelos missionários para se referirem a Deus e suas criações, como por exemplo, “o Possuidor do Céu, o Possuidor da Terra” (ou em náhuatl “*in ilhuicava in tlalticpaque*”²⁷⁸); “Aquele por qual todos vivem” (*ipalnemoani*²⁷⁹); “excremento divino” (*teucuitlatl*) e “Seu honorável tapete, Seu honorável assento” (*in amopetlatzin in amocpaltzin*). Portanto, devemos atentar que as mesmas expressões já eram utilizadas pelos autóctones, com o mesmo desígnio. Elas foram, deste modo, literalmente traduzidas e reutilizadas pelos clérigos. Esta foi mais uma das diversas estratégias cuidadosamente utilizadas pelos padres franciscanos para aproximar sua visão de mundo à nahua. Assim, os índios imediatamente associariam o que eles entendiam como divino ao que era realmente sagrado para os cristãos.

Infelizmente, somente os quatorze primeiros capítulos dos *Colloquios* foram encontrados, sendo que o último estava incompleto. Estima-se que este total corresponda a aproximadamente metade dos diálogos ocorridos entre os mexicas e os doze primeiros missionários.²⁸⁰ Portanto, muito material relevante se perdeu.

Segundo entendimento dos índios mexica da época, seus conterrâneos e outros nahuas geralmente não se mostravam convencidos com os argumentos teológicos e demonológicos apresentados a eles pelos missionários espanhóis. A natureza de toda a cultura teológica náhuatl tornou possível a aceitação do Deus cristão, inicialmente, não como único, e sim como somente outro deus, até então desconhecido ou, no máximo, como mais um nome do deus supremo nahua,²⁸¹ que carregava, entre outros, o título de *ipalnemoani*.

A estrutura de *Colloquios y Doctrina Christiana* parece ser “um trabalho de literatura, muito mais do que de História”, segundo palavras de Ángel Maria Garibay,²⁸² outro estudioso da obra, além do formato didático da compilação de diálogos feita por Sahagún possuir um

²⁷⁸ *Tlalticpaque*, um termo pré-hispânico para designar uma importante divindade, possivelmente Tezcatlipoca. cf. KLOR DE ALVA, J. Jorge, *op. cit.* 1980, p. 188.

²⁷⁹ Outro termo pré-hispânico frequentemente utilizado para se referenciar a Tezcatlipoca.

²⁸⁰ KLOR DE ALVA, J. Jorge, *op. cit.* 1980, p. 53.

²⁸¹ Alguns pesquisadores, como Alfredo Austin, consideram Quetzalcóatl como a principal divindade nahua. Outros, como Miguel León-Portilla, consideram Tezcatlipoca, ou ainda, Huitzilopochtli.

²⁸² GARIBAY, Ángel Maria. *Historia de la Literatura Náhuatl*. 2 vols. 2ª ed. Cidade do México: Editorial Porrúa, 1971.

estilo “claramente indígena”, segundo Jorge Alva.²⁸³ Desta forma, a estratégia de aproximação e os objetivos dos diálogos tenderiam a ser mais eficazes, uma vez que estariam mais próximos da maneira nahua de se expressar. O estilo retórico, cheio de paralelismos, a acumulação de linhas e ideias similares ou contrastantes e a proliferação de metáforas, ora mais simples, ora mais complexas, são os outros componentes básicos que também formam a oralidade da obra.

De uma forma ou de outra, as estratégias, não somente de Sahagún, mas dos doze primeiros missionários, parecem ter plantado a semente cristã na cosmovisão náhuatl. Mas seus frutos, tão desejados pela cristandade, nasceriam puros ou hibridizados?

²⁸³ KLOR DE ALVA, J. Jorge, *op. cit.* 1980, p. 54.

2 NEGOCIAÇÕES

2.1 Paralelismos e convergências

Conforme vimos no caso dos *Colloquios* de Sahagún, os índios apresentaram, segundo o próprio autor, uma certa dificuldade inicial em aceitar ou entender que o Deus cristão era único e onipotente. Em outras palavras, a princípio, a missão dos missionários de extrair-lhes suas crenças originais parecia não ser, afinal, tão simples. Se a mera imposição retórica dos credos cristãos não teve, aparentemente, um resultado instantâneo, parece que, aos poucos, foi surgindo outra forma de aproximação por meio do entendimento daquelas culturas distintas. Por meio da assimilação pelos missionários não somente da língua náhuatl e suas expressões, mas também de uma série de signos, cores, formas, crenças, mitos e práxis, veremos como foi possível chegar a um diálogo, uma via de mão dupla, que parece percorrer um caminho de sincretismo entre os valores culturais e principalmente religiosos tanto nahuas quanto cristãos.

Uma das primeiras observações dos missionários acerca da religião dos nahuas foi que seus cultos eram realizados, essencialmente, ao ar livre, sob o Sol ou a Lua, em pátios abertos e em frente às pirâmides. Nestes pátios, os sacerdotes reencenavam os mitos da criação e das próprias vidas, atos e sacrifícios dos deuses. Sabendo que os nativos não estavam acostumados com cultos em locais fechados, os clérigos inicialmente utilizaram absides, altares e púlpitos em pátios descobertos como local para as primeiras conversões e sermões aos índios. Nota-se, ainda, que não por acaso estes centros de conversão foram edificadas sobre terrenos sagrados, segundo a crença nahua.²⁸⁴

Assim, poderíamos equiparar os pátios das igrejas com os próprios pátios nahuas; os padres com os sacerdotes; e a igreja com a própria pirâmide, ou casa dos deuses (*teocalli*). Ademais, George Kubler aponta que a maioria das igrejas construídas no México do século XVI foram erigidas com mão de obra indígena, supervisionada por clérigos europeus.²⁸⁵ Com isso, os índios aprendiam sobre o credo cristão ao mesmo tempo em que trabalhavam. Acontecia, pois, uma dupla construção: física e espiritual. Na figura 51, podemos ver (à

²⁸⁴ LARA, Jaime. *Syncretism: Aztec Christians*. Artigo escrito para o site *Mexicolore*, 2013. Disponível em: <http://www.mexicolore.co.uk/aztecs/spanish-conquest/syncretism-aztec-christians>. Acesso em agosto de 2016.

²⁸⁵ KUBLER, George. *La Configuración del Tiempo*. Madri: Alberto Corazón, 1975, p. 72. Cf. KUBLER, George. *Mexican Architecture of the Sixteenth Century*. 2 vols. New Haven: Yale University, 1948.

direita) um altar e uma abside construída na parte de fora do então convento franciscano de Nuestra Señora Santa María de la Asunción, localizado em Tochimilco, antigo centro de conversão e hoje um pequeno município do estado de Puebla.

Figura 51 – Igreja Nuestra Señora Santa María de la Asunción. Tochimilco, Puebla.



Século XVI.

A “argamassa” utilizada, tanto pelos operários indígenas quanto pelos missionários, cimentou a sustentação do Cristianismo no Vice-Reino da Nova Espanha, pois era feita à base da mistura entre as cosmologias náhuatl e cristã. Para muitos evangelizadores, conforme apontado, a predestinação da cristianização ameríndia pode ser encontrada na crença da passagem do apóstolo Tomé pelas Américas. Diego Durán foi além. Ele identifica Tomé como sendo Huemac, um sumo-sacerdote da antiga cidade de Tula, capital dos toltecas, que foi perseguido pelo deus Yayauhqui Tezcatlipoca por profetizar a chegada dos espanhóis: “Eu

acredito que de fato existiu um evangelista nesta terra [cujos trabalhos foram] corrompidos por [uma] abominável idolatria”.²⁸⁶

Pedro de Gante (1479?-1572), um dos primeiros franciscanos a chegar ao atual território do México,²⁸⁷ direcionou desde cedo seus talentos artísticos a ensinar os nahuas.²⁸⁸ O missionário flamenco – curiosamente um parente do Imperador Carlos V – era conhecido por seus desenhos e pinturas, sua capacidade de tocar instrumentos musicais, habilidade com diversas ferramentas, além de ser professor escolar, de coro e de teatro.²⁸⁹ Mas talvez o mais interessante, dentro do escopo desta pesquisa, seja a sua criação de um pequeno livro de catequese feito inteiramente com pictogramas, ao mesmo estilo dos códices nahuas (figura 52).

²⁸⁶ DURÁN, Diego. *Book of the Gods and Rites and the Ancient Calendar*. HEYDEN, Doris; HORCASITAS, Fernando (trad.). Norman: University of Oklahoma Press, 1971, p. 57, 61, 63 e 185, *apud* KUBLER, George, *op. cit.*, 1991, p. 61 e 212. T. do A.

²⁸⁷ Em 13 de agosto de 1523, quase um ano antes dos doze missionários ou doze apóstolos citados por Sahagún, que aportaram em Tenochtitlan em 13 de maio de 1524.

²⁸⁸ Nota-se que geralmente os alvos dos missionários eram as crianças e os jovens, pois, segundo os clérigos, além de mais inocentes, poderiam ensinar, à sua própria maneira, os demais adultos da comunidade.

²⁸⁹ LARA, Jaime, *op. cit.*, 2013.

Figura 52 – Catecismo a partir de pictografias, ao estilo nahua.



Pedro de Gante. c. 1550. Biblioteca Nacional de España.

Figura 53 – Pedro de Gante ensinando índios a usarem ferramentas europeias (detalhe).



Diego Valadés. Fonte: VALADÉS, Diego. *Rhetorica Christiana*, p. 207 [107, sic], 1579.

Gloria Martha Valenzuela, pesquisadora das imagens como formas de evangelização na Nova Espanha, aponta que:

[...] os evangelizadores refletiram sobre o sistema de escrita existente entre os índios, ou seja, de sua noção pictográfica, na qual se empregava um código em que se combinavam o figurativo e o ideográfico; desta forma, frei Pedro de Gante decidiu substituir o alfabeto [latino] por conceitos concretos que os índios conheciam: o ‘A’ era representado com uma escadaria dupla ou por um compasso; o ‘B’ com cavaletes ou uma cítara; o ‘C’ com uma ferradura etc. Esta foi uma de tantas maneiras com a qual começam a estabelecer contato com os indígenas e introduzi-los na doutrina cristã.²⁹⁰

Tanto a chegada quanto o estudo pioneiro de Gante no atual México contribuíram para que ele fosse o primeiro a lecionar o náhuatl para os europeus – o que favoreceu na formação de outros mestres –, tendo reunido um fiel grupo de adolescentes e jovens indígenas como aprendizes, não somente da catequese, como também do modo de vida e cultura europeia.²⁹¹ Como resultado, até o final do século XVI, além de serem instruídos a ler e escrever em latim e espanhol, parte da população indígena da região central do atual México recebeu treinamentos mais específicos, como a produção e encadernação de livros, impressão tipográfica e elaboração de gravuras.²⁹² Já na primeira década do século XVII, o frei Juan Bautista (c. 1555-1613) escreveu no prólogo de sua obra *Sermonario em Lengua Mexicana*:

Diego Adriano, nativo desta cidade de Tlatilulco [Tlatelolco], era perito em latim e tão habilidoso, que ele aprendeu a formatar, e ele formata [sic] a prensa de tipos móveis em qualquer língua, tão habilmente quanto qualquer outro mestre, independentemente do quão hábil este seja nesta arte.²⁹³

Entretanto, vale lembrar que não foram somente os nahuas que aprenderam algo novo. Para que isto de fato ocorresse, o movimento contrário também aconteceu: os europeus, missionários ou não, necessitaram observar e aprender os valores culturais nahuas, como a fala e a escrita pictográfica, a fim de viabilizar seus objetivos, tanto quanto os da Igreja Católica. A maneira com que Pedro de Gante representava o Espírito Santo para os indígenas,

²⁹⁰ SÁNCHEZ VALENZUELA, Gloria Martha. *La imagen como método de evangelización en la Nueva España: los catecismos pictográficos del siglo XVI: fuentes del conocimiento para el restaurador*. 2003. 493f. Tese de doutorado – Faculdade de Belas Artes (Departamento de Pintura), Universidad Complutense de Madrid, Madri, 2003, p. 13. T. do A.

²⁹¹ LARA, Jaime, *op. cit.*, 2013 e SÁNCHEZ VALENZUELA, Gloria Martha, *op. cit.*, 2003, p. 178-179.

²⁹² GARONE GRAVIER, Marina. Sahagun’s Codex and Book Design in the Indigenous Context. In: WOLF, Gerhard e CONNORS, Joseph, *op. cit.*, 2011, p. 161.

²⁹³ BAUTISTA, (FRED) JUAN. *Sermonario em Lengua Mexicana* (1606), *apud* GARONE GRAVIER, Marina, *op. cit.*, 2011, p. 162. T. do A.

por exemplo, consistia em substituir a tradicional pomba branca por uma águia de plumagens coloridas.²⁹⁴ O pássaro está longe de ter sido escolhido por acaso. Gante necessitou observar e aprender com os nahuas que a ave era o símbolo do deus Huitzilopochtli e também da capital do Império Mexica. Além disso, eles acreditavam que, após a morte sacrificial, sua alma alcançaria o além, transubstanciada em pássaro.

O método pictográfico desenvolvido por Pedro de Gante mostrou-se fundamental para a aproximação de culturas tão diferentes como a nahua e a cristã. O flamenco fez escola, tendo como aluno, por exemplo, o frei Diego de Valadés (1533-1582), primeiro franciscano nascido em solo mexicano a publicar um livro na Europa: a importante obra teológica *Rhetorica Christiana*, escrita em latim na cidade de Perugia, em 1579, e dedicada ao papa Gregório XIII. A obra contém vinte e oito gravuras de sua autoria, as quais são os primeiros registros visuais da evangelização indígena no México.²⁹⁵ Além de defender a tradicional retórica cristã e a eficácia dos métodos de conversão da ordem franciscana, seu livro contém argumentos teológicos sobre a natureza ameríndia e sua capacidade de aprender e praticar o Cristianismo.

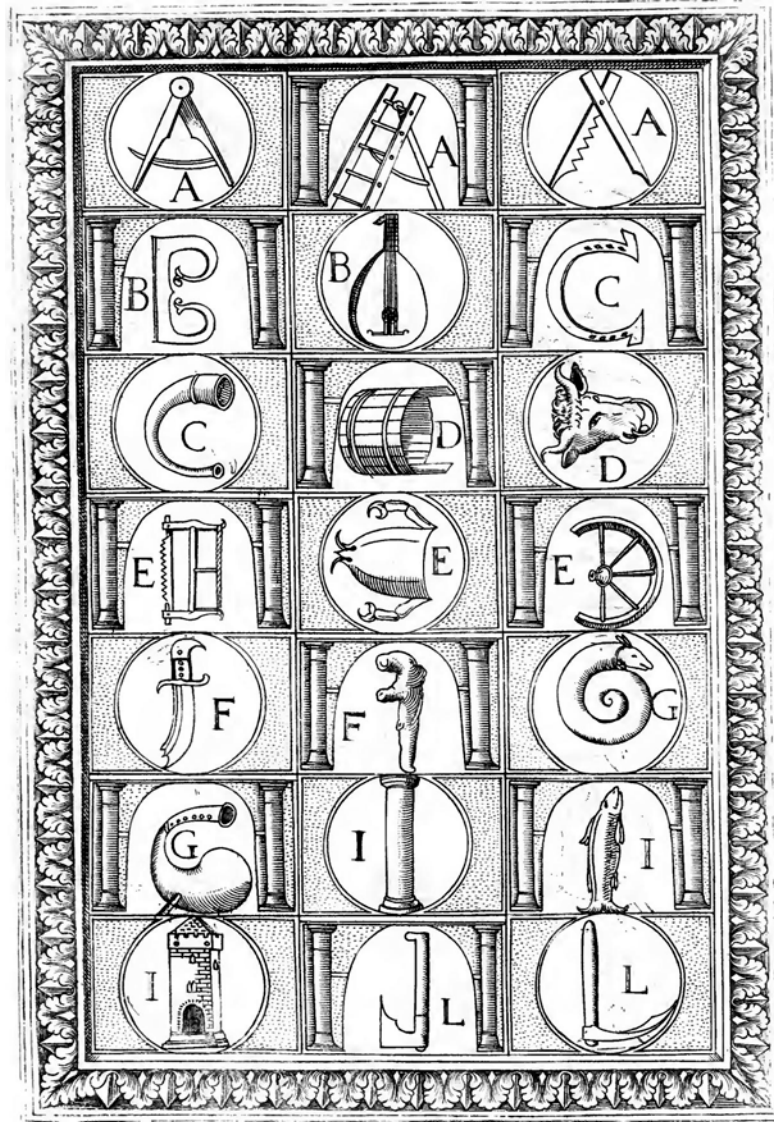
Com Valadés, literalmente, temos uma inversão do fluxo: provavelmente nascido em Tlaxcala, aprendeu sobre a cultura e a língua náhuatl, além do otomí, do tarasco,²⁹⁶ do latim e do castelhano. A exemplo de seu mestre, Valadés também desenvolveu seu próprio método fonético-pictográfico, com o objetivo de alfabetizar indígenas (figuras 54 e 55).

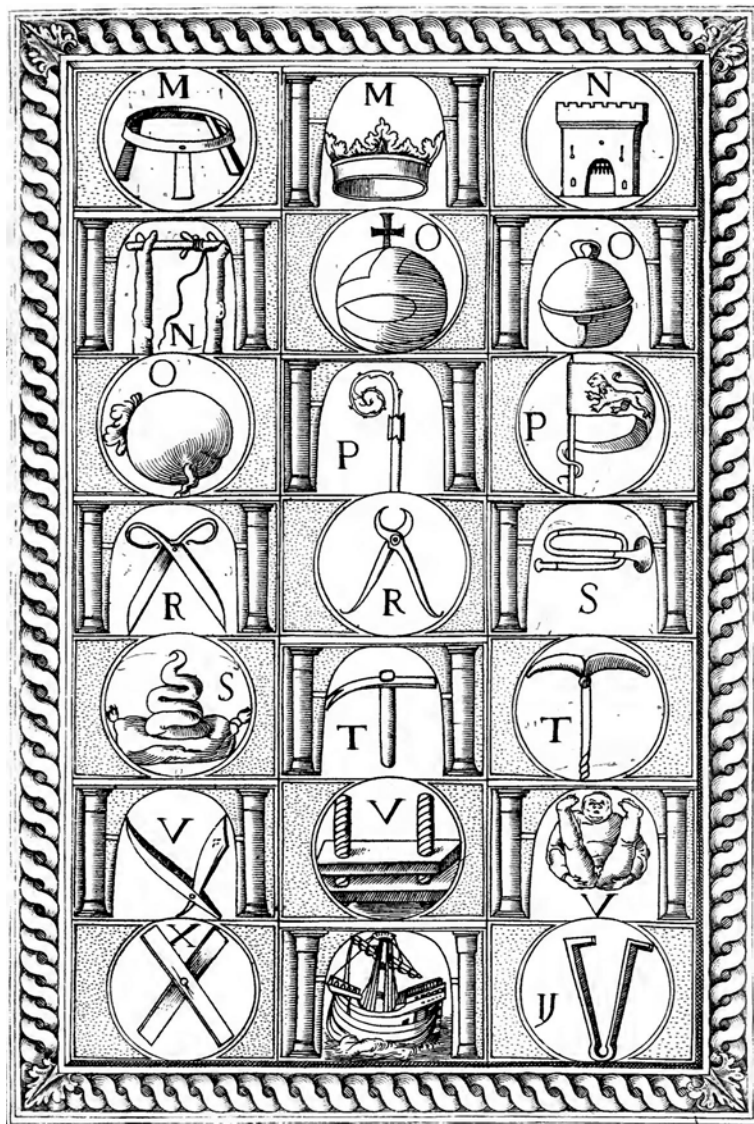
²⁹⁴ RUSSO, Alessandra, *op. cit.*, 2002, p. 227.

²⁹⁵ KUBLER, George, *op. cit.*, 1991, p. 72-73.

²⁹⁶ Estas duas últimas, além do náhuatl, eram as línguas nativas mais faladas da Mesoamérica à época da chegada dos espanhóis.

Figuras 54 e 55 – Alfabeto fonético-pictográfico.





Diego Valadés. Fonte: VALADÉS, Diego. *Rhetorica Christiana*. 1579.

O método de aprendizagem desenvolvido por Valadés, assim como muitos outros adotados por missionários que viam as religiosidades náhuatl e cristã de maneira sincrética, são caminhos e meios percorridos para se chegar a um único fim: a percepção da unicidade do sacrifício de Cristo para a redenção da humanidade, o que implica na aceitação e, ainda mais importante, compreensão do Cristianismo por parte dos indígenas. Para os cristãos, este seria o único caminho viável e eficaz para suplant definitivamente as idolatrias e os rituais heréticos dos nativos, como os sacrifícios humanos.

Este desejo reside forte em Valadés e parece ser expresso em outra gravura de sua autoria, igualmente presente em *Rhetorica Christiana* (figura 56).

Figura 56 – Calvário.



Podemos dividir a imagem em duas partes: a cena principal, em segundo plano, mostra o tradicional calvário de Cristo e dos dois ladrões, sendo marcada por um simbolismo dicotômico: no lado superior esquerdo, sobre o chamado “bom ladrão” – aquele que se arrepende de seus pecados e pede perdão a Jesus – pairam o Sol e um anjo carregando uma imagem que remete a um ser humano de braços levantados, possivelmente uma referência à salvação da alma. Em oposição, do lado direito da imagem, temos evocada a iconografia do “mau ladrão” – aquele que não se arrepende e zomba de Cristo. Pairam sobre ele a Lua e um demônio, que parece carregar uma alma pelos pés.²⁹⁷ Aqui vale lembrar que, segundo a cosmologia náhuatl, logo após a criação do quinto Sol – graças ao sacrifício de Nanahuatzin, que se atirou numa pira – o deus Tecciztecatl, invejoso do feito, igualmente se lançou às chamas visando à mesma glória de ser transformado em Sol. Este, entretanto, acabou por ser transformado na Lua, de maneira a configurar-se como um ser oposto ao Sol. Tal maniqueísmo é caro ao Cristianismo: algo semelhante ocorrera quando Lúcifer, invejoso de Deus, o desafiou em busca de igualar ou superar a Sua glória. Temos, portanto, duas visões religiosas distintas, mas que remetem ao mesmo conceito dual de oposição e inveja. No caso da gravura de Valadés, essa dicotomia se reflete nas tríades Sol/bom ladrão/anjo e Lua/mau ladrão/demônio ou, redenção *versus* condenação, respectivamente.

Sabe-se que a representação da Santa Cruz entre o Sol e a Lua é uma tradição pictórica no universo artístico cristão.²⁹⁸ Mas, afinal, Valadés teria conhecimento da crença náhuatl da criação do quinto Sol? Teria ele inserido propositalmente as imagens dos corpos celestes em sua versão do Calvário? Rolando Carrasco afirma que *Rhetorica Christiana* apresenta “uma leitura do mundo americano integrado à história cristã universal, que viria a legitimar a condição deste novo componente espiritual a partir de uma particular perspectiva retórica e teológica da história”.²⁹⁹

O que sabemos, decerto, é que o franciscano cria profundamente na capacidade de conversão e entendimento do Cristianismo por parte dos ameríndios e que, além de provavelmente ter nascido em Tlaxcala, conviveu cerca de trinta anos com povos nahuas,

²⁹⁷ ORTEGA, Delfín. Palabra, Imagen y Símbolo en el Nuevo Mundo: De las “imágenes memorativas” de fr. Diego de Valadés (1579) a la emblemática política de Guamán Poma de Ayala (1615). In: *Nova Tellus*, n. 27-2. Cidade do México, 2009, p. 33.

²⁹⁸ Uma seleção com diversos exemplos de diferentes épocas pode ser consultada em <https://chrislomon.wordpress.com/2011/08/18/pesellino/>. Acesso em julho de 2018. Agradeço aqui a ajuda e o apontamento de Maria Berbara.

²⁹⁹ CARRASCO, Rolando, *op. cit.*, 2001, p. 51. T. do A.

vinte e dois dos quais dedicou-se a pregar-lhes o Evangelho.³⁰⁰ Ademais, além dos seus relatos sobre a conversão e dos aspectos educacionais relacionados à experiência franciscana no Novo Mundo, Valadés incluiu em sua *Rhetorica Christiana* registros de divindades e práticas religiosas indígenas no Vice-Reino da Nova Espanha.³⁰¹ Suas gravuras, conforme aponta Delfín Ortega, ainda que nos exponham um realismo idealizado, se apresentam como “testemunhos da verdade”, pois tomam elementos da vida cotidiana indígena como material para suas configurações.³⁰² Ou seja, a inclusão de fundamentos culturais nahuas, além de garantir mais eficácia no processo evangelizador dos neófitos (fator integrador), também assegurava o caráter probatório da verdade universal, tão cara ao Cristianismo.

