



**UNICAMP**

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS  
INSTITUTO DE GEOCIÊNCIAS  
PÓS-GRADUAÇÃO EM ENSINO E HISTÓRIA DE CIÊNCIAS  
DA TERRA**

**MÁRCIA HELENA ALVIM**

**DOS CÉUS E DA TERRA: ASTROLOGIA JUDICIÁRIA E DESCRIÇÃO DA SUPERFÍCIE  
TERRESTRE NOS RELATOS MISSIONÁRIOS DA NOVA ESPANHA DO SÉCULO XVI.**

Tese apresentada ao Instituto de Geociências como parte  
dos requisitos para obtenção do título de Doutor em  
Ciências.

**Orientador:** Profa. Dra. Silvia Fernanda de Mendonça Figueirôa

**CAMPINAS - SÃO PAULO**

Dezembro - 2007

**Catálogo na Publicação elaborada pela Biblioteca  
do Instituto de Geociências/UNICAMP**

L88d Alvim, Márcia Helena  
Dos Céus e da Terra: astrologia judiciária e descrição da superfície terrestre nos relatos missionários da Nova Espanha do século XVI. / Márcia Helena Alvim.-- Campinas,SP.: [s.n.], 2007.

Orientador: Silvia Fernanda de Mendonça Figueirôa.

Tese (doutorado) Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Geociências.

1 Nova Espanha – História – Séc. XVI. 2. Astrologia.  
3. Geociências - História. I. Figueirôa., Silvia Fernanda de Mendonça. II. Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Geociências. III. Título.

CRS

Título em inglês: About Skies and Earth: judiciary astrology and description of terrestrial surface in the missionaries histories of new Spain of XVI century.

Keywords: - New Spain – History – Sec. XVI,

- Astrology,

- Earth sciences – History,

Área de concentração:

Titulação: Doutor em Ciências

Banca examinadora: - Silvia Fernanda de Mendonça Figueirôa,

- Maria Rachel Fróes da Fonseca;

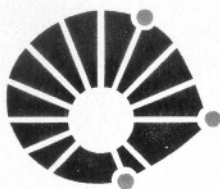
- Eduardo Natalino dos Santos;

- Maria Amélia M. Dantes;

- Leandro Karnal.

Data da defesa: 10/12/2007

Programa: Ensino História e Ciências da Terra.



**UNICAMP**

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS

INSTITUTO DE GEOCIÊNCIAS

PÓS-GRADUAÇÃO EM ENSINO

E HISTÓRIA DE CIÊNCIAS DA TERRA

AUTORA: MÁRCIA HELENA ALVIM

DOS CÉUS E DA TERRA: ASTROLOGIA JUDICIÁRIA E DESCRIÇÃO DA  
SUPERFÍCIE TERRESTRE NOS RELATOS MISSIONÁRIOS DA NOVA  
ESPANHA DO SÉCULO XVI.

ORIENTADORA: Profa. Dra. Silvia Fernanda de Mendonça Figueirôa

Aprovada em 10 / 12 / 2007

EXAMINADORES:

Profa. Dra. Silvia Fernanda de Mendonça Figueirôa

*Silvia F. de M. Figueirôa*  
\_\_\_\_\_  
Presidente

Profa. Dra. Maria Amélia Mascarenhas Dantes

*ma*  
\_\_\_\_\_  
Prof. Dr. Leandro Karnal,

Prof. Dr. Leandro Karnal,

*Leandro Karnal*  
\_\_\_\_\_  
Prof. Dra. Maria Rachel Gomensoro Fróes da Fonseca

Prof. Dra. Maria Rachel Gomensoro Fróes da Fonseca

*Maria Rachel G. Fróes da Fonseca*  
\_\_\_\_\_  
Prof. Dr. Eduardo Natalino dos Santos

Prof. Dr. Eduardo Natalino dos Santos

*Eduardo N. dos Santos*  
\_\_\_\_\_  
Campinas, 10 de dezembro de 2007

Campinas, 10 de dezembro de 2007

0804748

**Aos meus amores que orientam e  
inspiram a minha vida,  
Eduardo, Mariana e Felipe.**

## AGRADECIMENTOS

A minha orientadora, Profa. Silvia Fernanda de Mendonça Figueirôa, agradeço sincera e imensamente pela amizade, carinho e orientações. Através de nossas longas conversas, acadêmicas ou não, tive a maravilhosa oportunidade de conhecê-la em seu brilhantismo profissional, mas também, como modelo de pessoa, mãe e mulher. Durante os últimos sete anos pude contar com sua sempre disponível e amável colaboração, atenção e amizade, desde as minhas preocupações teóricas e bibliografias até os meus desesperos maternos. Por todo o seu carinho, amizade e atenção agradeço, já com muitas saudades!

Agradeço também aos demais professores do Departamento de Geociências Aplicada ao Ensino e do Programa de Ensino e História de Ciências da Terra. Aos funcionários do Instituto de Geociências agradeço a extraordinária atenção, paciência e colaboração, sobretudo das funcionárias Valdirene e Regina que, além das colaborações institucionais, sempre demonstraram um grande carinho e amizade que serão inesquecíveis.

Agradecimentos especiais a funcionária María del Carmen Castaño Muñoz, da biblioteca do Museo de América de Madrid, quando todos pareciam impossibilitar minha pesquisa em Madri, ela demonstrou eficiência, interesse e disponibilidade em solucionar minhas dúvidas e necessidades, inclusive após meu retorno ao Brasil, enviando textos fundamentais ao estudo referente ao quarto capítulo, inexistentes nas bibliotecas brasileiras pesquisadas. Ao Prof. Jesús Bustamante García, pesquisador do CSIC de Madri, obrigada pela atenção em enviar-me seus textos sobre o frei Bernardino de Sahagún.

Ao apoio financeiro concedido pela Fapesp (Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo), sem o qual a dedicação exclusiva a esta pesquisa teria sido impossível, meus agradecimentos.

Aos meus amigos agradeço o carinho e, principalmente, a paciência e ao apoio durante estes últimos anos, seja ouvindo meus dilemas, ou quando das descobertas mais entusiasmadas, muitas das quais incompreensíveis para eles! Com dedicação especial agradeço a amiga Ana Silvia que revisou o texto final, contribuindo para o entendimento do mesmo, quando o cansaço me impedia de discernir as palavras e elaborar as frases.

Devo agradecer ainda aos bichinhos cantantes e dançantes do *Discovery Kids* que, em muitos momentos, proporcionaram a minha Mariana a distração que a mamãe não podia oferecer, já que estava "trabalhando no computador".

Aos meus pais, agradeço a imensa compreensão em relação as minhas ausências e a minha escolha profissional. O amor, a dedicação e a confiança que sempre me foram depositados me fizeram acreditar que tudo era possível. Inclusive a tese de doutorado! A minha família, Júnior, Késia, Vinicius, Júlia e, agora também, Fernanda, obrigada pelo apoio e carinho. Ainda, agradeço a minha família ampliada, Salomé, Wandick e meus cunhados, em especial, ao orgulho que demonstram em relação a esta pesquisa de doutorado.

Minha Mariana agradeço sua inconsciente compreensão e, também, seus momentos de incompreensão que me faziam perceber que estava na hora de parar! Obrigada por me acompanhar desde sua gestação neste percurso de doutorado, tão sonhado por sua mamãe.

Meu caçulinha Felipe, que ainda nem nasceu, mas já deve saber como é cansativo escrever uma tese, obrigada por me acompanhar cotidianamente neste processo final e, desculpe a mamãe pelos momentos difíceis.

Ao melhor amigo e companheiro, meu grande amor, agradeço infinitamente toda a sua compreensão por minha distância, cansaço e impaciência. Edu, obrigada pela dedicação incondicional nestes últimos anos, pelo incentivo, pelos sinônimos (muitos!) e pela credibilidade profissional que você sempre depositou em mim, às vezes, exagerada, mas que me alenta e estimula todos os dias. Obrigada por você ser parte da minha vida.

## SUMÁRIO

|                                                                                                                                       |     |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| APRESENTAÇÃO .....                                                                                                                    | 01  |
| INTRODUÇÃO .....                                                                                                                      | 15  |
| CAPÍTULO 1 - UM NOVO MUNDO A EVANGELIZAR:                                                                                             | 27  |
| O CONTEXTO DE ELABORAÇÃO DAS HISTÓRIAS MISSIONÁRIAS .....                                                                             |     |
| 1.1 – Os missionários e suas Histórias na Nova Espanha do século XVI .....                                                            | 56  |
| 1.2 - O frei Toríbio de Motolinia .....                                                                                               | 63  |
| 1.3 - O frei Bernardino de Sahagún .....                                                                                              | 73  |
| 1.4 - O frei Gerónimo de Mendieta .....                                                                                               | 90  |
| CAPÍTULO 2 - ASPECTOS CONCEITUAIS DA VISÃO EUROPÉIA                                                                                   | 99  |
| SOBRE O MUNDO NATURAL NO SÉCULO XVI .....                                                                                             |     |
| 2.1 - Filosofia Natural e Cosmovisão .....                                                                                            | 108 |
| 2.2 - A astrologia judiciária e a visão sobre a natureza no século XVI .....                                                          | 120 |
| 2.3 - O conhecimento sobre a gênese e superfície terrestres durante o século XVI                                                      | 132 |
| CAPÍTULO 3 - A ASTROLOGIA JUDICIÁRIA NOS RELATOS MISSIONÁRIOS                                                                         | 143 |
| NOVO-HISPANOS DO SÉCULO XVI                                                                                                           |     |
| 3.1 – Sistema Calendário, Cosmografia e Cosmogonia nahuas: preceitos básicos e<br>articulação com o conhecimento sobre os astros..... | 144 |
| 3.1.1 – Outros saberes associados à observação celeste dos nahuas pré-hispânicos.                                                     | 175 |
| 3.2 – O sistema calendário nas Historias missionárias do século XVI .....                                                             | 180 |

|                                                                                                                                             |     |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| CAPÍTULO 4 - A DESCRIÇÃO DO ESPAÇO E DOS ELEMENTOS DA<br>SUPERFÍCIE TERRESTRE NOS RELATOS MISSIONÁRIOS NOVO-HISPANOS<br>DO SÉCULO XVI ..... | 213 |
| 4.1 – A descrição do espaço terrestre nos relatos missionários novo-hispanos do<br>século XVI .....                                         | 214 |
| 4.2 – Os metais, pedras preciosas e os fósseis nos relatos missionários novo-<br>hispanos do século XVI .....                               | 226 |
| CONSIDERAÇÕES FINAIS .....                                                                                                                  | 253 |
| REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....                                                                                                            | 261 |
| 1 – Fontes Documentais .....                                                                                                                | 261 |
| 2 – Bibliografia Citada e Consultada .....                                                                                                  | 262 |
| 3 - Periódicos .....                                                                                                                        | 279 |

## SUMÁRIO DE FIGURAS

### CAPÍTULO III

|                                                                                                                                                                                          |     |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Imagem 3.1: Glifos que representam as varas cruzadas no Códice Bodley .....                                                                                                              | 149 |
| Imagem 3.2: Glifo que representa um Templo-Observatório de acordo com o Códice Bodley .....                                                                                              | 149 |
| Imagem 3.3: Modelo de Câmara Astronômica Subterrânea .....                                                                                                                               | 151 |
| Imagem 3.4: Os <i>tonalli</i> do Códice Borbónico .....                                                                                                                                  | 155 |
| Imagem 3.5: As trezenas do Códice Bórgia (pré-hispânico) .....                                                                                                                           | 157 |
| Imagem 3.6: O calendário de Durán e os rumos do Universo .....                                                                                                                           | 163 |
| Imagem 3.7: Sacerdotes-astrônomo no Códice Bodley .....                                                                                                                                  | 177 |
| Imagem 3.8: Glifo que representa o Sol (Códice de Viena) .....                                                                                                                           | 177 |
| Imagem 3.9: Glifo que representa o planeta Vênus em sua fase mais visível (ao redor de Vênus notamos segmentos que indicariam seu período de maior luminosidade - Códice de Viena) ..... | 179 |
| Imagem 3.10: Glifo que representa o planeta Vênus em sua fase menos visível (ao redor de Vênus notamos a ausência dos segmentos que indicariam sua luminosidade - Códice de Viena).....  | 179 |

### CAPÍTULO IV

|                                                                                                  |     |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Imagem 4.1: Glifos usados para representar o ouro.....                                           | 229 |
| Imagem 4.2 Objetos pré-hispânicos elaborados em pedra verde – jade social.....                   | 233 |
| Imagem 4.3 Ferramentas e utensílios utilizados na mineração durante o período pré-hispânico..... | 235 |
| Imagem 4.4 Métodos de fundição e aprimoramento dos metais e pedras preciosas.....                | 237 |

## SUMÁRIO DE MAPAS

### CAPÍTULO III

|                                                               |     |
|---------------------------------------------------------------|-----|
| Mapa 3.1: Mesoamérica e suas principais áreas culturais ..... | 147 |
| Mapa 3.2: Expansão mexica e territórios independentes .....   | 147 |

## SUMÁRIO DE TABELAS

### CAPÍTULO III

|                                                                                   |     |
|-----------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Tabela 3.1 - Cosmografia Mesoamericana conforme o Códice Vaticano A. 3738 .....   | 160 |
| Tabela 3.2 - Os níveis do Inframundo de acordo com o Códice Vaticano A 3738 ..... | 162 |



**UNICAMP**

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS**  
**INSTITUTO DE GEOCIÊNCIAS**  
**PÓS-GRADUAÇÃO EM ENSINO E HISTÓRIA DE CIÊNCIAS**  
**DA TERRA**

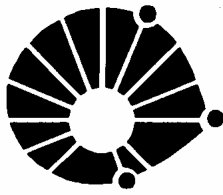
**DOS CÉUS E DA TERRA: ASTROLOGIA JUDICIÁRIA E DESCRIÇÃO DA SUPERFÍCIE TERRESTRE NOS RELATOS MISSIONÁRIOS DA NOVA ESPANHA DO SÉCULO XVI.**

**RESUMO**

**Tese de Doutorado**

**MÁRCIA HELENA ALVIM**

Nesta pesquisa de doutorado nos dedicamos à análise do diálogo entre as fontes documentais *Historia de los indios de la Nueva España*, do frei Toríbio de Motolinia, *Historia General de las cosas de la Nueva España*, do frei Bernardino de Sahagún, e *Historia Eclesiástica Indiana* do frei Gerónimo de Mendieta, e a ciência natural do século XVI, em relação aos dois conjuntos temáticos propostos: a narrativa sobre o conhecimento dos corpos e fenômenos celestes e sobre o espaço e elementos naturais da superfície terrestre. Este também se apresenta como sendo nosso objetivo principal. Deste modo, em relação à hipótese principal desta pesquisa, acreditamos que o relato contido nas *Historias* missionárias reflete concepções estruturadas no panorama epistemológico europeu, com nítida herança conceitual medieval. O conhecimento deste período era formado por questões do mundo natural que se entrelaçavam aos elementos da religião cristã e às práticas reverenciadas pela tradição mágico-adivinhatória. Assim, ao apresentar o sistema cognitivo do século XVI, acreditamos esclarecer posições e atitudes dos relatos missionários aqui analisados que tradicionalmente são abordados por uma história que prioriza seus aspectos religiosos. Outra hipótese deste trabalho propõe que estas narrativas atenderam, ainda, aos objetivos pré-estabelecidos por seus autores, sendo estes fundamentados em seus respectivos projetos evangelizadores em relação às comunidades indígenas da Nova Espanha. Dentre as conclusões mais importantes quanto à análise das fontes documentais acerca do conhecimento sobre os corpos e fenômenos celestes e o cômputo temporal nahua, destacamos nestas narrativas a valorização do calendário sazonal em relação ao ciclo adivinhatório. A condenação ao *Tonalpohualli* se relacionou ao fato de este ter sido considerado uma arte adivinhatória, sendo apresentado pelos missionários como astrologia judiciária. A valorização do calendário sazonal indígena ainda se ateve a outros objetivos evangelizadores. O interesse na identificação das permanências idolátricas poderia encontrar um valioso instrumento, se as datas exatas das festividades pagãs fossem conhecidas pelos religiosos. Assim, o conhecimento deste cômputo teria a finalidade de estipular os dias das cerimônias religiosas indígenas com a intenção em averiguar sua permanência no período colonial. A partir da análise das *Historias* missionárias em relação à descrição da paisagem natural do Vale do México e dos elementos da superfície terrestre, averiguamos que os religiosos se interessaram por temas que se interligavam aos problemas cotidianos, como as inundações e o vulcanismo. O mundo natural foi apresentado a partir de concepções de cunho utilitário, providencial e organicista. Outro importante objetivo destas narrativas foi a busca por práticas que indicassem a permanência idolátrica nestas localidades. Quanto à descrição sobre os metais, pedras e fósseis notamos uma preocupação em apresentar suas propriedades terapêuticas, concepção esta pautada pelo universo mágico-adivinhatório europeu. O interesse pelo poder destes elementos em curar algumas enfermidades se conecta ao panorama histórico daquele período, pois muitas epidemias devastavam as populações americanas, atingindo também os espanhóis.



**UNICAMP**

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS  
INSTITUTO DE GEOCIÊNCIAS  
PÓS-GRADUAÇÃO EM ENSINO E HISTÓRIA DE CIÊNCIAS  
DA TERRA**

**ABOUT SKIES AND EARTH: JUDICIARY ASTROLOGY AND DESCRIPTION OF  
TERRESTRIAL SURFACE IN THE MISSIONARIES HISTORIES OF NEW SPAIN OF XVI  
CENTURY**

**ABSTRACT**

**Tese de Doutorado**

**MÁRCIA HELENA ALVIM**

The main purpose of this doctorate research is to analyze the dialogue between the texts *Historia de los indios de la Nueva España*, by Friar Toríbio de Motolinia, *Historia General de las cosas de Nueva España*, by Friar Bernardino de Sahagún, and *Historia Ecclesiastica Indiana*, by Friar Gerónimo de Mendieta, and natural science of XVI century, regarding the two subjects: the knowledge about the bodies and celestial phenomenal, included the nahua system calendar, and the analysis of the space and natural elements of the terrestrial surface. In this way, relation to the main hypothesis of this research, we believe that these *Histories* reflect conceptions based on the European knowledge of XVI century. This was formed for by elements of Christian religion and to the practical by the tradition magical-astrological. Thus, when presenting the knowledge of XVI century, we believe to clarify position and attitudes of the *Histories* missionaries which traditionally were studied and its religious aspects were prioritized. Another hypothesis of this work considers that these narratives are based on its respective evangelical project of these missionaries.

## APRESENTAÇÃO

O estudo dos relatos missionários da Nova Espanha do século XVI é uma constante em minha trajetória acadêmica desde a minha graduação em História na Universidade Estadual de Campinas<sup>1</sup>. A migração do nível acadêmico foi sucedida pela temática e departamental - o estudo do mestrado foi realizado no Instituto de Geociências desta mesma universidade, no Departamento de Geociências Aplicadas ao Ensino, seguindo uma linha temática ligada à História das Ciências, sob a orientação da Profa. Dra. Silvia Fernanda de Mendonça Figueirôa. Quanto à delimitação temática desta pesquisa, dedicamo-nos à análise da obra *Historia General de las cosas de Nueva España*, do frei Bernardino de Sahagún, no que concerne à descrição dos conhecimentos acerca dos astros e sua aplicação no sistema calendário e adivinhatório desenvolvido pelos povos nahuas que habitavam a região do Altiplano Central mexicano<sup>2</sup>.