Como resultado, além da maior probabilidade de êxito na conversão religiosa, Valadés e outros franciscanos adeptos dessa estratégia sincrética, num tom de legitimação, também davam uma resposta aos críticos e céticos em relação à real possibilidade de aceitação e entendimento da religiosidade cristã por parte dos índios. Tais críticas vinham tanto de outros setores da Igreja Católica quanto de protestantes. Este posicionamento, que combina o testemunho de conversões indígenas bem sucedidas e a defesa dos métodos da Ordem Franciscana para obtê-las, se faz evidente na seguinte passagem de *Rhetorica Christiana*:

[...] esta ferocidade [dos índios nahuas], própria de animais, já foi trocada em melhor condição pela bondade divina, graças ao frei Martín de Valencia e a onze padres que o acompanham³⁰³ [...] Pois converteram e ainda convertem, como depois exporemos, uma multidão inumerável, desenraizando o culto ao Demônio e os homicídios e sacrifícios, tão horrendos como nunca haviam sido vistos e ouvidos exemplos parecidos em nenhuma outra nação como se levava a efeito entre estes bárbaros.³⁰⁴

Complementando a análise da figura 56, temos ao centro Jesus, já morto, e quatro anjos que coletam seu sangue – símbolo carnal de seu sacrifício – proveniente das chagas em suas mãos, torso e pés. É importante recordar que o sangue, dentro do contexto sacrificial, é igualmente importante tanto para cristãos quanto para os nahuas. À esquerda, logo abaixo dos

³⁰⁰ VALADÉS, Diego. *Retórica Cristiana* (1579). HERRERA ZAPIÉN, Tarsicio *et al.* (trad.). Cidade do México: Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Fondo de Cultura Económica (FCE), 1989, p. 425, *apud* CARRASCO, Rolando, *op. cit.*, 2001, p. 46 e 55.

³⁰¹ ABBOTT, Don Paul. *Rhetoric in the New World: Rhetorical Theory and Practice in Colonial Spanish America*. Columbia: University of South Carolina Press, 1996, p. 51.

³⁰² ORTEGA, Delfín, *op. cit.*, 2009, p. 37.

³⁰³ Valadés se refere aos doze primeiros missionários do México, liderados por Martín de Valencia. Todos eram pertencentes à Ordem Franciscana.

³⁰⁴ VALADÉS, Diego. *Retórica Cristiana* (1579). HERRERA ZAPIÉN, Tarsicio *et al.*, *op. cit.*, 1989, p. 395, *apud* CARRASCO, Rolando, *op. cit.*, 2001, p. 47. T. do A.

soldados romanos, encontramos São João Evangelista e Maria (mãe de Cristo), sendo amparada por Maria (mãe de Tiago e José). Por fim, aos pés da cruz, temos Maria Madalena abraçando a trave vertical.

Entretanto, considerando o enfoque desta tese, voltemos o olhar para a parte inferior da gravura (primeiro plano): dezoito índios, estupefatos, assistem à dolorosa cena de pé – ainda que vestidos mais à moda romana que asteca, conforme observa Kubler,³⁰⁵ fenômeno que, segundo Ortega, representa o exemplo de uma “manifestação da eficácia instrumental da eloquência romana, assim como de seus benefícios civilizadores (habitual em mais de uma gravura)”³⁰⁶. Seus corpos estão inclinados para trás; suas mãos são levadas ao tórax; seus rostos e olhares parecem apontar diretamente a Jesus. Outros oito nativos, entre homens, mulheres e crianças, se ajoelham perante o episódio. Do lado esquerdo, vemos um missionário³⁰⁷ olhando para os índios e apontando uma vareta em direção a Cristo crucificado.

Eis aí a tônica da corrente missionária sincretista: tal como em uma aula, palestra ou sermão, o sacerdote franciscano aponta e ensina aos índios qual foi o verdadeiro, universal e derradeiro sacrifício humano consumado para a salvação de todos, representado pelo sangue de Jesus. Isto se confirma quando traduzimos a inscrição em latim, localizada no rodapé da gravura: “A ferida causada pelo ferro [lança] aqueceu e derramou o sangue com o qual Deus banhou toda a espécie humana”.

De fato, o sangue tem um papel chave na composição. Primeiramente, olhando pelo viés católico, entendemos que ao mostrá-lo sendo coletado em cálices, o autor reafirma o dogma do milagre da transubstanciação do corpo e sangue de Cristo em hóstia e vinho, respectivamente. Com isso, Valadés sublinha e valida este sacramento em uma Europa dividida e massacrada pelos conflitos entre católicos e protestantes – estes, entre outras questões, defendiam o fenômeno da consubstanciação ao invés da transubstanciação. Em segundo lugar, reitero que o sangue, dentro do contexto sacrificial, funciona como um elo comum que representa a essência do sacrifício tanto para os cristãos quanto para os nahuas. Para os primeiros, o sangue derramado de Jesus na cruz é um símbolo da redenção dos pecados da humanidade. No caso nahua, basta lembrarmos que, para estes, Quetzalcóatl teria criado a humanidade na quinta era solar a partir de seu auto sacrifício, irrigando os ossos dos

³⁰⁵ KUBLER, George, *op. cit.*, 1991, p. 76.

³⁰⁶ ORTEGA, Delfín, *op. cit.*, 2009, p. 38. T. do A.

³⁰⁷ Provavelmente o próprio Diego de Valadés, se compararmos a iconografia com a de outras páginas que retratam o franciscano pacificando e pregando aos índios. Cf. VALADÉS, Diego. *Rhetorica Christiana* (1579), p. 224 e 225, respectivamente.

antigos humanos com seu próprio sangue, além do sangue sacrificial servir de alimento a diversas outras divindades, principalmente Tlaltecuhli.

O foco principal na cena central (o sacrifício de Jesus na cruz) talvez seja o motivo primordial para o autor ter invertido a lógica óptica da imagem. Aqui o segundo plano é maior que o primeiro, fazendo com que o padre e os índios contemplem a cena como se estivessem apartados dela, tal como espectadores comovidos com uma cena em um palco de teatro. Trata-se, na verdade, de uma tradição iconográfica comumente utilizada em cenas de representações de visões místicas, utilizada ao menos desde a Baixa Idade Média.

Como parte de sua estratégia sincrética, em *Rhetorica Christiana*, Valadés “toma certos ‘utilitários culturais’ indígenas de forma adaptada (...) para terminar com a idolatria e difundir o êxito evangelizador franciscano”.³⁰⁸ Como resultado, segundo a lógica missionária cristã, aqueles índios que aceitassem e reconhecessem o sacrifício de Cristo pela humanidade, tal como o bom ladrão, teriam seus pecados redimidos e seriam salvos, ao contrário dos infiéis e descrentes, conforme sugerem outras gravuras contidas na obra, ao retratarem almas torturadas no inferno. Por conseguinte, os nativos representados no Calvário valadesiano não foram postos lá por acaso, principalmente os ajoelhados. Para além de terem seus possíveis pensamentos projetados na imagem – assim como os do autor da gravura –, eles são o produto dos desejos, anseios e esperanças do franciscano e de todos aqueles que lutavam pela redenção da alma indígena no Vice-Reino da Nova Espanha e nas Américas em geral: os rituais sacrificiais e a idolatria deveriam ser extirpados ou ressignificados a partir da aceitação e entendimento do sacrifício de Jesus como universal, único e verdadeiro, o que tornava, portanto, os rituais sacrificiais nahuas obsoletos e pagãos.

De fato, as diversas ordens missionárias lançaram mão de diferentes métodos para evangelizar os nahuas, incluindo um *corpus* iconográfico que de alguma forma se comunicava com a cosmovisão náhuatl. Elena Aramoni chama a atenção para a importância da iconografia da Santíssima Trindade, por exemplo, no processo de assimilação do Cristianismo pelos nahuas:

[...] a representação iconográfica da Santíssima Trindade mais comumente disseminada entre os indígenas facilitou sua tradução para a terminologia religiosa náhuatl, diluindo, dessa forma, o maior e mais central dos mistérios da fé católica:

³⁰⁸ ORTEGA, Delfín, *op. cit.*, 2009, p. 40. T. do A.

Pai-céu descansa sobre a Mãe-terra e o Filho, ou Jesus Cristo-Sol, cujo *tonal*³⁰⁹ ou alter ego é o pássaro branco, ou seja, o Espírito Santo.³¹⁰

Tal correspondência pode ser compreendida se levarmos em consideração que os nahuas frequentemente associavam suas divindades com elementos naturais, como o céu, a terra, a água, o vento, o fogo etc., além do fato de crerem que a essência solar presente no interior de cada ser – chamada de *tonalli*³¹¹ – poderia se manifestar por meio de pássaros.³¹² Percebemos algo muito semelhante nos desígnios atribuídos à pomba branca, representante do Espírito Santo, embora, no caso dos nahuas, o pássaro portador da essência solar esteja associado tanto aos homens quanto às divindades.

Associações interculturais como estas permitiram que os nahuas vinculassem seus próprios pássaros ao Espírito Santo. Isto se reflete na composição de uma música nativa dedicada aos *ipalnemoani* – ou seja, aos deuses criadores –, que em um determinado trecho diz: “E agora você vem criado, ó quetzal, ó Espírito Santo / Você chegou! / Você vem trazendo suas belas plumagens, seus anjos.”³¹³ Percebemos aqui que o autor do canto interliga a essência do Deus cristão ao quetzal, assim como os anjos às mais belas plumagens de outras aves. Faz-se relevante lembrarmos a importância divina e a distinção do quetzal, principalmente para os mexicas.

A associação ocorre em um outro cântico mexica que menciona sobre a transcendência do arcebispo da Cidade do México, Alonso de Montúfar, morto em 1572: “Nosso pai, o arcebispo, ao falecer, se transformou em uma ave [...] Agora ele está voando em direção ao céu [...]”.³¹⁴

O Catecismo de Pedro de Gante, feito por meio de pictografias, conforme vimos, foi o primeiro de uma série de obras semelhantes realizadas por missionários residentes no México

³⁰⁹ Termo náhuatl traduzido como “a sombra do homem”, mas que também se refere ao Sol ou, metaforicamente, a uma forma transitória dos homens e das divindades.

³¹⁰ ARAMONI, Elena. *Talokan Tata, Talocan Nana: nuestras raíces*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (CONACULTA). Cidade do México, 1990, p. 168, *apud* RUSSO, Alessandra, *op. cit.*, 2002, p. 238. T. do A.

³¹¹ Calor do Sol; irradiação; sinal do dia. Termo que se refere à energia que conecta os seres terrestres aos cósmicos. Essência solar presente no interior de cada ser.

³¹² RUSSO, Alessandra, *op. cit.*, 2002, p. 238.

³¹³ BIERHORST, John. *Cantares Mexicanos*. Stanford: Stanford University, 1984, canto 70, estrofe 5, *apud* RUSSO, Alessandra, *op. cit.*, 2002, p. 238. T. do A.

³¹⁴ Idem, canto 90, estrofe E, *apud* idem, p. 243-244.

do século XVI.³¹⁵ Em uma destas, denominada Catecismo Gómez de Orozco, o Espírito Santo é representado em todas as passagens por um pássaro colorido com uma auréola (figura 57). Já no Catecismo de Frei Bernardino de Sahagún, o Espírito Santo aparece sempre representado por um pássaro imponente, também com uma auréola e com uma das patas pousada sobre um sino verde (figura 58).

Figura 57 – Representação do Espírito Santo.



Autor desconhecido. Fonte: Catecismo Gómez de Orozco. Século XVI. Biblioteca do Museu Nacional de Antropologia e História, Cidade do México.

Figura 58 – Representação do Espírito Santo.



Bernardino de Sahagún(?). Fonte: Catecismo de Frei Bernardino de Sahagún. Século XVI.

As duas imagens acima chamam a atenção por representarem o sagrado Espírito Santo de formas diferentes, embora ambas se comuniquem com a cosmologia náhuatl: na primeira, temos um pássaro verde, amarelo e vermelho, mesmas cores utilizadas nos códices mexicas para representar pássaros importantes, como o quetzal. A segunda imagem traz o Espírito Santo na forma de uma ave majestosa, muito semelhante à águia, encontrada igualmente em códices mexicas, como no Mendoza e Durán (figuras 2 e 3) e que, conforme vimos, é representante de Huitzilopochtli. Ademais, os mexicas associavam o som dos sinos europeus ao emitido pelos guizos dos seus próprios xamãs, som este que podia evocar os poderes dos espíritos, estando, assim, associado ao místico e ao sagrado.³¹⁶ O sino verde pode ser compreendido se considerarmos que a cor era associada a elementos sacros – ela foi muito

³¹⁵ Para mais informações e traduções destas obras, cf. SÁNCHEZ VALENZUELA, Gloria Martha, *op. cit.*, 2003.

³¹⁶ HOSLER, Dorothy. La metalurgia en la antigua Mesoamérica: sonidos y colores del poder. In: RUZ, Mario Humberto (ed.). *Semillas de Industria: transformaciones de la tecnología indígena en las Américas*. Cidade do México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), 1994, p. 96.

utilizada nos códices mexicas para designar divindades –, de modo que, no Catecismo de Sahagún, a mesma coloração também foi utilizada na representação do Deus cristão.³¹⁷

Associação semelhante se encontra ao analisarmos a crença náhuatl vinculada ao nascimento de Quetzalcóatl. Sua mãe, a virgem Chimalma – deusa da fertilidade e do renascimento –, caminhava sobre a terra quando certo dia um mensageiro celeste enviado por Citlallatonac – deus criador das primeiras estrelas – a intercedeu, comunicando-lhe que em breve, ainda que casta, conceberia o futuro deus criador da humanidade na quinta era solar.³¹⁸ Percebendo a semelhança da história com a passagem bíblica da Anunciação à Virgem Maria, o padre e historiador Lorenzo Pignoria (1571-1631) correlacionou o enviado celestial nahua ao arcanjo Gabriel, o mensageiro divino.³¹⁹ Na edição de 1615 de *Le Vere e Nove Imagini de gli dei delli Antichi*, escrita originalmente por Vincenzo Cartari em 1556, Pignoria cria e grava sua própria versão do mítico arauto de Citlallatonac (figura 59). A pose do enviado, como se estivesse acabado de descer do céu, em muito se assemelha às iconografias do arcanjo Gabriel, presente nas representações da Anunciação, como nas versões de Simon Bening (figura 60) e Fra Angelico (figura 61).

³¹⁷ ZAMORA RAMÍREZ, Elena Irene. *Iconografía indígena y católica en la oración "el credo" del catecismo atribuido a fray Bernardino de Sahagún*. Espanha: Ministerio de Ciencia e Innovación (2009-2011), p. 5.

³¹⁸ LÓPEZ AUSTIN, Alfredo. *Hombre-Dios: Religión y Política en el Mundo Náhuatl*. Cidade do México: Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), 1989, p. 14.

³¹⁹ MACCORMACK, Sabine, *op. cit.*, 1995, p. 93.

Figura 59 – Mensageiro divino anunciando o nascimento de Quetzalcóatl à Chimalma.



Lorenzo Pignoria. Fonte: *Le Vere e Nove Imagini de gli dei delli Antichi*. 1615. Getty Center, Los Angeles.

Figura 60 – A Anunciação.



Simon Bening. Têmpera e ouro sobre pergaminho. 16,8 x 11,4 cm. Fonte: Livro de Oração do Cardeal Albrecht de Brandenburgo, f. 13v. c. 1525-1530. Museu J. Paul Getty, Los Angeles.

Figura 61 – A Anunciação.



Fra Angelico. Têmpera sobre madeira. 175 x 180 cm. 1433-1434. Museu Diocesano, Cortona.

Percebe-se, ainda, que o mensageiro de Pignoria apresenta elementos simbólicos híbridos entre as iconografias náhuatl e cristã: sua forma é humana e suas vestes – incluindo uma espécie de terço – também assemelham-se à indumentária cristã europeia, exceto pelas plumagens postas à cabeça e às costas. Sua mão esquerda parece apontar ao céu, enquanto a direita, acompanhando seu olhar, aparenta apontar a alguém na terra, supostamente Chimalma.

Em seu livro denominado *Psalmodia Christiana* – escrito em náhuatl e publicado em 1583 –, Bernardino de Sahagún, percebendo a importância das plumagens (principalmente as de quetzal), representa os três personagens da Santíssima Trindade utilizando um *quetzallalpiloni*, enorme cocar utilizado pelos *tlatoani* (figura 62) e pelos sacerdotes, geralmente elaborado pelos amantecas, artesãos mexicas que se dedicavam à confecção de

atavios e ornamentos plumários complexos. No segundo salmo do prólogo, Sahagún escreve: “Eu me sinalizo em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo. Com esse cocar os filhos da Igreja diariamente se adornam”.³²⁰ Se considerarmos que a produção da obra foi direcionada à evangelização mexicana, entendemos que Sahagún, neste salmo, associa elementos sagrados à religião náhuatl e cristã por meio do uso do *quetzallalpiloni*, pois deixava implícito que os “filhos da Igreja” (sacerdotes cristãos) e a própria Santíssima Trindade, assim como os sacerdotes mexicas, utilizavam o adorno na cabeça.

Figura 62 – Réplica de *quetzallalpiloni* de Moctezuma Xocoyotzin.



Autor desconhecido. Penas de quetzal e ouro. 116 x 175 cm. Séculos XV-XVI. Museu Nacional de Antropologia, Cidade do México.

De maneira semelhante à colocação de Sahagún, Diego Durán também faz uma comparação entre cocares emplumados mexicas e as mitras utilizadas pelos bispos católicos. Isto ocorreu em certa ocasião, quando o dominicano tentava compreender o conteúdo de uma pintura nativa, segundo ele, “cifrada por uns caracteres ininteligíveis”, mas que parecia

³²⁰ SAHAGÚN, *Psalmódia Christiana* (1583). ANDERSON, Arthur (trad.). Salt Lake City: University of Utah, 1993, p. 19, *apud* RUSSO, Alessandra, *op. cit.*, 2002, p. 240. T do A.

representar “toda a vida do *papa*³²¹ e de seus discípulos”, “ensinando-me a figura de *Topiltzin*,³²² que quando celebrava as festas se punha aquela coroa de plumas que na pintura vimos, à maneira que os bispos põem a mitra na cabeça quando rezam a missa”.³²³

Para além da percepção europeia da importância das plumagens no universo náhuatl, devemos salientar que as penas de pássaros provenientes do Vice-Reino da Nova Espanha eram extremamente valorizadas, tanto na colônia quanto em diversos reinos da Europa. Há vários relatos europeus entre os séculos XVI e XVII que traduzem o apreço por elas,³²⁴ como, por exemplo, o de Gasparo Contarini (1483-1542), embaixador e teólogo veneziano que fez a seguinte declaração para descrever alguns exemplares da arte plumária nahua recém-chegadas na Antuérpia:

Eles [os nativos] produzem obras com plumas de pássaros milagrosos. Eu nunca vi bordado algum ou trabalho manual capaz de rivalizar com a qualidade de algumas de suas artes plumárias. Elas possuem a sua beleza própria [*vaghezza*] devido à variação natural de suas cores, as quais, tal como o pescoço de um pombo, mudam de acordo com a luz.³²⁵

O jesuíta José de Acosta não somente exalta a rara beleza dos pássaros e da arte plumária da Nova Espanha; chega a compará-las às mais belas obras executadas por pintores espanhóis:

Na Nova Espanha há cópia [exemplares] de pássaros de excelentes plumas, que de tal fineza não se encontra na Europa, como se pode ver pelas imagens de plumas que de lá se trazem, as quais, com muita razão, são estimadas e causa admiração que de plumas de pássaros se possa produzir obra tão delicada, de tal forma que parecem [feitas] de cores pintadas, e [mas] que não se pode fazer com pincel e tintas coloridas [...] Alguns índios, bons mestres, retratam com a perfeição [por meio] da pluma o que veem [feito] de pincel, [de modo] que nenhuma vantagem lhes fazem os pintores de Espanha.³²⁶

³²¹ Palavra possivelmente derivada de *papatli*, que, em náhuatl, fazia referência aos “cabelos emaranhados e compridos dos ministros dos ídolos”. Cf. DURÁN, Diego, *op. cit.*, 1867-1880, vol. 2, p. 73 e *Gran Diccionario Náhuatl* (Universidad Nacional Autónoma de México). T do A.

³²² Semanticamente, em náhuatl, significa “nosso venerável nobre (senhor)”. Acredita-se que tenha sido um famoso sacerdote do deus Quetzalcóatl. Na obra *Historia de las Indias de Nueva España y Islas de la Tierra Firme* (c. 1580), Durán deixa claro que se refere a um homem importante, “uma pessoa muito venerável e religiosa, a quem eles [os mexica] tiveram em grande veneração e lhe honravam e reverenciavam como a [uma] pessoa santa”. Cf. DURÁN, Diego, *op. cit.*, 1867-1880, vol. 2, p. 73. T. do A.

³²³ DURÁN, Diego, *op. cit.*, 1867-1880, vol. 2, p. 77. T do A.

³²⁴ A pesquisadora Alessandra Russo é uma das especialistas no assunto, tendo produzido vários estudos a respeito da arte plumária náhuatl, alguns dos quais utilizei no presente estudo.

³²⁵ CONTARINI, Gasparo. *Relazione del Contarini Ritornato Ambasciatore dell'Imperatore Carlo V, l'anno 1525*, f. 676v. Biblioteca da Universidade de Bolonha, *apud* RUSSO, Alessandra, *op. cit.*, 2011, p. 394 e RUSSO, Alessandra, *op. cit.*, 2002, p. 236.

³²⁶ ACOSTA, José de, *op. cit.*, 1894, tomo I, p. 432. T. do A.

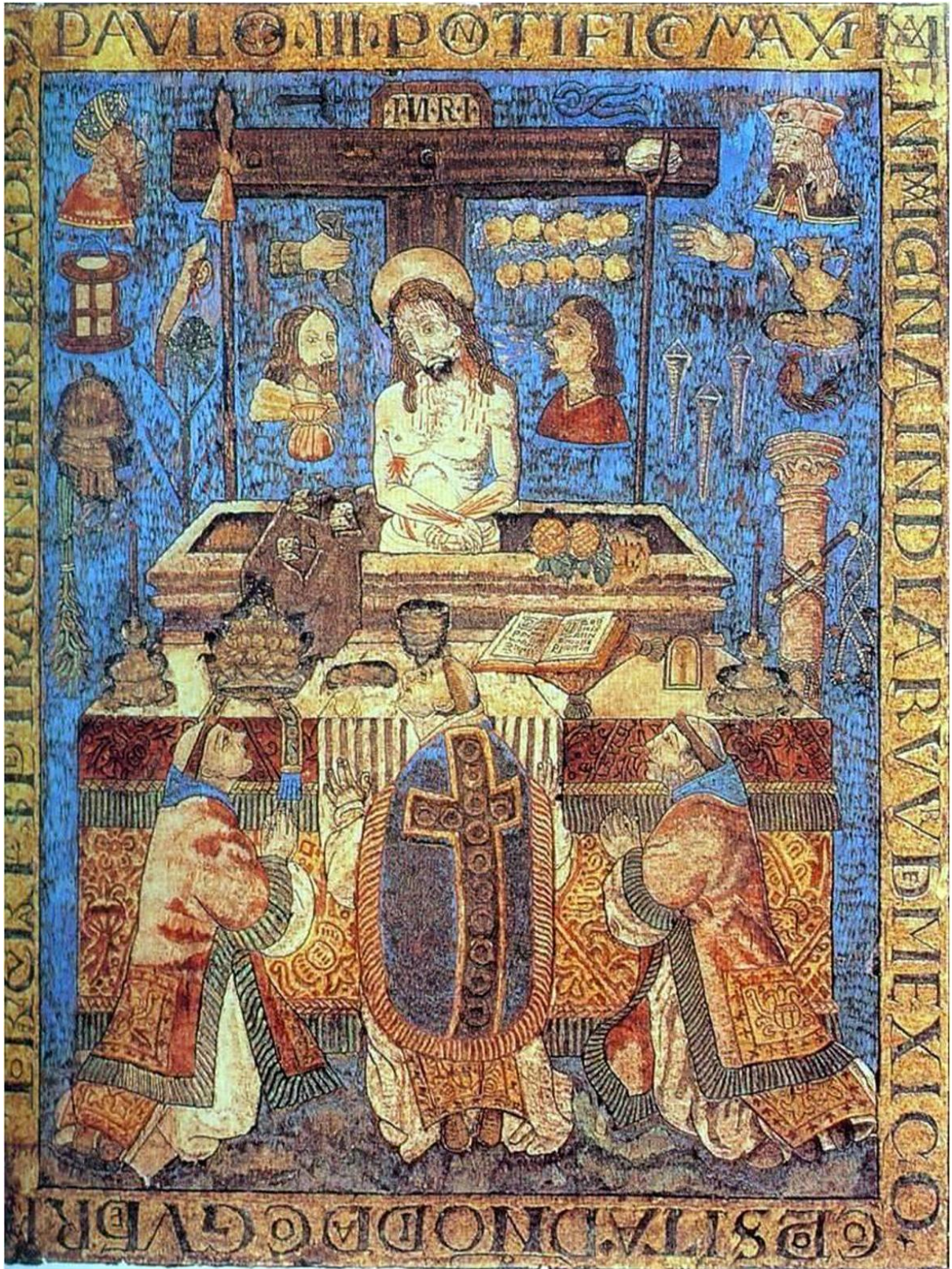
Mas Pedro de Gante foi além do fascínio. Ele também entendeu a importância das plumagens para os índios nahuas. Dessa maneira, o missionário fundou, junto ao convento de São Francisco, na Cidade do México, a escola de San José de los Naturales, onde as tradições nahuas pré-hispânicas, como a arte plumária, foram misturadas à iconografia cristã, a fim de educar os neófitos por meio das imagens,³²⁷ assim como já havia feito com seu *Catecismo* baseado em pictografias. Gante estava convencido de que seu método de ensino do Catolicismo, endereçado aos índios mexica, os persuadiria a “esquecer de seus excessivos sacrifícios”,³²⁸ conforme lemos em um trecho da carta de sua autoria e endereçada ao Rei Filipe II.