O meu primeiro contato com os textos do frei Sahagún foi determinado pelo interesse em seu relato sobre a conquista espanhola, durante a pesquisa de iniciação científica ainda no curso de graduação em História. Porém, saltou-me aos olhos sua extensa preocupação e descrição sobre o sistema calendário e práticas adivinhatórias da população nahua. Três de seus doze livros estavam dedicados diretamente a este tema, sendo que podemos encontrar, nos outros livros, informações acerca destes saberes. A partir desta inquietação inicial e do estudo do panorama do conhecimento europeu do século XVI, formulei a seguinte questão central: Como as práticas nahuas, no que se referem aos fenômenos celestes, sistema calendário e arte adivinhatória, haviam sido descritas por Sahagún? Qual o interesse deste missionário sobre esta seleção

---

<sup>1</sup> Neste período (1998 - 2000) desenvolvi uma pesquisa de iniciação científica intitulada *Identidade e Feminino*: a conquista do México, sob a orientação do Prof. Dr. Leandro Karnal, financiada pela Fapesp. Para este estudo foram utilizadas narrativas de Bernal Díaz del Castillo e do frei Bernardino de Sahagún.

<sup>2</sup> ALVIM, Márcia Helena. *Observações Celestes no México Antigo*: uma interpretação da astronomia mesoamericana na obra de frei Bernardino de Sahagún. Dissertação (Mestrado em Geociências) - Instituto de Geociências. Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 2003.

temática que, inicialmente, não se ligava diretamente ao objetivo primeiro dos missionários na América, ou seja, o trabalho evangelizador? Quais os motivos que levavam a crítica contundente da Igreja a estas práticas, seja na Europa ou na América? Como havia sido o processo de trabalho de Sahagún quanto à captação de suas informações sobre o universo indígena e quem seriam seus interlocutores?

Estas questões motivaram o estudo realizado no mestrado e, a princípio, configuravam-se como grandes e únicos obstáculos a serem transpostos: a compreensão do relato sahuntiano sobre os saberes e práticas nahuas relacionados aos astros, às adivinhações e ao cômputo temporal. Entretanto, os contatos com novas abordagens historiográficas específicas à História das Ciências e com o conjunto epistemológico europeu do século XVI, marcado pelas práticas mágico-adivinhatórias, surgiram como percalços que deveriam ser ultrapassados. Estas dificuldades eram frutos da hipótese central da pesquisa de mestrado, a saber, a influência do universo cognitivo europeu do século XVI e de seu panorama religioso durante o processo de coleta de informações e elaboração da obra histórica de Sahagún, principalmente no que se referia ao sistema calendário e outros sistemas adivinhatórios nahuas, práticas estas que foram associadas à astrologia judiciária européia e, àquele momento, condenada pela Igreja cristã.

Assim, ao final das disciplinas obrigatórias, muitas leituras, participações em eventos científicos e reuniões orientadas pela professora e orientadora Silvia que, pacientemente, se dispunha a me apresentar a história da História das Ciências e, enfrentando as dificuldades teóricas de minha delimitação temática, finalizei, em abril de 2003, minha dissertação de mestrado. Dentre as conclusões obtidas na pesquisa de mestrado, iremos apresentar abaixo um resumo dos pontos mais importantes.

A finalidade inicial de Sahagún consistia em elaborar um “manual” para os evangelizadores, apresentando a estes aspectos culturais dos indígenas do Altiplano central

mexicano. As informações recolhidas por Sahagún deveriam ser utilizadas durante o processo evangelizador, pois a percepção de que muitos indígenas praticavam as duas religiosidades, a indígena e a cristã, acarretou na intensa busca por alternativas de conversão que efetivassem a cristianização. Assim, elementos culturais indígenas que estivessem em sintonia com sua antiga religiosidade deveriam ser eliminados, sendo que aqueles considerados imunes às concepções idolátricas poderiam ser reelaborados e poderiam ser adaptáveis aos preceitos cristãos. Dentre estes costumes, este estudo destacou as ações e usos referentes ao sistema calendário, associado por Sahagún à tradição mágico-adivinhatória européia, popularmente difundida no século XVI, e amplamente condenada pela Igreja, pois além de ser um obstáculo à boa conduta de seus membros, também feria o princípio cristão do livre-arbítrio. Desta forma, para o missionário, mostrava-se muito pertinente conhecer o sistema calendário nahua, suas datas comemorativas, suas práticas adivinhatórias, seu conteúdo ligado à religião nativa, pois, a partir deste conhecimento tornar-se-ia mais realizável a conversão ao cristianismo. Paralelamente, Sahagún ainda combateria este "mal" tão fortemente enraizado na sociedade européia e, para ele, fincado também em solos além-mar: a astrologia judiciária.

Após a finalização do estudo de mestrado, senti que a análise centrada na obra de Sahagún incapacitava a realização de considerações mais generalizadas sobre este assunto. Assim, para a pesquisa de doutorado, propusemos a ampliação das fontes documentais, incluindo outros dois missionários que se aproximavam temporalmente do frei Sahagún, pertenciam à mesma ordem religiosa, os franciscanos, e também haviam elaborado seus relatos a partir de suas experiências com os povos nahuas do Altiplano Central mexicano. São eles os frades Toríbio de Benavente, ou Motolinia<sup>3</sup> e Gerónimo de Mendieta<sup>4</sup>. Além da ampliação das fontes documentais, realizamos

---

<sup>3</sup> MOTOLINIA, Fray Toríbio de Benavente. *Historia de los indios de la Nueva España*. México: Porrúa, 2001.

<sup>4</sup> MENDIETA, Fray Gerónimo de. *Historia Eclesiástica Indiana*. México: Porrúa, 1993.

ainda uma nova proposta de trabalho. Na pesquisa de doutorado, continuaríamos investigando as questões referentes ao conhecimento sobre os astros que, no relato elaborado por estes missionários remete diretamente à descrição do sistema calendário nahua ou ao seu relato cosmogônico, e iniciariamos o estudo de temas relacionados aos saberes sobre a Terra, ou seja, nos dedicariamos à análise de suas narrativas sobre a descrição da paisagem do Vale do México, como os rios, os mares, as montanhas e os vulcões; e sobre os elementos da crosta terrestre abordados por estes misionários, ou seja, os metais, pedras e fósseis. Todos estes assuntos despertaram, de maneira variável, o interesse destes missionários, e compunham o quadro cognitivo da Filosofia Natural.

Após o cumprimento das disciplinas obrigatórias, concentramo-nos no estudo sobre as práticas e conhecimentos relacionados ao mundo natural e à visão cosmológica da Europa do século XVI. Ao final do segundo ano de doutorado, complementamos estas leituras com autores sobre o contexto religioso europeu, sobretudo, em relação à Espanha quinhentista. Assim, a estrutura dos primeiros capítulos foram se compondo neste período. No ano seguinte, em 2006, dediquei-me ao estudo sobre as concepções acerca da Terra, durante minha participação na disciplina *História das Geociências* e, posteriormente a esta, com outras referências bibliográficas sobre este assunto. Neste momento, notei um grande amadurecimento quanto a esta temática, o que possibilitou muitas das análises apresentadas no terceiro e quarto capítulos. Foi ainda neste período que elaborei o texto do exame de qualificação, sendo que este ocorreu em novembro de 2006. As observações e recomendações da banca examinadora foram fundamentais, pois me ajudaram a redirecionar os objetivos do trabalho, a estrutura da tese e muitas das análises propostas nesta pesquisa. Deste modo, em 2007, finalizamos o texto da tese de doutorado aqui apresentada, reforçando algumas considerações estudadas anteriormente acerca de nossa

delimitação temática e sugerindo muitas outras que foram desenvolvidas a partir da análise das fontes em sua relação com o contexto histórico, religioso e “científico” do século XVI.

Os capítulos foram organizados de acordo com as principais vertentes de pensamento e eventos históricos do século XVI que influenciaram as narrativas missionárias aqui analisadas. Assim, o primeiro capítulo apresenta o panorama histórico-religioso das *Histórias* missionárias. Ainda nesta parte, oferecemos um esboço biográfico dos franciscanos Toríbio de Benavente, Gerónimo de Mendieta e Bernardino de Sahagún. Pretendemos descrever o processo de elaboração de suas *Histórias*, suas relações com o contexto histórico local e metropolitano, e a organização e divisões temáticas das mesmas. Neste sentido, após chegarem à América, estes religiosos iniciaram rapidamente sua missão evangelizadora com o objetivo de converter os indígenas, entretanto, perceberam a permanência da religião pagã na religiosidade destes mesmos indígenas recém-conversos. Diante deste contexto, as *Histórias* produzidas tinham, dentre suas incumbências, a finalidade de descrever os costumes e religião mesoamericanos para que, ao conhecê-los, estes pudessem ser identificados e combatidos com mais eficácia. Assim, acreditamos que a análise destes relatos deve ser guiada pelo exame conjuntural do período, entendendo que as ações empreendidas possuíram uma contrapartida de caráter político, seja da Igreja ou da Coroa espanhola.

Gostaríamos de ressaltar o caráter híbrido destes textos, pois foram elaborados, planejados e direcionados por missionários espanhóis, ou com formação baseada na cultura européia, mas que buscavam retratar a sociedade e costumes indígenas, utilizando como fonte de informações os relatos orais das populações locais e os textos produzidos pelos mesmos, os códices. Esta ressalva quanto ao hibridismo destes relatos, aqui apenas apresentada, será mais bem debatida no decorrer deste estudo, bem como a hipótese central de que, mesmo utilizando como fonte de

informação os relatos indígenas, o universo cognitivo europeu que estruturava seus pensamentos e atitudes interferiu definitivamente em suas narrativas sobre a cultura nahua.

O segundo capítulo foi dedicado às principais discussões historiográficas sobre as concepções em relação à natureza, ao cosmos e à visão sobre a Terra, desenvolvidas pelos europeus do século XVI. A relação destes homens com o mundo natural e o impacto da descoberta da América introduz esta temática, sendo seguida pelo conhecimento acerca dos fenômenos e corpos celestes e sua principal prática, a astrologia. Quanto a este assunto, oferecemos suas características mais relevantes, sua importância entre as diversas camadas sociais e os motivos de sua condenação pela Igreja. Finalizamos este capítulo, apresentando como os "intelectuais" deste período compreendiam o espaço terrestre e seus elementos, conhecimento muito próximo à mineralogia que, apenas no século XVIII, irá se configurar na geologia moderna.

No terceiro capítulo, iniciamos a análise das fontes documentais quanto à divisão temática proposta, sendo que neste momento nos dedicamos ao exame dos relatos sobre o conhecimento indígena em relação aos astros, fenômenos celestes e cômputo temporal. Neste capítulo, observamos com mais intensidade a consideração do conhecimento europeu para a compreensão do universo indígena. Os missionários, ao se referirem às práticas relacionadas aos corpos e fenômenos celestes, direcionaram seus relatos basicamente para o sistema calendário indígena. O interesse pelo cômputo temporal nahua será analisado neste capítulo, bem como apresentadas as hipóteses formuladas sobre a influência marcante da estrutura de pensamento européia quando da elaboração dos relatos sobre estes saberes.

No quarto capítulo, detivemo-nos na análise destas narrativas em relação ao espaço e elementos naturais da superfície terrestre. Os missionários, partindo de seus conceitos e contextos particulares, que quase sempre estavam imbuídos do universo epistemológico e religioso

européu, buscaram compreender as explicações nativas sobre o mundo natural. Por isso, discussões de cunho europeu são freqüentes quando da exposição dos saberes indígenas sobre a paisagem da região e sobre os objetos da superfície terrestres. Dentre estes últimos, destacamos os debates sobre a formação dos fósseis e sua utilidade, as propriedades terapêuticas de pedras e metais, e o interesse econômico pelos minerais e pedras preciosas.

Sendo assim, nesta pesquisa, nossa análise se articulou a partir de dois eixos temáticos que se complementavam e se justapunham no século XVI: a astrologia e as concepções sobre o espaço e elementos terrestres. As diferenças conceituais e culturais que nos separam destes homens, talvez muito mais profundas do que a distância temporal, fizeram com que esta temática fosse pouco valorizada por muitos estudos sobre o século XVI. Assim, além de sua proposta principal, esta pesquisa também se esforça em trazer novos enfoques para a História das Ciências, especialmente em sua relação com a Europa pré-Revolução Científica.

Com o objetivo de informar aos leitores os critérios utilizados para normatizar palavras estrangeiras e citações sobre as fontes documentais, iremos abaixo apresentar como os termos em nahuatl foram indicados e, a seguir, as normas em relação às citações das fontes documentais. Em relação às palavras de outros idiomas adotamos, sempre o uso do *itálico*. Como a análise proposta por este estudo não possui como objeto central a compreensão das estruturas culturais e lingüísticas dos nahuas pré-hispânicos, sendo estas abordados a partir de leituras secundárias, para as palavras indígenas utilizamos preceitos fundamentados na tese de doutoramento de Santos (2005). De acordo com este autor, os critérios usados para a grafia das palavras em nahuatl:

[...] A – nomes próprios iniciam-se em maiúsculas e sem *itálico*<sup>5</sup>; B – os demais termos foram grafados em *itálico*; C – não utilizei acentos gráficos, pois quase

---

<sup>5</sup> Na pesquisa de doutorado aqui apresentada, quando utilizamos *itálico* para palavras em nahuatl foi com o objetivo de destacá-las.

que a totalidade das palavras são paroxítonas e foram transliteradas e transcritas sem acentos; quando estas palavras são incorporadas ao castelhano tendem a tornar-se oxítonas e então recebem acentos conforme as normas ortográficas desse idioma, as quais não se aplicam ao português; D – no caso da ocorrência de diversas grafias, utilizei a mais consagrada, exceto em caso de citações textuais; E – substantivos que designam povos, línguas e habitantes de determinadas cidades foram aportuguesados, grafados sem itálico e, portanto, formam o plural conforme regras gramaticais de nossa língua; exemplos: tolteca e toltecas, mexica e mexicas, tlattelolca e tlattelocas, tlaxcalteca e tlaxcaltecas; F – foram mantidas as letras “h” interiores e iniciais nos termos aportuguesados, embora tal letra não seja pronunciada. (SANTOS, 2005, p. 13-14).

No caso das citações referentes às fontes documentais e outros documentos deste período, mantivemo-nos fiéis ao texto apresentado pelas edições aqui consultadas e analisadas. Por isso, algumas vezes estas citações trazem variações e divergências nas grafias, mas optamos por transcrevê-las de acordo com o texto original. As demais citações e referências seguiram o padrão ABNT. Ainda gostaríamos de, previamente, isentar os autores utilizados da responsabilidade sobre as análises aqui efetuadas. Suas obras serviram como orientação, mas a interpretação das mesmas e as relações aqui expostas foram frutos de minha leitura e observações sendo, pois, os autores absolvidos das possíveis distorções interpretativas aqui realizadas.

### *Contexto Historiográfico*

Em relação à filiação historiográfica deste trabalho, podemos apresentar os estudos sociais da ciência. Podemos afirmar com segurança que, nos últimos anos, a História Social da Ciência foi a orientação metodológica predominante nos estudos sobre o conhecimento científico. Neste contexto, podemos nos questionar sobre o lugar das produções científicas latino-americanas nesta nova corrente historiográfica. A influência do positivismo, que por sua vez conferiu aos estudos

um caráter eurocêntrico, construiu uma história da ciência latino-americana distorcida, limitada, pois desconsiderou suas especificidades históricas, sociais e políticas. Conforme veremos logo adiante, para os positivistas não existiria uma ciência “autêntica” e original na América Latina e outros países considerados periféricos, pois estes seriam incapazes de produzi-la nos moldes europeus – tidos como o padrão universal de cientificidade. O eurocentrismo desse tipo de historiografia não considerava os saberes e práticas das comunidades indígenas pré-colombianas como objetos de estudo para a história das ciências.

Somente após a “revolução” ocorrida na historiografia da história das ciências, novos personagens, objetos e circunstâncias puderam emergir. Para essa historiografia renovada, estava claro que a ciência praticada pelas sociedades era produto de suas interações com seu meio social. Isto significa que sua cultura e identidade explicariam as produções realizadas por determinada sociedade:

En tanto que empresa de profundas implicaciones culturales, se hacia necesario imaginar nuevos recursos conceptuales que permitiesen explorar la diferente organización y relevancia social que la ciencia adquiriría cuando su practica se extendía por diferentes culturas o en sociedades donde la ciencia no era aún una práctica social relevante [...]. (LAFUENTE, 1992, p.96).

Neste sentido, a história da ciência deve ser construída de maneira contextualizada, levando em consideração as especificidades locais, sem que a utilização de conceitos e comparações com os conhecimentos europeus seja o único parâmetro possível para análise:

[...] la evolución que se produjo en la teoría de la historia de la ciencia y que aquí hemos referido, permitió paulatinamente que se abriera el campo a la actividad científica de regiones culturales excluidas, en nuestro caso, Latinoamérica. Con ello emergieron a la mirada de los historiadores, personajes y circunstancias, instituciones y practicas, políticas y teorías, etc., nunca antes concebidos [...] (SALDAÑA, 1994, p. 102)

Desde a segunda metade do século XX, os historiadores passaram a considerar que os conhecimentos produzidos na América Latina são produtos de suas especificidades históricas, entendidos apenas a partir de sua interação com o meio social. Entretanto, Saldaña (1994, p.107) aponta para a tentativa dos primeiros estudos sobre a ciência produzida na América Latina de se construir uma história universalista e, por isso, com fortes características eurocêntricas, denominando esta tendência de mimesis historiográfica: “Se supone que la ciencia es la misma, independientemente de su contexto, y que sobre ella actúan siempre los mismos factores que son los responsables de su dinámica. Imitar en historia es, por tanto, una perdida de la propia identidad [...]”.

A ruptura com essa “imitação” metodológica ocorreu com os trabalhos que se concentraram em analisar a especificidade do contexto social e histórico das regiões periféricas e sua relação com a produção do conhecimento local. De acordo com o autor, era necessário “Pensar nuestra ciencia”: “Vista desde el ángulo de su especificidad, la ciencia ‘periférica’ ofreció facetas nuevas para el estudio histórico; de hecho, se descubrió a ‘la ciencia de Latinoamérica’, entendida como ciencia en su contexto [...]” (SALDAÑA, 1994, p.107).

De acordo com este panorama, muitos estudos descontextualizaram os conhecimentos pré-hispânicos, analisando apenas as produções que pudessem ser consideradas importantes para o início da propagação e estabelecimento da “verdadeira ciência”. Os saberes indígenas se apresentavam como uma etapa inicial, pré-científica. Somente uma nova historiografia pôde permitir abordagens que analisaram os conhecimentos pré-hispânicos como produção cultural própria ao seu contexto histórico e cultural. Exemplo desta nova tendência são os estudos de etnociência que se propõem a analisar os conhecimentos indígenas ou locais sob uma perspectiva não-eurocêntrica, pensando as especificidades culturais, sociais, políticas e econômicas destas populações.

Após estas novas produções historiográficas, a ciência na América passou a ser analisada de uma forma multilateral. Os novos estudos investigam a reciprocidade na transmissão de conhecimento entre América e Europa. Certamente, a ciência produzida na América após o século XVI, esteve profundamente vinculada ao universo europeu, entretanto, não podemos desconsiderar a importância do alto desenvolvimento de alguns setores do conhecimento das comunidades indígenas que influenciaram o desenvolvimento das sociedades coloniais e, ainda, da ciência européia. Podemos citar, como representantes destes, a botânica, os produtos agrícolas até então desconhecidos pelos europeus, o conhecimento medicinal e farmacológico, a matemática, a metalurgia, os conhecimentos sobre os astros, entre outros. Portanto, a transmissão de conhecimentos também ocorreu no sentido colônia-metrópole, ou seja, houve uma dupla aculturação, tanto espanhóis quanto indígenas teriam assimilado a cultura e conhecimento do “outro” (BELTRÁN, 1984). Essa nova visão realça a importância dos saberes indígenas na construção do conhecimento novo-hispano.