Baseado em seus princípios didáticos, Pedro de Gante supervisionou a elaboração da obra *Missa de São Gregório* (figura 63), um mosaico de penas produzido pelas mãos dos amantecas, na qual vemos o papa Gregório (c. 540-604) celebrando uma missa, quando Cristo aparece ressuscitado, atrás do altar, com as marcas da flagelação, da crucificação e cercado de instrumentos da Paixão.

³²⁷ RUSSO, Alessandra, *op. cit.*, 2002, p. 240.

³²⁸ GANTE, Pedro de. Carta a Filipe II. In: *Códice Franciscano del Siglo XVI*. México, 1941, p. 169. T. do A.

Figura 63 – Missa de São Gregório.



Autor desconhecido. Penas e tinta sobre madeira. 68 x 56 cm. 1539. Museu dos Jacobinos, Auch.

Faz-se fundamental entendermos a importância da mensagem principal da obra, ou seja, o testemunho do papa Gregório e de outros dois clérigos acerca da transubstancialidade eucarística durante uma missa realizada por ele, quando Cristo teria aparecido no decurso da realização da Eucaristia. Importante lembrar que em 1539, ano em que o mosaico foi finalizado, os cristãos protestantes se multiplicavam pela Europa, pregando reformas na Igreja Católica, como o fim do abuso de poder do clero, do pagamento das indulgências, da veneração de imagens santas, entre outras, além de descredenciar o próprio ritual eucarístico. Coube aos católicos, antes mesmo da convocação do Concílio de Trento (1545-1563), reafirmar seus dogmas e tradições perante à visível ameaça da perda de fiéis para os protestantes.

Considerando que até 1539 houve poucos relatos da influência e pregação de cristãos reformistas nas Américas e somando isto à crença por parte do clero católico de que os mexicas praticavam, a seu próprio modo, a Eucaristia – leia-se a ingestão ritualística das *tzoalli* –, temos, então, dois sólidos motivos que ajudam a explicar a produção em território americano de uma obra exaltando a famosa missa de São Gregório – iconografia já tradicionalmente conhecida e muito reproduzida na Europa desde o século XV. Posto de outra forma, na *Missa de São Gregório* de Auch, temos uma obra que ressalta a legitimidade e sacralidade da Eucaristia, tanto para os índios (convertidos ou não) quanto para os súditos do Vice-Reino da Nova Espanha.

O texto contido na moldura de cor dourada parece não deixar dúvida acerca de sua origem e de seu idealizador: “PAULO III PONTIFICI MAXIMA EM MAGNA INDIARU[M] URBE MEXICO / CO[M]POSITA D[OMI]NO DIDACO GUBERNA/TORE CURA FR[ATR]IS PETRI A GANTE MINORITAE A.D. 1539”.³²⁹

Estudiosa da obra, Alessandra Russo acredita que o nome do sumo pontífice, inscrito na moldura, poderia estar relacionado à bula papal *Sublimis Deus*, expedida em 1537. Trata-se do primeiro documento oficial que afirmou a existência da racionalidade entre os ameríndios, além de seu direito natural à liberdade e sua “excessiva vontade” em receber a fé cristã: “Os índios são homens de verdade e [...] eles não são apenas capazes de entender a fé Católica,

³²⁹ Em uma tradução aproximada para o português: “Paulo III, pontífice máximo [papa] na grande cidade indígena do México / D. Diego governador [da capital do Vice-Reino da Nova Espanha] / sob os cuidados do padre menor Pedro de Gante / ano 1539”. Cf. RUSSO, Alessandra. *Recomposing the Image: Presence and Absents in the Mass of Saint Gregory, Mexico-Tenochtitlan, 1539*. In: DE GIORGI, Manuela; HOFFMANN, Annette; SUTHOR, Nicola (ed.). *Synergies in Visual Culture*. Munique: Wilhelm Fink, 2013, p. 469-470. T. do A.

mas, de acordo com a informação que recebemos, eles excessivamente desejam recebê-la”.³³⁰ Russo aventa, desta forma, a possibilidade do mosaico ter sido uma encomenda feita pelo governador da capital do Vice-Reino da Nova Espanha ao frei Pedro de Gante e dedicada ao papa, pelo seu reconhecimento à liberdade e humanidade dos nativos, bem como seu apoio à sua conversão religiosa. Lembramos que o próprio governador da antiga Tenochtitlan, Diego Huanitzin, era um índio nahua batizado e cristianizado, tendo sido nomeado regente da capital do Império Mexica pelo próprio *huey tlatoani* Moctezuma Xocoyotzin, seu tio.

A pesquisadora também elenca uma série de símbolos na imagem que remetem diretamente ao universo cultural náhuatl e, principalmente, a seus conceitos sacrificiais, associando-os a elementos remetentes ao sacrifício de Cristo. Primeiramente, tanto o pano que cobre o altar quanto as capas utilizadas pelos três clérigos ajoelhados (São Gregório ao centro) trazem um símbolo semelhante à representação de romãs, fruta que é comumente associada a Cristo e seu sacrifício e frequentemente representada em manuscritos medievais.³³¹ Curiosamente, a imagem estilizada do fruto se assemelha bastante a desenhos mexicas pré-hispânicos utilizados para representar corações humanos de vítimas sacrificiais. Ao compararmos um detalhe da capa do terceiro clérigo ajoelhado (da esquerda para a direita) a um exemplar de coração humano presente no Códice Borgia, percebemos a semelhança:

Figura 64 – Missa de São Gregório (detalhe). Figura 65 – Coração humano.



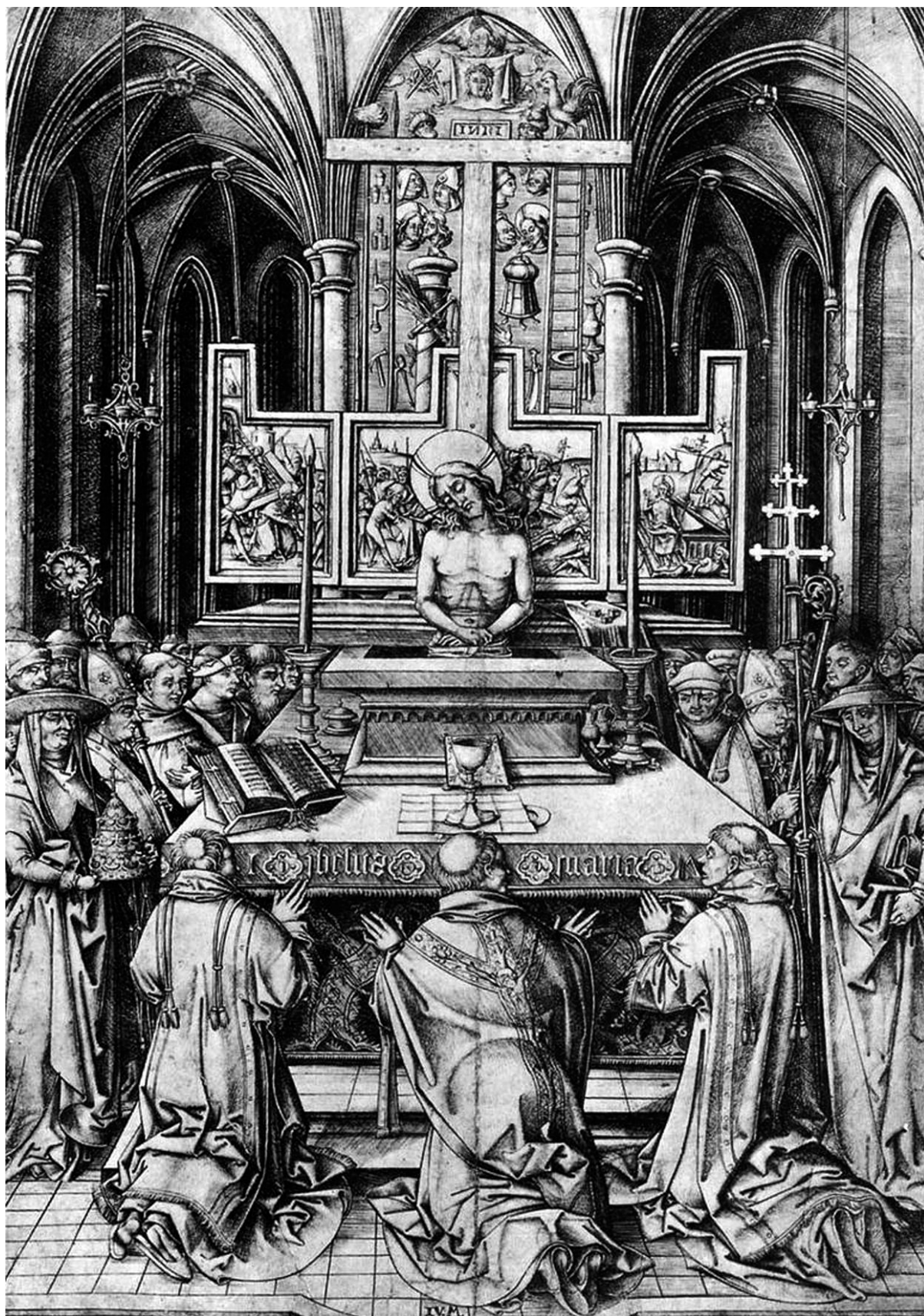
Autor desconhecido. Fonte: Códice Borgia, p. 22 (detalhe). Pré-hispânico. Biblioteca Apostólica Vaticana, Vaticano.

³³⁰ Trechos da bula papal *Sublimis Deus*, de 2 de junho de 1537. T. do A. a partir de RUSSO, Alessandra, *op. cit.*, 2013, p. 470.

³³¹ RUSSO, Alessandra, *op. cit.*, 2002, p. 242.

Ao observarmos o fundo azul (semelhante ao céu) e o chão (semelhante à terra ou ao barro) onde os três clérigos estão ajoelhados perante o altar, devemos considerar a hipótese desta versão da famosa missa de São Gregório estar sendo realizada do lado de fora de uma igreja, da mesma forma como eram realizados os primeiros cultos no México colonial, conforme já assinalado. Este seria um dos aspectos que diferenciam a *Missa de São Gregório* de Auch das tradicionais representações europeias consideradas como um possível modelo para a elaboração deste mosaico. Se por um lado, na gravura de Israhel van Meckenem (figura 66), Cristo, o sepulcro, o altar e os três clérigos apresentam semelhanças evidentes ao mosaico emplumado, incluindo suas posições, por outro, a gravura deixa claro que a missa está sendo realizada dentro de uma igreja. Já um fólio do Livro de Horas de Henrique VIII (figura 67) utiliza um tom azul muito semelhante ao presente no mosaico, mas ao contemplarmos a iluminura percebemos que a missa novamente está sendo executada em um espaço fechado, conforme indicado pelo piso. Por último, no óleo sobre tela de Baldung Grien (figura 68), além da percepção do recinto fechado, percebemos que as vestes dos clérigos, assim como no mosaico amanteca, são ricamente adornadas, embora tais decorações na tela em nada se assemelhem ou comuniquem a elementos iconográficos reconhecíveis aos mexicanos.

Figura 66 – Missa de São Gregório.



Israel van Meckenem. Missa de São Gregório. Gravura. 46,4 x 29,5 cm. 1490-1495. Galeria Nacional de Arte, Washington.

Figura 67 – Missa de São Gregório.



Jean Poyer. Iluminura. Fonte: Livro de Horas de Henrique VIII, f. 168. c. 1500. Biblioteca e Museu Morgan, Nova York.

Figura 68 – Missa de São Gregório.



Baldung Grien. Óleo sobre tela. 89 x 125 cm. c. 1511. Museu de Arte de Cleveland.

O mosaico amanteca (figura 63), por meio da sua riqueza iconográfica, foi elaborado de forma a conseguir conectar simbólica e teologicamente as crenças mexica e cristã, mas também consegue trazer aos *criollos* e *chapetones* da Nova Espanha a realidade de ameaças pelas quais passava a Igreja Católica na Europa daquele tempo: os cristãos protestantes e os turcos otomanos. Estes, representados pelo homem de turbante azul e amarelo, posicionado na parte superior esquerda da obra; aqueles, identificados pela efígie do homem barbado e de chapéu, localizado do lado oposto ao turco (parte superior direita), que parece vestir uma roupa ao estilo norte europeu, região onde o Protestantismo tinha mais adeptos.³³²

Devemos considerar, ainda, a importância política na elaboração da *Missa de São Gregório* de Auch. Desde a nomeação do primeiro bispo do México, Juan de Zumárraga, como inquisidor geral da Nova Espanha, em 1535, nota-se um grande aumento do número de acusados de heresia, desde a prática ou pregação do Judaísmo, de vertentes do Protestantismo, idolatria, bruxaria e até sacrifícios humanos. Somente em 1539, ano em que o mosaico foi

³³² FELICIANO, María Judith. Picturing the Ottoman Threat in Sixteen-Century New Spain. In: HARPER, James (ed.). *The Turk and Islam in the Western Eye, 1450-1750*. Londres: Ashgate Publishing, 2011, p. 243-265.

finalizado, estima-se que pelo menos quarenta processos e julgamentos foram iniciados pela Inquisição da Nova Espanha.³³³ Entre os julgados deste ano, encontram-se dois membros da nobreza náhuatl: o governador de Texcoco, Don Carlos Ometochtli, que supostamente mantinha posse de ídolos pagãos, foi acusado de idolatria e de praticar os antigos rituais nahuas de sacrifício humano, sendo considerado culpado e queimado pelo Santo Ofício no dia 30 de novembro de 1539, em Tenochtitlan. Já Miguel Pochtecatl Tlaylotla foi acusado de manter em sua casa ídolos provenientes do já destruído templo de Huitzilopochtli (Templo Mayor), incluindo várias *tzoalli*, embora tenha acabado por escapar da fogueira, uma vez que nenhuma prova fora encontrada.³³⁴ Isto posto, é possível que o mosaico tenha sido elaborado e dedicado ao papa no sentido de mostrar o apreço que índios neófitos ou em fase de conversão tinham à fé católica, em consonância às recentes linhas da bula *Sublimis Deus*.

A apropriação e transposição da arte plumária nahua no contexto cristão também pode ser observada a partir de outra obra, pouco posterior à *Missa de São Gregório* de 1539. Trata-se do *Salvator Mundi* (figura 69), outro mosaico à base de penas, que se encontra atualmente na cidade de Tepetzotlán.

³³³ RUSSO, Alessandra, *op. cit.*, 2013, p. 471.

³³⁴ DON, Patricia Lopes. *Bonfires of Culture: Franciscans, Indigenous Leaders, and the Inquisition in Early Mexico, 1524-1540*. Oklahoma: University of Oklahoma Press, Norman, 2010, p. 111-174.

Figura 69 – *Salvator Mundi*.



Autor desconhecido. Mosaico de plumas. 85 x 70 cm (sem a moldura). c. 1550. Museu Nacional do Vice-Reinado, Tepetzotlán.

Possivelmente a obra foi concebida por amantecas e tinha função devocional em algum convento da Nova Espanha, uma vez que havia certa escassez de imagens de teor religioso nos templos da região. Em uma de suas cartas a Filipe II, Pedro de Gante escreveu:

[...] e para que maior seja o favorecimento que V. M. lhes faça, lhes favoreça com alguma esmola para ornamentos e para revestimentos, pois está muito pobre a capela, sendo o templo donde vem gente de quatro léguas³³⁵ ao redor [sic], [por]que não cabe [n]o pátio mais gente, pois já chega aos sessenta mil homens.³³⁶

Percebemos pelas palavras de Gante que o missionário escreve ao rei espanhol preocupado com a infraestrutura das igrejas recém-construídas até então no Vice-Reino da Nova Espanha. Suas linhas são uníssonas com a atitude evangelizadora na província. Curiosamente, o clérigo afirma que não cabiam mais fiéis no pátio da igreja, pois este “já chega aos sessenta mil homens”. Por mais exagerado que pareça este número, cabe lembrar que, inicialmente, os índios nahuas assistiam às missas do lado de fora das igrejas, onde o culto era propositalmente realizado e direcionado a esta clientela. Com o passar dos anos, os neófitos se habituaram a adentrar os templos, que, segundo o próprio Gante, eram ainda bastante precários. Eram necessárias, sobretudo, imagens ascéticas. É neste contexto que encontramos a confecção de obras muito particulares, como a *Missa de São Gregório* e o *Salvator Mundi*.

Voltemos então à análise desta última. É possível que o mosaico, assim como a *Missa de São Gregório*, tenha sido feito a partir do ateliê fundado por Gante, junto ao *Convento de San José de los Naturales*, ou ainda, que tenha sido supervisionado por ele, devido à data de produção e à familiaridade formal entre ambas, como as inscrições nas bordas das molduras douradas, a utilização de metais preciosos em ambos os mosaicos (ouro e cobre na *Missa de São Gregório* e prata no *Salvator Mundi*), além da utilização de fundos azuis muito semelhantes.³³⁷ Seus diferentes efeitos luminosos, dados a partir da combinação dos ângulos e intensidades do reflexo da luz nas penas coloridas, faz com que a obra emane uma mensagem estética muito poderosa e cara à Igreja Católica: a divina luz do Cristo e, concomitantemente, incorpore o sentido sublime do *ixiptlatl*, segundo a crença mexica. Igualmente, não nos esqueçamos de que a plumagem no mundo mexica pré-hispânico não poderia ser utilizada por pessoas comuns em qualquer contexto, senão o sagrado (seja ele de ordem sacrificial ou não) ou se permitido pelo *tlatoani*. Esta regra, por si só, já confere aos dois mosaicos um posicionamento intermediário entre a sacralidade cristã e mexica.

³³⁵ Ou 16,8 km.

³³⁶ GANTE, Pedro de, *op. cit.*, 1941, p. 207. T do A.

³³⁷ RUSSO, Alessandra, *op. cit.*, 2002, p. 245 e RUSSO, Alessandra. Texto-comentário sobre a obra *Salvator Mundi*, a partir do site do Museu Nacional do Vice-Reinado. Disponível em: http://www.virreinato.inah.gob.mx/index.php?option=com_content&view=article&id=235&Itemid=109. Acesso em abril de 2017.

Mas outra hipótese para a utilização das plumas em um contexto cristão surge se considerarmos a transposição destes objetos como uma forma de “exorcizar este material de suas referências diabólicas ou pagãs”.³³⁸ Ou seja, se as plumas antes estavam associadas às vestimentas de deuses pagãos e seus sacerdotes, além de sempre estarem presentes no contexto sacrificial mexica, ao serem transportadas a uma obra de teor cristão, são ressignificadas e suas atribuições, outrora de teor profano, se transpõem ao universo sagrado do Cristianismo. Fenômeno muito semelhante acontece quando analisamos a *cuauhxicalli* embutida ao pé da Cruz de pedra do antigo convento franciscano de Cuernavaca em, Morelos. Abordarei esta obra mais à frente.

O *Salvator Mundi* de Tepetzotlán se destaca também por ser uma das poucas imagens criadas pelos amantecas que permaneceram na Nova Espanha,³³⁹ em vez de seguirem para igrejas e casas de colecionadores e comerciantes da burguesia europeia. Isto reforça sua importância dentro do contexto evangelizador presente no Vice-Reino da Nova Espanha, assim como a necessidade da presença de iconografias de ordem sacra, principalmente nas igrejas do México colonial, como vemos no apelo de Pedro de Gante a Filipe II.

Utilizando a mesma fórmula empregada na produção da *Missa de São Gregório e Salvator Mundi*, o tríptico *Plumária Sacra da Eucaristia* (figura 70) apresenta a transposição semântica da arte plumária náhuatl, originalmente posta em um patamar abominável e pagão, por estarem associadas à idolatria e ao sacrifício humano. Trata-se de outra obra realizada na Nova Espanha do século XVI, muito provavelmente concebida por mãos amantecas ou de índios que dominavam suas técnicas.

³³⁸ RUSSO, Alessandra. El encuentro de dos mundos artísticos en el arte plumario del siglo XVI. In: *Revista Prohistoria*, n. 2, 1998, p. 63-91.

³³⁹ RUSSO, Alessandra, *op. cit.*, 2002, p. 227.

Figura 70 – Plumária Sacra da Eucaristia.



Autor desconhecido. Mosaico de plumas sobre madeira. 55,7 x 37,2 cm. Século XVI. Museu Nacional de Arte, Cidade do México.

No centro superior do tríptico, vemos Jesus crucificado. Seu sacrifício para a salvação da humanidade já fora previsto por ele próprio no momento da última ceia, representada logo abaixo, seguida da exaltação da Eucaristia como legítima transubstanciação do sangue e do corpo do Cordeiro de Deus em pão e vinho, conforme afirma a escritura em latim: *“HOC EST ENIM CORPUM MEUM HIC EST ENIM CALIX SANGUINIS MEI NOVI ET AETERNI TESTAMENTI MYSTERIUM FIDEI QUI PRO VOBIS ET PRO MULTIS EFFUNDETUR IN REMISSIONEM PECCATORUM”*.³⁴⁰ Nos painéis esquerdo e direito temos, respectivamente, São Pedro e São Paulo, considerados dois dos mais fortes pilares da Igreja Católica Apostólica Romana.

Aqui, mais uma vez, as penas transcendem o universo sagrado náhuatl rumo ao cristão, entretanto, a ideia original de sacrifício é mantida, uma vez que a obra igualmente remete-se ao Cordeiro de Deus, que salvara o mundo por meio do derramamento de seu sangue.

³⁴⁰ Isto é: “Este é meu corpo, este é o cálice do meu sangue, do novo e eterno testamento, mistério da fé, que por ti e por muitos será derramado na remissão dos pecados”.

Podemos considerar tanto a *Missa de São Gregório* de Auch, quanto o *Salvator Mundi* de Tepetzotlán e o tríptico *Plumária Sacra da Eucaristia* três bons exemplos de paralelismo e convergência entre as religiosidades náhuatl e cristã, nas quais as plumagens interconectam e transitam entre estes dois universos culturais tão distintos, mas, sob alguns aspectos – como a questão sacrificial e da sacralidade do sangue –, tão semelhantes. Além disto, se considerarmos a hipótese de que foram feitas por mãos amantecas, suas confecções, por si só, também se tornam formas de catequizar esses índios. É no mínimo interessante refletirmos acerca destas recorrentes iconografias cristãs medievais e modernas, que atravessam o Atlântico e chegam ao Vice-Reino da Nova Espanha, onde são reproduzidas a partir de duas concepções religiosas, a princípio, inteiramente opostas.

Por fim, mas não menos curioso, nota-se que o teatro e a dança indígena também tiveram importante papel na evangelização dos autóctones. Eduardo Matos Moctezuma aponta que, em encenações e danças feitas pelos próprios nativos, nestas, “invariavelmente, ao final, triunfava o Cristianismo sobre o paganismo ou, a verdade sobre a mentira” e, logo após a conclusão destas representações teatrais, “se procedia ao batismo dos participantes”.³⁴¹

2.2 Cruzamentos

Sabemos o poder simbólico da cruz de Cristo e sua importância para a teologia cristã, de maneira que a Santa Cruz não pode passar despercebida dentro do tema central deste estudo, pois ela é o próprio símbolo do sacrifício de Jesus. É o ícone que remete diretamente ao cumprimento da antiga profecia do messias que seria sacrificado e seu sangue lavaria a humanidade de seus pecados. Em outras palavras, a cruz é o novo “altar sacrificial” cristão, em substituição aos tradicionais altares sacrificiais greco-romanos. Não por acaso, a cruz está presente junto aos altares das igrejas católicas e estes remetem igualmente aos altares sacrificiais da Antiguidade greco-romana ou, ainda, à mesa da última ceia, onde Jesus indica aos seus apóstolos que a profecia estava prestes a ser cumprida.

Embora a crucificação fosse uma forma comum de execução adotada pelos romanos, e centenas ou milhares de homens e mulheres terem sido crucificados, antes e depois de

³⁴¹ MATOS MOCTEZUMA, Eduardo, *op. cit.*, 2010, p. 191.

Cristo,³⁴² a iconografia mais recorrente da cruz nos remete, clara e quase exclusivamente, à morte de Jesus, pois segundo o Novo Testamento, ele seria o próprio cordeiro de Deus “levado como a ovelha ao matadouro”.³⁴³

Entretanto, para os mexicas, o que entendemos como cruz era também um símbolo de Quetzalcóatl, cujo retorno à Terra marcaria o fim da quinta era solar. Esta “cruz”, na verdade, representa os dois eixos que dividem ao meio tanto o espaço quanto o corpo humano,³⁴⁴ sendo seu centro, portanto, o encontro entre o céu e a terra ou, metaforicamente, entre o pássaro e a serpente. Na figura 71 podemos ver Quetzalcóatl “carregando a cruz”, curiosamente, de uma forma bem semelhante às representações do calvário de Cristo e igualmente barbado.

Importante ressaltar que a imagem, proveniente do códice Fejérváry-Mayer, é de origem pré-hispânica, ou seja, sua elaboração nada tem a ver com nenhuma influência cristã. Ademais, Quetzalcóatl, segundo as crenças nahuas, se opunha ao sacrifício humano e, por isso, conforme apontou Jacques Lafaye, pode ter sido reinterpretado por missionários como o testemunho mais benévolo dentro da religião náhuatl, ainda que tenha chegado a nós reelaborado por membros das elites *criollas* do Vice-Reino da Nova Espanha, que ensaiavam, juntos aos religiosos, uma aproximação entre os universos religiosos nahua e cristão.³⁴⁵

³⁴² Lembremos alguns dos próprios discípulos de Jesus e muitos outros cristãos, igualmente sentenciados à morte na cruz.

³⁴³ Atos 8:32.

³⁴⁴ O corpo, do umbigo para cima, seria o equivalente ao céu ou uma ave, como o quetzal; já do umbigo para baixo seria equivalente a terra, por sua vez, representada pela serpente. Lembremos que os dois animais formam a etimologia do próprio nome Quetzalcóatl (“serpente emplumada”).

³⁴⁵ LAFAYE, Jacques. *Quetzalcoatl y Guadalupe: La formación de la conciencia nacional en México*. México: Fondo de Cultura Económica (FCE), 1977, p. 205-291, *apud*, CALAVIA SÁEZ, *op. cit.*, 2009, p. 37.

Figura 71 – Quetzalcóatl “carregando a cruz”.



71. Autor desconhecido. Códice Fejérváry-Mayer, p. 37. Pré-hispânico. Museu de Liverpool.

É interessante pensarmos na recepção dessa imagem por alguns missionários. Afinal, para eles, aqueles índios já teriam previamente uma noção, ainda que equivocada, do entendimento do sacrifício de Cristo na cruz, assim como da Eucaristia, ao ingerirem alimentos feitos de milho, sementes e sangue humano em um contexto religioso? Por que seus altares sacrificiais, segundo Diego Durán, “era[m] da mesma forma que nossa sagrada religião cristã e a Igreja Católica usa[m]”?³⁴⁶ Embora Jáuregui ressalte que as conversões indígenas foram vistas por muitos católicos desconfiados como uma espécie de “hibridez mimética” e disfarçadas sob uma forma de resistência pagã,³⁴⁷ foram cruzamentos, paralelismos e convergências como as citadas anteriormente que serviram como pressuposto para muitos missionários defenderem a não escravização e a integridade física e moral dos índios, como é possível perceber no discurso de Las Casas em sua obra *Apologética Historia Sumaria* (1555-1559), por exemplo. Estes cristãos pareciam procurar por toda a crença náhuatl qualquer sinal

³⁴⁶ DURÁN, Diego, *op. cit.*, 1980, p. 99, *apud* JÁUREGUI, Carlos, *op. cit.*, 2003, p. 204.

³⁴⁷ JÁUREGUI, Carlos, *op. cit.*, p. 204.

que pudesse remeter a elementos caros ao Cristianismo, o que justificaria sua conversão religiosa e a sua integração à sociedade colonial do Vice-Reino da Nova Espanha.

A posição do frei dominicano Bartolomé de las Casas acerca dos rituais e cultos ameríndios, segundo Jáuregui, se baseava em uma “relação de continuidade”, ou seja, era possível chegar ao entendimento dos ensinamentos e sacrifício de Cristo a partir da religiosidade indígena, pois “esta continha as sementes da revelação”.³⁴⁸

O relativismo precoce de Las Casas ainda pode ser encontrado entre os capítulos 61 e 65 de *Apologética Historia Sumaria*, na qual o dominicano paraleliza as artes do Velho e do Novo Mundo, a fim de provar a racionalidade ameríndia.³⁴⁹

Os diálogos da obra *Colloquios y Doctrina Christiana* de Sahagún nos indicam que a transição entre o credo dos nahuas e o Cristianismo não se deu, em absoluto, com o fim da conquista do território mexicano e o início da presença da Igreja Católica. Ao contrário, demoraria décadas, senão séculos, para extirpar da maior parte do povo seus antigos ídolos e crenças. Para isto, diversas estratégias e negociações foram utilizadas pelos espanhóis.

A pesquisadora de arte Elizabeth Weismann foi a responsável por uma observação feita há décadas, mas que ainda hoje instiga a curiosidade de outros pesquisadores. Trata-se de uma tigela de pedra da era pré-hispânica, utilizada para armazenar sangue sacrificial, instalada ao pé de uma cruz, também de pedra (figura 72), localizada no antigo monastério franciscano na cidade mexicana de Cuernavaca. Temos aqui, portanto, referências ao sagrado nas religiões náhuatl e cristã, unidas em uma só obra.

³⁴⁸ Idem, p. 207.

³⁴⁹ KUBLER, George, *op. cit.*, 1991, p. 5.

Figura 72 – Cruz de pedra no antigo convento franciscano em Cuernavaca, Morelos.



Autor desconhecido. Anterior a 1550.



Detalhe da tigela, acoplada à cruz.

A cruz, localizada em frente a uma capela aberta,³⁵⁰ está posicionada sobre um pedestal, que nos remete aos degraus de uma pirâmide mexicana que, por sua vez, está fixada a uma base quadrada igualmente de pedra, composta por quatro pilares, um em cada extremidade, com uma pirâmide no topo de cada uma das quatro pontas. Nos últimos dois degraus do pedestal, temos uma caveira e dois ossos cruzados, um símbolo frequente utilizado através dos séculos em representações da Santa Cruz,³⁵¹ mas que neste caso, pode ter um duplo significado.

³⁵⁰ Capelas abertas, ou ao ar livre, eram comuns no México. Cf. MCANDREW, John, *op. cit.*, 1965 e ARTIGAS, Juan. Capillas Abiertas Aisladas de México. In: *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, vol. XIV, n. 53. Cidade do México: Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), 1983.

³⁵¹ Uma referência à caveira de Adão, o primeiro pecador da humanidade, pecado este que foi expiado pela morte de Jesus na cruz.

O mesmo degrau no qual a caveira foi esculpida possui uma parte oca, feita no formato de uma tigela quadrada, uma referência à *cuauhxicalli*, segundo os pesquisadores Jaime Lara e Margit Kern.³⁵²

O posicionamento no solo de vasilhas ou recipientes para armazenar sangue proveniente de um ritual sacrificial era algo comum no México pré-hispânico. Mas por que uma delas seria propositalmente esculpida na base de uma cruz, dentro de um monastério, uma vez que, como vimos anteriormente, os missionários espanhóis condenaram os rituais de sacrifício e tudo o que a eles fizesse menção?

Há duas explicações possíveis: segundo John McAndrew, uma possibilidade seria a simbologia da cruz, que ao se posicionar acima da tigela, faria uma referência ao triunfo do Cristianismo sobre as práticas pagãs e “macabras” dos indígenas mexicanos.³⁵³ Por outro lado, Elisabeth Weismann acredita que esta tigela esculpida seria um “ídolo por trás do altar”, uma vez que há relatos de descobrimentos, por parte de monges dos séculos XVI e XVII, de ídolos e imagens relacionadas a cultos indígenas pré-hispânicos enterrados e escondidos sob diversas cruzes adoradas pelos índios.³⁵⁴ O ato de enterrar determinados objetos, segundo George Kubler, faz-se presente em diversas culturas distintas e representa uma importante forma de reter (preservar) sua cultura material, embasada numa forte religiosidade e crença na existência pós-morte.³⁵⁵ O mesmo autor ainda aponta que na Nova Espanha, antes do início da década de 1560, “os efeitos da religião cristã sobre a vida nativa levaram à recrudescência da idolatria”.³⁵⁶

Segundo Fernando Cervantes, em meados da década de 1530 havia claras indicações de que a idolatria indígena persistia de forma oculta, mesmo em festas e ritos cristãos.³⁵⁷ Carlos Jáuregui, por sua vez, chama a atenção para os diversos textos publicados nos séculos

³⁵² KERN, Margit. Transcultural Negotiation in Early Modern Era Art? In: *The Challenge of the Object*. Atas (parte 1) do 33º Congresso do Comitê Internacional de História da Arte (CIHA). Nuremberg: Germanisches National Museum, 2012, p. 211 e LARA, Jaime, *op. cit.*, 2013.

³⁵³ MCANDREW, John, *op. cit.*, 1965, p. 458.

³⁵⁴ WEISMANN, Elisabeth Wilder. *Mexico in Sculpture 1521 – 1821*. Cambridge: Harvard University Press, 1950, p. 20-21, *apud* KERN, Margit, *op. cit.*, 2012, p. 211.

³⁵⁵ KUBLER, George, *op. cit.*, 1975, p. 96.

³⁵⁶ *Idem*, p. 56.

³⁵⁷ CERVANTES, Fernando. *The idea of the Devil and the problem of the Indian: the case of Mexico in the sixteenth century*. London: Institute of Latin American Studies, 1991, p. 6, *apud* JÁUREGUI, Carlos, *op. cit.*, 2003, p. 200.

XVI e XVII acerca da “impureza” das conversões dos mexicas e de outros grupos ameríndios, o que “reflete o motivo de uma ansiedade colonial relacionada com o suposto ocultamento mimético dos ritos das religiões americanas – identificadas com o Demônio – sob diversas formas de devoção cristã”.³⁵⁸ Já Diego Durán se referiu aos mexicas como uma espécie de “mascarados”, que mantinham suas crenças de forma oculta, sob a pretensão de terem sido convertidos ao Cristianismo, lançando mão de um discurso que deixa clara a oposição entre os cristãos verdadeiros e outros índios, supostamente convertidos: “tento adverti-los [sobre] a mescla que pode haver no caso de nossas festas com as deles, que fingem celebrar as festas de nosso Deus [...] e mesclam e celebram a seus ídolos [...] muitos deles [ritos mexicas] parecem tanto com os nossos, que estão disfarçados com eles”.³⁵⁹

Além disso, já vimos que existem diversos estudos arqueológicos que há tempos demonstram que era prática comum entre os nahuas o enterro de objetos religiosos e oferendas sacrificiais durante o período pré-hispânico, de forma que, se considerarmos o processo de conversão ao Cristianismo como lento e progressivo, podemos compreender a perpetuação deste hábito durante a época colonial, seja porque enterravam os objetos a fim de evitar sua destruição, seja por associá-los ao símbolo sacrificial de Cristo – especialmente as oferendas sacrificiais enterradas ao pé de cruzes.

Ao que parece a palavra sacrifício pode ser a chave para entendermos a simbologia da cruz de Cuernavaca e sua *cuauhxicalli*. Robert Ogilvie pontua que:

A substituição do sacrifício humano pelo sacrifício de Cristo foi um processo que tomou mais de um século aos religiosos espanhóis [...] A conversão foi possível pelas experiências acumuladas na luta contra os pagãos, mas, sobretudo, pelas múltiplas coincidências vistas ou inventadas pelos espanhóis entre os cultos de sacrifício romanos cristãos e mesoamericanos.³⁶⁰

Por meio de uma associação, os missionários podem ter induzido os índios a relacionarem o sacrifício de Cristo ao impedimento da extinção do Quinto Sol – o que causaria o fim do último ciclo da humanidade, segundo a crença nahua – e a manutenção do cosmo em equilíbrio. Ou seja, Cristo – associado à imagem da cruz –, foi um homem sacrificado e seu sangue derramado – representado pela tigela aos pés da cruz – salvou não

³⁵⁸ JÁUREGUI, Carlos, *op. cit.*, 2003, p. 221.

³⁵⁹ DURÁN, Diego. *op. cit.*, 1980, p. 71-79, *apud* JÁUREGUI, Carlos, *op. cit.*, 2003, p. 200-201. T. do A.

³⁶⁰ OGILVIE, Robert. *Los Romanos y sus Dioses*: Madri: Alianza, 1969, *apud* PASTOR, Marialba. El sacrificio humano: justificación central de la guerra. In: BATAILLON, Gilles; BIENVENU, Gilles e VELASCO GÓMEZ, Ambrosio (dir.). *Las Teorías de la Guerra Justa en el Siglo XVI y sus Expresiones Contemporáneas*. Cidade do México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos (CEMCA), 1998, p. 233-248. T. do A.

somente aqueles índios, mas toda a humanidade. Logo, por esta interpretação simbólica, os índios veriam Jesus não somente como uma vítima sacrificial, mas também como o salvador e o senhor de uma nova era. Um “sexto ciclo solar”, por assim dizer.

Sabe-se que o fenômeno encontrado no caso da cruz de pedra de Cuernavaca não era o único. Diego Durán pensou ser possível, ou até mesmo recomendável, transformar uma *cuauhxicalli* em uma pia batismal.³⁶¹ Desta forma, uma inversão seria feita: a tigela, uma vez usada em rituais de adoração a “demônios”, agora seria reutilizada para “lavar os pecados” dos índios, por meio de seu batismo. Logo, o mesmo objeto, sem nenhum tipo de alteração plástica, ganharia um significado diferente e ainda assim continuaria se comunicando visual e semanticamente com os índios. Em outras palavras, o canal de comunicação (a tigela) permaneceria o mesmo para os índios; todavia, sua significância e seu objetivo sacro seriam permanentemente alterados. E provavelmente não foi coincidência o fato desta pia batismal ter sido instalada próxima à *Puerta del Perdón*³⁶² de uma catedral colonial mexicana.

Na figura 73, temos um exemplo concreto de uma *cuauhxicalli* pré-hispânica, uma vez utilizada em um altar de sacrifício noturno, mas que foi reutilizada pela Igreja como pia batismal, estratégia que parece voltada a índios em processo de conversão ou recém-convertidos. Na peça vemos esculpido um glifo lunar que consiste em uma bola de grama com um olho ao centro, o qual simboliza uma estrela. Nesta mesma bola, temos ainda quatro pontas de agave³⁶³ com sangue, sinalizado por flores e pedras preciosas. Já as bordas da tigela representam um desenho entrelaçado com fitas suspensas, uma referência ao cordão do jejum e da penitência.³⁶⁴

³⁶¹ KERN, Margit, *op. cit.*, 2012, p. 211.

³⁶² Denominação muito comum para uma das entradas às catedrais e igrejas espanholas. Sua denominação está vinculada às devoções e pedidos de indulgências, frequentes em romarias e peregrinações.

³⁶³ Espécie de planta com folhas rígidas e em formato de lanças, muito típicas no México e, em menor grau, no sul dos EUA e das Américas Central e do Sul.

³⁶⁴ Museu Nacional de Antropologia. Cidade do México.

Figura 73 – *Cuauhxicalli* utilizada como pia batismal.



Autor desconhecido. Pedra. Pré-hispânica. Museu Nacional de Antropologia, Cidade do México.

Percebemos, dessa forma, que os missionários da Nova Espanha se esforçaram para encontrar pontos em comum entre sua crença religiosa e a náhuatl. Essa ponte seria a prova divina de que estes índios não mereciam ser exterminados ou escravizados e sim evangelizados, pois carregavam em seus costumes pagãos hábitos que remetiam, ainda que remotamente, a hábitos cristãos.³⁶⁵ A Eucaristia é outro exemplo desta confluência. Na Igreja Católica, a comunhão eucarística é um dos sete sacramentos. Segundo o Compêndio do Catecismo da Igreja Católica, o ato significa:

O próprio sacrifício do Corpo e do Sangue do Senhor Jesus, que Ele instituiu para perpetuar o sacrifício da cruz no decorrer dos séculos até ao Seu regresso, confiando assim à Sua Igreja o memorial da Sua Morte e Ressurreição. É o sinal da unidade, o vínculo da caridade, o banquete pascal, em que se recebe Cristo, a alma se enche de graça e nos é dado o penhor da vida eterna.³⁶⁶

³⁶⁵ Em um artigo de 1939, Fritz Saxl já apontava, por meio de um interessante estudo iconográfico, para um movimento semelhante de equiparações, neste caso, entre sacrifícios pagãos antigos e o sacrifício de Cristo. Cf. SAXL, Fritz. Pagan Sacrifice in the Italian Renaissance. In: *Journal of the Warburg Institute*, vol. 2, n. 4, 1939, p. 346-367.

³⁶⁶ Compêndio do Catecismo da Igreja Católica, item 271. Disponível em: http://www.vatican.va/archive/compendium_ccc/documents/archive_2005_compendium-ccc_po.html. Acesso em agosto de 2016.

De fato, o dogma da transubstanciação foi reconhecido pela Igreja Católica Apostólica Romana no Quarto Concílio de Latrão, em 1215, e ratificado no Concílio de Lyon (1274) e no Concílio de Trento (1545-1563),³⁶⁷ talvez o mais importante para a instituição, se levarmos em consideração a acirrada disputa ideológica que travava com os cristãos protestantes e que mergulhou a Europa em sangrentas guerras religiosas.³⁶⁸ O reconhecimento da transubstanciação foi acatado pela Igreja Católica possivelmente a partir de trechos bíblicos como o seguinte, situado no Evangelho de João:

Em verdade, em verdade vos digo: Se não comerdes a carne do Filho do homem, e não beberdes o seu sangue, não tereis vida em vós mesmos. Quem come a minha carne e bebe o meu sangue tem a vida eterna; e eu o ressuscitarei no último dia. Porque a minha carne verdadeiramente é comida, e o meu sangue verdadeiramente é bebida. Quem come a minha carne e bebe o meu sangue permanece em mim e eu nele.³⁶⁹

O concílio em Trento foi categórico ao afirmar que não existia metáfora ou linguagem figurada na passagem bíblica. Ao contrário, afirmava existir uma mudança substancial total e real (a própria transubstanciação) durante o ritual eucarístico: “declara agora novamente este mesmo santo concílio que, pela consagração do pão e do vinho, se converte toda a substância do pão na substância do Corpo de Nosso Senhor Jesus Cristo, e toda a substância do vinho na substância de Seu Sangue”.³⁷⁰

Curiosamente, de maneira semelhante à Santa Eucaristia, vimos que havia a prática mexica de comer uma espécie de massa de milho (*tzoalli*) com formas humanas, cujos ingredientes principais eram sementes, farinha de milho e sangue de sacrificados.³⁷¹ Motolinía, por exemplo, nos conta que eles faziam tamales de milho e “cantavam e diziam que aquelas massas se tornavam carne de Tezcatlipoca, que era o deus ou demônio que consideravam o mais importante” e que “comiam aquelas massas, como em comunhão ou

³⁶⁷ JÁUREGUI, Carlos, *op. cit.*, 2003, p. 201.

³⁶⁸ O milagre da transubstanciação, tão caro aos católicos, mas não reconhecido por diversas correntes protestantes, também fez parte destas disputas, sendo, inclusive, motivo de divisão e briga nas Américas, como por exemplo, o caso do confronto entre huguenotes e católicos franceses na já frágil colônia da França Antártica, no Rio de Janeiro do século XVI. Cf. LÉRY, Jean de. *Viagem à Terra do Brasil* (1578). GAFFÁREL, Paul (ed.). Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército, 1961, p. 75-76.

³⁶⁹ João 6: 53-56.

³⁷⁰ Concílio de Trento, sessão XIII, capítulo IV, *apud* JÁUREGUI, Carlos, *op. cit.*, 2003, p. 201. T do A.

³⁷¹ LARA, Jaime, *op. cit.*, 2013

carne daquele demônio; os outros índios procuravam comer carne humana dos que morriam no sacrifício, [mas] esta [massa] comiam comumente os senhores principais [...] e ministros dos templos”.³⁷² Havia também a utilização de fungos com objetivo semelhante, os quais, segundo Motolinía, eram chamados “*teunanacatlth*, que quer dizer ‘carne de deus’, ou do demônio que eles adoravam [...] com aquele amargo manjar, seu deus os comungava”.³⁷³

De forma semelhante, Durán registra que no décimo quinto mês (*Panquetzaliztli*) do calendário solar mexica, que, conforme apontado era dedicado a Huitzilopochtli, se comia o corpo deste deus, representado na forma de uma mistura de sementes, massa de milho e sangue humano. Os sacerdotes então cortavam a mistura em pequenos pedaços e “comungavam [...] garotos e adultos, homens e mulheres, velhos e crianças [...] com tanta reverência, temor e alegria [...] que era coisa de admiração, dizendo que comiam a carne e os ossos do deus”.³⁷⁴

Vale lembrar que Nigel Davies, por exemplo, considera que a antropofagia – praticada pelas mais diversas culturas em épocas igualmente distintas – é, na verdade, uma consequência natural da teofagia, uma maneira de unir homem e divindade.³⁷⁵ Esse objetivo é alcançado, neste sentido, quando um cristão católico comunga durante uma missa. No momento da ingestão da hóstia, ocorre uma união espiritual entre Deus – representado pelo corpo transubstanciado de Cristo – e o fiel.

Se considerarmos os elementos comuns entre o ritual antropofágico mexica e a Eucaristia cristã e somarmos as palavras comunhão ou carne, utilizadas por Motolinía e Durán para relacionar o ato de comer a massa ou fungo à carne de um deus ou demônio, não poderíamos deixar de considerar a possibilidade de equiparação ou comparação, por parte de outros missionários, entre a ingestão da massa de milho e/ou do fungo à hóstia. O próprio Durán, no trecho acima, deixa claro que quem cortava a massa e repartia o alimento era um sacerdote, tal como fazem os sacerdotes católicos durante o ritual de Eucaristia. A própria palavra hóstia – elemento indispensável da Eucaristia –, em latim, quer dizer “vítima”, que entre os hebreus, era o cordeiro, sem culpa, imolado em sacrifício a Deus. Jesus Cristo, o filho enviado por Deus – ou, segundo interpretações, o próprio Deus encarnado – fora sacrificado pela própria humanidade a qual, em um primeiro momento, teria criado e em um segundo,

³⁷² BENAVENTE MOTOLINÍA; Toribio de, *op. cit.*, 1988, p. 64. T. do A.

³⁷³ JÁUREGUI, Carlos, *op. cit.*, 2003, p. 204. T. do A.

³⁷⁴ DURÁN, Diego, *op. cit.*, 1980, p. 85-86, 95-96, *apud* JÁUREGUI, Carlos, *op. cit.*, 2003, p. 204. T. do A.

³⁷⁵ DAVIES, Nigel, *op. cit.*, 1984, p. 214.

salvo, por meio do derramamento de seu sangue, seguido de sua morte e ressurreição, algo muito semelhante, como vimos, a elementos e crenças da religiosidade náhuatl.

Todas as estratégias para afastar definitivamente os índios de suas antigas crenças e deuses e aproximá-los do Cristianismo eram válidas. Temos no município mexicano de San Pedro Topiltepec, estado de Oaxaca, uma outra cruz digna de interesse: a chamada cruz de Topiltepec (figura 74). Ela também é esculpida em pedra e tem três partes: a cabeça e os braços são pedras lisas, no entanto, a pedra maior, que forma o corpo da cruz, está coberta por glifos indígenas, em ambos os lados. Por ora, identifiquemos estes dois lados como “A” e “B”.

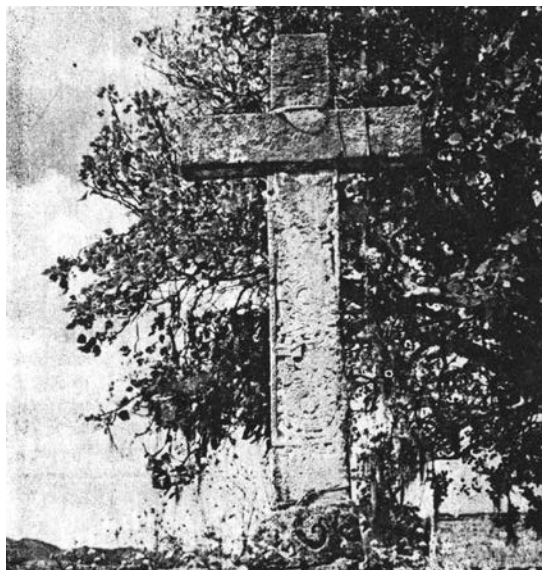
Figura 74 – Cruz de Topiltepec.



Autor desconhecido. Escultura em pedra. 209 x 85,5 x 22 cm. San Pedro Topiltepec, Oaxaca.

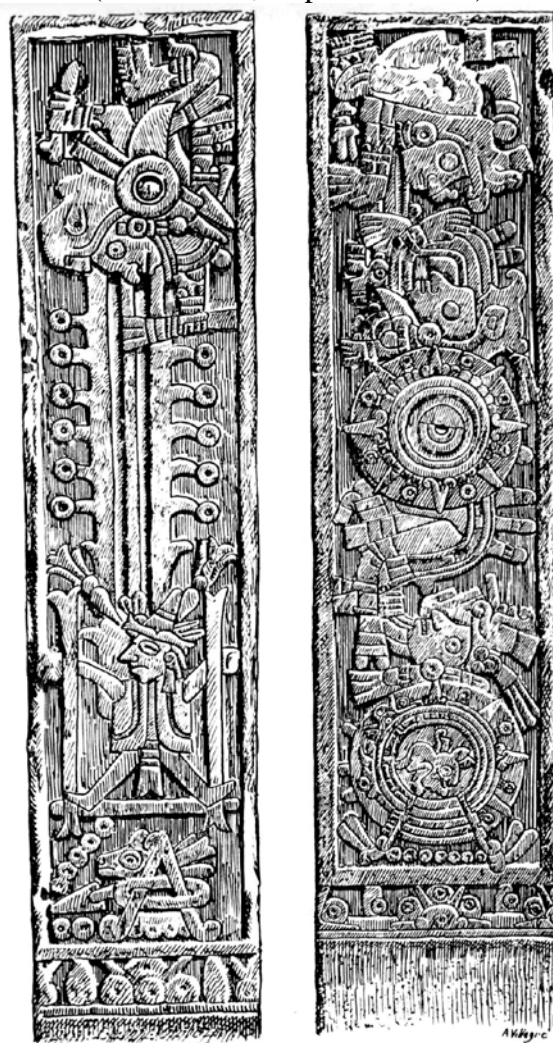


Detalhe dos glifos de um lado (A) do corpo da cruz.



Detalhe dos glifos do outro lado (B) do corpo da cruz.