A concepção de que os povos colonizados não possuíam conhecimentos aprimorados sobre o meio natural que os circundava e de que a América foi apenas um receptáculo da “verdadeira” ciência perde sua validade, quando analisamos relatos como os produzidos no século XVI por missionários espanhóis. O mapeamento dos conhecimentos das sociedades pré-hispânicas que habitavam a Mesoamérica comprova a legitimidade do conhecimento produzido por estes povos. Conhecimento este que deve ser analisado a partir de suas especificidades culturais, históricas, políticas, religiosas, sociais e econômicas<sup>6</sup>.

Como afirmamos anteriormente, o eurocentrismo de muitos trabalhos sobre a ciência latino-americana apontava a Europa como centro da ciência ocidental, desvalorizando os saberes

---

<sup>6</sup> Em relação às afirmações acima, gostaríamos de ressaltar que não pretendemos reforçar as visões eurocêntricas sobre as produções indígenas, mas apenas apresentar o contexto historiográfico da História das Ciências e como este tema foi abordado pelos historiadores nos últimos anos.

assimilados pelos europeus, após o encontro entre dois universos culturais distintos – a Europa e a América. Esta omissão confere à ciência desenvolvida pelos europeus durante a Idade Moderna um status de superioridade em relação às demais produções científicas mundiais. As novas idéias ou mesmo a transmissão do conhecimento europeu para a América no século XVI não se difundiram em um vazio cultural, pois a propagação da ciência necessita de um campo fértil para se disseminar. E mesmo quando novos conhecimentos são transmitidos, o intercâmbio não ocorre fielmente, pois o contexto local transforma e adapta o saber transportado. De acordo com Lafuente (1992, p.98):

[...] las ideas, en este caso científicas, existen en un proceso de reconstrucción y transformación continua, sobre la base de parámetros o variables tanto sociales como culturales. Y que la recepción de ideas no es pasiva, sino un proceso interactivo de interpretación y selección de las ideas foráneas [...].

Basalla (1967) foi o primeiro a tentar explicar o processo de expansão da ciência européia para a América. Para isso, utilizou um modelo de três fases: na primeira, a sociedade não-científica torna-se uma fonte de informação para a Europa; na segunda fase, a ciência da colônia se estrutura de uma maneira dependente das instituições científicas da metrópole, e, na terceira, ocorre a criação de uma tradição científica independente (LAFUENTE, 1992).

Esta análise foi cercada por inúmeras críticas, pois transmite a idéia de que o desenvolvimento científico é uma via de mão única, sem variações, guiado pelo progresso unidirecional da ciência modelar: a ocidental e européia (eurocentrismo), desconsiderando os contextos locais e as realizações e contribuições de valores não europeus. A ciência latino-americana é apresentada como se estivesse ainda em um estágio imaturo em relação ao modelo de ciência considerado “verdadeiro”. Os estudos sobre a ciência da América Latina que foram produzidos de acordo com esta historiografia afirmam que o início da ciência neste continente ocorreu apenas no século XVII.

Em relação ao México, localidade abordada por esta pesquisa, podemos citar os trabalhos de Elias Trabulsi (1987). Este afirmou que anteriormente ao século XVII não podemos encontrar uma produção científica mexicana, pois inexistiam “cientistas” na América. Influenciado por Basalla, este autor institui fases para o desenvolvimento da ciência no México, considerando que o conhecimento científico se iniciou após a conquista espanhola em 1521, quando o conhecimento ocidental se estabeleceu na Nova Espanha, após a fundação do Colégio de Tlatelolco e da Real y Pontificia Universidad. Essa historiografia igualmente desconsidera os conhecimentos das comunidades indígenas locais e as informações relatadas pelos missionários europeus acerca destes saberes (FIGUEIRÔA, 2000). Deste modo, muitos autores afirmaram a inexistência de um conhecimento ordenado e sistemático na América pré-colombiana, ou mesmo durante o período colonial, pois apenas com a chegada e estabelecimento do universo europeu poderíamos encontrar uma ciência autêntica na América.

Ainda em relação à história das ciências no México, Eli de Gortari (1980) relata os conhecimentos mesoamericanos, conferindo a estes o grau de “científicos”, entretanto, os hierarquiza baseado em concepções ocidentais. Por exemplo, ao descrever a escrita nahuatl, ressalva que estes não conseguiram desenvolver uma escrita silábica-alfabética, mas apenas a hieroglífica. Ou seja, o autor compara o conhecimento indígena ao europeu, como se o desenvolvimento dos saberes ocorresse sempre de uma maneira linear, contínua e progressiva, desconsiderando o contexto histórico e cultural dos indígenas. Gortari, além disso, destacou as relações entre os feitiços, as bruxarias e as superstições com a medicina nahua, desvalorizando esse saber por estar associado às práticas mágicas. O autor ignorou o fato de que na Europa desse mesmo período o conhecimento médico também era impregnado daquilo que hoje denominamos, inclusive num tom anacronicamente pejorativo, por magia e superstições.

Assim, a historiografia das ciências anterior a essa renovação metodológica não se interessava pelas produções que não estivessem de acordo com o que se considerava a “verdadeira ciência”, ou seja, um conhecimento supostamente puro, progressivo, evolutivo e europeu. Dentro desse quadro, alguns assuntos, como a análise do relato elaborado por missionários sobre os conhecimentos dos povos indígenas da região do Vale do México, seriam impossíveis de serem tratados ou, caso o fossem, ocorreriam pelo viés do eurocentrismo desconsiderando suas características particulares. Assim, mais do que guia deste trabalho, somente esta “nova história da ciência” pôde permitir que este estudo se realize, já que dele emergem contextos (o século XVI), personagens (o povo nahua) e localidades (a Mesoamérica<sup>7</sup>) que foram recusadas pela historiografia anterior.

---

<sup>7</sup> A Mesoamérica estende-se geograficamente pelas Nações modernas: parte sul do México, a totalidade da Guatemala, de El Salvador, de Belize e a região oriental de Honduras, Nicarágua e Costa Rica. A grande dimensão territorial foi compatível com sua diversidade étnica, cultural e lingüística. De acordo com Monjarás Ruiz (1995), havia mais de quatrocentos povos, senhorios ou cidades controlados pela Tríplice Aliança no final do século XV, o que nos oferece uma idéia das proporções da Mesoamérica quando da chegada espanhola. Ainda segundo o autor, a região pode ser definida como um grande mosaico pluriétnico e multicultural, pois encontramos uma ampla variedade de graus de desenvolvimento, idiomas, cultura e organização econômico-social.

## INTRODUÇÃO

O século XV presenciou um dos maiores eventos da história moderna: a descoberta da América. A Europa vivenciou o encontro de um mundo novo caracterizado pela diferença em relação ao seu, diversidade esta que abrangia os âmbitos cultural, religioso, dos costumes e natural. A riqueza que este momento representou para estes homens pode ser apreendida nos relatos elaborados neste período. Os primeiros escritos sobre a América foram produzidos por missionários ou viajantes e ainda, no caso da Nova Espanha, por conquistadores espanhóis. Ao chegarem às novas terras, os religiosos tinham por objetivo propagar a fé cristã e, para isso, além do trabalho missionário, elaboraram narrativas que apresentam tanto a religião e costumes dos indígenas quanto à natureza americana. Assim, nestes relatos são apresentadas importantes informações sobre os universos humano e natural das novas terras, referentes ao período pré-hispânico e aos primórdios da colonização espanhola.

Dentre estes textos, selecionamos para a pesquisa de doutorado<sup>8</sup> as obras *Historia de los indios de la Nueva España*, do frei Toríbio de Motolinia, *Historia General de las cosas de la Nueva España*, do frei Bernardino de Sahagún, e *Historia Eclesiástica Indiana* do frei Gerónimo de Mendieta. No primeiro capítulo, iremos apresentar detalhadamente o contexto e processo de produção, a organização textual e o impacto destas narrativas para a Nova Espanha do século XVI. Neste momento, gostaríamos apenas de indicar a estrutura básica das mesmas, ressaltando quais extratos destas obras serão mais detidamente analisados devido à delimitação temática proposta.

---

<sup>8</sup> Em relação a esta pesquisa gostaríamos de ressaltar que as considerações propostas nesta introdução se referem apenas ao estudo de doutorado, sendo que a relação entre a análise formulada durante o mestrado e o estudo atual, quando existente, será referida no corpo textual da tese.

O livro *Historia de los indios de la Nueva España* do frei Toríblio de Motolinia encontra-se dividido em três tratados. O Tratado Primeiro, “*Aquí comenza la relación de las cosas, idolatrías, ritos y ceremonias que en la Nueva España hallaron los españoles cuando la ganaron, con otras muchas cosas dignas de notar que en la tierra hallaron*”, descreve a chegada dos primeiros franciscanos, o início da conversão dos indígenas, as festas, sacrifícios e cerimônias religiosas dos nativos. O Tratado Segundo, “*De la conversión y aprovechamiento de estos indios; y cómo se les comenzaron a administrar los sacramentos en esta tierra de Anáhuac o Nueva España, y de algunas cosas y misterios acontecidos*”, relata o processo de conversão dos indígenas ao cristianismo. No Tratado Terceiro, “*Comienza la tercera parte*”, encontramos uma exposição acerca do início da conversão dos indígenas, os primeiros missionários, as riquezas da região da cidade do México, a fundação desta cidade pelos mexicas e a facilidade dos nativos em aprender os ofícios espanhóis. Esta pesquisa se interessa pelos momentos em que o franciscano descreveu elementos do mundo natural, destacando-se os dois conjuntos temáticos que serão analisados nos terceiro e quarto capítulos, ou seja, a descrição dos saberes sobre os corpos e fenômenos celestes, bem como acerca do entorno natural e os elementos da superfície terrestre. Estes temas foram contemplados no primeiro e terceiro tratados, seções que serão analisadas mais detalhadamente por este estudo.

Em relação a *Historia general de las cosas de la Nueva España* do frei Bernardino de Sahagún, de seus doze livros serão analisados com mais detalhes os seguintes: livro IV, *De la astrología judiciaria o arte de adivinar que estos mexicanos usaban para saber cuáles días eran bien afortunados y cuáles mal afortunados, y que condiciones tendrían los que ponen, y parece cosa de nigromancia, que no de astrología*, livro V, *Que trata de los agüeros y pronósticos que estos naturales tomaban de algunas aves, animales y sabandijas para adivinar las cosas futuras*, e livro VII, *Que trata de la astrología y filosofía natural que alcanzaron estos naturales de esta*

*Nueva España*, os quais abordam o conhecimento mexica referente aos astros, destacando-se o cômputo temporal, ou seja, o sistema calendário aqui denominado pelo franciscano como astrologia judiciária. E, ainda, quanto à descrição do espaço natural do Vale do México e dos elementos da superfície terrestre, iremos utilizar diretamente o livro XI, *De las propiedades de los animales, aves, peces, árboles, yerbas, flores, metales y piedras, y de las colores. Ou, que es bosque, jardín, vergel de la lengua mexicana*, sendo que extratos de outros livros serão utilizados como suporte às questões suscitadas durante o desenvolvimento da análise dos escritos deste missionário.

A *Historia Eclesiástica Indiana* de frei Gerónimo de Mendieta é composta por cinco livros. O primeiro livro, *“Que trata de la introducción Del Evangelio y fe cristiana en la Isla Española y sus comarcas, que primeramente fueron descubiertas”*, aborda a descoberta da América, a evangelização nas primeiras terras descobertas, o fracasso desta em São Domingos, a morte de alguns dos primeiros missionários, a revolta dos índios contra a evangelização e o trabalho excessivo que levava os nativos à morte. O livro II, *“Que trata de los ritos y costumbres de los indios de la Nueva España en su infidelidad”*, descreve as crenças, deuses, templos, rituais e festas religiosas dos mesoamericanos, além das superstições, discursos indígenas e os métodos educacionais.

O livro III, *“En que se cuenta el modo como fue introducida y plantada la fe de nuestro Señor Jesucristo entre los indios de la Nueva España”*, relata a chegada espanhola, as previsões indígenas, os primeiros missionários e a chegada *“de los doce”*, o trabalho educacional dos frades, a conversão dos indígenas, a instituição dos sacramentos, as perseguições aos religiosos, realizada pelos próprios espanhóis, e o bom relacionamento entre missionários e algumas comunidades indígenas. No livro IV, *“Que trata del aprovechamiento de los indios de la Nueva España, y progreso de su conversión”*, Mendieta expõe as habilidades dos indígenas para os

ofícios espanhóis, a fundação do Colégio de Santa Cruz, o ensinamento aos indígenas e os malefícios da convivência entre espanhóis e nativos.

O livro V, primeira parte, “*En que se cuentan las vidas de los claros varones, apostólicos obreros de esta nueva conversión, que acabaron en paz con muerte natural*”, relata a vida dos principais missionários que evangelizaram na Nova Espanha e já haviam morrido como Frei Toríbio de Benavente, Frei Andrés de Olmos, Frei Juan de Zumarrága e Frei Bernardino de Sahagún. Em sua segunda parte, “*Que trata de los frailes menores que han sido muertos por la predicación del Santo Evangelio en esta Nueva España*”, Mendieta enumera os franciscanos que morreram por estarem evangelizando no Novo Mundo. Devido à delimitação temática desta pesquisa, vamos nos deter no segundo e quinto livros. Em relação a este último, interessam-nos, mais precisamente, as seções que se referem aos dados biográficos de outros missionários do século XVI. A seleção destas fontes documentais atendeu as seguintes determinações: todos os missionários pertencem à mesma ordem religiosa, os franciscanos; os textos foram escritos com uma relativa proximidade temporal, o século XVI, e espacial, a Nova Espanha; e seus escritos pertencem ao mesmo “gênero” literário, ou seja, as *Histórias*.

Estes textos, ao apresentarem o universo cultural e natural americano, caracterizam-se, em proporções diferentes, pela intrínseca relação que estabelecem com conceitos e visões de mundo de origem européia. As tradições religiosa, cultural e intelectual da Europa do século XVI, além de “modelo” para a formulação destes relatos, foram o repositório cultural destes missionários que, munidos de seu arsenal cognitivo, construíram em suas narrativas uma América moldada pela inteligibilidade européia. Segundo Nieto Olarte (2004), a compreensão de algo não-familiar pressupõe a apropriação e transformação do desconhecido em algo familiar, sua incorporação e domesticação. Assim, a compreensão do Novo Mundo integrou o processo de sua conquista e inclusão na “ordem mundial” daquele período que tinha como centro e modelo a Europa. Desta

forma, o uso recorrente da analogia ou mesmo a ocorrência de conceitos puramente europeus foram constantes nos escritos sobre o Novo Mundo. A analogia tornava a diferença americana reconhecível, compreensível para os europeus, pois as sociedades encontradas precisavam ser “encaixadas” no Velho Mundo. Esta associação América-Europa levou, obviamente, à construção de visões eurocêntricas sobre o universo cultural americano e este, muitas vezes, foi pautado sob a égide da inferioridade em relação ao contexto europeu:

A cristandade descobre a existência de um outro universo, povoado de não-cristãos até há pouco tempo inimaginável, mas desde a origem inferior, por não ser cristão. Este posicionamento etnocêntrico europeu tendeu a aprofundar os mecanismos de leitura do ‘outro’ sempre como inferior, pelo seu distanciamento do padrão matriz europeu, pois a concepção medieval não permitia uma concepção de mundo que não fosse a ‘orbis christianus’. (ASSUNÇÃO, 2000, p. 114-115)

Assim, os indígenas e suas culturas não foram sempre entendidos em sua diferença, mas, na grande parte destes relatos, a partir de um modelo que buscava sua igualdade em relação ao europeu. Partindo desta premissa, neste estudo de doutorado, buscamos analisar como este universo cognitivo e intelectual europeu influenciou e permaneceu retratado nos relatos elaborados na Nova Espanha do século XVI sobre as comunidades indígenas pré-hispânicas. Deste modo, elencamos como objetivo central a análise do diálogo entre estes textos e a ciência natural do século XVI, principalmente em relação aos dois conjuntos temáticos propostos: a narrativa sobre o conhecimento dos corpos e fenômenos celestes e sobre o espaço e elementos naturais da superfície terrestre. Acreditamos que estes temas direcionam as *Histórias* a um mesmo denominador comum: o conjunto epistemológico do século XVI, marcado pelas práticas mágico-astrológicas e pela influência dos preceitos cristãos e do relato bíblico. Neste estudo, entendemos que os missionários procuravam captar no universo indígena elementos do conhecimento europeu, assim, buscamos analisar por que aspectos culturais específicos à Europa

quinhentista foram utilizados por estes religiosos para a compreensão e narrativa das comunidades nahuas.

A intenção primeira destes relatos era a abordagem das visões nahuas sobre estes assuntos, mas, acreditamos que esta finalidade foi corrompida em muitos momentos devido à influência intelectual e religiosa dos autores aqui estudados. Neste estudo, aceitamos que estas narrativas foram pautadas, gerenciadas e formuladas através de um viés europeu, pois acreditamos que esta atitude concede a correspondência das fontes documentais com seus respectivos contextos históricos. Neste sentido, buscamos também relacionar os ideais e os objetivos dos missionários, em seu trabalho de conversão e na produção de seus textos, ao projeto evangelizador e político idealizado para a Nova Espanha no início de seu período colonizador.

Em relação às hipóteses desta pesquisa, estas foram formuladas a partir da idéia de que o relato contido nas *Histórias* missionárias reflete concepções estruturadas no panorama epistemológico europeu, com nítida herança conceitual medieval. O conhecimento deste período era formado por questões do mundo natural que se entrelaçavam aos elementos da religião cristã e às práticas reverenciadas pela tradição mágico-adivinhatória. Assim, ao apresentar o sistema cognitivo do século XVI, buscamos esclarecer, de uma forma inédita, posições e atitudes dos relatos missionários aqui analisados, pois estes foram tradicionalmente abordados por uma história que priorizou seus aspectos religiosos. Neste contexto, esta pesquisa se fundamentou a partir das seguintes hipóteses: a importância do escopo epistemológico da Filosofia Natural para a elaboração destas narrativas e a influência da tradição mágico-adivinhatória; a filiação dos relatos missionários ao conhecimento aristotélico, ainda distante das novas concepções que fundamentaram a Revolução Científica do século XVII; relacionar, nestas narrativas missionárias, a descrição do sistema calendário mexica e o pensamento aristotélico-ptolomaico, fundamentado pela influência dos astros na vida terrestre; estas narrativas podem direcionar para

a idéia de uma continuidade entre o pensamento medieval e o renascentista, rejeitando concepções que apresentam uma ruptura entre os saberes dos dois momentos históricos. Em relação aos fósseis e ao conhecimento sobre a superfície terrestre, apontamos como hipóteses a sua utilização pelos missionários a partir de concepções do conhecimento do século XVI embasadas pelo relato Bíblico e pela tradição mágico-adivinhatória. Assim, as narrativas sobre os fósseis, pedras e metais conectam-se ao saber da Filosofia Natural, sendo desvalorizadas as explicações que relacionam estes elementos ao *maravilhoso medieval*. Outra hipótese relaciona-se ao caráter híbrido destes textos, pois seus autores, ao utilizarem os informantes e as informações oriundas dos indígenas, apresentam valiosos subsídios para o entendimento da cultura e religião indígenas, simultaneamente a suas filiações ao contexto cognitivo europeu quinhentista.

Neste sentido, gostaríamos de destacar que o universo cultural pré-hispânico apresenta-se, nesta pesquisa, apenas enquanto objeto de descrição dos missionários propostos como fontes documentais. As informações sobre as tradições culturais, religião e conhecimentos das comunidades nahuas aqui expostas são oriundas de leituras secundárias (textos de especialistas), pois o universo pré-hispânico não se configura como objeto de nossa análise.

Como as narrativas utilizadas como fonte documental por esta pesquisa foram elaboradas durante o século XVI, nossa delimitação temporal irá se restringir a este período, destacadamente ao governo dos reis espanhóis Carlos V e Felipe II, salientando aspectos de suas políticas colonizadoras que interferiram na elaboração dos textos aqui analisados. Acerca da definição espacial desta pesquisa, iremos nos centrar na Nova Espanha, assim definida por Ricard (1986, p.33-34):

Nueva España, en la época que ahora nos interesa (século XVI), era considerada, y en este sentido la consideramos aquí, el territorio constituido por la

arquidiócesis de México, con las diócesis de Tlaxcala-Puebla, Michoacán, Nueva Galicia y Antequera. En términos vagos, es el México de hoy día, sin los estados del sur, Chiapas, Tabasco, Campeche y Yucatán.

Conforme abordado acima, muitas características das estruturas intelectuais e conceituais européias orientaram a seleção temática, a compreensão das informações oriundas dos indígenas e a composição textual das *Histórias* missionárias estudadas por esta pesquisa. Dentre estes aspectos do pensamento europeu, destacamos a visão mágico-astrológica e as concepções acerca da natureza. A relação entre os conhecimentos sobre os corpos celestes e sobre a Terra que permeia as duas vertentes temáticas deste estudo, pode nos parecer desconectada se a inserirmos em um debate intelectual pós-Revolução Científica. Entretanto, quando analisamos estes assuntos em harmonia ao momento histórico em que foram produzidos, observamos que ambos integravam, na Europa do século XVI, o mesmo conjunto epistemológico, sendo intensas as correlações entre estes saberes.

De acordo com as concepções astrológicas da Filosofia Natural, os corpos celestes, devido ao seu caráter de superioridade em relação à Terra, regiam os acontecimentos no plano inferior (e terrestre), incluindo práticas adivinhatórias, terapêuticas, fenômenos meteorológicos, a geração de minerais e pedras preciosas, e, ainda, a constituição da crosta terrestre após o Dilúvio. Desta forma, as discussões sobre o espaço e os elementos terrestres eram muitas vezes solucionadas através de explicações de caráter mágico-astrológico, corrente de pensamento que estruturou o conhecimento medieval até o início do período moderno, e pela tradição do relato Bíblico. Assim, o conjunto de conhecimentos do século XVI permitia a formação de visões acerca da natureza e dos astros que se interconectavam devido à idéia de que o mundo natural era um grande organismo criado para o homem, sendo seus elementos articuláveis entre si, pois eram abordados como “órgãos” que, juntos, compunham o “organismo” Terra. A natureza também possuía a importante função de glorificar o poder divino, já que fora criada em sua perfeição para o bem

estar humano e, estes, deveriam honrar a Deus e sua criação. Assim, uma visão de cosmos e da natureza fundamentada em concepções mágico-adivinhatórias, nos preceitos cristãos e no relato contido nas Sagradas Escrituras, conformou o pensamento e o relato destes missionários.

Em relação à delimitação temática e a abordagem proposta para as fontes documentais, podemos afirmar que a historiografia tradicional sobre este período apresenta-se, em muitos aspectos, divergente do estudo aqui realizado. Muitos estudos sobre as práticas e conhecimentos anteriores à Revolução Científica ainda conservam conceitos que deslocam os eventos daquele período, especialmente quanto à aceitação das práticas mágico-adivinhatórias e da influência marcante da astrologia para o conhecimento acadêmico até o século XVI. Uma historiografia mais antiga aponta, ainda, uma oposição entre ciência e religião, mas, neste trabalho, buscamos demonstrar que esta relação foi mais complexa (CAPEL, 1987; HOYAKAAS, 1988; THOMAS, 1991; ZILLER, 2000; CAROLINO, 2005). Acreditamos que a produção dos saberes e das visões sobre o mundo são construídas historicamente pelas diferentes sociedades, assim, os fenômenos da natureza são representados, entendidos e enfrentados a partir dos determinados contextos históricos e sociais, pressuposto que insere o conteúdo das obras e os interesses dos missionários em conexão com a realidade vivida pelos mesmos. Assim, com base nas diretrizes teóricas dos estudos sociais da ciência, acreditamos ser possível que os conhecimentos produzidos num determinado momento histórico, bem como seu relato, sejam conectados à forma como os indivíduos ou grupos os percebem em ações e idéias.

Neste momento, dedicar-nos-emos à apresentação do conceito ciência (no século XVI) utilizado por esta pesquisa de doutorado. As práticas, conhecimentos e técnicas desenvolvidos pelos europeus deste período configuravam-se como elementos interconectados entre si e com uma abrangência cultural que incluía a religião, a economia e as relações sociais. Assim, as preocupações referentes aos problemas cotidianos em relação ao mundo natural, as visões sobre o

cosmos e sua influência terrestre, e a crença nos poderes sobrenaturais, eram questões que balizaram o conhecimento deste período e estavam profundamente imbricadas no universo social, econômico e religioso. Deste modo, o termo ciência abrangia a religião e as práticas e saberes em relação ao mundo natural, âmbitos culturais hoje separados pela sociedade e comunidade científica.

Ainda gostaríamos de expor algumas considerações teóricas sobre uma das vertentes do pensamento intelectual do século XVI aqui analisada, as questões referentes ao conhecimento sobre a Terra. De acordo com Capel (1982), as disciplinas científicas não possuem uma definição e conteúdos imutáveis, mas integram as relações sociais e históricas vivenciadas pelas sociedades, e estas situações acabam por transformar o conhecimento destes mesmos povos. Assim, a ciência possui um caráter mutante, adequável às diferentes sociedades e situações históricas. Por isso, muitas vezes as especialidades científicas estudadas apresentam-se como objetos imaginários, já que muitas surgiram a partir do século XIX, como é o caso da geologia (ROSSI, 1992). Desta forma, os temas referentes à Terra, principalmente no período anterior à Revolução Científica, que é a delimitação temporal desta pesquisa, estavam ligados às questões teológicas e ao conhecimento medieval, e compunham um conjunto de práticas e saberes sobre a Terra muito diverso do que será proposto pela geologia moderna.

Assim, após apresentarmos as concepções utilizadas por esta pesquisa sobre a ciência e as geociências, conceitos que acreditamos serem os mais passíveis de imprecisões, pretendemos finalizar esta introdução, indicando nossa expectativa quanto ao estudo aqui realizado. Através dos objetivos propostos, almejamos um novo enfoque para os relatos missionários aqui analisados, especialmente por não se pautar por interpretações que condicionam estas narrativas ao caráter religioso de suas obras, pois buscamos valorizar novos aspectos sobre os mesmos, incluindo a formação acadêmica vivenciada por estes homens, mais geral e universal, e sua

utilização no processo de compreensão de uma outra realidade cultural, religiosa e natural quando de sua vivência na Nova Espanha. E, também, por ser uma pesquisa que transita por diferentes áreas do conhecimento histórico, sendo a História das Ciências e a História da América suas esferas mais adjacentes, pretendemos valorizar os estudos que se situam nestas regiões limítrofes, por acreditarmos que oferecem condições múltiplas para a análise dos contextos e documentos históricos. Ainda, não poderíamos desconsiderar a importância dos temas relacionados ao início da colonização da Nova Espanha, seja devido à escassez de estudos sobre esta localidade realizados no Brasil, ou porque a partir destes podemos compreender melhor os primórdios do período colonial americano. Estes anos iniciais de colonização e atuação missionária foram essenciais para o desenvolvimento e formação da América Espanhola e, mais precisamente do México colonial, na medida em que nestes anos se fundiram e justapuseram os elementos americanos e espanhóis que fundaram a identidade e nação mexicanas.

## CAPÍTULO 1

### UM NOVO MUNDO A EVANGELIZAR:

#### O CONTEXTO DE ELABORAÇÃO DAS HISTÓRIAS MISSIONÁRIAS

Na Nova Espanha colonial, a preocupação com a evangelização dos nativos foi demonstrada desde a conquista dos mexicas, quando os líderes espanhóis exigiram a vinda de missionários para a conversão dos indígenas. O próprio Cortés, em sua quarta carta enviada ao rei Carlos V, datada de 1524, expôs a necessidade da presença de religiosos e da fundação de monastérios para a organização da Igreja cristã nas terras conquistadas. A primeira empresa evangelizadora, organizada com a finalidade de se construir uma Igreja cristã na Nova Espanha, foi realizada pelos franciscanos com sua chegada em 1524. Esta se tornou conhecida como missão *"de los doce"*. De acordo com Ricard (1986, p.83), “[...] la llegada de los Doce pone el principio de la evangelización sujeta a orden y método.” Assim, compreender os objetivos, percursos e limitações da evangelização ocorrida durante o século XVI nos possibilita inserir as atitudes eclesiásticas e políticas em relação à Nova Espanha, tanto quanto o entendimento dos relatos franciscanos analisados por esta pesquisa.

As autoridades espanholas na Nova Espanha desejavam que os religiosos enviados pertencessem às ordens mendicantes. A predileção por estas ordens explicava-se por seu caráter missionário e devido a suas bases morais. Os franciscanos<sup>9</sup> foram a primeira ordem a se instalar na Nova Espanha<sup>10</sup>, com todas as benesses que esse fato lhes concedia. Estes acreditavam terem a

---

<sup>9</sup> Fernandes (2004, p.26-27), apresenta o funcionamento da ordem franciscana neste início do século XVI: “A autoridade suprema da ordem, capaz de assegurar sua unidade jurídica, era o ministro geral, eleito, a partir de 1517, de seis em seis anos. A cada nova eleição realizada em um Capítulo Geral, o ministro que deixava o cargo deveria fazer uma exposição de seu mandato. O Capítulo era também o supremo corpo legislativo da ordem e a suas reuniões deveriam comparecer dois representantes de cada província americana: o ministro provincial – ou seu lugar-tenente – e um “custódio”, eleito nos capítulos provinciais, para desempenhar funções de procurador em Roma ou na Espanha. Para efeito de sua autogestão e por razões geográficas, os franciscanos organizavam-se em duas famílias, cismontana e ultramontana, das quais, alternadamente, eram escolhidos os ministros gerais. Enquanto um representante de uma família estava em seu mandato geral, a outra era governada por um comissário geral.”

<sup>10</sup> Os franciscanos chegaram a Nova Espanha em 1524, seguidos pelos dominicanos em 1526 e os agostinianos em 1533. Desta forma, podemos afirmar que nos primeiros anos de evangelização novo-hispana esta foi concebida pelas principais ordens mendicantes espanholas.

responsabilidade de conduzir a Igreja a ser implantada nas novas terras. Esta crença esteve amparada por ordenações eclesiásticas, como a Bula papal *Alias felicitis*, de 1521, que concedia aos franciscanos a licença para evangelizar a América. No ano seguinte, foi decretada a Bula *Exponi nobis* que confirmava o direito das ordens mendicantes em administrar os sacramentos sem autorização dos bispos, o que também ampliou o poder que estas possuíam na América espanhola.

El 6 de mayo del año siguiente (1522), Adriano VI, en su bula *Exponi nobis feciste*, dirigida a Carlos V, completaba las disposiciones de su predecesor. En ella daba a los frailes franciscanos y a los de las otras órdenes mendicantes su autoridad apostólica, en dondequiera que no hubiera obispos, o se hallaron éstos a más de dos jornadas de distancia, salvo en aquello que exigiera la consagración episcopal, para cuanto les pareciera necesario para la conversión de los indios. (RICARD, 1986, p. 84)

Entretanto, essa transferência de poder eclesiástico levou a uma séria crise entre os mendicantes e o clero episcopal, pois estes afirmavam que os frades possuíam maior autoridade do que eles próprios. Com o passar dos anos, este conflito foi incrementado devido à insatisfação dos bispos diante da influência e poder que os mendicantes tinham junto aos indígenas.

Os dominicanos e agostinianos que chegaram à Nova Espanha, respectivamente em 1526 e 1533, não vivenciaram o mesmo apogeu na cristianização que os franciscanos neste momento inicial. Segundo Ricard, os números da Igreja novo-hispana, por volta de 1559, correspondiam a oitenta conventos franciscanos e trezentos e oitenta religiosos, quarenta conventos dominicanos e duzentos e dez membros e quarenta casas agostinianas com duzentos e doze missionários.

Desta forma, até o final do século XVI, os franciscanos serão a ordem mais numerosa, organizada e influente na região novo-hispana. De acordo com Montes Bardo (2001, p.55): “[...] hasta mediados del s. XVI, los franciscanos son la orden religiosa con mayor predicamento entre los indígenas la más numerosa y mejor organizada [...]”. Os aproximados noventa conventos

franciscanos fundados até o final deste século estavam localizados propositalmente na área central do antigo mundo asteca, objetivando se impor no mesmo local que antes havia sido o centro da cultura que desejavam erradicar.

Para a Igreja cristã européia, a América representava o local ideal para a criação de uma nova Igreja guiada pelos ideais do cristianismo primitivo. Remontar esta forma de cristianismo no Novo Mundo seria possível, dentre outros fatores, devido à distância das novas terras em relação à Europa e pelo fato de a América ser uma terra recém-descoberta. Assim, as novas terras poderiam ser transformadas em um Novo Mundo, opondo-se à Europa já envelhecida e corruptível. “Así la Iglesia apostólica, desaparecida en Europa, había vuelto a aparecer en América en el momento que llegaban los mensajeros del Evangelio [...]” (USLAR PIETRO, 1992, p.29).

Este ideal de recriar o cristianismo primitivo no Novo Mundo encontra-se profundamente arraigado nas atitudes dos missionários franciscanos e em seu projeto evangelizador. Quanto a este, podemos incluir a construção de uma sociedade colonial indígena separada dos colonos espanhóis e administrada pelos franciscanos, bem como a formação de um clero indígena (RICARD, 1986). Desta forma, o cristianismo buscado pelos primeiros missionários era embasado pela idéia de que possuíam uma missão única: evangelizar os povos americanos com o intuito de se recriar uma nova Igreja, diversa de sua matriz européia, inclusive em relação às cobranças morais da Reforma religiosa.

Los misioneros de las órdenes mendicantes reformadas no sólo procuran la evangelización de los infieles, sino que viven en la esperanza de una renovación general de la iglesia romana a partir de las nuevas comunidades cristianas indianas”. (AÍNSA, 1992, p. 147)

O desconhecimento dos indígenas quanto ao universo cristão era um fator que os aproximava da possibilidade real de construção desta Igreja e religiosidade utópicas pretendidas

pelos missionários. De acordo com Phelan (1972), a América possuía as mesmas condições dos primeiros tempos cristãos, já que em ambas as situações os povos a serem convertidos nunca haviam conhecido o cristianismo, o que facilitaria a construção desta Igreja primitiva.

La Edad de Oro del pasado se reinstaura en el presente, el cristianismo primitivo e incontaminado de sus primeros tiempos revive en la acción utópica misionera, el Paraíso perdido se reencontra en el “edenismo”, la Arcadia clásica reverdece en tierra americana. (AÍNSA, 1992, p.34)

A expansão das idéias protestantes na Europa, evento contemporâneo ao momento em que os missionários aqui estudados desenvolviam sua formação clerical e seu trabalho missionário, também serviu como motivação para os missionários empreenderem seu projeto evangelizador, como uma forma de restituir à Igreja cristã os fiéis perdidos na Europa, como aponta Sahagún (1988, p. 35):

Pues no son menos hábiles para nuestro cristianismo sino en él debidamente fueren cultivados. Ciertamente, parece que en estos nuestros tiempos y en estas tierras y con esta gente ha querido nuestro señor Dios restituir la Iglesia lo que el Demonio la ha robado en Inglaterra, Alemania y Francia, en Asia y Palestina, de lo cual quedamos muy obligados de dar gracias a Nuestro Señor y trabajar fielmente en esta su Nueva España.

Outra característica importante que esta nova Igreja deveria apresentar era uma determinada separação entre indígenas e espanhóis. Acreditavam que o contato cotidiano entre estes poderia prejudicar a conversão dos nativos devido aos vícios e maus exemplos oriundos dos espanhóis, sua pouca religiosidade e, ainda, esta separação poderia preservar o indígena da exploração econômica dos *encomenderos*. Entretanto, em alguns momentos, os missionários abandonaram esse ideal segregacionista, com medo de que alterações drásticas na sociedade colonial pudessem acarretar um grave desequilíbrio na mesma. Um exemplo apresentado por

O’Gorman (1982) se refere ao momento de promulgação da *Leyes Nuevas*<sup>11</sup> e a posição dos franciscanos contrários a medidas radicais como esta.

[...] en el parecer de los franciscanos, las Leyes Nuevas encarnan un cierto inminente peligro que amenaza con la desolación y ruina de la Nueva España, y lo único que debe hacerse es [...] consolidar, no reformar, la situación social de la colonia al conceder obviamente con el beneplácito divino, la perpetuidad de las encomiendas. (O’GORMAN, 1982, p.49).

Neste sentido, os colonos espanhóis eram peças fundamentais do projeto missionário franciscano, já que permitiam o início da evangelização com a vitória militar e manutenção econômica e política dos indígenas. Os espanhóis seriam necessários para a manutenção da ordem e poder da Coroa espanhola:

[...] los argumentos aducidos para obtener la derogación de aquellas leyes consistieron en hacer ver que la situación social, religiosa y económica de la Nueva España no requería ninguna mudanza sustancial para su bienestar y prosperidad y que sólo era necesario consolidarla, fundamentalmente, con la garantía de la perpetuidad de las encomiendas.” (O’GORMAN, 1982, p.47).

O apoio aos espanhóis não pressupunha a escravidão indígena, sendo a utopia missionária em construir uma sociedade sem a exploração dos indígenas (AÍNSA, 1992), um dos sustentáculos do projeto e do discurso evangelizador franciscano durante todo o século XVI: “[...] la utopía de las órdenes religiosas parte de una critica de lo que está sucediendo en la práctica de la conquista y la colonización para contraponerla a las virtudes indígenas y al modelo de sociedad que se pretende instaurar.” (AÍNSA, 1992, p. 145).

Durante a primeira metade do século XVI, a influência franciscana na evangelização da Nova Espanha era inquestionável; o que levou este período a ser conhecido por “idade de ouro” da conversão indígena e mesmo das questões políticas com o reinado de Carlos V e o governo de

---

<sup>11</sup> De acordo com as “Leyes Nuevas”, de 1542, a Coroa de Castela decretou a extinção progressiva da *encomienda*, pois os indígenas retornariam ao domínio da administração colonial espanhola, logo após a morte de seus antigos *encomenderos* (BATAILLON, 1950).