Figura 75 – Representação dos glifos das duas partes do corpo da Cruz de Topiltepec (lados A e B, respectivamente).



Agustín Villagra.

Os glifos do lado B – identificado por Alfonso Caso, estudioso da obra, como “*oriente*” – consistem, de baixo para cima, primeiramente em uma faixa celestial, onde se alternam o glifo de Vênus³⁷⁶ (pequenos círculos) e facas de sílex com olho (parte central), que frequentemente substitui o chamado “olho estelar” nas faixas celestiais, como por exemplo, na da Pedra do Sol.³⁷⁷

Acima da faixa temos a iconografia de Tecciztecatl, que carrega um disco lunar, com raios em formas de ângulos que aparecem alternados com adornos de jade. Nota-se uma abertura na parte inferior do disco – referência à Lua –, demarcada pelas duas tiras de pontas dobradas, com cinco faixas semicirculares e, logo abaixo, sete pedras de jade. No centro deste disco, podemos ver um coelho, símbolo que, como já vimos, é associado ao deus da Lua e é frequentemente encontrado em representações lunares, uma vez que os nahuas associavam o animal a este satélite. O coelho, desta forma, também está associado à noite.

Logo acima, temos o segundo personagem, mais precisamente Tonatiuh, carregando o disco solar (semelhante ao lunar, porém, fechado), também com raios e adornos de jade. Ele estende uma das mãos e parece oferecer uma espécie de peitoral de ouro ao terceiro personagem, logo acima dele, provavelmente um *tlatoani* ou seu filho. No centro do disco solar, temos outro olho estelar, como de praxe nas representações iconográficas de pequenos discos solares.³⁷⁸

Os dois personagens, identificados por Caso como os deuses do Sol e da Lua, aparentemente são transportados por uma serpente, decorada com adornos de jade, uma referência à deusa Chalchiuhtlicue, mãe de Tecciztecatl e esposa de Tláloc. Vale ressaltarmos, ainda, que Chalchiuhtlicue era a padroeira de um ritual de lavagem que os astecas realizavam em suas crianças recém-nascidas, momento no qual o nome da criança era dado (figuras 76 e 77), algo muito semelhante ao batismo cristão.

³⁷⁶ Referente ao planeta Vênus, já observado na astronomia maia e náhuatl.

³⁷⁷ CASO, Alfonso. La Cruz de Tolpilatepec, Tepozcolula, Oax. In: *Estudios Antropologicos Publicados en Homenaje al Doctor Manuel Gamio*. Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), 1956, p. 171-182.

³⁷⁸ Idem, p. 173.

Figura 76 – Ritual de lavagem da criança recém-nascida.



Autor desconhecido. Fonte: Códice Mendoza, f. 57r (detalhe). c. 1540. Bodleian Library, Oxford.

Figura 77 – Ritual de lavagem da criança recém-nascida.



Autor desconhecido. Fonte: Códice Florentino. 1540-1585.
Biblioteca Medicea Laurenziana, Florença.

Voltando à cruz de Topiltepec, os glifos do lado A, identificados por Caso como “*poniente*”, apresentam relevos diferentes, embora também contenham uma faixa celestial em sua base, assim como no lado B.

Logo acima da faixa temos uma data, se levarmos em consideração a representação do símbolo do ano mixteca³⁷⁹ (semelhante à letra “A”), atravessado por uma flecha e com uma cabeça de coelho, ao seu lado esquerdo. Abaixo da ponta da flecha, temos dois pontos numerais maiores, e acima, cinco menores. Todavia, como tanto a flecha quanto o coelho são nomes de anos mixtecos, temos uma data dúbia: ano 2 / dia 5 ou ano 5 / dia 2.³⁸⁰

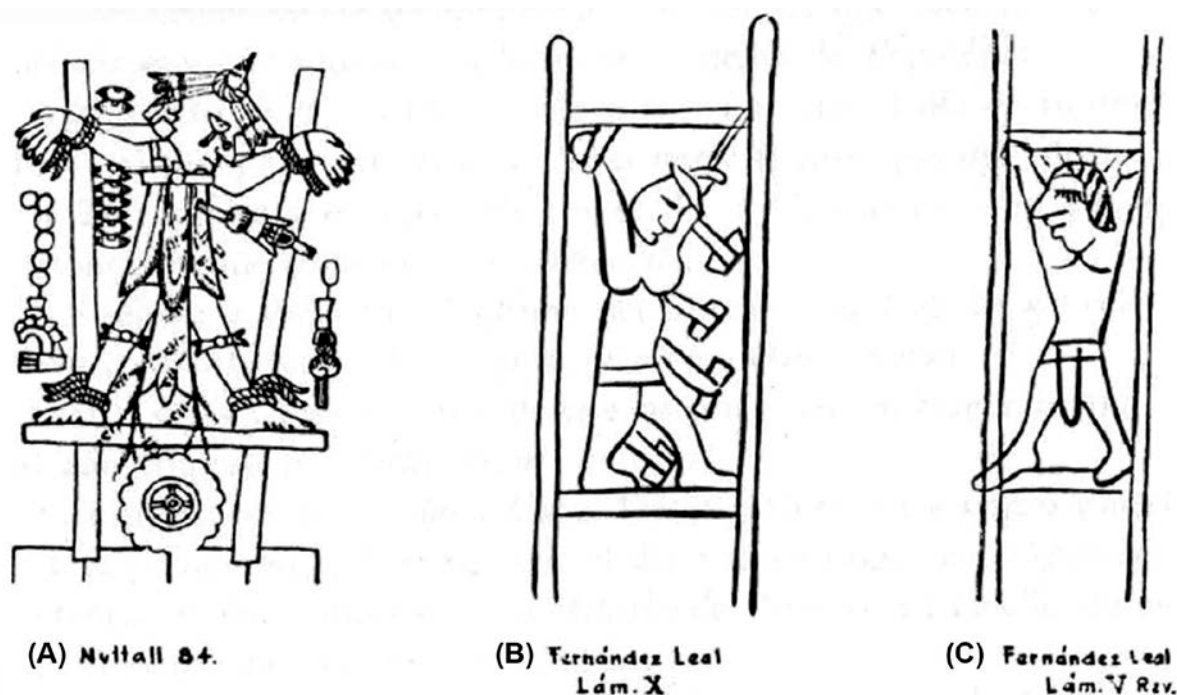
As outras figuras esculpidas neste lado do corpo da cruz formam uma cena. Vemos, imediatamente acima da data, um prisioneiro, amarrado pelos braços e pernas em uma espécie de quadro. Seus olhos fechados indicam que ele foi sacrificado a flechadas ou com dardos que aparecem cruzados, atrás dele. O sacrificante está na parte superior: temos um guerreiro, que leva na cabeça as mandíbulas e o focinho de um animal, tratando-se, possivelmente, de um guerreiro jaguar. Em uma das mãos, carrega um propulsor (lança-dardos); na outra ou feixe de

³⁷⁹ Outro tronco indígena do atual México, diferente do nahua. Seus descendentes hoje habitam os estados de Puebla, Guerrero e Oaxaca (onde se localiza a cruz de Topiltepec), a chamada região Mixteca.

³⁸⁰ CASO, Alfonso, *op. cit.*, 1956, p. 176-177.

dados, além de outros dois, junto com um escudo. Este tipo de sacrifício, a chamada *ceremonia de flechamiento*, era comum entre os índios pré-hispânicos de Oaxaca e está registrada em alguns códices, como podemos ver nas imagens abaixo. Trata-se, segundo Caso, de uma cerimônia a qual fazia parte de um culto ao deus Xipe Tótec e Diego Durán a havia identificado como um “sacrifício espantoso”.³⁸¹ Esta cerimônia, ao que parece, era praticada em um mês do ano, embora haja dúvidas de qual seja. A data representada logo abaixo do executado, portanto, possivelmente foi um registro do dia e ano daquela cerimônia.

Figura 78 – *Ceremonias de flechamiento*.



Autores desconhecidos. Fontes: Códices Nutall (A) e Colombino-Becker (B e C). Séculos XIV e XII, respectivamente.

Embora Alfonso Caso afirme que o monólito esculpido na cruz de Topiltepec seja da época pré-hispânica – embora não saiba precisar a data,³⁸² – é interessante considerarmos o motivo de sua apropriação e adaptação a uma cruz, posicionada, ao que parece, no pátio de um convento ou monastério. Devemos levar em consideração os dois lados esculpidos. No B,

³⁸¹ Idem, p. 178-179.

³⁸² Idem, p. 179.

temos uma referência a uma deusa vinculada, entre outras coisas, aos “batismos”³⁸³; no A, temos um sujeito sendo sacrificado e este ato, por sua vez, associado ao sacrifício de Jesus. Lembramos aqui que o deus Xipe Tótec também se auto sacrificou, como mostrado anteriormente. Desta forma, a apropriação, tradução e negociação de elementos esculpidos na cruz de Topiltepec teriam um sentido muito similar ao da vasilha da cruz de Cuernavaca, por exemplo, uma vez que tanto o sangue e sacrifício de Cristo quanto o batismo são três elementos fundamentais na sistemática cristã.

Diversos objetos e imagens caras aos costumes mexicas, nahuas e mesoamericanos, de uma forma geral, foram reapropriados pelos missionários a fim de estabelecer uma ponte entre a religião autóctone e a cristã. Os mexicas utilizavam espelhos feitos de obsidiana, por meio dos quais seus sacerdotes previam o futuro. Este objeto, para eles, era um atributo do deus Yayauhqui Tezcatlipoca, que em náhuatl significa, literalmente, “espelho negro e fumegante”.³⁸⁴ Logo, o espelho, enquanto símbolo desta divindade, também poderia ser concebido como um objeto remetente a um sacrifício, neste caso, seu pé, decepado por Cipactli, conforme vimos. Da mesma forma, o mesmo objeto representava o sangue do deus Huitzilopochtli, o que ligava o reflexo da luz solar – atribuída ao deus – a seu próprio sangue.³⁸⁵ Vemos, portanto, que a obsidiana não era uma pedra vulgar para os nahuas. Ao contrário, carregava em si atributos dos seus deuses e, não por acaso, as facas utilizadas em seus sacrifícios humanos eram feitas desta rocha vulcânica, assim como alguns altares.

Talvez por esse motivo, os missionários encomendaram a construção de cruzes com espelhos fixados, como é o caso da cruz do átrio da paróquia de San José, na cidade de Hidalgo (figura 79). Neste caso, a importância dos raios solares e do sangue para os nahuas foi redirecionada e literalmente realocada por meio do espelho no maior símbolo cristão: a cruz de Cristo. Desta forma, a ponte entre as duas crenças seria estabelecida e, mais importante, compreendida. Entretanto, sua ressignificação, agora, apontaria à contemplação e ao reflexo, através do espelho, da “luz do mundo e um sacrifício de um humano-divino, cujo sangue impediria o mundo de mergulhar no caos e na aniquilação”.³⁸⁶ Afinal, para os nahuas,

³⁸³ Uma das evidências de que os “batismos” – tanto mexicas quanto mixtecas – já haviam sido registrados como uma cerimônia importante pelos missionários é o fato deles se referirem ao batismo cristão em missas e rezas voltadas aos nativos como “preciosa água verde-jade”. Cf. LARA, Jaime, *op. cit.*, 2013.

³⁸⁴ Algumas de suas estátuas apresentavam obsidianas no lugar dos olhos, com as quais acreditavam que a entidade enxergava o coração dos humanos.

³⁸⁵ LARA, Jaime, *op. cit.*, 2013.

³⁸⁶ *Idem.*

os deuses se sacrificaram para dar vida aos homens e, para os cristãos, Jesus foi sacrificado para redimir os pecados desta mesma humanidade.

Figura 79 – Cruz do átrio da paróquia de San José.



Autor desconhecido. Pedra. Século XVI. Hidalgo, Michoacán.

Observemos, ainda, que a cruz foi inteiramente esculpida com elementos iconográficos indígenas – provavelmente feita por mãos nativas –, além de igualmente estar fixada no pátio de uma igreja – assim como as cruzes de Cuernavaca e Topiltepec. Notamos mais uma vez, ao pé da cruz, a figura de uma caveira – elemento que, como vimos, era tão caro aos indígenas, quanto aos cristãos e que, nos casos das cruzes, representa Adão –, além da base da cruz apresentar um formato piramidal, o que remete à forma dos templos sagrados (*teocalli*) para índios mesoamericanos em geral. Temos, assim, mais uma cruz claramente endereçada aos nahuas e inserida tanto no contexto sacrificial quanto no processo de conversão dos índios.

As buscas por origens, assim como as tentativas de entendimento das mais diversas crenças religiosas em diferentes tempos e espaços do globo são muito anteriores à conquista da América. A universalização e a associação destas crenças já podem ser percebidas, no mínimo, desde Heródoto e Platão, que afirmaram que os gregos aprenderam sobre seus deuses com os egípcios, da mesma forma que para Pignoria os deuses mexicas, assim como os japoneses, eram, de alguma forma, derivações dos mesmos antigos deuses egípcios.³⁸⁷

Sob esta lógica, missionários espanhóis identificaram no México e no Peru, por exemplo, fragmentos da história da Criação Divina, bem como do Dilúvio.³⁸⁸ De forma similar, o calvinista Jean de Léry afirmou que os índios caraíbas tinham noção desta grande tormenta, ainda que de maneira deturpada, devido a sua falta de escrita:

[Os caraíbas] celebravam ainda em suas canções o fato das águas terem transbordado por tal forma em certa época, que cobriram toda a terra, afogando todos os homens do mundo, à exceção de seus antepassados, que se salvaram trepando nas árvores mais altas do país. Este último ponto, que muito se aproxima das Santas Escrituras, tive a oportunidade de ouvir inúmeras vezes. É verossímil que de pais a filhos ouvissem contar alguma coisa do dilúvio universal e do tempo de Noé e tivessem deturpado a verdade, como é hábito dos homens; e isso é tanto mais natural, quando, como vimos, não tendo nenhuma espécie de escritas, difícil se lhes torna conservar a pureza dos fatos ao transmiti-los; daí terem adicionado a fábula das árvores, tal qual o fariam os poetas.³⁸⁹

Os sacrifícios humanos praticados pelos nahuas também tiveram, segundo alguns teóricos, seus contrapontos na Antiguidade. O franciscano Juan de Torquemada (1557?-1624), missionário em diversas partes da Nova Espanha, chegou a escrever em seu livro *Monarquía Indiana* que os sacrifícios eram algo natural aos seres humanos, desde sua criação:

Este livro explicará a extensão da natureza do ato sacrificial aos seres humanos e quando isto começou, não que seja natural sacrificar uma coisa ou outra. É dito que os primeiros humanos do mundo sacrificaram flores, depois eles sacrificaram animais brutos e, finalmente, eles começaram a fazer sacrifícios de humanos racionais, não somente entre estes índios da Nova Espanha, mas também em outras nações do mundo [...]³⁹⁰

Por meio desta abordagem comparativa e universalista, Torquemada associa os índios da Nova Espanha aos antigos pagãos, por um lado e aos judeus descritos no Antigo Testamento, por outro. Desta forma, o franciscano insere os rituais sacrificiais indígenas em uma espécie de escala ou estágio de desenvolvimento religioso, minimizando a sua gravidade.

³⁸⁷ MACCORMACK, Sabine, *op. cit.*, 1995, p. 87-88.

³⁸⁸ *Idem*, p. 96.

³⁸⁹ LÉRY, Jean de, *op. cit.*, 1578, p. 170.

³⁹⁰ TORQUEMADA, Juan de. *Monarquía Indiana*. 7 vols. México (3ª ed.), vol. 3, 1975-1983, p. 133. T. do A.

Em outras palavras, eles faziam sacrifícios, tanto quanto os antigos romanos, gregos ou judeus, por exemplo, pois, assim como eles, ainda não conheciam a palavra do derradeiro sacrificado, Jesus.

Torquemada não foi o único missionário da Nova Espanha a comparar os rituais indígenas com outros rituais antigos, já conhecidos pelos cristãos, como os rituais judaicos, por exemplo. Em uma tentativa de entendimento de determinados rituais incas e nahuas, o jesuíta José de Acosta os equipara e compara com antigos rituais judeus, mouros e até mesmo cristãos:

Outras inumeráveis cerimônias e ritos tinham os índios, e em muitas delas há semelhança com as leis antigas de Moisés; em outras com as utilizadas pelos mouros; e algumas se assemelhavam às da lei evangélica, como os lavatórios ou *opacúna*, como chamam [os incas], que era se banhar em água, para ficarem limpos de seus pecados; os mexicanos tinham também seus batismos com esta cerimônia, e aos meninos recém-nascidos, lhes sacrificavam [talhavam?] as orelhas e o membro masculino, o que de alguma forma lembrava a circuncisão dos judeus.³⁹¹

Assim como Torquemada, em uma tentativa de entendimento da práxis dos rituais incas e nahuas, Acosta os associa com antigos rituais, já percebidos pelos cristãos, o que os tornavam menos ininteligíveis.

De fato, os rituais dos índios do México eram comumente comparados aos dos judeus, principalmente os descritos no Antigo Testamento. Segundo Margit Kern, isso se deu graças à congruência ritualística daqueles índios e do povo judaico. Ademais, segundo o ponto de vista de alguns estudiosos quinhentistas, as tribos perdidas de Israel,³⁹² citadas no segundo Livro dos Reis (17:6), teriam sido redescobertas na América. Houve teses para sustentar este argumento, entre elas, o fato de tanto os índios do México quanto os judeus nomearem lugares baseados em nomes de seus respectivos governantes³⁹³ e o histórico migratório árduo de grupos culturais nahua às partes mais altas do México ser comparado às diásporas judaicas.³⁹⁴

³⁹¹ ACOSTA, José de, *op. cit.*, 1894, vol. 2, p. 110. T. do A.

³⁹² Eram doze tribos, segundo o livro. Dez delas foram expulsas de Israel com a invasão do Império Assírio. Suas peregrinações por lugares remotos foram descritas em profecias do Antigo Testamento, o que contribuiu para a teoria de que seriam, na verdade, ascendentes daqueles índios americanos. Cf. KERN, Margit, *op. cit.*, 2012, p. 213 e PARFITT, Tudor. *The Lost Tribes of Israel: The History of a Myth*. Londres: Weindenfeld & Nicolson, 2002, p. 3-6.

³⁹³ TORQUEMADA, Juan de, *op. cit.*, 1975-1983, vol. 1, p. 36.

³⁹⁴ KERN, Margit, *op. cit.*, 2012, p. 213.

Diego Durán, de forma assertiva, escreve que estes dois povos “em nenhuma coisa diferem [...] e que estes índios são e procedem dos judeus”.³⁹⁵

Tais teorias, segundo Serge Gruzinski, deixaram rastros visíveis em alguns exemplos iconográficos do século XVI.³⁹⁶ Uma delas pode ser encontrada nos murais da Casa del Deán, em Puebla, criada em 1580, por ordem de Dom Tomás de la Plaza (deão de Puebla entre 1553 e 1589), e que consiste em uma cavalgada de sibilas (figura 80). A paisagem representada as sugere entrando na Nova Espanha. As profetisas, que segundo crenças cristãs teriam previsto o nascimento de Jesus, carregam, cada uma, um estandarte que descreve os momentos finais da vida de Cristo e são lideradas por uma mulher usando uma coroa e com os olhos vendados, possivelmente uma referência à sinagoga, o que ajudaria a corroborar a tese de que o Judaísmo chegou às Américas antes do Cristianismo.³⁹⁷

Figura 80 – Mural da *Sala de las Sibilas*.



Autor desconhecido. Segunda metade do século XVI. Casa del Deán, Puebla.

³⁹⁵ DURÁN, Diego, *op. cit.*, 1967, vol. 2, p. 13-14. T. do A.

³⁹⁶ GRUZINSKI, Serge. *L'Aigle et la Sibylle: Fresques Indiennes du Mexique*. Paris: La Documentation Française, 1994, p. 133-166.

³⁹⁷ KERN, Margit, *op. cit.*, 2012, p. 213.

Associações, tanto iconográficas quanto ideológicas e religiosas, sempre pareceram fazer parte da tentativa humana de entender o *outro* e, com efeito, na História da Arte, encontramos outros exemplos de negociação intercultural entre os dogmas cristãos e antigos cultos pagãos. Até o século XV, alguns sacrifícios de animais na religião judaica, por exemplo, foram representados e sobrepostos pela pintura de teor cristão. Já nos séculos XV e XVI, diversos rituais pagãos da Antiguidade foram redirecionados para o entendimento do sacrifício de Cristo.³⁹⁸

No óleo sobre tela de Lorenzo Costa, *O Velho* (figura 81), uma cena de um animal sendo sacrificado em um antigo ritual pagão aparece em relevo, logo abaixo das duas figuras principais da cena: Madona e o menino Jesus. Temos, mais uma vez, dois sacrifícios em um mesmo objeto, sendo que o de Jesus se sobrepõe ao do animal no ritual pagão, isto é, no lugar do antigo sangue derramado do animal, Lorenzo Costa apresenta o derradeiro sangue do Cordeiro sacrificado. A pintura, sem dúvida, poderia ser utilizada de uma maneira didática para qualquer homem pagão da época em que foi pintada, se fosse o caso, tal como de certa forma foram as cruzes de pedra de Cuernavaca, Topiltepec e Hidalgo para os índios recém-convertidos.

³⁹⁸ Idem, p. 211.

Figura 81 – Giovanni II Bentivoglio e sua Família.



Lorenzo Costa, O Velho. Óleo sobre tela. 1488. Capela Bentivoglio, Bologna.

Em *O Sangue do Redentor*, de Giovanni Bellini (figura 82), temos, mais uma vez em relevo – desta vez em segundo plano –, agora duas cenas que remetem a rituais pagãos antigos. Fritz Saxl afirma que o relevo à direita faz menção à história do jovem romano Gaius Mucius Scaevola,³⁹⁹ que se voluntariou para matar o rei etrusco Lars Porsena (c. 508 a. C.), inimigo de Roma. Capturado, o romano se recusou a falar seus planos, a fim de poupar sua nação, e para demonstrar coragem e força, queimou sua mão direita em uma pira sacrificial etrusca, um auto sacrifício por Roma. Já no relevo à esquerda, temos um altar sacrificial com

³⁹⁹ SAXL, Fritz, *op. cit.*, 1939, p. 351.

uma pira, um homem segurando um cajado e um sátiro tocando uma flauta – instrumento que geralmente acompanhava um ato de sacrifício pagão – e temos, ainda, um outro homem que olha fixamente para o altar. Em sua mão esquerda ele carrega uma pequena vasilha sacrificial; com a destra, ergue uma pátera, para consumir o ato da libação. Sua expressão, um tanto penosa, pode ser explicada pela inscrição no altar, a começar por “*DIS MANIBUS*”, ou algo como “coloque as mãos”, em latim, o que fazia parte de um sacrifício aos mortos, na Roma antiga.⁴⁰⁰ Novamente, ambas as cenas são sobrepostas por Jesus ressuscitado que segura a cruz com o braço esquerdo, ao mesmo tempo em que aperta sua ferida do lado direito do tórax, fazendo com que seu sangue jorre e seja amparado por um anjo, que o coleta em um cálice. Anjo e Cristo aparecem em primeiro plano e seu sangue, resultado do seu sacrifício pela humanidade, mais uma vez é sobreposto às noções dos sacrifícios pagãos.

⁴⁰⁰ Idem, p. 351-352.

Figura 82 – O Sangue do Redentor.



Giovanni Bellini. Têmpera. 47 x 34,3 cm. c. 1460-1465. National Gallery, Londres.

Levando em consideração estes dois últimos exemplos e comparando-os com as cruzes de Cuernavaca, Topiltepec e Hidalgo, percebemos que:

O modelo tipológico foi usado para ilustrar a hierarquia dos sacrifícios. As consequências que essa prática de comparação tipológica e classificação têm, quando aplicada ao discurso dos sacrifícios na América, podem ser colhidas por relatórios escritos por missionários. A paralelização dos cultos exóticos com o que já era familiar da Antiguidade e do Velho Testamento leva a uma forma comparativa de estudos religiosos.⁴⁰¹

⁴⁰¹ KERN, Margit, *op. cit.*, 2012, p. 212. T. do A.

Os missionários já haviam desde cedo percebido bem os rituais ameríndios, de uma forma geral, e reconheceram a religião como elemento central de coexistência social,⁴⁰² como pudemos ver nos diálogos compilados por Bernardino de Sahagún, por exemplo. Entretanto, fez-se necessário um esforço além da mera retórica. Encontramos, assim, como um dos resultados deste esforço, as imagens híbridas e os sincretismos religiosos que estas representam como formas de resposta às muitas dúvidas retidas pelos índios americanos, a partir da desconstrução tanto de suas antigas crenças religiosas quanto de suas cosmologias.

Todavia, esses sincretismos, como nos casos das apropriações simbólicas da cosmologia náhuatl pelos missionários da Nova Espanha, não ficaram apenas no campo visual. Tais cruzamentos também podem ser encontrados nos universos da literatura e do teatro. Dois bons exemplos são as *loas*⁴⁰³ dos autos sacramentais *El Cetro de José* (1692) e *El Divino Narciso* (1690), ambos de autoria de Juana Inés de Asbaje, mais conhecida como Sor Juana Inés de la Cruz, freira pertencente a Ordem de São Jerônimo e considerada um dos expoentes do chamado Século de Ouro da cultura espanhola.