Hernán Cortés e dos primeiros vice-reis na Nova Espanha. A grandiosidade do império espanhol deste momento fomentava este ideal milenarista e utópico abraçado pelos franciscanos:

La edad dorado del franciscanismo novohispano se desarrolla bajo el mandado de Cortés, las dos Audiencias y los dos primeros virreyes, don Antonio de Mendoza, 1535-1550, y don Luís de Velasco, 1555-1564. La llegada de los jesuitas y la paulatina aplicación de los Decretos de Trento irán recluyendo el fraile en su convento. (MONTES BARDO, 2001, p. 59)

Para seus sucessores, os missionários franciscanos da segunda metade do século XVI teriam sido os primeiros religiosos que haviam vivido um período promissor de evangelização, a “idade de ouro” da Igreja novo-hispana. Esse pensamento estava fincado na preponderância da ordem franciscana na evangelização indígena e nos benefícios e privilégios que esta posição lhes concedia. Somada a essa situação temos a euforia da conquista sobre os mexicas e o apogeu do governo de Carlos V, fatores que incrementavam esta concepção utópica sobre as primeiras décadas de colonização espanhola.

Os frades mendicantes do século XVI<sup>12</sup> possuíam clara consciência de sua missão apostólica. Por isso, a primeira expedição missionária a aportar em terras novo-hispanas era composta por doze frades, a missão "*de los doce*", uma mimesis da vida de Cristo e de seus doze apóstolos. Estes deveriam ser o exemplo para a ação franciscana no Novo Mundo. Os frades Motolinia e Mendieta se destacaram como os religiosos que valorizaram esse ideal missionário apostólico nas décadas iniciais da evangelização novo-hispana.

Este profundo sentimento utópico de sua missão evangelizadora nas novas terras também se insere no contexto de difusão das idéias milenaristas, principalmente no interior da ordem franciscana<sup>13</sup>. A descoberta do Novo Mundo e suas comunidades isoladas cultural e

---

<sup>12</sup> As biografias dos missionários aqui analisados serão abordadas ao final deste capítulo.

<sup>13</sup> Ao afirmarmos o milenarismo franciscano não objetivamos circunscrever esse ideal apenas a esta ordem religiosa, pois podemos encontrá-lo entre os demais religiosos mendicantes e mesmo em escritos e pensamentos de conquistadores europeus e, ainda, na visão construída por

religiosamente da Europa provocava a associação entre este acontecimento e a concepção milenarista de que, ao ocorrer a conversão de todos os povos não-cristãos, o final dos tempos ocorreria. “Pensaban que después de que todas las razas de la humanidad fueran convertidas, nada más podía suceder en este mundo.” (PHELAN, 1972, p. 32). Essa visão escatológica, baseada especialmente nos textos do Apocalipse, mobilizou os primeiros missionários e seus relatos sobre sua missão na América<sup>14</sup>. Segundo Phelan (1972, p.41), os descobrimentos cumpriam a palavra de São Marcos (16:15): “Ide por todo o mundo, pregai o evangelho a toda criatura”. Porém, não foram apenas os acontecimentos do início de colonização que foram interpretados sob uma ótica milenarista. A crise vivida pelas ordens mendicantes na segunda metade do século XVI marcada por revoltas indígenas, disputas eclesiásticas, permanência da antiga religião e, especialmente, as epidemias também foram explicadas através de uma concepção milenarista que marcou, desta forma, todo o século XVI:

La hecatombe demográfica podía significar, desde esa perspectiva milenarista, la llegada del fin de los tiempos que anunciaba el Juicio Final profetizado por el Apocalipsis. Si el descubrimiento del Nuevo Mundo y la expansión a él del cristianismo había anunciado la plenitud de los tiempos, la catástrofe demográfica anunciaba el Juicio Final e impulsaba a realizar el ideal de perfección angélica en que los indios guiados por los franciscanos serían librados de la esclavitud de los conquistadores y habían realidad el Reino de los Últimos Días. (CAPEL, 1988, p.258)

A descoberta e conquista da América explicava-se, ainda, através de seu caráter missional, tanto da coroa espanhola quanto da Igreja cristã. Cortés era comumente pensado como um enviado de Deus para “abrir caminho” até terras que seriam evangelizadas e inseridas na história cristã e européia. Neste sentido, apresenta-se latente o teor providencialista da descoberta da América que aliava o importante feito de expandir o cristianismo, convertendo povos pagãos, ao

---

Cristóvão Colombo sobre as terras encontradas. Cf. PHELAN, John L. *El reino milenario de los franciscanos en el Nuevo Mundo*. México: UNAM, 1972.

<sup>14</sup> Esta visão escatológica e milenarista também se apóia no Humanismo renascentista do século XVI (KARNAL, 1990-1991).

poder, glórias e riquezas reservadas aos reis de Castela. Em muitos escritos deste início de colonização, entre eles nos textos missionários aqui estudados, encontramos esse ideal de “predestinação” da América, apresentada como locus ideal para glorificar o cristianismo e os Reis Católicos. De acordo com Montes Bardo (2001, p. 59-60), “América fue vista frecuentemente como un regalo de la Providencia a quienes habían conquistado Granada y expulsado a los judíos para que, del mismo modo, siguieran extendiendo la fe entre los paganos.”

Aos espanhóis havia-se colocado a responsabilidade da Providência em encontrar, conquistar e evangelizar o Novo Mundo, sendo estes o povo eleito para tal empresa colonial e evangelizadora: “Sendo assim, a Providência divina teria se manifestado através de milagres, importantes vitórias militares e aparições, garantindo e abençoando o sucesso da empresa colonial” (FERNANDES, 2004, p.33). E, ainda, conforme O’Gorman (1982, p.30), os acontecimentos do início do século XVI poderiam ser explicados através da:

[...] creencia en que la historia es un desarrollo del acontecer humano dirigido por Dios de acuerdo con los ocultos designios de su providencia; de la profunda convicción de que el pueblo español es el especialmente elegido para realizar ese plan trascendental; que, por tanto, los monarcas españoles son los agentes más directamente responsables de la actualización de la voluntad divina y que [...] Dios quiso encomendar de modo especial a San Francisco y a sus hijos espirituales el apostolado de la Nueva España.

Sendo assim, os primeiros missionários migrados para a Nova Espanha buscavam a conversão e evangelização dos indígenas através de uma identidade profética, milenarista e providencialista, com o objetivo único de se construir uma nova Igreja cristã de caráter primitivo. Devemos salientar que este projeto evangelizador possuía um objetivo muito claro para os missionários aqui estudados: a efetiva conversão indígena, não permitindo a coexistência da antiga religião. Por isso, encontramos nestes textos referências à destruição de elementos da cultura religiosa nativa com a intenção de eliminar quaisquer resquícios da antiga religiosidade:

[...] passaram a agir em frentes de atuação, sempre buscando a conversão e a educação rígida das crianças, pontas de lanças da política de conversão. Destruir templos e ídolos do “demônio”, queimar livros e perseguir sacerdotes. No lugar, igrejas com as mesmas pedras dos templos destruídos e, muitas vezes, no mesmo lugar dos antigos locais de fé indígena. (FERNANDES, 2004, p. 41).

A produção dos relatos missionários estava sintonizada com a necessidade da evangelização e, nos anos iniciais da presença franciscana na Nova Espanha, mais intensamente com o objetivo de extirpar a religião indígena, já que os religiosos observaram a coexistência das duas religiões na religiosidade dos recém-conversos. Nestes textos são frequentes as referências ao esforço dos missionários na conversão efetiva dos indígenas e na erradicação dos antigos costumes, tanto quanto alusões à permanência da religião mexica. Inclusive no texto de Motolinia, otimista defensor da fé e aceitação indígena da religião cristã, encontramos denúncias quanto à ocorrência de idolatrias, principalmente daqueles que ainda não haviam recebido o batismo:

Desde ha poco tiempo vinieron a decir a los frailes cómo escondían los indios los ídolos y ponían en los pies de las cruces, o en aquellas gradas debajo de las piedras, para allí hacer que adoraban las cruces y adorar a el demonio, y querían allí guarecer la vida de su idolatría [...] (MOTOLINIA, 2001, p.34)

Desta forma, o trabalho missionário se configurava como necessidade básica para eliminar a religião e costumes nativos. Nas descrições missionárias, a condenação às crenças e religião é uma atitude constante de seus autores, entretanto, alguns elementos da sociedade pré-hispânica foram considerados oportunos à nova situação histórica e religiosa, como a educação, o cômputo temporal e as formas de controle social. Para os missionários, estes elementos culturais deveriam ser valorizados e, caso fosse possível, moldados à nova situação histórica e religiosa, sendo incorporados à religião cristã local.

Contudo, elementos culturais mesoamericanos que se relacionassem diretamente a religião nativa foram condenados e destruídos, dentre eles, os escritos, adornos e templos, bem como os rituais e as cerimônias foram proibidos. Ainda podemos destacar a demonização da cultura religiosa indígena, como transparece nesse relato sobre o Templo Maior do México, “[...] que verlo y entrar dentro ponía gran temor y grima, en especial el infierno que estaba en México, que parecía traslado del verdadero infierno [...]” (MOTOLINIA, 2001, p.31-32). Assim, caberia aos missionários espanhóis encaminhareм os indígenas, crentes de uma fé equivocada, à verdadeira religião: a cristã.

Em muitos momentos a destruição cultural, especialmente do universo religioso, foi vista como uma atitude vital para a criação e consolidação da religiosidade cristã na Nova Espanha. O escasso número de missionários nas décadas iniciais, o elevado número de indígenas pagãos e de templos e imagens que preservavam a religião nativa levaram as primeiras autoridades eclesiásticas, apoiadas pelo poder político, a decretarem a destruição acima citada:

[...] no podían tolerar que prosiguieron en paz las ceremonias paganas en el mismo lugar en que era predicado el cristianismo: era forzoso, entonces, arrasar los templos y expulsar a los sacerdotes. En lo cual no hacían sino llevar a la práctica las instrucciones de la Corona, que con la mayor energía mandaba extirpar cualquier manifestación idólatrica. (GRUZINSKI, 1991, p.23)

Foi o primeiro bispo do México, frei Juan de Zumárraga, a principal autoridade eclesiástica a decretar e empreender a eliminação de elementos culturais e religiosos dos indígenas pré-colombianos. De acordo com Gruzinski (1991, p.23-24), durante os anos de 1525 a 1530 ocorreu a destruição e o confisco de códices indígenas e a demolição dos templos e, nos dez anos consecutivos, a perseguição à cultura religiosa indígena a condenou à clandestinidade. A religião indígena foi associada à idolatria e, por isso, seus rituais e práticas deveriam ser

eliminados. Conforme apresenta Motolinia, a destruição dos elementos culturais dos nativos era uma atitude comum do projeto evangelizador nos anos iniciais de colonização:

Para destruir y quitar esta idolatría y abominaciones de sacrificios que en esta tierra se hacían; el buen siervo de Dios fray Martín de Valencia subió allá arriba a lo alto y quemó todos los ídolos y levantó y puso la señal de la cruz, y hizo una ermita a la cual llamó San Bartolomé, y puso en ella a quien la guardase y para que nadie allí más invocase al demonio.” (MOTOLINIA, 2001, p.266)

Entretanto, não podemos desconsiderar a existência de focos de resistência indígena à imposição da cultura cristã. Gruzinski (1991) aponta para a estratégia utilizada por grande parte dos sacerdotes indígenas neste momento inicial de evangelização: a busca por localidades mais isoladas onde poderiam praticar seus rituais, como grutas, montanhas e lagos. Muitos missionários, principalmente Sahagún, acusaram esta prática. Portanto, nas primeiras décadas de evangelização da Nova Espanha, a religiosidade indígena foi condenada e perseguida e seus deuses considerados falsos e associados ao Demônio, mediante a necessidade de conversão à religião cristã que para os missionários espanhóis se configurava como única e verdadeira crença:

Lo que había sido el sentido y la interpretación del mundo eran un ‘rito’ y una ‘ceremonia’ perseguidos, marginados y menospreciados, una ‘creencia’ falsa, un ‘error’ por descartar y repudiar, un ‘pecado’ por confesar ante los jueces eclesiásticos [...] (GRUZINSKI, 1991, p. 24)

De acordo com o projeto missionário franciscano, a conversão indígena não se restringiria à total destruição de sua cultura anterior. O modelo de educação desenvolvido pelos mexicanos era admirado pelos missionários, que buscavam em suas estruturas eliminar o que pudesse ser resquício da antiga religião para sua utilização entre os jovens da nova sociedade colonial. A educação dos jovens de origem índia foi priorizada por estes religiosos, principalmente devido ao caráter cristão de que esta deveria estar revestida. A preocupação com os estudos tinha este viés evangelizador: “[...] tras esa preocupación por los libros y la cultura, al igual que ocurría en el

caso de la fundación de colegios indígenas, había una motivación misional o más exactamente doctrinal.” (BUSTAMANTE, 1992, p.315).

Assim, em 1536, fundou-se o Colégio de Santa Cruz de Tlatelolco, com o objetivo de fornecer estudos secundários aos filhos das principais autoridades indígenas, transformando a nova geração em fiéis cristãos: “[...] su centro principal de atención era el adoctrinamiento, es decir, el elevar y depurar la conciencia y los hábitos cristianos mediante la educación.” (BUSTAMANTE, 1992, p.315). Para Sahagún, uma educação cristã para as crianças era fundamental para efetivar a conversão indígena. Esta instituição contou com o apoio político do vice-rei Antonio de Mendoza e do bispo do México frei Juan de Zumárraga.

Sobre os primeiros alunos do colégio: “[...] el colegio contaba con sesenta alumnos, escogidos entre los mejores del colegio de San Francisco de México, miembros, por tanto, de las familias principales de la raza india.” (RICARD, 1986, p.335). O número de alunos cresceu nos anos seguintes chegando a contar com aproximadamente trezentos alunos. Sobre as disciplinas fornecidas: “Las materias enseñadas eran lectura, escritura, música, latín, retórica, lógica, filosofía y medicina indígena.” (RICARD, 1986, p. 336). O colégio sofreu diversos contratemplos e, a partir da década de 1540, vivenciou sucessivos fracassos tanto pedagógicos quanto econômicos.

Os alunos formados em Tlatelolco tornaram-se profundos conhecedores de latim e, por conhecerem também a língua indígena, foram importantes colaboradores dos missionários que produziram os textos estudados por esta pesquisa, com destaque para a obra do frei Bernardino de Sahagún. Além de exímios latinistas e lingüistas, como muitos alunos se tornaram, Tlatelolco conseguiu transformá-los em cristãos. Com algumas raras exceções, o objetivo do colégio - cristianizar os indígenas por meio de um projeto educacional ainda na infância - foi alcançado. Porém, como aponta Ricard, esta não foi sua única finalidade. Este autor, através da análise de

documentos do período que relatavam o modo de vida imposto aos jovens estudantes, sendo este muito semelhante aos dos centros de formação clerical, afirma que dentre suas intenções principais podemos apresentar a formação de um clero indígena. “Debía haber sido el primer seminario indígena de la Nueva España, que vale tanto como decir del Nuevo Mundo.” (RICARD, 1986, p.342). Com a proibição do clero indígena em 1555, esta expectativa franciscana não obteve êxito, e o autor atribui a este propósito a causa principal do fracasso do colégio, já que as autoridades políticas e eclesiásticas, neste momento, estavam dissonantes ao projeto franciscano:

La causa principal de la vehemente oposición al colegio de Tlatelolco por parte del clero y la opinión general radica precisamente en que la mayoría de los españoles en México no quería ver a los indios formarse para el sacerdocio. Y desde el momento en que los indios no habían de ser sacerdotes se venía abajo todo fundamento para que existiera el colegio.” (RICARD, 1986, p. 347)

Mas a educação dos jovens americanos não foi suficiente para a concretização da cristianização. Para frei Bernardino de Sahagún esta sofria de uma perigosa ineficácia: enquanto afirmavam serem cristãos, os indígenas mantinham sua religião e rituais às escondidas dos espanhóis. A denúncia sahauntiana é uma característica constante de sua obra e, muitas vezes, apresenta também críticas aos demais missionários despreocupados com a permanência da antiga religiosidade. Dentre os vários equívocos cometidos pelos espanhóis no Novo Mundo, que permitiram uma conversão incompleta, Sahagún enumera o descaso quanto à educação indígena, principalmente após a decadência do Colégio de Tlatelolco, e a credulidade dos missionários a respeito da fé dos nativos:

Los frailes pecaron así por su desconocimiento de las antiguas prácticas paganas y, sobre todo por su excesiva credulidad en lo que los indígenas decían. También los indios eran gravemente responsables, porque engañaron sobre la verdadera naturaleza de su conversión [...] Sahagun ha expresado ya las claves esenciales

de su crítica: falta de conocimiento de la cultura antigua, credulidad de los frailes y fe engañosa de los indígenas. (BUSTAMANTE, 1992, p.292).

Sahagún (1988, p.31-32) denuncia veementemente outros religiosos que, desconhecendo a cultura indígena, acreditam estarem estes convertidos: “Y dicen algunos, escusándolos, que son boberías o niñerías, por ignorar la raíz de donde salen, que es mera idolatría, y los confesores ni se las preguntan ni piensan que hay tal cosa, ni saben lenguaje para se lo preguntar.”

Dentre as conclusões apresentadas por Ricard acerca da evangelização empreendida durante o século XVI, destacamos, neste momento, a idéia de que os indígenas, ao perceberem a impossibilidade de se lutar contra o domínio político e cultural espanhol, aceitaram a conversão religiosa, entretanto, não o fizeram com a exclusividade exigida pela Igreja cristã, mas sim integrando as duas religiosidades. Por isso, comumente eram encontrados praticando os rituais ou cultuando os antigos deuses. Essa atitude explica a verdadeira obsessão de alguns missionários, destacadamente o frei Bernardino de Sahagún, pela denúncia e subsequente supressão das idolatrias e heresias indígenas.

Diferentemente de Sahagún, seu companheiro de ordem Motolinia não questionava a aceitação da religião cristã pelos indígenas. Para este missionário, os nativos haviam abraçado verdadeiramente a fé católica, inclusive com mais fervor e devoção do que os espanhóis: “[...] y verdaderamente hay tanto que decir y tanto que contar de la buena cristiandad de estos indios [...]. Plega a Nuestro Señor los conserve y dé gracia para que perseveren en su servicio, y en tantas santas y buenas obras como han comenzado” (MOTOLINIA, 2001, p.146).

Esta característica otimista de Motolinia permanece nos capítulos do *Tratado Segundo*, onde apresenta os resultados da cristianização indígena. O franciscano valoriza a evangelização dos primeiros missionários, inclusive porque foi integrante da missão “*de los doce*”, acredita na real conversão nativa, ou seja, no sucesso da empresa franciscana, idealizando, ainda, o indígena

como modelo de bom cristão. “Motolinia, consecuente de su visión optimista del final de la religión antigua, ve la conversión de los indígenas en unos términos cándidos, casi angelicales y llena de ferviente y simple piedad.” (BUSTAMANTE, 1992, p. 305). De acordo com o próprio missionário, a conversão indígena e sua boa conduta como cristãos eram inquestionáveis: “Estos indios que en si no tienen estorbo que les impida para ganar el cielo, de los muchos que los españoles tenemos y nos tienen sumidos, porque su vida se contenta con muy poco”. (MOTOLINIA, 2001, p.81). E, ainda, sobre o respeito quanto às comemorações cristãs: “Celebran las fiestas y pascuas del Señor y de Nuestra Señora, y de las advocaciones principales de sus pueblos, con mucho regocijo y solemnidad.” (MOTOLINIA, 2001, p.75).