Ambas as obras lançam mão da América pré-hispânica como pano de fundo para relatar histórias de teores bíblico e mitológico. Os sacrifícios humanos e a antropofagia mexica, por exemplo, aparecem nos dois autos, como uma espécie de imitação diabólica da Eucaristia,⁴⁰⁴ ainda que a religiosa demonstre apreço pelos indígenas e pelos missionários que levaram o Cristianismo às Américas. Segundo Jáuregui, ambas as obras “fazem a substituição do sacrifício humano pela comunhão católica, fazem lascasianamente⁴⁰⁵ uma exaltação da catequese pacífica e exaltam o mistério da transubstanciação”.⁴⁰⁶

Na *loa* de *El Cetro de José*, por exemplo, as semelhanças entre as práticas religiosas mexicas e cristãs são debatidas em um diálogo entre as personagens Fé, Lei da Graça, Lei Natural, Natureza e Idolatria, esta última, uma personagem indígena e canibal que vira alvo de conversão religiosa por parte das outras. Em uma destas tentativas, Idolatria supostamente

⁴⁰² BERNAND, Carmen e GRUZINSKI, Serge. *De l'Idolâtrie: Une Archéologie des Sciences Religieuses*. Paris: Seuil, 1988, p. 43.

⁴⁰³ A *loa* é um subgênero do teatro espanhol, correspondente a uma encenação introdutória antes do primeiro ato de uma determinada peça. Pode ser em forma de monólogo ou diálogo, podendo ou não ser acompanhada de instrumentos musicais. As *loas* foram muito utilizadas durante o chamado Século de Ouro Espanhol.

⁴⁰⁴ GLANTZ, Margo. *Obras Reunidas: Ensayos sobre literatura colonial*. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica (FCE), 2006, p. 472.

⁴⁰⁵ Refere-se aqui a filosofia de Bartolomé de Las Casas.

⁴⁰⁶ JÁUREGUI, Carlos, *op. cit.*, 2003, p. 211. T. do A.

aceita adorar o Deus cristão, mas com a condição de continuar a praticar os sacrifícios humanos e a antropofagia ritual:

não contradiz o preceito,
que a essa mesma Divindade [Deus cristão] façam
os melhores sacrifícios,
que são os de sangue humano. [...]

nas viandas,
é o prato mais saboroso
a carne sacrificada [...]

para trazer a vida longa
de todos que a comem⁴⁰⁷

No trecho acima, percebemos que Idolatria reconhece a importância e a prática do sacrifício humano na religiosidade cristã, pois lhe teriam ensinado que Cristo foi o Cordeiro de Deus, sacrificado pelos homens para a absolvição dos pecados do mundo terreno. Portanto, o ato sacrificial, mais uma vez, parece ser aqui a questão chave que faz com que a personagem estabeleça a ponte que liga sua religião ao Catolicismo. Novamente, o sacrifício de Jesus aparece como um dos principais – e talvez o mais importante – atos que possibilitariam a adequação ou enquadramento da religiosidade náhuatl na práxis religiosa cristã.

Entretanto, também vale atentarmos para outra possível referência. Idolatria aponta que o prato mais saboroso é a carne sacrificada, que traz vida longa a todos que a comem. Conforme apontado, algo muito semelhante está presente na crença cristã da Eucaristia. Em uma de suas parábolas, Jesus teria dito aos seus apóstolos durante a última ceia: “Eu sou o pão vivo que desceu do céu. Quem comer deste pão viverá eternamente. E o pão, que eu hei de dar, é a minha carne para a salvação do mundo”.⁴⁰⁸ Desta forma, a personagem indígena e canibal de Sor Juana Inés parece aproximar a sacralidade eucarística aos rituais antropofágicos dos mexicas que, como vimos, criam comer pedaços de seus próprios deuses, transubstanciados em vítimas sacrificiais.

Percebendo tal similitude, a personagem Fé oferece à Idolatria o mais “puro”, “raro” e “supremo” sacrifício:

Pois eu porei nas aras
um holocausto tão puro
uma Vítima tão rara,
uma oferenda tão suprema,

⁴⁰⁷ LA CRUZ, Sor Juana Inés de. Loa para o auto El Cetro de José (1692). In: MÉNDEZ PLANCARTE, Alfonso (ed.). *Obras Completas* (4 vols.). Cidade do México: Fondo de Cultura Económica (FCE), 1955, vol. 3, p. 193-196, *apud* JÁUREGUI, Carlos, *op. cit.*, 2003, p. 213.

⁴⁰⁸ João 6:51.

que não somente humana,
 mas também Divina seja;
 e [que] não somente valha
 para aplacar a Deidade,
 mas que A satisfaça inteiramente;
 e [que] não somente delícias de um sabor traz [sic],
 mas infinitas delícias;
 e não somente longa vida dê,
 mas vida eterna. [...]
 A Eucaristia Sagrada,
 na qual nos dá o mesmo Cristo Seu corpo,
 em que transubstancia
 o pão e o vinho.⁴⁰⁹

Então, após certa hesitação, Idolatria aceita a oferta:

Vamos, [por]que como vejo
 que é uma vítima humana;
 que Deus se aplaca com ela;
 que a como
 e que me causa vida eterna (como dizes),
 a questão está encerrada
 e eu estou satisfeita!⁴¹⁰

Os dois trechos traduzidos acima, novamente, parecem evidenciar o desejo de Fé – e, provavelmente, também de Sor Juana Inés – de aproximar os valores ritualísticos da Eucaristia aos da causa e efeito da antropofagia mexicana, pois somente desta forma Idolatria conseguiria conceber a sacralidade eucarística e aceitar o corpo de Cristo – leia-se, a hóstia. Para isso, Fé reitera que apresentará à Idolatria “um holocausto tão puro, uma Vítima tão rara, uma oferenda tão suprema”, pois sabia que os sacrifícios mexicanos tinham teor sacro – tal como a morte de Cristo para os cristãos – e a vítima não era, naquele momento, um corpo ordinário, mas sim um simulacro da própria divindade homenageada no ritual. O objetivo, como bem disse a personagem Fé seria “aplacar a Deidade” e satisfazê-la inteiramente, da mesma forma como os mexicanos e outros povos nahuas acreditavam fazer.

O conceito de eternidade também vem à tona, pois, se por um lado, ao aceitar a Eucaristia ou o corpo de Cristo o fiel inicia ainda na terra seu caminho rumo ao renascimento e vida eterna no paraíso, por outro lado, como vimos, os mexicanos criam na honra e recompensa daqueles que foram sacrificados, pois igualmente renasceriam para a vida eterna, ainda que em diferentes contextos e espaços que variavam de acordo com o ritual ou à divindade à qual a vítima foi sacrificada. Isto posto, Idolatria associa a Eucaristia aos

⁴⁰⁹ LA CRUZ, Sor Juana Inés de, *op. cit.*, 1955, vol. 3, p. 197-198, *apud* JÁUREGUI, Carlos, *op. cit.*, 2003, p. 213. T. do A.

⁴¹⁰ *Idem*, p. 199, *apud idem*, p. 214.

sacrifícios e à antropofagia, pois reconhece que a hóstia se trata de “uma vítima humana; que Deus se aplaca com ela; que a como e que me causa vida eterna”.

No auto *El Divino Narciso*, Sor Juana Inés novamente aborda a questão da importância da Eucaristia. Em sua *loa* introdutória, os personagens Ocidente (supostamente um *tlatoani* mexica⁴¹¹) e América (índia pagã) representam alegorias estereotipadas do Novo Mundo. Na história, ambos dançavam e faziam sacrifícios aos seus deuses, até serem conquistados pelos personagens Religião (mulher pacífica e evangelizadora) e Zelo (um conquistador impetuoso), que representam, por oposição, a “caridade civilizatória” do Império Espanhol nos âmbitos religioso e militar, respectivamente. A obra, segundo Jáuregui, apresenta ainda duas simetrias interessantes: a primeira, entre a Antiguidade greco-romana herdada pelo Cristianismo e a “Antiguidade” ou o passado mexica, conquistado pelos espanhóis; na segunda, Narciso prefigura Cristo, assim como a América canibal prefigura a Eucaristia.⁴¹²

Embora representem o *outro* – os invasores, do ponto de vista dos índios –, Religião e Zelo parecem discordar, no decorrer do auto, sobre a maneira como os nativos deveriam se submeter ao Império Espanhol: a primeira, tal como Bartolomé de Las Casas, acredita em um projeto evangelizador e pacífico; o segundo, na força da conquista armada.⁴¹³ Entretanto, ambos são inicialmente rejeitados e criticados por América, que aconselha Ocidente a ignorar Religião: “Sem dúvida é louca; deixe-a e [que] nossos cultos prossigam!”⁴¹⁴ Igualmente, não poupa críticas a Zelo: “Bárbaro, louco, que cego, com razões não entendidas, quer perturbar o sossego [...] [de que] gozamos”.⁴¹⁵

Percebendo a resistência, Zelo guerreia e acaba por capturar e aprisionar ambos os personagens nativos, se dispondo, inclusive, a executar América. Foi quando Religião interveio, salvando a índia:

Espere, não a dê morte,
pois a necessito viva! [...]
porque vencê-la pela força te tocou;

⁴¹¹ SABAT DE RIVERS, Georgina. *En Busca de Sor Juana*. Cidade do México: Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), 1998, p. 187, *apud* JÁUREGUI, Carlos, *op. cit.*, 2003, p. 214-215.

⁴¹² JÁUREGUI, Carlos, *op. cit.*, 2003, p. 215 e 226.

⁴¹³ Este eco nos remete, mais uma vez, à Junta de Valladolid ou Controvérsia e ao embate travado entre Bartolomé de Las Casas e Juan Ginés de Sepúlveda.

⁴¹⁴ LA CRUZ, Sor Juana Inés de. *Loa para o auto El Divino Narciso* (1690). In: MÉNDEZ PLANCARTE, Alfonso (ed.), *op. cit.*, 1955, vol. 3, p. 8, *apud* JÁUREGUI, Carlos, *op. cit.*, 2003, p. 215. T. do A.

⁴¹⁵ *Idem*, p. 9, *apud idem*, *ibidem*.

mas rendê-la com [a] razão, toca a mim,
com suavidade persuasiva.⁴¹⁶

O método da força, utilizado por Zelo, parece não adiantar na supressão dos costumes pagãos dos dois índios, como podemos conferir nas falas de América e depois de Ocidente, que desafiam seu algoz captor:

[América]:
pois ainda que choro cativa minha liberdade,
minha vontade, com liberdade [ainda] maior,
adorará minhas deidades!
[Ocidente]:
Eu já disse que [você] me obriga
a render-me a tua força; [...]
e assim, ainda que cativo gema,
não poderás impedir
que aqui, em meu coração,
diga que venero ao grande deus das sementes!⁴¹⁷

Os dois trechos acima parecem transparecer a influência da filosofia lascasiana na ideologia de Sor Juana Inés. A brutalidade jamais venceria a compaixão persuasiva da conversão “livre” e pacífica. Ambos os índios lamentam a perda de sua liberdade física ao mesmo tempo em que exaltam a sua liberdade de crença.

A solução seria encontrada, uma vez mais, nos meandros das negociações e cruzamentos interculturais, muito bem observados por Religião. Vejamos: curiosamente, nossa autora escolhe pelo termo “grande deus das sementes”... Talvez porque se referisse tanto ao deus Huitzilopochtli – cuja imagem feita de sementes, milho e sangue humano era ritualisticamente comida, conforme mostrado – quanto a Jesus, o grande semeador da palavra Divina, que também entregou seu corpo aos homens, seja de forma literal, seja por meio da hóstia e da Eucaristia. Na *loa* de *El Divino Narciso*, portanto, o mesmo termo serve para definir dois universos religiosos diferentes. Por meio da apropriação, tanto simbólica quanto prática de vocábulos, costumes e crenças mexicas, Sor Juana Inés dilui o abismo entre os cristãos e os índios da Nova Espanha.

Em outro trecho, Religião descreve seu Deus como uma deidade agrária, de maneira muito semelhante a como faziam os povos nahuas:

Se os campos se fecundam,
se o fruto se multiplica,
se as sementes crescem,
se as chuvas destilam,

⁴¹⁶ Idem, p. 11, *apud* idem, *ibidem*.

⁴¹⁷ Idem, p. 12, *apud* idem, *ibidem*.

tudo [isso] é obra de Sua destra.⁴¹⁸

Por fim, América e Ocidente acabam convertidos e terminam a *loa* da mesma forma como começaram: dançando e cantando. Todavia, o “ritmo” era diferente: não mais realizavam sacrifícios humanos, pois entenderam e aceitaram o valor universal do sacrifício de Cristo por todos. Sua antropofagia ritual agora eram o corpo e o sangue de Jesus, por meio do vinho e da hóstia. E, por último, ganharam um novo companheiro de dança: Zelo! É a integração da diferença, graças ao método bem sucedido de Religião, que comemora:

Já conhecem as Índias
o Verdadeiro
Deus das Sementes!⁴¹⁹

Na *loa* de *El Divino Narciso*, curiosamente, Sor Juana Inés descreve o conquistador espanhol como “bárbaro”, adjetivo quase sempre utilizado pelo europeu e seus descendentes americanos para descrever os ameríndios. Em contrapartida, a autora caracteriza Ocidente como “índio galã, com coroa” e América como “índia valente”.⁴²⁰ Tal inversão reforça a preferência de Sor Juana Inés pela conquista da “alma” indígena por meio da conversão religiosa, em vez da submissão pela força, pelo trabalho forçado e pelos castigos.

O resultado final da história parece corroborar a eficácia do método lascasiano e da “suavidade persuasiva” adotada por Religião e defendida pela autora do auto sacramental, em contrapartida à estratégia adotada por Zelo, baseada na subjugação indígena. Entretanto, nota-se que o primeiro método não implica em uma aceitação ou absorção da cultura autóctone, ao contrário: o que vemos nas *loas* de *El Cetro de José* e *El Divino Narciso* é a apropriação e ressignificação dos rituais sacrificiais e antropofágicos mexicas em algo compreensível e aceitável à sociedade cristã, por meio da associação e do cruzamento de elementos comuns presentes nos dois credos. Afinal, o antigo “deus das sementes” mexica ainda poderia ser chamado da mesma forma, embora a figura central da divindade tenha sido completamente redirecionada.

⁴¹⁸ Idem, p. 14, *apud* idem, p. 217.

⁴¹⁹ Idem, p. 21, *apud* idem, p. 216-217.

⁴²⁰ Idem, p. 3, *apud* idem, p. 214.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os povos nahuas, em seu âmago, não tinham certeza do que o futuro lhes traria. Seu universo era frágil, sempre exposto às catástrofes. O fato de crerem que estavam no quinto ciclo solar e que todas as quatro eras anteriores foram destruídas por cataclismos é somente um indício desta incerteza do que o amanhã traria. Uma seca prolongada poderia representar um grande período de fome ou o fim da vida. Uma grande enchente poderia ser o indício de outro dilúvio prolongado, como aquele que teria levado ao fim a quarta era solar. Um terremoto poderia ser o sinal do fim, como estava profetizado. Cada eclipse solar poderia representar a morte deste e, por consequência, o fim do ciclo de *Nahui Ollin*.

A conquista espanhola, de fato, trouxe consigo o fim. Não do mundo, mas de milhares de nativos e, em longo prazo, dos sistemas de crenças de incontáveis populações mesoamericanas. O mundo mexica, por exemplo, teve como gênese de sua danação os primeiros territórios tomados pelos conquistadores. Cada povo conquistado e pacificado pelos espanhóis significava uma oportunidade a menos de se estabelecer um conflito armado, uma incursão militar mexica. Menos guerras significam menos capturas de prisioneiros, que, por sua vez, rendia cada vez menos sacrifícios, sem os quais, como vimos, a vida não mais seria sustentável e o fim de tudo, iminente. Por esse aspecto, o conjunto de peças de dominó do jogo da vida mexica começou a tombar, peça sobre peça, muito antes da última delas cair – me refiro aqui ao fim da conquista, com o aprisionamento e posterior execução de Cuauhtémoc, o último *huey tlatoani*. A destruição de templos sagrados e a proibição do sacrifício humano, por si só, já eram sentenças condenatórias para estes povos. Como teria dito o infeliz índio citado por Sahagún: “nos deixe morrer, uma vez que, de fato, os deuses morreram”.

Entretanto, os mexicas e outros tantos povos ameríndios, ao contrário do que imaginaram, não tiveram seu mundo físico destruído. Em vez disto, tiveram seu universo cultural paulatinamente substituído por uma nova crença que lhes foi imposta. Mas não sem muita resistência: durante o século XVII, por exemplo, houve outro verdadeiro “renascimento da idolatria”, o que preocupou vice-reis, bispos, clérigos e inquisidores residentes na Nova Espanha. A Igreja contra atacou com a publicação de obras que serviram como ferramentas para combater e destruir definitivamente as supostas práticas demoníacas. *Breve Relación* (1610), de Pedro Ponce, *Tratado de las Superticiones* (1629), de Hernando Ruiz de Alarcón,

Manual de Ministros de Indios (1656), de Jacinto de la Serna e *Observaciones de los Indios del Obispado de Oaxaca* (1656), de Gonzalo de Basalomé, são apenas alguns exemplos.⁴²¹

O trabalho e esforço pela conversão religiosa indígena, portanto, foi bastante árduo e evocou, além da repressão, toda a paciência, reflexão, criatividade e disposição que os missionários poderiam ter. Se por um lado os primeiros franciscanos “não quiseram ver nas crenças e práticas indígenas [...] mais do que paródias diabólicas”,⁴²² por outro, destacamos a atuação relativamente tolerante de outros missionários, que deram “provas de grande audácia, buscando nas crenças índias os signos precursores do Cristianismo”.⁴²³

Foi neste contexto que surgiram diferentes elementos religiosos que sintetizaram e sincronizaram as cosmologias náhuatl e cristã. Logo Cristo seria apresentado como um sacrificado, com um sentido intrínseco de salvação da humanidade muito semelhante ao que os nahuas criam. A Virgem Maria, lhes foi apresentada de uma forma inédita, carregando na imagem da Virgem de Guadalupe atributos conhecidos e muito caros aos nahuas, que a equipararam à sua deusa-mãe, Coatlicue.

Sem tais sincretismos, possivelmente a conversão indígena não seria bem-sucedida ou, na melhor das hipóteses, teríamos um número muito maior de índios queimados na fogueira da Inquisição, acusados em persistirem com sua antiga idolatria. Mas, como vimos, os missionários foram pacientes e, sobretudo, persistentes. Sua principal herança, talvez, esteja refletida no fato do México dos antigos nahuas e de tantos outros grupos distintos ser, em 2010, uma nação com aproximadamente oitenta e quatro milhões de cristãos católicos, ou cerca de oitenta e nove por cento da população de todo o país até então.⁴²⁴ Números realmente impressionantes, que refletem um povo extremamente devoto, mas que nunca perdeu de vista o peso que trazem a memória e o sacrifício de seus antepassados.

⁴²¹ BÁEZ-JORGE, Félix, *op. cit.*, 2012, p. 234.

⁴²² LAFAYE, Jacques. *Mesías, Cruzadas, Utopías: el judeocristianismo en las sociedades ibéricas*. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica (FCE), 1984, p. 57.

⁴²³ *Idem*, p. 60.

⁴²⁴ Fonte: Instituto Nacional de Estadística e Geografía do México (INEGI).

REFERÊNCIAS

- ABBOTT, Don Paul. *Rhetoric in the New World: Rhetorical Theory and Practice in Colonial Spanish America*. Columbia: University of South Carolina Press, 1996.
- ACOSTA, José de. *Historia natural y moral de las Indias* (1590). Madri: 1894. 2 t.
- ALDAO, María Inés. Juan Bautista Pomar, el sujeto cercenado. *Espéculo: revista de estudios literarios*, Madri, n. 45, 2010. Universidad Complutense de Madrid.
- ALVARADO TEZOZÓMOC, Fernando. *Crónica Mexicáyotl* (c. 1598). Cidade do México: Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), 1998.
- ARAMONI, Elena. *Talokan Tata, Talocan Nana: nuestras raíces*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (CONACULTA). Cidade do México, 1990.
- ARTIGAS, Juan. Capillas Abiertas Aisladas de México. *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, Cidade do México, v. 14, n. 53, 1983. Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).
- BÁEZ-JORGE, Félix. Dialéctica de la vida y la muerte en la cosmovisión mexicana. *Estudios de Cultura Náhuatl*, Cidade do México, n. 44, jul.-dez. 2012. Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).
- BÁEZ RUBÍ, Linda. *Mnemosine Novohispánica: Retórica e imágenes en el siglo XVI*. Cidade do México: Universidade Nacional Autónoma de México (UNAM), 2005.
- BASSE TOSTE, Inés Marta. Iconografía de la Virgen de Guadalupe: Cáceres, La Gomera y Nueva España. In: *Ciencia y Cultura Entre Dos Mundo: Nueva España y Canarias Como Ejemplos de Knowledge in Transit*. Cabildo Insular de La Gomera, San Sebastián de La Gomera, 2009.
- BAUDEZ, Claude-François. Sacrificio de “sí”, sacrificio del “otro”. In: LÓPEZ LUJÁN, Leonardo; OLIVIER, Guilhem (Coord.). *El Sacrificio Humano en la Tradición Religiosa Mesoamericana*. Cidade do México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), 2010.
- BAUDEZ, Claude-François. *El dolor redentor: el autosacrificio prehispánico*. Cidade do México: Universidade Nacional Autónoma de México (UNAM), 2013.
- BAUTISTA, (FREI) JUAN. *Sermonario em lengua mexicana* (1606).
- BENAVENTE MOTOLINÍA, Toribio de. *Historia de los Indios de la Nueva España* (c. 1541). Madri: Alianza, 1988. BELLINI, Giuseppe (Ed.).
- BERNAND, Carmen; GRUZINSKI, Serge. *De l'Idolâtrie: une archéologie des sciences religieuses*. Paris: Seuil, 1988.
- Bíblia Sagrada*. João Ferreira de Almeida (Trad.). LCC Publicações Eletrônicas, 2000.

BIERHORST, John. *Cantares mexicanos*. Stanford: Stanford University, 1984.

BOSCH, Lourens van den. Criminal Religion? an essay on the thugs of India. In: LUCHESI, Brigitte; STUCKRAD, Kocku von (Ed.). *Religion im Kulturellen Diskurs*. Berlin: Walter de Gruyter, 2004.

BRODA, Johanna. Ideology of the Aztec State. In: JOSEPH, Roger; BERDAN, Frances e NUTINI, Hugo (Ed.). *Societies in transition: essays in honor of Pedro Carrasco*. 1987.

BRODA, Johanna. Templo Mayor as ritual space. In: BRODA, Johanna; CARRASCO, David; MATOS MOCTEZUMA, Eduardo (Coord.). *The Great Temple of Tenochtitlan: Center and Periphery in the Aztec World*. Berkeley, Los Angeles e Londres: University of California Press, 1987.

BRODA, Johanna. La expansión imperial mexicana y los sacrificios del Templo Mayor. In: MONJARÁS-RUIZ, Jesús; BRAMBILA, Rosa e PÉREZ-ROCHA, Emma (Recomp.). *Mesoamérica y el Centro de México*. Cidade do México: Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), 1989.

CALAVIA SÁEZ, Oscar. O canibalismo asteca: releitura e desdobramentos. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 15, n. 1, 2009. Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ).

CAMINHA, Pero Vaz de. *Carta de Pero Vaz de Caminha a El-Rei D. Manuel sobre o achamento do Brasil* (1500). Estudo crítico e notas de Ana Maria de Azevedo e de Maria Paula Caetano e Neves Águas. Publicações Europa-América, 2000.

CARDIM, Fernão. *Tratados da Terra e Gente do Brasil* (c. 1580). Transcrição do texto, introdução e notas de Ana Maria de Azevedo. Lisboa: CNCDP, 1997.

CARRASCO, David. Myth, Cosmic Terror, and the Templo Mayor. In: BRODA, Johanna; CARRASCO, David; MATOS MOCTEZUMA, Eduardo (Coord.). *The Great Temple of Tenochtitlan: Center and Periphery in the Aztec World*. Berkeley, Los Angeles e Londres: University of California Press, 1987.

CARRASCO, David. *City of sacrifice. The Aztec empire and the role of violence in civilization*. Boston: Beacon Press, 1999.

CARRASCO, David. El regreso al sacrificio en Tenochtitlan. In: LÓPEZ LUJÁN, Leonardo; OLIVIER, Guilhem (Coord.). *El Sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*. Cidade do México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), 2010.

CARRASCO, Rolando. El exemplum como estrategia persuasiva en la Rhetorica Christiana (1579) de Fray Diego Valadés. *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, Cidade do México, n. 77, 2001. Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).

CARREÓN BLAINE, Emilie. Tzompantli, horca y picota: sacrificio o pena capital. *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, Cidade do México, v. 28, n. 88, 2006. Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).

CARREÓN BLAINE, Emilie. Un giro alrededor del ixiptla. In: BÁEZ RUBÍ, Linda; CARREÓN BLAINE, Emilie (Ed.). *Los Estatutos de la Imagen, Creación-Manifestación-Percepción* (XXXVI Coloquio Internacional de Historia del Arte). Cidade do México: Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), 2014.

CARREÓN BLAINE, Emilie. (Resenha de BOEHM, Gottfried. *¿Cómo generan sentido las imágenes?* (BÁEZ RUBÍ, Linda. Trad.). Cidade do México: Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), 2016. parte 2).