Motolinia também enfatiza a influência dos franciscanos junto aos indígenas e inclusive quanto aos espanhóis, o respeito que estes devotavam a São Francisco o que legitimava o trabalho de conversão na Nova Espanha ser realizado por integrantes desta ordem religiosa:

Es tanta la devoción que en esta tierra, así los españoles como los indios naturales, tienen con San Francisco, y ha hecho Dios en su nombre tantos milagros y tantas maravillas, y tan manifiestas, que verdaderamente se puede decir que Dios le tenía guardada la conversión de estos indios [...]. (MOTOLINIA, 2001, p.167).

Desta forma, para Motolinia, a antiga religião estava completamente extirpada, como podemos notar pelo uso do verbo no passado quando se refere ao universo religioso indígena, conforme demonstra a citação abaixo. Motolinia também discorda de outros missionários, principalmente de Sahagún, que afirmam a existência de idolatrias e cultivo de antigos rituais:

Las fiestas que los indios hacían [...] con sus ceremonias y solemnidades, desde el principio que los españoles anduvieron de guerra, todo cesó, porque los indios tuvieron tanto que entender en sus duelos, que no se acordaban de sus dioses, ni aún de sí mismos, porque tuvieron tantos trabajos, que por acudir a remediarlos cesó todo lo principal. (MOTOLINIA, 2001, p. 289).

As diferenças no pensamento destes dois franciscanos apontam para os vários matizes que compunham as concepções da ordem franciscana, demonstrando uma ausência de unidade conceitual, inclusive em suas atitudes. Bustamante analisa esta divergência no pensamento dos dois franciscanos, apontando para o fato de Sahagún, por conhecer com mais detalhes a cultura nativa, haver percebido nuances de sua religião que os demais missionários não alcançaram:

[...] un adecuado conocimiento de sus prácticas culturales revela que al hacerlo estaban siguiendo su antigua costumbre de adoptar al dios de los recién llegados, cuando éstos eran poderosos [...] razón de conveniencia, posibilitada por un politeísmo acogedor y acomodaticio, muy ajena a que estuvieron convencidos de la falsedad de su antigua religión. Precisamente ésa es la causa por la que la idolatría pervive [...] Frente a la naturaleza infantil y casi angelical que Motolinia ve en el indio, fray Bernardino presenta una naturaleza adulta y calculadora que se hace mendaz y que empeora a medida que penetra la evangelización. (BUSTAMANTE, 1992, p.306)

Em relação aos objetos da antiga religião encontrados escondidos em montes e locais distantes, Motolinia os explica apontando esta atitude como anterior à conversão ou, ainda, explicando que esta era uma prática comum entre estes povos no período pré-hispânico, assim estes artefatos haviam sido enterrados antes mesmos da chegada espanhola. Neste assunto, o relato de Motolinia sempre valoriza a conversão e a fé indígena:

Estos principales ídolos con las insignias y ornamentos o vestidos de los demonios, escondieron los indios, unos so tierra, otros en cuevas (y) otros en los montes. Después cuando se fueron los indios convirtiendo y bautizando, descubrieron muchos y traíanlos a los patios de las iglesias para allí los quemar públicamente. Otros se podrecieron debajo de tierra, porque después que los indios recibieron la fe, habían vergüenza de sacar los que habían escondido [...] La disculpa que daban era buena, porque decían: ‘cuando lo escondimos no conocíamos a Dios, y pensábamos que los españoles se habían de volver luego a sus tierras [...]’ (MOTOLINIA, 2001, p.290).

Motolinia recusa integralmente a coexistência de duas religiosidades após o batismo dos indígenas. Esta supervalorização da aceitação da fé pelos povos nativos, enquanto legitimava e considerava fundamental o trabalho missionário destes primeiros anos de evangelização, também imprimia ao indígena importantes funções sociais, pois o tornava modelo de conduta e devoção à fé cristã:

[...] cuando los frailes iban predicando, en la predicación y antes que bautizasen les decían, que lo primero que habían de hacer era que habían de traer todos los ídolos que tenían, y todas las insignias del demonio para quemar; y de esta manera también dieron y trajeron mucha cantidad que se quemaron públicamente en muchas partes; porque donde ha llegado la doctrina y palabra de Cristo no ha quedado cosa que se sepa ni de que se deba hacer cuenta [...] (MOTOLINIA, 2001, p. 290).

As necessidades do contexto histórico de Motolinia propiciaram suas atitudes e pensamento quanto à evangelização. As primeiras ações missionárias tinham interesse em atingir grandes quantidades de pagãos, por isso, os batismos por aspersão que tornavam um extenso número de indígenas cristãos. Já para Sahagún, o essencial não eram as conversões em quantidades, ou a urgência em transformá-los em cristãos, mas sua preocupação residia numa conversão eficaz e duradoura.

A defesa da conversão efetiva dos indígenas foi uma atitude latente no texto de Motolinia. Inclusive não hesita em acusar os espanhóis, religiosos ou não, de serem responsáveis pela reativação de antigos cultos quando interrogavam os indígenas sobre seus costumes ou ainda quando buscavam, escavando algumas regiões, ídolos escondidos. A acusação se agrava, pois o franciscano aponta a cobiça espanhola por objetos de ouro e pedras preciosas como um importante motivo para estas escavações e busca por informações sobre elementos da religião nativa:

[...] algunos españoles, de ellos con autoridad y otros sin ella, por mostrar que tenían celo de la fe, [...] comenzaron a revolver la tierra, y a desenterrar los muertos, y apremiar a los indios porque les diesen ídolos [...] y aún algunos indios fueron tan atormentados, que en realidad de verdad hicieron ídolos de nuevo, y los dieron porque los dejasen de maltratar. Mezclábase con el buen celo que mostraban en buscar ídolos una codicia no pequeña, y [era] que decían los españoles, en tal pueblo o en tal parroquia había ídolos de oro y de *chalchihuitl* [...] y fantaseábaseles que había ídolo de oro que pesaría un quintal o diez o quince arrobas [...]

“[...] porque ya que en algún pueblo haya algún ídolo, o está podrido o tan olvidado o tan secreto que en pueblo de diez mil ánimas no lo saben cinco, y tiénelos en lo que ellos son, que es tenerlos o por piedras o por maderos, y los que andan escandalizando a estos indios que van por su camino derecho [...] y veo el engaño en que andan y las maneras que traen para desasosegar y desfavorecer a estos pobres indios, que tienen los ídolos tan olvidados como si hubiera cien años que hubieran pasado. (MOTOLINIA, 2001, p. 291).

Frei Gerónimo de Mendieta (1993) também possuía uma visão mais otimista dos sucessos da conversão indígena. Este franciscano, diferentemente de Motolinia, afirma a existência de idolatrias entre os nativos, mas aponta que estas estariam desaparecendo. Mendieta relata o caso de indígenas que denunciavam aqueles que ainda praticavam os antigos rituais, inclusive seus parentes.

Desta forma, gostaríamos de salientar tanto as diferenças em relação às concepções sobre a evangelização ocorrida no século XVI, quanto em relação aos modelos de conversão de cada missionário estudado. Se, para Sahagún a permanência dos antigos rituais e a idolatria indicavam a urgência de atitudes para a realização de uma conversão mais eficaz, o que o torna descrente da real cristianização da maior parte dos indígenas novo-hispanos, seu companheiro de ordem, frei Motolinia, considera totalmente efetuada e vitoriosa a conversão cristã. A visão de Mendieta não pertence a nenhum destes pólos, pois acredita na cristianização, entretanto, considera reais os percalços ainda existentes, como as idolatrias. Estas dessemelhanças são totalmente aceitáveis e

esperadas, considerando o contexto histórico específico de cada religioso. A política espanhola e eclesiástica, as disputas internas das ordens religiosas e mesmo as epidemias e revoltas indígenas marcaram diferentemente cada período e cada missionário aqui estudado, por isso, a ausência de unidade de pensamento entre eles. E não apenas os missionários apresentavam diferenças significativas entre si, mas a própria Igreja cristã na Nova Espanha não era monolítica, uníssona, refletindo, sim, diferentes pensamentos, ordens religiosas, interesses e atuações.

Desta forma, guiados por diferentes intenções, alguns missionários foram incumbidos de elaborarem textos sobre o universo cultural e religioso pré-hispânico para que fossem utilizados por outros religiosos como referência para o trabalho evangelizador ou para legitimar a prioridade franciscana na cristianização novo-hispana.

Estas narrativas religiosas pretendiam abordar variados âmbitos da vida cultural, religiosa, histórica e de produção de saberes dos mesoamericanos, sempre preocupadas com sua inter-relação com a religiosidade indígena e a conversão ao cristianismo. Com metodologias diferenciadas, os missionários aqui estudados iniciaram seus escritos a partir de informações oriundas dos textos pictográficos nativos (os códices), relatos orais de habitantes remanescentes da sociedade pré-hispânica e obras produzidas por outros missionários, seus antecessores. Os frades Toríbio de Benavente e Bernardino de Sahagún, integrando os primeiros grupos missionários que chegaram à Nova Espanha, utilizaram as duas primeiras formas de obtenção de informações, e suas metodologias serão mais bem abordadas adiante. Estes missionários ainda tiveram como trabalho compreender, traduzir e relatar um universo totalmente diverso ao seu, uma realidade natural, humana e cultural que deveria ser assimilada, traduzida e inserida na história cristã.

Em relação ao franciscano Gerónimo de Mendieta, além dos códices e relatos orais, valeu-se também das informações contidas nas narrativas produzidas nos anos iniciais da colonização hispânica na América. Conforme o próprio franciscano afirma sobre suas fontes:

Y yo, que esto escribo, teniendo algún deseo de saber estas antiguallas, ha muchos años que acudí al mismo padre Fr. Andrés, como á fuente de donde todos los arroyos que de esta materia han tratado emanaban, y él me dijo en cuyo poder hallaria esta su ultima recopilación escrita de su propia mano, y la hube y tuve en mi poder; y de ella y de otros escritos del padre Fr. Toribio, uno de los primeros doce, saqué lo que en este libro de antiguos ritos de los indios escribo (...) (MENDIETA, 1993, p.76).

E, ainda, encontramos no Prólogo desta obra, datado de 1611 e elaborado pelo frei Joan de Domayquia, referências às fontes documentais de Mendieta (1993, p.07- 08):

[...] y es que no dice cosa en esta historia que no la hubiese visto por sus propios ojos, y las que no vió las supo de personas fidedignas que las vieron, y de relaciones y testimonios autorizados de escribanos, y de papeles que halló en los archivos de los conventos: y las mas memorables que sucedieron á los doce primeros religiosos hijos de nuestro seráfico padre [...] esas casi las dejaron escritas dos de ellos, que fueron el santo padre Fr. Francisco Jiménez en la vida que escribió del santo Fr. Martín de Valencia, y el santo padre Fr. Toribio de Motolinia en un borrador que dejó escrito de su mano, y en él todo lo que sucedió á los doce santos en la dicha conquista [...]

Devido a esse intercâmbio textual, teremos uma importante discussão acerca da ocorrência ou não de plágio entre estes textos missionários, controversia considerada anacrônica pelo presente estudo e apresentada na próxima seção.

Outro importante acontecimento relativo a estas produções foi a seleção de obras referentes ao universo indígena e textos traduzidos para as línguas locais realizada pelo rei Felipe II e a possível censura das mesmas. As narrativas sobre a América poderiam ser censuradas pela Coroa espanhola devido a inúmeros fatores, dentre eles: as guerras indígenas, o conteúdo milenarista das narrativas, a necessidade de se esquecer o esplendor da civilização indígena, ou

ainda, ao incômodo sentido pelas autoridades espanholas devido ao grande poder das ordens mendicantes em relação aos indígenas.

Este programa colonizador foi responsável pela proibição de obras sobre o universo indígena. No 1º. Concílio Mexicano, ocorrido em 1555, ficou resolvido que os sermonários e outras obras religiosas em línguas indígenas deveriam ser recolhidos e, no ano seguinte, proibiu-se a publicação de qualquer material sem a expressa autorização do bispado local. No 2º. Concílio Mexicano, em 1565, cujo objetivo principal era a adaptação das medidas tridentinas ao contexto novo-hispano, ocorreu a proibição dos textos bíblicos traduzidos para as línguas locais. Logo após, esta medida culminou na ordenação real de 1577, pela qual se tornaram proibidos todos os textos sobre a cultura, religião e qualquer costume indígena:

Además de la catástrofe demográfica [...] la situación era realmente dramática [...] los problemas religiosos y la aparición de herejías, que obligaron la Inquisición a intervenir activamente, las amenazas al imperio desde las áreas periféricas procedentes de las potencias europeas y de las belicosas tribus indígenas [...] y finalmente, las amenazas interiores con las revueltas indias y los problemas de la legitimidad del dominio hispano. (CAPEL, 1988, p.246).

O relato de Mendieta apresenta-se como o exemplo mais significativo do pessimismo desta segunda metade do século XVI por parte dos franciscanos. A crise religiosa deste momento pode ser associada aos seguintes acontecimentos: instauração do Tribunal da Santa Inquisição em 1571, mudança na política de Felipe II tanto em relação ao apoio às ordens mendicantes quanto à forma de colonização da Nova Espanha, proibição de textos sobre o universo indígena em 1577, já que agora se priorizava uma colonização e educação hispanizante, crise clerical, consciência dos religiosos da permanência de elementos da antiga religião na religiosidade indígena, epidemias e pestes que assolavam e dizimavam a população novo-hispana.

A nova política praticada por Felipe II diminuía o poder das ordens mendicantes tanto no que se referia à evangelização quanto à influência política e social destes. O rei pretendia concentrar cada vez mais seu poder, por isso, uma mudança drástica em relação aos mendicantes e sua forma de evangelização fez-se necessária. O contexto da Reforma Protestante e Contra-Reforma Católica, principalmente após o Concílio de Trento, propiciou este clima de coibição, já que a tradução para línguas nativas de textos bíblicos foi uma das normas mais fiscalizadas. Foi neste momento que muitos textos de missionários desapareceram, inclusive escritos do frei Sahagún. Fernandes (2004) acredita que a sobrevivência de algumas *Histórias* e escritos missionários deste período foi possível devido ao fato de circularem em forma de manuscritos, o que impedia uma fiscalização mais rigorosa.

Encontramos nos textos destes missionários críticas e reclamações sobre estas proibições. Os religiosos reafirmavam a importância destes documentos para a compreensão do universo indígena e, conseqüentemente, da evangelização dos mesmos. Conforme aponta Capel (1988, p.254), as medidas repressoras da Coroa e Inquisição não pouparam, inclusive, membros das ordens mendicantes ou outros religiosos. O autor aponta a existência de processos inquisitoriais contra missionários que questionaram a situação indígena ou mesmo as práticas políticas deste final de século XVI. Outra forma de condenação foi a perda de cargos eclesiásticos ou políticos importantes, sejam os missionários ou indígenas membros das antigas dinastias. Entretanto, a Igreja deste final de século XVI preocupava-se mais com a homogeneização de suas crenças e normas, devido à ruptura causada pela Reforma Protestante, visando à formação de uma Igreja uníssona (GONZÁLEZ RODRÍGUEZ, 1997).

A política hispanizante proposta pelo governo filipino implicava a educação indígena em espanhol e com base na cultura e costumes de Castela, o que levou ao fim o modelo de conversão utilizado até aquele momento, cuja característica mais peculiar era a evangelização em nahuatl.

De acordo com a Cédula Real de 1550 (PHELAN, 1972, p.125), o rei afirmava que o ensino em espanhol propiciaria aos indígenas a aquisição dos costumes e tradições espanholas. Para a Coroa, outra forma de intercâmbio cultural seria o trabalho indígena junto aos espanhóis, pois estariam em contato com a língua e costumes ocidentais. Esta forma de cristianização e colonização de cunho hispanizante foi rechaçada pelos religiosos mendicantes, dentre outros motivos, devido ao caráter exploratório do trabalho indígena, a corrupção moral dos espanhóis, que prejudicaria a evangelização (e a criação da tão idealizada Igreja novo-hispana), e a possibilidade de perderem sua influência junto aos nativos, já que a barreira lingüística – principal obstáculo a ser superado através desta política filipina – estaria removida para os súditos de Castela. Assim:

Al oponerse a la hispanización los frailes luchaban no sólo para salvar a los indios de una futura explotación, sino también para mantener los grandes privilegios políticos, eclesiásticos y económicos que la Corona les había concedido por la conversión de los gentiles. (PHELAN, 1972, p. 125)

Especialmente para os franciscanos, os indígenas deveriam ser um “cristão asteca” e não um “cristão espanhol” (PHELAN, 1972). Os religiosos estudados nesta pesquisa acreditavam no ideal de construção de uma nova Igreja cristã, não corrompida moralmente como a européia daquele período. As legislações proibitivas e a instabilidade gerada pelas apreensões e coibições prejudicaram desde a escolha temática destas obras, incluindo seu processo de produção e, ainda, sua posterior divulgação<sup>15</sup>. Sobre a proibição destes escritos, Aínsa (1992, p.158) aponta que:

El imperio debía recobrar su unidad administrativa e ideológica y el discurso alternativo no podía seguir siendo tolerado, especialmente si era formulado en otra lengua que no fuera el castellano. Por ello se prohíben los trabajos etnológicos y se incautan las obras que habían ensalzado la *otredad* americana. La diversidad debe ceder a la uniformidad, garantía de la unidad imperial.

---

<sup>15</sup> De todos os textos escritos na segunda metade do século XVI, apenas a obra do jesuíta Acosta foi editada neste período. As demais foram relegadas ao esquecimento até serem encontradas no século XIX.

González Rodríguez (1997, p.43) apresenta como fator dessa proibição a necessidade espanhola de se criar uma única versão sobre a história da conquista, colonização e evangelização da Nova Espanha:

[...] se hizo en el contexto de la reforma cultural de Juan de Ovando, obsesionado por la oficialización de la versión historiográfica del pasado indígena [...] y de la conquista. Según una r.c. de 1573<sup>16</sup>, todas las historias manuscritas debían recogerse para que sirvieran exclusivamente de información para el Consejo de Indias y el Cronista Mayor de Indias.

Porém, não foi apenas a política hispanizante de Felipe II que retirou o domínio religioso e político dos franciscanos. Após o Concílio de Trento, as atitudes da Igreja em relação às ordens mendicantes alteraram-se, principalmente devido ao aumento de poder do clero secular. Ainda podemos citar os antagonismos e as divergências entre franciscanos e outras ordens religiosas, especialmente quanto à exclusividade na evangelização.

Outra questão importante para os primeiros evangelizadores, que implicaria nos rumos da política espanhola, foi a definição da pré-existência de uma evangelização cristã no Novo Mundo. Hipóteses de uma remota evangelização dos indígenas eram constantes e remontavam a São Tomás e São Bartolomeu. Essa idéia tinha por objetivo inserir a América na história universal cristã, colocando-os como povos oriundos de uma mesma ancestralidade genética e histórica que os europeus. Alguns franciscanos deste início de século XVI apontaram em seus relatos “vestígios” de uma primeira evangelização, principalmente através de associações entre símbolos cristãos e elementos da cultura indígena, como cruzeiros, similaridade em nomes de deuses, etc. Mas, a aceitação de uma remota cristianização poderia modificar as bases do projeto missionário em vigor e, inclusive, a situação do indígena perante a Igreja. Se a possibilidade de uma primeira evangelização fosse considerada real, os indígenas seriam qualificados como povos que haviam

---

<sup>16</sup> Cédula Real (c.r.) de 16 de agosto de 1573 (GONZÁLEZ RODRÍGUEZ, 1997, p. 43).

desrespeitado e esquecido a religião cristã e, mais problematicamente, a trocado por outra religião. Assim, estes se transformavam de pagãos em infiéis, o que afetava profundamente sua condição perante a Coroa espanhola e a Igreja, principalmente se considerarmos a secular guerra de Reconquista e a recém-expulsão muçulmana da Península Ibérica.