CASO, Alfonso. La Cruz de Tolpiltepec, Tepozcolula, Oax. In: *Estudios Antropologicos Publicados en Homenaje al Doctor Manuel Gamio*. Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), 1956.

CERVANTES, Fernando. *The idea of the Devil and the problem of the Indian: the case of Mexico in the sixteenth century*. London: Institute of Latin American Studies, 1991.

CHÁVEZ BALDERAS, Ximena. Decapitación ritual em el Templo Mayor de Tenochtitlan: estudio tafonómico. In: LÓPEZ LUJÁN, Leonardo; OLIVIER, Guilhem (Coord.). *El Sacrificio humano en la tradición religiosa Mesoamericana*. Cidade do México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), 2010.

Códice Borbónico. c. 1562. Palácio Bourbon, Paris.

Códice Borgia. Pré-hispânico. Biblioteca Apostólica Vaticana, Vaticano.

Códice Colombino-Becker. Século XII. Biblioteca Nacional de Antropologia e História, Cidade do México e Museu de Etnologia, Viena.

Códice Fejérváry-Mayer. Pré-hispânico. Museu de Liverpool.

Códice Florentino. 1540-1585. Biblioteca Mediceo Laurenziana, Florença.

Códice Magliabecchiano. Século XVI. Biblioteca Nacional Central, Florença.

Códice Mendoza. c. 1540. Bodleian Library, Oxford University, Oxford.

Códice Nutall. Século XIV. Museu britânico, Londres.

Códice Telleriano-Remensis. Século XVI. Biblioteca Nacional da França, Paris.

Códice Tudela. Século XVI. Museu da América, Madri.

Compêndio do Catecismo da Igreja Católica. Disponível em: http://www.vatican.va/archive/compendium_ccc/documents/archive_2005_compendium-ccc_po.html. Acesso em: Ago. 2016.

CONTARINI, Gasparo. *Relazione del Contarini Ritornato Ambasciatore dell'Imperatore Carlo V, l'anno 1525*. Biblioteca da Universidade de Bolonha.

CORTÉS, Hernán. *Letters from Mexico*. PAGDEN, Anthony (Trad.). Nova York: Orion Book / Grossman, 1971.

D'ANGHIERA, Pietro Martire. *Décadas del Nuevo Mundo*. O'GORMAN, Edmundo; MILLARES CARLO, Agustín (Ed.). Cidade do México: José Porrúa e Hijos, 1964.

DAVIES, Nigel. *Sacrificios humanos: de la Antigüedad a nuestros días*. Cidade do México: Ediciones Grijalbo, 1983.

DAVIES, Nigel. Human Sacrifice in the Old World and the New: some similarities and differences. In: BOONE, Elizabeth (Ed.). *Ritual human sacrifice in mesoamerica*. Washington: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1984.

DE JONGHE, Édouard. Histoyre du Mechique, manuscrit français inédit du XVIIe siècle. *Journal de la Société des Américanistes*, Paris, t. 2, 1905. Nouvelle série.

DEHOUE, Danièle. Un diálogo de sordos: los coloquios de Sahagún. *Estudios de Cultura Náhuatl*, Cidade do México, n. 33, 2002. Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).

DELHALLE, Jean-Claude; LUYKX, Albert. Coatlicue o la degollación de la madre. *Revista Indiana*, n. 12, 1992. Berlim: Instituto Ibero-Americano.

DEMAREST, Arthur. Overview: mesoamerican human sacrifice in evolutionary perspective. In: BOONE, Elizabeth (Ed.). *Ritual human sacrifice in mesoamerica*. Washington: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1984.

DÍAZ DEL CASTILLO, Bernal. *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* (1632) México, 1950. 3 v.

DON, Patricia Lopes. *Bonfires of culture: franciscans, indigenous leaders, and the inquisition in Early Mexico, 1524-1540*. Oklahoma: University of Oklahoma Press, Norman, 2010.

DURÁN, Diego. *Historia de las Indias de Nueva España y Islas de la Tierra Firme* (c. 1580). México: Andrade y Escalante, 1867-1880. 2 v.

DURÁN, Diego. *Ritos y Fiestas de los antiguos mexicanos* (c. 1580). MACAZAGA ORDOÑO, César (Ed.). Cidade do México: Editorial Cosmos, 1980.

DURÁN, Diego. *Book of the Gods and rites and the ancient calendar*. HEYDEN, Doris; HORCASITAS, Fernando (Trad.). Norman: University of Oklahoma Press, 1971.

DUVERGER, Christian. *La Fleur Létale: économie du sacrifice aztèque*. Paris: Seuil, 1983.

DUVIOLS, Jean-Paul. Visión primitiva del Nuevo Mundo según los viajeros europeos. In: *1492 Dos mundos: paralelismos y convergencias*. XII Coloquio Internacional de Historia del Arte. Cidade do México: Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), 1991.

EHRENREICH, Barbara. *Ritos de sangue*. Tradução de Beatriz Horta. Rio de Janeiro: Record, 2000.

ESCALANTE, Pablo. *Los Códices*. Cidade do México: Tercer Milenio, 1998.

ESCALANTE, Pablo. Cristo, su sangre y los indios: exploraciones iconográficas sobre el arte mexicano del siglo XVI. In: KÜGELGEN, Helva von (Ed.). *Herencias indígenas, tradiciones europeas y la mirada europea*. Atas do Colóquio da Associação Carl Justi e do Instituto Cervantes de Bremen. Vervuert, Universidad Iberoamericana, 2002.

ESCALANTE, Pablo (Coord.). *El Arte Cristiano-Indígena del Siglo XVI Novohispano y sus modelos europeos*. Cuernavaca: Centro de Investigación y Docencia en Humanidades del Estado de Morelos (CIDHEM), 2008.

ESCALANTE, Pablo. *Los Códices mesoamericanos antes y después de la conquista española: historia de un lenguaje pictográfico*. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica (FCE), 2010.

ESCANDÓN, Patricia. Franciscanos en Michoacán - Notas sobre los métodos de evangelización según testimonios de la orden: siglos XVI y XVII. *Nuestra América*, Cidade do México, ano 7, n. 20, maio-ago. 1987. Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).

FELICIANO, María Judith. Picturing the Ottoman Threat in Sixteen-Century New Spain. In: HARPER, James (Ed.). *The Turk and Islam in the Western Eye, 1450-1750*. Londres: Ashgate Publishing, 2011.

FERRI, Pablo. Un belga que amaba el cacao, un museo y una torre de cráneos en el sótano: así se recuperó el gran tzompantli de los aztecas. *Jornal El País* (versão digital), 2017.

Disponível em:

https://cultura.elpais.com/cultura/2017/07/04/actualidad/1499142805_980613.html?id_externo_rsoc=FB_MX_CM. Acesso em: jul. 2017.

FROST, Elsa Cecilia. La visión providencialista de la historia. In: *Filosofía iberoamericana en la época del encuentro*. Madri: Trotta, 1992.

GÂNDAVO, Pero de Magalhães de. *Tratado da Terra do Brasil e História da Província de Santa Cruz* (1576). São Paulo: Ed. Itatiaia e EdUSP, 1980.

GÂNDAVO, Pero de Magalhães de. *História da Província de Santa Cruz a que Vulgarmente Chamamos Brasil* (1576). Introdução, modernização do texto e notas de Sheila Moura Hue e Ronaldo Menegaz. Lisboa: Assírio & Alvim, 2004.

GANTE, Pedro de. Carta a Filipe II. In: *Códice Franciscano del Siglo XVI*. México, 1941.

GARCÍA ICAZBALCETA, Joaquín. *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (c. 1530). Editorial Díaz de León. México, 1891.

GARIBAY, Ángel Maria. *Historia de la Literatura Náhuatl*. 2. ed. Cidade do México: Editorial Porrúa, 1971. 2 v.

GARIBAY, Ángel María (Ed.). *Teogonía e Historia de los mexicanos: tres opúsculos del Siglo XVI*. Cidade do México: Editorial Porrúa, 1985.

GARIBAY, Ángel María. Un cuadro real de la infiltración del hispanismo en el alma india en el llamado “Códice de Juan Bautista”. *Estudios de Cultura Náhuatl*, n. 44, jul.-dez. 2012. Cidade do México: Universidade Nacional Autónoma de México (UNAM).

GARONE GRAVIER, Marina. Sahagun’s Codex and Book Design in the Indigenous Context. In: WOLF, Gerhard; CONNORS, Joseph (Ed.). *Colors between two words: The Florentine Codex of Bernardino de Sahagún*. Harvard University Press, 2011.

GIRARD, René. *Violence and the sacred*. Londres: Continuum, 2005.

GLANTZ, Margo. *Obras Reunidas: ensayos sobre literatura colonial*. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica (FCE), 2006.

GODOY, Ilíana. En manos de Coatlicue. *Revista Arqueología Mexicana*, Cidade do México, n. 71, jan.-fev. 2005. Editorial Raíces.

GONZÁLEZ GARCÍA, Juan Luis. Visual preaching and ritual iconoclasm in early colonial Latin-America. In: *The Challenge of the Object*. Atas (parte 1) do 33º Congresso do Comitê Internacional de História da Arte (CIHA). Nuremberg: Germanisches National Museum, 2012.

GONZÁLEZ GONZÁLEZ, Carlos Javier. El sacrificio humano como generador de prestigio social: los mexicas y el llamado sacrificio gladiatorio. In: LÓPEZ LUJÁN, Leonardo; OLIVIER, Guilhem (Coord.). *El Sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*. Cidade do México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), 2010.

GONZÁLEZ TORRES, Yólotl. *El Sacrificio humano entre los mexicas*. Cidade do México: Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) e Fondo de Cultura Económica (FCE), 1985.

GONZÁLEZ TORRES, Yólotl. El sacrificio humano: poder y sumisión. In: LÓPEZ LUJÁN, Leonardo; OLIVIER, Guilhem (Coord.). *El Sacrificio Humano en la tradición religiosa mesoamericana*. Cidade do México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), 2010.

Gran Diccionario Náhuatl. Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Disponível em: www.gdn.unam.mx .

GRAULICH, Michel. *Mitos y rituales del México antiguo*. Madri: Colégio Universitário de Edições Istmo, 1990.

GRAULICH, Michel. *Myths of ancient Mexico*. Londres: Norman; University of Oklahoma Press, 1997.

GRAULICH, Michel. El Sacrificio humano en mesoamérica. *Revista Arqueología Mexicana*, Cidade do México, n. 63, set.-out. 2003. Editorial Raíces.

GRAULICH, Michel. Los lugares, las piedras y los altares de sacrificio. In: LÓPEZ LUJÁN, Leonardo; OLIVIER, Guilhem (Coord.). *El Sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*. Cidade do México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), 2010.

GRUZINSKI, Serge. *L'Aigle et la Sibylle: fresques indiennes du México*. Paris: La Documentation Française, 1994.

GRUZINSKI, Serge. *The Mestizo Mind: the intellectual dynamics of colonization and globalization*. Nova York: Routledge University, 2002.

GULLIEM ARROYO, Salvador Guilliem. Los contextos sacrificiales de México-Tlatelolco. In: LÓPEZ LUJÁN, Leonardo; OLIVIER, Guilhem (Coord.). *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*. Cidade do México: Instituto Nacional de Antropología e História, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), 2010.

GUSDORF, Georges. *L'Expérience humaine de sacrifice*. Paris: Presses Universitaires, 1948.

HANKE, Lewis. *The Spanish struggle for justice in the conquest of America*. Boston: Little, Brown, 1965.

HASSIG, Debra. The Iconography of rejection: jews and other monstrous races. In: *Image and belief*. Princeton: Colum Hourihane, 1999.

HASSIG, Ross. El sacrificio y las guerras floridas. *Revista Arqueología Mexicana*, Cidade do México, n. 63, set.-out. 2003. Editorial Raíces.

HERNÁNDEZ, Francisco. *Antigüedades de la Nueva España*. HERNÁNDEZ DE LEÓN-PORTILLA, Ascensión (Ed.). Madri: Información y Revistas S. A., 1986.

HONOUR, Hugh. *The New Golden Land: European images of America from the discoveries to the present time*. Londres: Fleming Honour, 1975.

HOSLER, Dorothy. La metalurgia en la antigua Mesoamérica: sonidos y colores del poder. In: RUZ, Mario Humberto (ed.). *Semillas de industria: transformaciones de la tecnología indígena en las Américas*. Cidade do México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), 1994.

Instituto Nacional de Antropología e História do México (INAH). *Coatlicue y Piedra del Sol*. Disponível em: <https://www.inah.gob.mx/boletines/3247-coatlicue-y-piedra-del-sol>. Acesso em: fev. 2019.

JAHODA, Gustav. *Images Of Savages: ancients roots of modern prejudice in western culture*. Londres e Nova York: Routledge, 1999.

JANTZ, Harold. Images of America in the german renaissance. In: CHIAPPELLI, Fredi (Ed.). *First Images of America: The Impact of the New World on the Old Berkeley*, 1972. 2 v.

JÁUREGUI, Carlos. El plato más sabroso: eucaristía, plagio diabólico, y la traducción criolla del canibal. *Colonial Latin American Review*, v. 12, n. 2. 2003. Taylor & Francis Group.

KAUFMAN, Terrence. *The History of the Nawa Language Group From the Earliest Times To the Sixteenth Century: some initial results*. [Pittsburgh]: Universidade de Pittsburgh, 2001.

KEEN, Benjamin. *The Aztec Image in western thought*. New Brunswick: Rutgers University Press, 1971.

KERN, Margit. Transcultural Negotiation in Early Modern Era Art? In: *The Challenge of the Object*. Atas (parte 1) do 33º Congresso do Comitê Internacional de História da Arte (CIHA). Nuremberg: Germanisches National Museum, 2012.

KILROY-EWBANK, Lauren. *Coatlicue*. Artigo escrito para o site Khan Academy. Disponível em: <https://www.khanacademy.org/humanities/art-americas/early-cultures/aztec-mexica/a/coatlicue>. Acesso em: fev. 2019.

KLEIN, Cecilia. The Devil and the Skirt: An iconographic inquiry into the prehispanic nature of the Tzitzime. *Estudios de Cultura Náhuatl*, n. 31, 2000. Cidade do México: Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).

KLOR DE ALVA, J. Jorge. The Aztec-Spanish Dialogues of 1524. *Alcheringa Ethnopoetics*, v. 4, n. 2, 1980. Boston University.

KLOR DE ALVA, J. Jorge. La Historicidad de los Coloquios de Sahagún. *Estudios de Cultura Náhuatl*, n. 15. Cidade do México: Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), 1982.

KUBLER, George. *Mexican architecture of the sixteenth century*. New Haven: Yale University, 1948. 2 v.

KUBLER, George. *La Configuración del tiempo*. Madri: Alberto Corazón, 1975.

KUBLER, George. *Esthetic recognition of ancient amerindian art*. New Haven e Londres: Universidade de Yale, 1991.

ISAAC, Barry. Aztec cannibalism: Nahua versus Spanish and mestizo accounts in the Valley of México. *Ancient Mesoamerica*, Cambridge, v. 1, n. 16, 2005. Cambridge University Press.

LA CRUZ, Sor Juana Inés de. Loa para o auto El Cetro de José (1692). In: MÉNDEZ PLANCARTE, Alfonso (Ed.). *Obras completas*. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica (FCE), 1955. 4 v.

LA CRUZ, Sor Juana Inés de. Loa para o auto El Divino Narciso (1690). In: MÉNDEZ PLANCARTE, Alfonso (Ed.). *Obras completas*. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica (FCE), 1955. 4 v.

LAFAYE, Jacques. *Quetzalcoatl y Guadalupe: La formación de la conciencia nacional en México*. México: Fondo de Cultura Económica (FCE), 1977.

LAFAYE, Jacques. *Mesías, cruzadas, utopías: el judeocristianismo en las sociedades ibéricas*. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica (FCE), 1984.

LARA, Jaime. El espejo en la cruz: una reflexión medieval sobre las cruces atriales mexicanas. *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, n. 69, 1996. Cidade do México: Universidade Nacional Autónoma de México (UNAM).

LARA, Jaime. *Syncretism: Aztec Christians*. Artigo escrito para o site *Mexicolore*, 2013. Disponível em: <http://www.mexicolore.co.uk/aztecs/spanish-conquest/syncretism-aztec-christians>. Acesso em: ago. 2016.

LARA, Jaime. *Sacred Blood: The Liturgy of human sacrifice (in a Christian Context)*. Disponível em: <http://ism.yale.edu/sites/default/files/files/Sacred%20Blood.pdf>

LAS CASAS, Bartolomé de. *Historia de las Indias (1527-1559)*. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica (FCE), 1951. 3 v.

LAS CASAS, Bartolomé de. *Brevísima relación de la destrucción de las Indias (1552)*. Madri: Tecnos, 1992.

LAS CASAS, Bartolomé de. *Apologética Historia Sumaria (1555-1559)*. Cidade do México: Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), 1967.

LEIN, Edgar. Imagini degli dei indiani: la representación de las divinidades indianas por Vincenzo Cartari. In: KÜGELGEN, Helva von (Ed.). *Herencias indígenas, tradiciones europeas y la mirada europea*. Atas do Colóquio da Associação Carl Justi e do Instituto Cervantes de Bremen. Vervuert, Universidad Iberoamericana, 2002.

LEÓN-PORTILLA, Miguel. *Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la conquista*. Cidade do México: Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), 1959.

LEÓN-PORTILLA, Miguel. *Aztec Thought and Culture*. Norman: University of Oklahoma Press, 1963.

LEÓN-PORTILLA, Miguel. *Los franciscanos vistos por el hombre náhuatl*. Cidade do México: Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), 1985.

LEÓN-PORTILLA, Miguel. Los aztecas: disquisiciones sobre un gentilicio. *Estudios de Cultura Náhuatl*, Cidade do México, n. 31, 2000. Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).

LEÓN-PORTILLA, Miguel. *La Filosofía Náhuatl estudiada en sus fuentes*. Cidade do México: Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), 2006.

LEÓN Y GAMA, Antonio. *Descripción Histórica y cronológica de las dos piedras que con ocasión del nuevo empedrado que se está formando en la Plaza Principal de México, se Hallaron en Ella el Año de 1790*. México, 1792.

LÉRY, Jean de. *Viagem à Terra do Brasil (1578)*. São Paulo: EdUSP, 1980.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *La Pensée sauvage*. Paris: Plon, 1962.

LIMÓN OLVERA, Silvia. Ataque a indios idólatras por la Inquisición: su sentido político. *Nuestra América*, Cidade do México, ano 7, n. 20, maio-ago. 1987. Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).

LINK, Luther. *The Devil: a mask without a face*. Nova York: Reaktion Books, 1995.

LOCKHART, James. *Los nahuas después de la Conquista: Historia social y cultural de la población indígena del México central, siglos XVI-XVIII*. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica (FCE), 1999.

LÓPEZ ARENAS, Gabino. *Rescate Arqueológico en la Catedral y el Sagrario Metropolitanos: estudio de ofrendas*. Cidade do México: Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), 2003.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo. *Hombre-Dios: religión y política en el mundo náhuatl*. Cidade do México: Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), 1989.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo. *Tamoanchan y Tlalocan*. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica (FCE), 1994.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo. Ofrenda y comunicación en la tradición religiosa mesoamericana. In: LÓPEZ AUSTIN, Alfredo; NOGUEZ, Xavier (Coord.). *De Hombres y Dioses*. México: El Colegio de Michoacán / El Colegio Mexiquense, 1997.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo. La verticalidad del cosmos. *Estudios de Cultura Náhuatl*, Cidade do México, n. 52, jul.-dez. de 2016. Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).

LÓPEZ DE GÓMARA, Francisco. *Historia de la Conquista de México (1552)*. Cidade do México: Porrúa, 1997.

LÓPEZ LUJÁN, Leonardo. *La Recuperación Mexica del Pasado Teotihuacano*. Cidade do México: Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), 1989.

LÓPEZ LUJÁN, Leonardo. *Tlaltecuhli*. Cidade do México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (CONACULTA) e Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), 2010.

LÓPEZ LUJÁN, Leonardo; CHÁVEZ BALDERAS, Ximena; VALENTÍN, Norma; MONTÚFAR, Aurora. Huitzilopochtli y el sacrificio de niños en el Templo Mayor de Tenochtitlan. In: LÓPEZ LUJÁN, Leonardo; OLIVIER, Guilhem (Coord.). *El Sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*. Cidade do México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), 2010.

LOMBARDO, Sonia. La expresión plástica, la escultura. In: NALDA, Enrique; LOMBARDO, Sonia (Coord.). *Temas mesoamericanos*. Cidade do México: Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), 1996.

LUPI, Didacus. *Lettera giunta a Siviglia dalla Nuova Spagna appena scoperta*. 1520. Biblioteca Marciana, Veneza.

LUZ ARREDONDO, Martha. Identidad cultural en México. *Inventio: La génesis de la cultura universitaria en Morelos*. Cuernavaca, ano 1, n. 1, mar. 2005. Universidad Autónoma del Estado de Morelos (UAEM).

MCANDREW, John. *The Open-Air Churches of Sixteenth-Century Mexico: atrios, posas, open chapels and other studies*. [Harvard]: Harvard University Press, 1965.

MACCORMACK, Sabine. Antonio de la Galancha: un agustino del Siglo XVII en el Nuevo Mundo. *Bulletin Hispanique*, Bordeaux, n. 84, 1982. Université Bordeaux-Montaigne.

MACCORMACK, Sabine. Limits of Understanding: Perceptions of Greco-Roman and Amerindian Paganism in Early Modern Europe. In: KUPPERMAN, Karen (Ed.). *America in European Consciousness, 1493-1750*. Chapel Hill: University of North Carolina, 1995.

MAGALONI KERPEL, Diana. Painters of the new world: The Process of Making the Florentine Codex. In: WOLF, Gerhard; CONNORS, Joseph (Ed.). *Colors between two words: The Florentine Codex of Bernardino de Sahagún*. Harvard University Press, 2011.

MATOS MOCTEZUMA, Eduardo (Coord.). *Proyecto Templo Mayor: excavaciones y estudios*. Cidade do México: Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), 1982.

MATOS MOCTEZUMA, Eduardo. The Templo Mayor of Tenochtitlan: economics and ideology. In: BENSON, Elizabeth (Org.); BOONE, Elizabeth (Ed.). *Ritual human sacrifice in mesoamerica*. Washington: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1984.

MATOS MOCTEZUMA, Eduardo. *El Rostro de la muerte*. México: G. V. Editores, 1987.

MATOS MOCTEZUMA, Eduardo. El Simbolismo del Templo Mayor. In: BOONE, Elizabeth (Ed.). *The Aztec Templo Mayor*. Washington: Dumbarton Oaks, 1987.

MATOS MOCTEZUMA, Eduardo. *La Muerte entre los mexicas*. Cidade do México: Tusquets (Grupo Planeta), 2010.

MATOS MOCTEZUMA, Eduardo. La muerte del hombre por el hombre: el sacrificio humano. In: LÓPEZ LUJÁN, Leonardo; OLIVIER, Guilhem (Coord.). *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*. Cidade do México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), 2010.

MAUSS, Marcel; HUBERT, Henri. *Sobre o sacrificio*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2005.

MELLO E SOUZA, Laura de. Os novos mundos e o velho mundo: confrontos e inter-relações. In: PRADO, Maria Ligia Coelho; VIDAL, Diana Gonçalves (Org.). *À Margem dos 500 Anos: reflexões irreverentes*. São Paulo: EdUSP, 2002.

MENDOZA, Rubén. The Divine Gourd Tree: Tzompantli Skull Racks, Decapitation Rituals, and Human Trophies in Ancient Mesoamérica. In: CHACON, Richard; DYE, David (Ed.): *The Taking and Displaying of Human Body Parts as Trophies by Amerindians*. Nova York: Springer, 2008.

MILLER, Mary; TAUBE, Karl. *An illustrated dictionary of the gods and symbols of ancient Mexico and the Maya*. Nova York: Thames and Hudson Inc., 1993.

MONJARÁS-RUIZ, Jesús. Fray Diego Durán, un evangelizador conquistado. *Dimensión Antropológica*, Cidade do México, v. 2, set.-dez. 1994. Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH).

MONTAIGNE, Michel de. *Essays* (1580). Tradução e introdução de J. M. Cohen. Londres: Penguin Books, 1993.

MORERA, Jaime. La preciosa sangre. In: VARGASLUGO, Elisa (Coord.). *Imágenes de los naturales en el arte de la Nueva España - siglos XVI al XVIII*. México: BANAMEX, IIE, UNAM e DGAPA, 2005.

MUÑOZ CAMARGO, Diego. *Historia de Tlaxcala* (1576-1591). México: Secretaria de Fomento, 1892.

MURSELL, Ian. *See you later, alligator*. Artigo escrito para o site Mexicolore. Disponível em: <http://www.mexicolore.co.uk/aztecs/aztefacts/see-you-later-alligator>. Acesso em: jan. 2019.

NAGAO, Debra. *Mexica buried offerings: a historical and contextual approach*. Oxford: British Archaeological Reports, 1985.

NÓBREGA, Manuel da. *Diálogo Sobre a Conversão do Gentio* (1557-1558). Preliminares e anotações históricas e críticas de Serafim Leite. Lisboa: Ministério dos Negócios Estrangeiros, 1954.

OGILVIE, Robert. *Los Romanos y sus Dioses*: Madri: Alianza, 1969.

O'GORMAN, Edmundo. *El Arte o de la monstruosidad*. Cidade do México: Planeta Mexicana, 2002.