Os franciscanos aqui estudados também divergem sobre a explicação dada à origem do homem americano. Sahagún (1988, p. 814), em sua obra *Historia general*, se apresenta veementemente contra a idéia de uma evangelização pré-existente na América:

Y yo siempre he tenido opinión que nunca les fue predicado el evangelio, porque nunca jamás he hallado cosa que aluda a la fe católica, sino todo tan contrario y todo tan idolátrico, que no puedo creer que se les ha sido predicado el evangelio en ningún tiempo.

Questiona inclusive os “vestígios” encontrados na cultura indígena que poderiam remeter a uma pré-evangelização, e que eram utilizados por outros missionários como comprovação desta idéia:

[...] paréceme que pude ser muy bien que fueron predicados por algún tiempo; pero que muertos los predicadores que venieron a predicarlos, perdieron del todo la fe que les fue predicada, y se volvieron a sus idolatrías que de antes tenían. (SAHAGÚN, 1988, p.815).

Para este franciscano, caso houvesse ocorrido uma primeira cristianização, os nativos apresentariam maiores indícios deste contato. Como desconheciam muitas aves, alimentos e costumes ocidentais, Sahagún desconsidera a possibilidade de um antigo contato entre cristãos e indígenas, já que estes não demonstravam nenhuma forma de intercâmbio cultural (SAHAGÚN, 1988, p. 813).

O franciscano Toríbio de Motolinia também se preocupou em explicar a origem do homem americano e baseia-se, em muitos momentos, na concepção histórica cristã e ocidental:

“[...] una tan gran tierra, y tan poblada por todas as partes, más parece traer origen de otras

extrañas partes; y aún en algunos indicios parece ser del repartimiento y división de los nietos de Noé.” (MOTOLINIA, 2001, p.11). A associação entre indígenas e a história do povo judeu também foi recusada por Motolinia, já que os transformava em infiéis: “[...] mas la más común opinión es, que todos ellos son gentiles [...]” (MOTOLINIA, 2001, p.12). Sendo os indígenas considerados gentis mantinha-se legítimo projeto missionário em vigência.

Neste sentido entendemos melhor a necessidade de proibição de textos sobre o universo indígena ou que fizessem referência à história e cultura deste povo, pois:

No era solo el miedo a la valoración y conservación de las tradiciones de incas, aztecas y otros pueblos, por la amenaza que podía suponer para el mantenimiento del dominio español en aquellas lejanas tierras, sino que la interpretación una antigua cristianización, lo que de ser cierto, pondría en cuestión los únicos títulos legales válidos que España podía esgrimir para el dominio del Nuevo Mundo. (CAPEL, 1988, p. 255)

A possibilidade de questionamento sobre o direito de posse das terras americanas pela Coroa espanhola e sua missão evangelizadora fundamentavam suas atitudes quanto aos missionários e seus escritos na segunda metade do século XVI: “Desde luego, la posible llegada de unos predicadores evangélicos antes que los españoles cuestionaría la misión evangelizadora atribuida a España y que era la base de la legitimidad de la conquista.” (CAPEL, 1988, p. 255).

A hispanização indígena rompia com a base de todo o projeto e trabalho missionário desenvolvido na Nova Espanha e que pressupunha a aprendizagem da língua e costumes locais. A ênfase na educação e formação dos missionários, bem como a crença de que o conhecimento lingüístico e cultural eram fundamentais para uma evangelização de sucesso, foram possíveis graças à reforma clerical proposta pelo cardeal Jiménez de Cisneros<sup>17</sup>, um dos mais ilustres franciscanos das primeiras décadas do século XVI espanhol.

---

<sup>17</sup> A reforma religiosa empreendida pelo cardeal Jiménez de Cisneros foi um acontecimento que dominou a vida religiosa e, em muitos aspectos, política, da Espanha pré-descobrimento. Cisneros, pertencente a ordem franciscana, havia sido escolhido confessor da rainha Isabel em 1492 e sua

Conforme aponta Bustamante (1992, p.256) este cardeal foi responsável por profundas alterações eclesiásticas e políticas na Espanha quinhentista: “[...] reforma que se caracteriza, frente a otras con las que entra en conflicto, por insistir no sólo en la piedad y en una restauración rigurosa de la regla, sino sobretudo por destacar la necesidad de “dignificar” el clero mediante una sólida formación [...]”.

Neste sentido, Cisneros foi o fundador da Universidade de Alcalá de Henares e incentivador da produção de uma Bíblia poliglota. Esta universidade estava destinada à formação completa dos futuros membros da Igreja espanhola, principalmente aqueles integrantes das ordens mendicantes. A ênfase nos estudos bíblicos, teológicos e a leitura dos clássicos foram uma constante neste centro de estudos, o qual influenciou outras localidades de formação sacerdotal, além de representar a aproximação mais intensa entre humanismo e pensamento religioso espanhol. A Universidade de Salamanca e o convento franciscano desta mesma localidade também foram influenciados por esta reforma, mantendo a dedicação dos missionários aos estudos (BUSTAMANTE, 1992, p.257). Fernandes (2004, p.30) salienta uma importante influência de Cisneros no projeto de evangelização novo-hispana:

Veremos que essa formação, restrita e elitista, acabou influenciando, em muito, as leituras dos cronistas franciscanos que foram para a Nova Espanha. Embora não tivessem se formado em Alcalá e sequer fossem acadêmicos, *stricto sensu*, essas reformas acabaram por reger a formação de vários conventos da ordem [...].

Dentre suas concepções sobre a evangelização, Cisneros apoiava uma conversão que não se restringisse apenas à palavra, mas acrescida de obras escritas, como sermões, catecismos, explicações do evangelho, entre outros. Neste sentido, a valorização do aspecto lingüístico, do

---

influência estava apenas em seus momentos iniciais. Neste mesmo ano tornou-se provincial dos franciscanos em Castela e, em 1495, Arcebispo de Toledo e Primado da Espanha. Em 1507 foi eleito Inquisidor Geral. Além de todos estes importantes cargos eclesiásticos, empreendeu uma das mais significantes reformas ocorridas na Espanha quinhentista. “Ocupando estes cargos, Ximénez foi responsável pelo movimento conhecido como pré-reforma espanhola, em que modificou instituições estatais e eclesiásticas” (Fernandes, 2004, p. 29).

ensino e da compreensão das línguas para melhor evangelizar, foi uma característica marcante desta reforma. Este pensamento esteve totalmente condizente com o projeto catequético desenvolvido na Nova Espanha pelos religiosos mendicantes. Entretanto, a influência do pensamento e reforma de Cisneros na atuação evangélica novo-hispana não foi sua herança mais crucial. Podemos ainda destacar a valorização dos missionários observantes, em contraposição aos conventuais, atitude responsável pela migração e participação destes na evangelização da Nova Espanha.

Quanto à valorização da aprendizagem da língua nativa quando da evangelização de povos não-cristãos, a questão principal na região mesoamericana era a grande multiplicidade lingüística. Esta diversidade de línguas acabou por dificultar a evangelização em algumas regiões, mas a grande difusão do nahuatl e a aprendizagem deste pelos missionários tornaram possível seu trabalho. Desta forma, o interesse destes pela língua local foi fundamental para seu trabalho evangelizador: “No bien llegados al país, los misioneros de México supieron advertir muy bien que el conocimiento de las lenguas indígenas era una condición esencial para una evangelización seria y efectiva”. (RICARD, 1986, p.118)

Como a base da conversão cristã empreendida pelos franciscanos era a pregação, tanto o pregador quanto o indivíduo a ser convertido deveriam falar a mesma língua. Conforme vimos anteriormente, os franciscanos recusavam a idéia de hispanizar os indígenas com o ensino de espanhol, assim, a única solução válida era o aprendizado da língua nativa por parte dos missionários. Motolinia relata o início do trabalho missionário dos doze frades chegados em 1524 e salienta o interesse pelo aprendizado da língua local:

[...] porque luego que los frailes llegaron a México donde a en quince días, tuvieron capítulo y se repartieron los doce frailes y otros cinco que estaban en México. Todos estos diez y siete fueron repartidos por las principales provincias

de esta tierra, y luego comenzamos a deprender la lengua y a predicar con intérprete. (MOTOLINIA, 2001, p.164).

Além de aprenderem a língua para melhor evangelizar e converter, esta seria uma ferramenta valiosa para o conhecimento das antigas tradições locais e possibilitaria a identificação da permanência ou não dos rituais pagãos. Estes missionários, ao buscarem conhecer o universo cultural e religioso indígena, perceberam que estas informações poderiam ser utilizadas por seus companheiros de ordem ou seus sucessores. Desta forma, conhecer os costumes nativos proporcionaria os instrumentos necessários para uma conversão mais efetiva. De acordo com o frei Bernardino de Sahagún (1988, p.31) em seu Prólogo:

Para predicar contra estas cosas, y aun para saber si las hay, menester es de saber cómo las usaban en tiempo de su idolatría, que por falta de no saber esto en nuestra presencia hacen muchas cosas idolatricas sin que lo entendamos.

Este ideal foi perseguido pelos franciscanos logo após as décadas iniciais do trabalho missionário, pois perceberam a coexistência das duas religiosidades: a cristã e a indígena entre as populações nativas:

[...] la elaboración de gramáticas y diccionarios de las lenguas indígenas, que está manifiestamente en relación con las necesidades de la predicación [...] también la producción histórica, antropológica y de historia natural realizada por las órdenes religiosas y otros eclesiásticas está de manera esencial dirigida por las mismas necesidades de evangelización. Prácticamente toda la producción etnográfica procedente de los religiosos tenía como motivación básica el conocimiento de las mentalidades indígenas con vistas al adoctrinamiento religiosos y la aceptación de la nueva religión. (CAPEL, 1988, p. 250 – 251)

Neste contexto, muitos franciscanos se dedicaram à produção de textos sobre a cultura, história, religião e rituais indígenas focando este ideal de divulgá-los com o interesse de extirpar as idolatrias persistentes:

[...] la necesidad de conocer bien los ritos y la religión de incas y aztecas. Sobre todo para poder extirpar las herejías y supersticiones, luchando eficazmente

contra ellas, pero también para, eventualmente, aprovechar lo que sea posible de las mismas para cristianizarlas o explicar los misterios de la fe. (CAPEL, 1988, p. 253).

O exemplo clássico foi a obra do frei Bernardino de Sahagún, mas outros franciscanos unindo esta finalidade a outras, como a narração dos feitos franciscanos na evangelização novo-hispana como frei Toríbio de Motolinia e frei Jerônimo de Mendieta, também produziram importantes compêndios sobre a história e cultura indígenas:

[...] había necesidad de libros que poner entre las manos de los religiosos, sea para que estudiaran los rudimentos, sea para que se perfeccionaran en las lenguas de los fieles, tanto como para ayudarles en la predicación de la doctrina cristiana, en la divulgación de los libros santos y en la administración de los sacramentos [...] (RICARD, 1986, p.121)

De acordo com Mendieta (1993, p.75):

Pues el intento de esta historia [...] es tratar principal y particularmente la conversión de los indios de esta Nueva España á la lumbré y claridad de nuestra santa fe y religión cristiana, cosa necesaria parece para este efecto presuponer primero los errores y cegueras de su vana religión, los ritos y ceremonias que en ella guardaban, y las demas costumbres que en género de policía tenían [...].

Estas obras, tentando suprir diversas deficiências deste início de colonização e contato com povos tão diferentes do europeu e com intuitos específicos a seu momento histórico e objetivos de cada autor, procuraram também servir como instrumentos para a evangelização que, em meados do século XVI, já apresentava suas insuficiências. Buscando, assim, de maneiras diferentes, mas em concordância com as específicas visões sobre o processo de evangelização indígena que cada autor possuía, serem instrumentos valiosos para a conversão dos americanos.

### *1.1 – Os missionários e suas Histórias na Nova Espanha do século XVI*

Para as principais personagens deste início de colonização e evangelização da Nova Espanha, a produção de relatos históricos poderia lhes proporcionar prestígio, concessões e a tão

buscada memória de seus feitos. Ainda, podemos indicar o caráter pedagógico destes relatos, sendo os acontecimentos narrados para que servissem como modelos comportamentais para a população colonial que se constituía. Assim, este estilo literário irá gradualmente se difundir entre conquistadores e missionários do século XVI. Conforme afirmou o frei Joan de Domayquia (MENDIETA, 1993, p.08) no Prólogo da obra de seu companheiro de ordem frei Gerónimo de Mendieta:

[...] la historia tiene esta excelencia, que comunica al que la lee una manera de inmortalidad, pues leyéndola uno agora en este tiempo alcanza clara noticia y ve todo lo que pasó [...] claro está que tiene lo mismo que si hubiera vivido en aquel tiempo [...] y si en la historia se ven las hazañas heroicas y vidas inculpables de nuestros pasados, y con su ejemplo nos incitan á imitarlas, no se puede decir el precio y bondad que tiene tan general y común para toda la republica.

De acordo com Bustamante (1992, p.263) a consciência histórica de viverem um momento único, tipicamente humanista, deixou marcas profundas nas ações e escritos de muitos autores deste período, principalmente na obra de frei Bernardino de Sahagún, fonte documental de sua pesquisa. A importância histórica dos eventos vividos exigia o relato dos mesmos, legando à posteridade estes feitos. Assim, escrever seu relato *História* apresentava-se como herança daquele momento, dignificando os responsáveis por este tão importante feito: a Providência divina e os espanhóis. Esta interpretação providencialista da descoberta e conquista da América foi um marco fundamental deste missionário e podemos estender esta característica aos demais religiosos estudados neste trabalho.

Desta forma, a *Histórias* serviria como instrumento para glorificar a Deus e seus feitos e para apresentar seu objetivo maior: a cristianização dos indígenas. Na citação abaixo, Bustamante (1992, p.269-270) exemplifica esta perspectiva utilizando a obra sahumtiana:

Sahagún, desde su perspectiva providencialista, entendía la Historia de otra manera. Por que era expresión – epifanía – de las obras de Dios, la Historia debía escribirse y conocerse. Esto se hacía para dar gracias al Sumo Hacedor, pero también para estudiarla, para aprender de ella y aplicarla – como expresión de la voluntad de Dios – al presente y al futuro.

Diante de tamanha heterogeneidade de culturas, línguas e costumes, os autores destas histórias buscaram ainda elaborar seus relatos, tentando integrar a nova humanidade descoberta, bem como os feitos de conquista e conversão, à história europeia e cristã. Deste modo, fazer-se lembrar e explicar a diferença do homem americano, integrando-o ao universo europeu, foram eixos norteadores destes relatos.

As *Histórias* deste período foram nomeadas genericamente por "crônicas" por muitos autores, mas neste estudo acreditamos que integram um conjunto específico de narrativas, com intenções e características próprias. Sobre estas *Histórias*:

Seus conteúdos são os mais variados e, a sua maneira, expressam projetos políticos para o governo e o cotidiano da Nova Espanha. Ora configuravam tentativas patrocinadas pelo Estado espanhol e, para isso, relativizam o papel dos conquistadores e regulares; ora eram iniciativas internas das ordens mendicantes, feitas para enaltecer suas ações e preservar sua memória, diminuindo a importância da Igreja secular; essas crônicas ainda podiam ser de cunho dos próprios conquistadores, como as Cartas de Relação de Cortés. Cada uma delas dentro de um intrincado jogo de poder. (FERNANDES, 2004, p. 68)

Tanto as fontes de informações quanto os autores e objetivos destas obras foram variados. Podemos apresentar narrativas de conquistadores, de missionários, de mestiços e as nativas; algumas se baseavam no relato indígena – oral ou escrito –, enquanto outras coletaram seus dados em manuscritos de outros missionários ou conquistadores. Conforme vimos anteriormente, nossos franciscanos utilizaram diferentes metodologias e fontes documentais para elaborarem suas *Histórias*.

Outra conceituação de história para os homens do século XVI apresentada e utilizada por Bustamante (1992, p.353): “Historia. Es una narración y exposición de acontecimientos pasados, y en rigor es de aquellas cosas que el autor de la historia vio por sus propios ojos y da fe dellas, como testigo de vista”. Por isso, os missionários-cronistas enfatizaram a fidedignidade de suas informações, oriundas de informantes nativos ou de outros religiosos. Como exemplo, podemos destacar o empenho de Sahagún em afirmar a autenticidade de suas fontes:

[...] desarrolló hasta la exhaustividad el principio de obtener textos autorizados para el nahuatl recurriendo a “testigos de vista”, es decir a hombres que vivieron y se formaron en el periodo anterior a la dominación española [...] De esta manera, o método clásico utilizado por la Historia para autorizar sus textos es aplicado rigurosamente por Sahagún a su corpus textual. (BUSTAMANTE, 1992, p.354)

Neste sentido, a utilização de extratos, ou mesmo de partes inteiras, dos manuscritos de uma outra pessoa foi fato recorrente durante o século XVI. O conceito de autoria neste período, especialmente entre os religiosos franciscanos, personagens centrais deste trabalho, diverge totalmente do que entendemos hoje a respeito deste mesmo termo. Apenas no século XIX a autoria de um texto passou a significar propriedade intelectual (FERNANDES, 2004). Então, durante o período de produção das *Histórias* religiosas aqui estudadas, em muitos aspectos a noção de autoria se apoiava em bases medievais, afastando-se do nascente individualismo renascentista. Segundo Weckmann (GONZÁLEZ, 1996, p.45):

En el medievo y todavía en el siglo XVI no era considerado falta de honradez intelectual el que un historiador transcribiera folios enteros de los autores clásicos o de algún predecesor, incorporándolos a su propio texto, si servían a su propósito o si aducían ejemplos edificantes.

O intenso intercâmbio entre os escritos destes missionários ou mesmo a apropriação de partes destes por outro autor reflete esta concepção acerca do que seriam as *Histórias*:

Assim, tanto Motolínia, quanto Mendieta ou Torquemada estavam tomando conhecimento “das coisas escritas” de seus antecessores e escrevendo para “rememorar”, “comemorar” dentro de uma lógica latina preservada dentro da própria ordem (e de toda a Igreja): lembrar ou relembra em conjunto de algo ou alguém.(FERNANDES, 2004, p. 74).

Como para estes homens recontar os eventos ocorridos tinha como objetivos a criação de uma memória e a valorização dos feitos que poderiam servir como modelos comportamentais, Fernandes (2004, p.74) afirma que os autores se apresentavam mais próximos do conceito de escrivães: “[...] para o autor, a História não lhe pertencia. Ele era apenas um escrivão de uma obra que não era sua: a conquista e conversão dos indígenas eram um plano e uma realização divina.” (FERNANDES, 2004, p. 82). Desta maneira, a questão essencial para os homens deste período era a narração de uma “verdade”, desconsiderando como fundamento principal a noção de autoria, ou seja, a quem pertencia à narração desta verdade.

A elaboração destas *Histórias* requeria um profundo conhecimento do universo cultural a ser narrado. Conforme vimos anteriormente, a aprendizagem da língua nativa foi fundamental para a cristianização e produção destes escritos. Entretanto, o conhecimento lingüístico não foi o único empecilho enfrentado pelos missionários que, após a aprendizagem da língua, vivenciaram uma dificuldade ainda maior: a difusão dos pressupostos e noções cristãs aos indígenas. A transmissão das concepções ocidentais e cristãs, como os conceitos de único Deus, batismo, Trindade, entre outros, pressupunha a eliminação de uma diferença cultural que, àquele momento, parecia-lhes quase impossível.