OLIVIER, Guilhem; LÓPEZ LUJÁN, Leonardo. El sacrificio humano en mesoamérica: ayer, hoy y mañana. In: LÓPEZ LUJÁN, Leonardo; OLIVIER, Guilhem (Coord.). *El Sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*. Cidade do México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), 2010.

ORTEGA, Delfín. Palabra, imagen y símbolo en el nuevo mundo: De las “imágenes memorativas” de fr. Diego de Valadés (1579) a la emblemática política de Guamán Poma de Ayala (1615). *Nova Tellus*, n. 27-2. Cidade do México, 2009.

PAGDEN, Anthony. *European encounters with the new world: from renaissance to romanticism*. New Haven: Yale University Press, 1993.

PARFITT, Tudor. *The Lost tribes of Israel: the history of a myth*. Londres: Weindenfeld & Nicolson, 2002.

PASTOR, Marialba. El sacrificio humano: justificación central de la guerra. In: BATAILLON, Gilles; BIENVENU, Gilles; VELASCO GÓMEZ, Ambrosio (Dir.). *Las teorías de la guerra justa en el siglo XVI y sus expresiones contemporáneas*. Cidade do México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos (CEMCA), 1998.

PEREIRA, Paulo (Dir.). *História da arte portuguesa*. Lisboa: Círculo de Leitores, 1995. 3 v.

PIJOAN AGUADÉ, Carmen María; MANSILLA LORY, Josefina. Los cuerpos de sacrificados: evidencias de rituales. In: LÓPEZ LUJÁN, Leonardo; OLIVIER, Guilhem (Coord.). *El Sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*. Cidade do México: Instituto Nacional de Antropología y Historia, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), 2010.

POMA DE AYALA, Felipe Guaman. *Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno (1600-1615)*. Copenhague: Biblioteca Real da Dinamarca.

POMAR, Juan Bautista. *Relación de Tezcoco (1582)*. GARCÍA ICAZBALCETA, Joaquín (Ed.). México: 1891.

RAPPAPORT, Roy. *Ecology, meaning and religion*. California: North Atlantic Books, 1979.

READ, Kay Almere. *Time and sacrifice in the Aztec Cosmos*. Bloomington: Indiana University Press, 1998.

RIBEIRO, Maria Aparecida. Penas de Índio: A Representação do “Brasileiro” na arte portuguesa. *Mathesis*, Viseu, n. 5, 1996. Universidade Católica Portuguesa.

RODRÍGUEZ LICEA, María Guadalupe; REYES TOVAR, Jenaro Ismael; LICEA RIVERA, María Guadalupe, et al. *El Mensaje místico de la Piedra del Sol*. México: Instituto Cultural Quetzalcóatl de Antropología Psicoanalítica.

ROMÁN BERRELLEZA, Juan Alberto. La Ofrenda No. 48 del Templo Mayor: Un Caso de Sacrificios Infantiles. In: BOONE, Elizabeth (Ed.). *The Aztec Templo Mayor*. Washington: Dumbarton Oaks, 1987.

RUBIAL, Antonio; SUÁREZ MOLINA, María Terese. La construcción de la Iglesia indiana: Las imágenes de su Edad Dorada. In: FROST, Jaime Soler (Coord. ed.). *Los Pinceles de la Historia: El Origen del Reino de la Nueva España (1680-1750)*. México: Museu Nacional de Arte, BANAMEX, CONACULTA e INBA, 1999.

RUSSO, Alessandra. El encuentro de dos mundos artísticos en el arte plumario del siglo XVI. *Revista Prohistoria*, n. 2, 1998.

RUSSO, Alessandra. Plumes of sacrifice: transformations in sixteenth-century mexican feather art. *Anthropology and Aesthetics*, Cambridge, n. 42, 2002. Universidade de Harvard.

RUSSO, Alessandra. Uncatchable colors. In: WOLF, Gerhard e CONNORS, Joseph (Ed.). *Colors between two words: The Florentine Codex of Bernardino de Sahagún*. Harvard University Press, 2011.

RUSSO, Alessandra. Recomposing the Image: Presence and Absents in the Mass of Saint Gregory, Mexico-Tenochtitlan, 1539. In: DE GIORGI, Manuela; HOFFMANN, Annette; SUTHOR, Nicola (Ed.). *Synergies in visual culture*. Munique: Wilhelm Fink, 2013.

RUSSO, Alessandra. Texto-comentário sobre a obra *Salvator Mundi*, a partir do site do Museu Nacional do Vice-Reinado. Disponível em: http://www.virreinato.inah.gob.mx/index.php?option=com_content&view=article&id=235&Itemid=109. Acesso em: abr. 2017.

SABAT DE RIVERS, Georgina. *En Busca de Sor Juana*. Cidade do México: Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), 1998.

SAHAGÚN, *Psalmodia Christiana* (1583). ANDERSON, Arthur (Trad.). Salt Lake City: University of Utah, 1993.

SAHAGÚN, Bernardino de. *Historia general de las cosas de la Nueva España* (c. 1585) Cidade do México: Editorial Pedro Robredo, 1938. 3 t.

SAHAGÚN, Bernardino de. *Colloquios y Doctrina Christiana con que los Doze Frayles de San Francisco, Enbiados por el papa Adriano Sesto y por el Emperador Carlos Quinto, Conuertieron a los Indios de la Nueva Espanya en Lengua Mexicana y Espanola*. LEHMANN, Walter (Ed. e Trad.). *Sterbende Gotter und Christliche Heilsbotschaft*. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1949.

SAHAGÚN, Bernardino de. *El Mexico Antiguo*. MARTÍNEZ, José Luis (Ed.). Caracas: Fundação Biblioteca Ayacucho, 1981.

SÁNCHEZ VALENZUELA, Gloria Martha. *La imagen como método de evangelización en la Nueva España: los catecismos pictográficos del siglo XVI: fuentes del conocimiento para el restaurador*. 2003. 493f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Belas Artes, Universidad Complutense de Madrid, Madri, 2003.

SAXL, Fritz. Pagan Sacrifice in the Italian Renaissance. *Journal of the Warburg Institute*, v. 2, n. 4, 1939.

SELER, Eduard (Ed.). *Los cantos religiosos de los antiguos mexicanos*. Cidade do México: Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), 2016.

SEPÚLVEDA, Juan Ginés de. *Demócrates segundo o de las justas causas de la guerra contra los indios* (1550). MENÉNDEZ Y PELAYO, Marcelino (Trad. e Ed.). Madri: Boletín de la Real Academia de la Historia, tomo 21, 1892.

SEPÚLVEDA Y HERRERA, María Teresa. *La inquisición en la Nueva España durante el siglo XVI: procesos de idolatría al cacique, gobernadores y sacerdotes de Yanhuitlan* (1544-1546). Cidade do México: Instituto Nacional de Antropología y Historia (INAH), 1999.

SMITH, Michael. The Aztlan Migrations of the Náhuatl chronicles: myth or history? *Ethnohistory*, Durham, v. 31, n. 3, 1984. Duke University Press.

SOUSA, Gabriel Soares de. *Notícia do Brasil* (1587). Dir. Luís de Albuquerque. Lisboa: Publicações Alfa, 1989.

SOUSTELLE, Jacques. *La vida cotidiana de los Aztecas en vísperas de la conquista*. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica (FCE), 1953.

STADEN, Hans. *Duas Viagens ao Brasil* (1557). Trad. Angel Bojadsen e introdução de Eduardo Bueno. Porto Alegre: L&PM Pocket, 2008. v. 674.

STAMPA, Manuel Carrera. Historiadores indígenas y mestizos novohispanos. Siglos XVI-XVII. *Revista Española de Antropología Americana*, Madri, n. 6. 1971. Universidad Complutense de Madrid.

SUGIYAMA, Saburo. Sacrificios humanos dedicados a los monumentos principales de Teotihuacan. In: LÓPEZ LUJÁN, Leonardo; OLIVIER, Guilhem (Coord.). *El Sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*. Cidade do México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), 2010.

TAPIA, Andrés de. Relación de algunas cosas de las que acaecieron al muy ilustre señor Don Hernando Cortés (c. 1520). In: GARCÍA ICAZBALCETA, Joaquín (Ed.). *Colección de documentos para la historia de México*. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. (Versão atualizada).

TAUBE, Karl. *Aztec and Maya myths*. University of Texas Press; British Museum Press, 1993.

TAUBE, Karl. *Mitos aztecas y mayas: el pasado legendario*. Madri: Akal, 1997.

TENA, Rafael. *La religión mexicana*. Cidade do México: Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), 1993.

THÉVET, André. *As singularidades da França Antártica* (1557). São Paulo: Itatiaia e EdUSP, 1978.

TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América: a questão do outro*. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

TORQUEMADA, Juan de. *Monarquía Indiana*. 3. ed. México, 1975-1983. 7 v.

TOWNSEND, Richard Fraser. *State and cosmos in the Art of Tenochtitlan*. Washington: Dumbarton Oaks, 1979.

TURVILLE-PETRE, Edward Oswald Gabriel. *Myth and Religion of the North: the religion of ancient Scandinavia*. Nova York: Holt, Rinehart and Winston, 1964.

VALADÉS, Diego. *Rhetorica Christiana* (1579).

WAKE, Eleanore. Sacred books and sacred songs from former days: sourcing the mural paintings at San Miguel Arcángel Ixmiquilpan. *Estudios de Cultura Náhuatl*, Cidade do México, n. 31, 2000. Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).

WEISMANN, Elisabeth Wilder. *Mexico in sculpture 1521 – 1821*. Cambridge: Harvard University Press, 1950.

WOLF, Gerhard; CONNORS, Joseph (Ed.). *Colors between two words: The Florentine Codex of Bernardino de Sahagún*. Harvard University Press, 2011.

ZAMORA ÁGUILA, Fernando. *Filosofía de la Image: lenguaje, imagen y representación*. Cidade do México: Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), 2008.

ZAMORA RAMÍREZ, Elena Irene. *Iconografía indígena y católica en la oración "el credo" del catecismo atribuido a fray Bernardino de Sahagún*. Espanha: Ministerio de Ciencia e Innovación (2009-2011).

ZAVALA, Huguette. *América inventada: fiestas y espectáculos en la Europa de los siglos XVI al XIX*. Madri: Banco Santander, 1994.

GLOSSÁRIO

<i>Altepetl</i>	Povoado ou cidade nahua.
<i>Amantecas</i>	Artesãos mexicas que se dedicavam à confecção de atavios e ornamentos plumários complexos.
<i>Amopetlatzin</i>	Na cultura náhuatl, uma metáfora para “soberania” ou “autoridade”.
<i>Atlcaualo</i>	Primeiro mês do calendário mexica e dedicado às divindades Chalchiuhtlicue e Tláloc
<i>Azazel</i>	Anjo encarregado de enumerar as faltas humanas perante o Tribunal Divino, segundo a religião judaica.
<i>Blemmyae</i>	Criatura mítica da Antiguidade europeia, que era representada e descrita sem cabeça e com o rosto na altura da barriga.
<i>Capac apo</i>	Poderoso senhor na sociedade incaica.
<i>Calpulli</i>	Associações residenciais mexicas.
<i>Calpulco</i>	Grandes casas mexicas.
<i>Centéotl</i>	Deus do milho e patrono da ebriedade ritualística, segundo a religiosidade mexica.
<i>Ceremonia de flechamiento</i>	Forma de sacrifício comum entre os índios mixtecos pré-hispânicos de Oaxaca, na qual a vítima é atada pelos mãos e pés e flechada ou perfurada por dardos.
<i>Ceres</i>	Deusa romana dos grãos e das plantas que brotam.
<i>Chalchihuatl</i>	“Líquido precioso”, em náhuatl. Associado à palavra sangue.
<i>Chalchiuhtlicue</i>	Deusa das águas horizontais (mar, lagos, rios e fontes) e esposa do deus Tláloc.
<i>Chapetón ou cachupín</i>	Termo utilizado para designar aqueles nascidos na Espanha e que iam morar nas Américas.
<i>Chapulín</i>	Espécie de gafanhoto avermelhado, típica do México.
<i>Chimalma</i>	Deusa da fertilidade e do renascimento e mãe de Quetzalcóatl, segundo a religiosidade náhuatl.
<i>Cihuacóatl</i>	“Mulher serpente”, em náhuatl. Espécie de “vice-rei” ou “primeiro-ministro” nahua, que representava a deusa da terra, homônima, e tudo mais associado a ela.
<i>Cipactli</i>	Monstro gigante, híbrido de crocodilo e peixe, que habitava o oceano antes da terra ser criada, segundo a religiosidade náhuatl.
<i>Citlallatonac</i>	Deus criador das primeiras estrelas, segundo a religiosidade náhuatl.
<i>Coatépec</i>	Monte sagrado para os nahuas e associado ao mito de nascimento do deus Huitzilopochtli.
<i>Coatlicue</i>	Na religiosidade náhuatl, deusa criadora do universo, deusa

	da vida e da morte e mãe de Coyolxauhqui e Huitzilopochtli. Também é conhecida como Teteoinan e Tonantzin.
<i>Copalli</i>	Resina grossa, utilizada como incenso na maioria dos rituais nahuas.
<i>Coyolxauhqui</i>	Deusa lunar mexicana.
<i>Criollo</i>	Termo utilizado nas Américas espanholas para designar aqueles nascidos no continente, mas que tinham origens europeias.
<i>Cuacuauhtin</i>	Ordem de guerreiros mexicana, também conhecido como “guerreiros águia”.
<i>Cuauhxicalli</i>	“Vasilha de águias”, em náhuatl. Recipiente de diversos tamanhos e formatos onde o coração e o sangue da vítima sacrificial eram depositados.
<i>Cuetlachtli</i>	Classe de guerreiros mexicana vestidos de lobo.
<i>Devotio</i>	Prática comum na Roma antiga, que consistia basicamente em uma promessa de autoimolação geralmente feita por generais ou outros membros do exército romano. Esse voto era consumado aos deuses do mundo subterrâneo, em troca de uma vitória ou favorecimento.
<i>Encomendero</i>	Principal responsável por uma <i>encomienda</i> , privilégio dado pela Coroa espanhola para explorar um ou mais lotes de terra em seus vice-reinos das Américas.
<i>Etzalcualiztli</i>	Quarto mês do calendário mexicana, dedicado ao deus Tláloc. Era equivalente ao período entre 6/7 e 26/27 de junho.
<i>Huey tlatoani</i>	“Grande orador”, em náhuatl. Líderes políticos e religiosos que governavam mais de um povoado ou cidade nahua (<i>altepetl</i>). Termo também utilizado para se referir ao líder do Império Mexicano e considerado por estes como o eleito pelo deus Huitzilopochtli para governá-los.
<i>Huitzilopochtli</i>	Considerado por muitos estudiosos a principal divindade mexicana. Deus da guerra, do Sol na quinta era solar e padroeiro da capital do Império Mexicano, Tenochtitlan. Também conhecido como Tezcatlipoca Azul.
<i>Iaotachcauh</i>	Termo em náhuatl para designar o líder ou chefe militar.
<i>Iooallauan</i> ou <i>yohuallahuan</i>	Principal sacerdote presente nos festivais sacrificiais e responsável por arrancar o coração das vítimas nestas ocasiões. Também conhecido como “o bebedor noturno”, segundo Bernardino de Sahagún.
<i>Ipalnemoani</i>	“Aquele por qual todos vivem”, em náhuatl. Termo geralmente utilizado para se referir aos deuses Tezcatlipoca ou Huitzilopochtli.
<i>Itztlacoliuhqui</i>	Deus nahua das obsidianas, senhor dos sacrifícios, dos desastres e dos objetos com formato de facas.
<i>Ixiptla</i>	Na cultura náhuatl, representa a ideia de substituição ou

	invólucro das forças divinas, como as estátuas dos deuses, os sacerdotes que os representam, a divindade que aparece em uma visão mística, a vítima sacrificial que passa a representar o deus ou deusa ao qual o ritual é oferecido e outras diversas semelhanças divinas.
<i>Ixiptlatl</i>	Energias infinitas e emanadas das divindades, segundo a religiosidade náhuatl.
<i>Ixtapalapan</i>	Grande calçada construída na cidade de Tenochtitlan, capital do Império Mexica.
<i>Kali</i>	Deusa hindu destruidora das forças malignas.
<i>Loa</i>	Subgênero do teatro espanhol, correspondente a uma encenação introdutória antes do primeiro ato de uma determinada peça. Pode ser em forma de monólogo ou diálogo, podendo ou não ser acompanhada de instrumentos musicais.
<i>Macehualli</i>	Classe média da antiga sociedade asteca da ilha de Aztlán, composta basicamente por trabalhadores livres e soldados.
<i>Mictlan</i>	Submundo dos mortos por causas naturais, segundo a religiosidade mexica.
<i>Mictlantecutli</i>	Deus e senhor do submundo dos mortos, segundo a religiosidade mexica.
<i>Nahualli</i>	“Oculto”, “escondido” ou “disfarçado”, em náhuatl. Trata-se de uma espécie de feiticeiro ou ser sobrenatural que tem a capacidade de tomar a forma animal, podendo representar uma manifestação divina perante a humanidade.
<i>Nahui-Atl</i>	Nome da quarta era solar mexica (era da água).
<i>Nahui-Ehécati</i>	Nome da segunda era solar mexica (era do vento).
<i>Nahui-Oceloti</i>	Nome da primeira era solar mexica (era do jaguar).
<i>Nahui Ollin</i>	Nome da quinta era solar mexica (era do movimento).
<i>Nahui-Quiahuitl</i>	Nome da terceira era solar mexica (era da chuva).
<i>Nanahuatzin</i>	Deus que se atirou numa pira sacrificial e se converteu no Sol da quinta era solar mexica.
<i>Ocotl</i>	Espécie de pinheiro. Termo em náhuatl também utilizado para fazer referência a uma tocha produzida a partir desta planta.
<i>Odin</i>	Deus nórdico da guerra e da sabedoria.
<i>Opacúna</i>	Antigo ritual inca que consistia em um banho purificador.
<i>Panquetzaliztli</i>	Décimo quinto mês do calendário mexica, dedicado ao deus Huitzilopochtli. Equivale ao período entre os dias 29/30 de novembro a 18/19 de dezembro.
<i>Papatli</i>	Em náhuatl, fazia referência aos cabelos emaranhados e compridos dos ministros dos ídolos, ou seja, de alguns sacerdotes.

<i>Pipiltin</i>	Nobreza da antiga sociedade asteca da ilha de Aztlán.
<i>Plutão</i>	Deus romano do submundo dos mortos e das riquezas.
<i>Pochtecas</i>	Grupos de mercadores de alto prestígio social nas comunidades mexicas.
<i>Principales</i>	Modo como eram chamados pelos espanhóis os índios sábios e mais velhos de cada vila ou cidade.
<i>Quaquacuilitin</i>	Sacerdotes anciãos na sociedade mexica.
<i>Quetzal</i>	Ave comumente encontrada em regiões da América tropical, principalmente na Mesoamérica.
<i>Quetzalcóatl</i>	Deus mexica representante do vento, da vida, da vegetação, da sabedoria e das artes. Criador da humanidade na quinta era solar. Também conhecido como Tezcatlipoca Branco.
<i>Quetzallalpiloni</i>	Enorme cocar utilizado pelos <i>tlatoani</i> mexicas.
<i>Sacrificium</i>	“Ato de fazer/manifestar o sagrado”, em latim. Quando algo ou alguém passa da esfera do profano para a esfera do sagrado.
<i>Sati</i>	Deusa hindu e primeira esposa do deus Shiva. Termo igualmente designado para se referir às mulheres que se auto imolavam após a morte de seus maridos, para acompanhá-los no pós-morte.
<i>Shabtis</i>	Pequenas estatuetas funerárias com aspecto humano, utilizadas em contextos religiosos no antigo Egito.
<i>Shiva</i>	Deus hindu responsável pelas transformações e proteção do universo.
<i>Tecciztecatl</i>	Deus que se atirou em uma pira sacrificial – logo após o sacrifício de Nanahuatzin – e se converteu, inicialmente, no segundo Sol da quinta era solar mexica. Posteriormente, duelou com os deuses e foi convertido na Lua.
<i>Techcatl</i>	Altar ou pedra sacrificial presente em templos nahuas onde a vítima humana era sacrificada.
<i>Tecpatl</i>	Facas feitas de obsidiana e utilizadas pelos povos nahua para diversos fins, como a guerra e o sacrifício humano.
<i>Temalacatl</i>	Pedra grande e redonda utilizada pelos mexicas em rituais sacrificiais que envolviam combates entre guerreiros, travados em cima desta. O ritual era comumente chamado pelos espanhóis de “sacrifício gladiatório”.
<i>Tenochtli</i>	“Lugar da pedra e do nopal”, em náhuatl.
<i>Teocalli</i>	“Casa dos deuses”, em náhuatl. Pirâmides que serviam como templos e emulavam uma determinada montanha sagrada, localizada próxima à estrutura.
<i>Tepeilhuitl</i>	Décimo terceiro mês do calendário mexica, dedicado às montanhas sagradas.
<i>Teucuitlatl</i>	Palavra em náhuatl para denominar o que os europeus chamam de metais preciosos, que, para os nativos, eram restos ou excrementos dos deuses.

<i>Teunanacatlth</i>	Espécie de fungo utilizado e comido ritualisticamente pelos mexicas e que representava a carne de uma determinada divindade.
<i>Titlalloque tiçoquiyoque</i>	Expressão nahua usada como metáfora para subordinação ou humildade.
<i>Tlacamictiliztli</i>	Morte de alguém por meio da obsidiana. Termo utilizado por povos nahua para designar ou referir-se a pessoas sacrificadas ritualisticamente.
<i>Tlacatlaolli</i>	Prato mexicana à base de carne humana de sacrificados, cozida com milho.
<i>Tlacaxipehualiztli</i>	Festival ocorrido no segundo mês do calendário mexicana, em homenagem aos deuses Xipe Tótec e Huitzilopochtli.
<i>Tlacuilos</i>	Pintores e ilustradores das sociedades nahuas.
<i>Tláloc</i>	deus mexicana das chuvas, das quedas d'água, dos raios e trovões.
<i>Tlalocan</i>	Paraíso de Tláloc.
<i>Tlaloque</i>	Crianças nahuas oferecidas em sacrifício ao deus Tláloc e consideradas suas servas.
<i>Tlaltecuhтли</i>	Divindade representante da terra, fundada a partir do seu sacrifício.
<i>Tlatoani</i>	“Orador”, em náhuatl. Líder de cada povoado ou cidade nahua (<i>altepetl</i>).
<i>Tlaxtlaua</i>	Na cultura náhuatl, noção humana de dívida para com os deuses criadores.
<i>Tloque nahuaque</i>	Antiga designação formalmente aplicada à principal divindade criadora nahua.
<i>Tonacacihuatl</i>	Senhora de toda a criação e da fertilidade. Habitava os céus.
<i>Tonacatecuhtli</i>	Senhor de toda a criação e da fertilidade. Habitava os céus.
<i>Tonacatépetl</i>	Monte sagrado para os nahuas, associado à manutenção da vida e ao deus Tláloc.
<i>Tonal</i>	Termo náhuatl traduzido como “a sombra do homem”, mas que também se refere ao Sol ou, metaforicamente, a uma forma transitória dos homens e das divindades.
<i>Tonalli</i>	Em náhuatl, calor do Sol; irradiação; sinal do dia. Termo que se refere à energia que conecta os seres terrestres aos cósmicos. Essência solar presente no interior de cada ser.
<i>Tonatiuh</i>	Deus mexicana patrono da quinta era solar.
<i>Topiltzin</i>	Semanticamente, em náhuatl, significa “nosso venerável nobre (senhor)”. Acredita-se que tenha sido um famoso sacerdote do deus Quetzalcóatl.
<i>Tzitzimime</i>	Criaturas com aparência de esqueletos que matariam toda a humanidade, indicando o fim da quinta era solar mexicana. Elas surgiriam após movimentos sísmicos e terremotos destruíssem a terra.

<i>Tzoalli</i>	Massa à base de milho, sementes e sangue sacrificial, comida ritualisticamente pelos mexicas.
<i>Tzompantli</i>	Nas sociedades mexicas, estruturas de fileiras de crânios de vítimas sacrificiais transpassadas por pedaços de madeira e organizadas em formatos horizontais. Estavam diretamente ligadas ao contexto de oferenda às divindades.
<i>Xiuhtecuhtli</i>	Deus mexica do fogo.
<i>Xipe Tótec</i>	Deus representante do pôr do Sol, da renovação e da regeneração da natureza. Também conhecido como Tlatlahuqui Tezcatlipoca ou Tezcatlipoca Vermelho.
<i>Xochiyáoyotl</i>	Guerras floridas. Quadro constante de incursões militares feitas pelos mexicas e por seus vizinhos inimigos, onde o objetivo principal não era conquistar o território, mas capturar adversários para serem sacrificados.
<i>Yauhtli (Tagetes lucida)</i>	Planta utilizada em forma de incenso pelos mexicas e aplicada em vítimas de rituais sacrificiais. Contém propriedades ansiolíticas e psicoativas.
<i>Yayauhqui Tezcatlipoca</i>	Deus celestial e criador da terra, segundo a religiosidade náhuatl. Também conhecido como Yayauhqui Tezcatlipoca ou Tezcatlipoca Negro.
<i>Yggdrasil</i>	Árvore gigante que, segundo a mitologia nórdica, se encontrava no centro do cosmo e de cujos galhos e raízes brotavam os nove mundos.
<i>Yom Kipur</i>	Dia do Perdão na religiosidade judaica.