Había que hacer pasar a las lenguas indígenas nociones jamás por ellas dichas y para las cuales no era fácil hallar expresión. Así los conceptos de Trinidad, Espíritu Santo, Redención, etc. El problema es de todas las misiones. Y los misioneros han escogido uno de estas dos soluciones opuestas: unos introducen en la lengua del país las palabras europeas que les parecen necesarias; otros, al

contrario, traducen las palabras, si es posible, o expresan las nociones mediante perífrasis. (RICARD, 1986, p. 129,130)

Ricard aponta para os inconvenientes de ambos os modelos utilizados pelos missionários para a transmissão destes conhecimentos:

Si se hace el esfuerzo de cristianizar una palabra usada ya por los paganos se correrá el riesgo de que conserve ésta parte de su antiguo contenido y haya así una amalgama de ideas cristianas con ideas que no lo son.

[...] si las nociones cristianas se presentan siempre con ropaje extranjero, muy probable es que perduren en la mente del indígena como algo perpetuamente extraño. (RICARD, 1986, p. 130)

Desta forma, questionava-se o uso de palavras indígenas para descrever os conceitos cristãos, pois poderiam levar à heterodoxia e, mais gravemente, à manutenção da antiga religião ou sua coexistência, durante o processo de evangelização. Enquanto os missionários partidários deste sistema acreditavam estar convertendo os nativos, estariam na verdade fornecendo-lhes ferramentas para a sobrevivência de sua cultura e religiosidade. O próprio Sahagún utilizou-se deste método de evangelização, principalmente em seus primeiros escritos como nos *Colloquios*<sup>18</sup>. Em outros textos acabou por questionar a validade desse tipo de evangelização, pois foi um dos missionários mais preocupados com a permanência da antiga religião e rituais, buscando novas formas de evangelização que eliminassem este problema.

Entretanto, a utilização de termos espanhóis poderia afastar os indígenas, ao menos num primeiro momento, porque deixava mais expostas a imposição cultural e a política européias. A solução possível seria a transformação da língua estrangeira em língua oficial. Neste sentido, a hispanização seria o recurso mais palpável, já que consistia na conversão à cultura do dominador. Conforme discutido acima, a hispanização dos indígenas tornou-se a política praticada durante o

---

<sup>18</sup> MORALES, Francisco (ofm). *Los Colloquios de Sahagún: el marco teológico de su contenido*. México: Instituto Franciscano de Filosofía y Teología, p. 175-188, consultado em 10/08/2007: [www.ejournal.unam.mx/cultura\\_nahuatl/ecnahuatl32/ECN03210.pdf](http://www.ejournal.unam.mx/cultura_nahuatl/ecnahuatl32/ECN03210.pdf)

governo de Felipe II, que contava com o apoio da Santa Inquisição e de algumas ordens religiosas.

Segundo Ricard, os franciscanos do início do século XVI dedicaram-se à elaboração de dois conjuntos de obras: as “artes”, compostas por gramáticas e vocabulários da língua indígena, e as “doutrinas, catecismos, sermonários e confessionários”, verdadeiros manuais para o trabalho cotidiano da evangelização. Estes catecismos e cartilhas eram obras comumente utilizadas na conversão dos pagãos desde os primeiros séculos do cristianismo. Os primeiros catecismos escritos em nahuatl, com algumas exceções, seguiram a estrutura espanhola<sup>19</sup>. As *Histórias* compõem um outro grupo de escritos não abordados pelo autor, com características próprias expostas anteriormente.

Uma particularidade comum a todos estes escritos foi a forma como se apresentavam: em sua grande maioria não foram impressos, permanecendo em forma de manuscrito. Se, sob um ponto de vista, a condição manuscrita lhes trouxe prejuízos, como nos casos de deterioração e perda destes escritos durante os próximos anos e séculos, ela também lhes proporcionou a possibilidade de circularem em momentos difíceis, como quando de sua proibição pelo rei Felipe II, pois o controle e a fiscalização de textos manuscritos encontram maiores dificuldades do que seus similares impressos. Na próxima seção, apresentaremos uma biografia resumida dos missionários aqui estudados, frei Toríbio de Motolinia, frei Bernardino de Sahagún e frei Gerónimo de Mendieta, discutindo algumas questões centrais sobre o processo de elaboração de suas *Histórias* e características fundamentais destes escritos.

---

<sup>19</sup> De acordo com Morales (op. cit), os primeiros catecismos em língua nahuatl pertenceram ao frei Pedro de Gante e frei Bernardino de Sahagún (*Colloquios*). Em relação a este último, notamos muitas divergências entre seu conteúdo e estrutura e os catecismos espanhóis. De acordo com Morales a diferença e importância deste texto reside no fato de Sahagún tê-lo escrito com base no universo indígena, buscando seus elementos para explicar os principais conceitos cristãos. Provavelmente se houvesse sido escrito anos depois, o texto dos *Colloquios* teriam sido condenados pela Inquisição, o que nos demonstra a liberdade que os primeiros franciscanos experimentaram em relação ao conhecimento indígena e mesmo quanto aos métodos de evangelização na Nova Espanha.

## 1.2 - O frei Toríbio de Motolinia

Os dados biográficos do franciscano Toríbio de Benavente são bastante inexatos. Dentre as possibilidades para sua data de nascimento, temos o período de 1482 a 1491 e, em relação a sua ordenação na ordem franciscana da Província de Santiago, temos os anos de 1491 e 1523. Assim como ocorre com ele, não possuímos exatidão quanto às datas biográficas de muitos dos missionários do século XVI, devido à escassez de documentos oficiais deste período preservados até os dias atuais.

Em outubro de 1523, organizou-se na Espanha uma missão franciscana, liderada pelo frei Martim de Valência e composta por doze missionários (relembrando os doze apóstolos de Cristo), sendo Toríbio um dos missionários integrantes. Em maio de 1524 o franciscano, juntamente com a missão “*de los doce*”, como ficou conhecida, chegou ao México. Neste mesmo ano adotou o nome Toríbio de Motolinia, pois ao chegar em Tlaxcala, tomou conhecimento do sentido deste termo, que na língua nativa significava 'pobre, humilde', e resolveu usá-lo em seu nome. Os indígenas empregaram esse termo aos recém-chegados missionários referindo-se aos hábitos e vestimentas simples dos franciscanos. De acordo com a narrativa de Gerónimo de Mendieta (1993, p.619), um dos primeiros biógrafos dos missionários franciscanos do século XVI:

Llamábase Fr. Toribio de Benavente, y quando llegaron á esta tierra de las Indias, como él y sus compañeros venian descalzos y con hábitos pobres y remendados, mirándolos así los indios, decian muchas veces este vocabulo, motolinia, hablándose unos á otros, que en la lengua mexicana quiere decir pobre ó pobres. Fr. Toribio, con el deseo que traia de aprender la lengua de los indios, como les oyese tantas veces aquel vocablo, preguntó que quería decir. Y como le dijesen que quería decir pobre, dijo: “Este es el primer vocablo que sé

en esta lengua, y porque no se me olvide, este será de aquí delante mi nombre” y desde entonces dejó el nombre de Benavente y se llamó Motolinia.

Em seu trabalho evangelizador, entre os anos de 1529 e 1540, o frade viajou várias vezes à região da atual Guatemala com a missão de fundar conventos franciscanos e igrejas. Em uma destas viagens a Guatemala e Nicarágua atuais conheceu o vulcão Masaya descrito em suas obras, evento também narrado por seu companheiro franciscano Mendieta (1993, p.620):

[...] por ver un volcán de fuego que esta en aquella tierra, que es cosa de admiración. Era de esto tan amigo, que teniendo relación cierta de estas maravillas de naturaleza, las procuraba ver y las escribía, para que todos los que las supiesen á Dios en ellas, como él lo alabava cuando las veía.

Em relação ao tipo de trabalho missionário desempenhado por Motolinia, podemos apresentar a ênfase na pregação e batismo: “Trabajó mucho, así en enseñar la doctrina cristiana y cosas de nuestra fe á los naturales, como en baptizar, de lo cual era amicísimo.” (MENDIETA, 1993, p.619). O contexto de início da evangelização novo-hispana requeria essa atitude de massificação do batismo, primeiro sacramento a ser ministrado, que simbolizava a conversão ao cristianismo.

Em 1535 passou a ocupar cargos administrativos dentro de sua ordem religiosa, fato comum também aos demais missionários deste período, tornando-se guardião dos conventos de Tlaxcala, Texcoco e Huetzinco. Durante os anos de 1556 até 1569, ano de sua morte no Convento de São Francisco do México, todos os dados sobre a vida de Motolinia estão desaparecidos. Sobre sua morte, Mendieta (1993, p.620 – 621) relata:

El obispo de Jalisco, d. Fr. Pedro de Ayala [...] que presente se halló a su finamiento, le cortó un pedazo de la capilla del hábito que tenía vestido el siervo de Dios, porque le tenía mucha devocion y en reputación de santo, como en la verdad lo era.

Mendieta (1993, p.621) descreve o amigo e primeiro mestre na Nova Espanha:

[...] gran confesor de Cristo y hermoso por el ornato de toda virtud, amícisimo de la pobreza evangélica, celoso de la honra de Dios, muy observante de su regla y ferventísimo en la conversión de los naturales, de los cuales baptizó, por cuenta que tuvo en escripto, mas de cuatrocientos mil, sin los que se podrian olvidar; lo cual, yo que lo escribo y fue su súbdito, lo ví firmado de su nombre [...] Escribió algunos libros [...] venida de los doce primeros padres, y lo que llegados acá hicieron. Doctrina cristiana en lengua mexicana. Y otros tratados de materias espirituales y devotas.

Os escritos de Motolinia abrangeram ainda outros temas importantes para sua época, sendo que, no mesmo ano de 1554, publicou a obra *Doctrina Cristiana en lengua mexicana y castellana* com o objetivo de facilitar a evangelização.

Motolinia redigiu duas obras com conteúdos históricos: os *Memoriales* e a *Historia de los indios de la Nueva España*<sup>20</sup>. Os dois livros possuem conteúdos e organização diferenciados, sendo o texto da *Historia* considerado a versão mais aproximada de sua obra definitiva. De acordo com O'Gorman (2001), Motolinia provavelmente elaborou uma outra crônica entre os anos de 1541 e 1543, mais completa do que as que conhecemos hoje, e que está desaparecida. Como testemunho da existência desta obra, podemos citar diversos autores que afirmam terem-na utilizado como fonte documental, entre eles, Alonso de Zorita, Cervantes de Salazar, Francisco de Gómara, Juan de Torquemada e Gerónimo de Mendieta (O'GORMAN, 2001). Este último, ao preparar sua obra, faz referências ao texto de Motolinia e, em carta ao ouvidor Alonso de Zorita, que estava na Espanha, solicita o envio desta, pois no México não existiam cópias deste manuscrito. De acordo com O'Gorman, a obra dedicada ao Conde de Benavente, segundo a *Epístola Proemial* datada de 1541, corresponde ao texto perdido de Motolinia e não ao livro *Historia*, atribuído a este franciscano.

---

<sup>20</sup> Texto analisado por esta pesquisa de doutorado. De acordo com Gómez Canedo (1970) existem três manuscritos da *Historia* atribuída a Motolinia: o *Manuscrito de la ciudad de México*, o manuscrito do *Escorial*, e o da *Hispanic Society de Nueva York*, todos textos elaborados no século XVI sendo o mais antigo o *Manuscrito de la ciudad de México*.

O’Gorman, após elaborar a Introdução<sup>21</sup> da obra *Historia* de Motolinia, dedicou-se ao estudo da autoria deste manuscrito, suas circunstâncias de produção e os motivos que levaram este texto a ser atribuído ao frei Motolinia (O’GORMAN, 1982). Deteve-se em três textos: *Relación de la Nueva España* de Alonso de Zorita, nomeado por O’Gorman de *Libro Perdido* de Motolinia, já que Zorita transcreveu o texto original de Motolinia e o levou a Espanha ainda no século XVI; os *Memoriales*; e a *Historia de los indios de la Nueva España*, em relação ao qual utilizou a versão *Manuscrito de la ciudad de México*. Para este autor, apenas o manuscrito intitulado *Libro Perdido* pertence a Motolinia, sendo que os *Memoriales* seria um resumo incompleto desta obra. Quanto à *Historia*, O’Gorman recusa a idéia de sua autoria pertencer ao franciscano, sendo este texto considerado uma obra independente do manuscrito original:

[...] Hay suficiente fundamento para afirmar que la relación histórica conocida con el nombre de Historia de los indios de la Nueva España [...] no fue escrita por Motolínia, según se ha venido suponiendo hasta ahora”. “[...] Parece probable que esa obra fue compuesta en España, no antes de 1565, con un propósito que desconocemos y por una persona cuya identidad ignoramos, pero que, en todo caso, se revela ajena a los acontecimientos narrados y desconocedora del idioma nahuatl. (O’GORMAN, 2001, p.XVIII)

[...] Considerando que, a nuestro parecer, la Historia de los indios de la Nueva España es un extracto (por otra parte, incompleto) de la obra histórica original de Motolínia, hoy perdida, y que con seguridad fray Toribio no intervino en la hechura de eso compendio, por lo menos en la forma en que nos ha llegado [...] (O’GORMAN, 2001, p. XLI)

O’Gorman<sup>22</sup> apresenta os vestígios encontrados na análise do texto *Historia* que comprovam a não autoria de Motolinia. Dentre os argumentos tradicionais que buscam comprovar a autoria de Motolinia temos a assinatura da *Epistola Proemial* do texto da *Historia*.

---

<sup>21</sup> A edição que contém a Introdução de Edmundo O’Gorman é datada de 1969 e podemos encontrá-la na obra de MOTOLINIA, Fray Toribio de. *Historia de los indios de la Nueva España*. México: Porrúa, 2001.

<sup>22</sup> As considerações de O’Gorman expressas na introdução de Motolinia, datada de 1969, sofreram transformações para a obra de 1982. Por exemplo, na Introdução desta afirma que a *Historia* provavelmente havia sido escrita na Espanha, já na obra de 1982, apresenta outra data, local (México) e, inclusive, um possível nome para o autor deste manuscrito.

Porém, O’Gorman afirma que esta página da obra original do franciscano foi utilizada na *Historia* com a finalidade de atribuir o texto ao franciscano. Esta explicação esclareceria equívocos encontrados entre a data apresentada na *Epístola* – 24 de fevereiro de 1541 que confere com a data de elaboração da obra original - e acontecimentos descritos no interior do manuscrito posteriores a 1541. Assim, neste manuscrito foram encontrados diversos momentos de incoerência cronológica entre a data da *Epístola* e os eventos citados em seu interior.

Para O’Gorman, o compilador resumiu as partes iniciais do *Libro Perdido*, entretanto, não conservou o conjunto temático proposto por Motolinia, adicionando eventos ou omitindo questões importantes para o franciscano. Em relação às omissões no manuscrito *Historia*, o autor aponta duas: a interpretação providencialista de Motolinia e o relato de elementos da cultura indígena. Sobre o primeiro ponto omitido, O’Gorman ressalta a importância dessa visão providencialista na vida e texto do franciscano. Para Motolinia, a América e, inclusive, a história dos homens tinha o caráter de exaltação da Igreja e das glórias do povo espanhol:

[...] el triunfo de la Iglesia y de la monarquía española, y es jubilosa y central la idea de que, después de tantos siglos durante los cuales – por misteriosa permisión divina – reinó supremo el Demonio en las tierras de Anáhuac, los hijos de San Francisco por fin habían cruzado el océano con el Evangelio a cuestas para darle la batalla al maligno, cosechar tan infinito numero de almas, y plantar el árbol de la Vida bajo la égida de Carlos V, ‘señor del Mundo’.(O’GORMAN, 1982, p.31).

Motolinia, em seus textos, salienta a potencialidade do indígena com vistas a garantir a possibilidade de sua evangelização. Os homens americanos estariam aptos a serem cristianizados como seus semelhantes europeus, o que eliminava possíveis questionamentos sobre a humanidade do índio e legitimava o trabalho missionário. Desta forma, a narração da cultura indígena poderia servir como argumento em favor do cristianização dos mesmos.

Em relação às adições ao texto original, O’Gorman destaca: as referências às rebeliões indígenas; o conteúdo de cartas de outros missionários; as críticas às atitudes de espanhóis, especialmente sua cobiça; questões políticas e administrativas daquele período, como a promulgação das *Leyes Nuevas* em 1542 (O’GORMAN, 1982, p.39). O contexto de instabilidade que reinava em meados do século XVI permeia o texto da *Historia* sendo incompatível com o momento vivido por Motolinia, de início de evangelização e otimismo exacerbado em relação a esta e à colonização da Nova Espanha. No texto da *Historia* este otimismo apresenta-se de uma maneira diferenciada, referindo-se mais ao projeto colonizador do que à evangelização buscada no primeiro momento de chegada franciscana, o que afasta temática e temporalmente este escrito do universo de Motolinia.

Ainda segundo O’Gorman, estas adições ao texto original conferem à *Historia* um caráter político que estava ausente no manuscrito de Motolinia. A preocupação com a promulgação das *Leyes Nuevas* agitou a sociedade colonial de meados do século XVI, conforme vimos anteriormente, e não poderia deixar de influenciar idéias e escritos deste período. Com base em um documento franciscano de 1544<sup>23</sup>, que buscava reafirmar os direitos espanhóis na Nova Espanha e consolidar o poder político e religioso local, posicionando-se contrário a uma reforma estrutural, O’Gorman sugere quem poderia ter sido o autor/compilador da *Historia* (O’GORMAN, 1982, p.56):

[...] es la estrecha relación ideológica que, como vimos, se observa entre los razonamientos aducidos en el texto de la Historia por medio de las adiciones del compilador. Y en efecto, nada más lógico suponer que éste no hubiera procedido por lo contrario, se hacia eco del sentir de la orden tal como fue expresado en el parecer de 15 de mayo de 1544 y que, por tanto, ese documento le serviría de pauta o de instrucciones para la tarea de adaptación de la obra de Motolinia.

---

<sup>23</sup> Este documento franciscano (Carta ao Imperador) foi apresentado por Joaquín García Icazbalceta em seu livro *Zumarrága*.

O uso da primeira página do manuscrito de Motolinia não foi um acaso. Para O’Gorman, o compilador buscava usufruir do prestígio do franciscano ao utilizar a *Epistola Proemial* integralmente, sem indicar o nome do compilador, atribuindo, assim, o texto a Motolinia. Outros motivos levaram O’Gorman a questionar a autoria da *Historia*:

[...] 1) una serie de vocablos mexicanos deformados o completamente erróneos; 2) una serie de errores e inexactitudes relativos a la más antigua historia franciscana de México; 3) la indeterminación en lo tocante al lugar en que debería insertarse un capítulo; y 4) el cambio de estilo en la prosa. [...] 6) aduciremos el silencio por parte de Motolinia acerca de esa obra [...] (O’GORMAN, 1982, p.60).

Para O’Gorman, o argumento de que a *Historia* seria uma obra copiada de um manuscrito ológrafo de Motolinia, o que associa os erros descritos acima ao copista, não se sustenta, pois nunca este manuscrito foi citado ou utilizado por estudiosos posteriores a Motolinia. Assim, o autor acredita serem os erros da *Historia* um dos fortes argumentos que compravam a não autoria de Motolinia, já que estes erros não se restringiram à língua, mas a eventos como a data de partida da Espanha da missão “*de los doce*”, da qual Motolinia fez parte, equívoco inadmissível para o franciscano ou qualquer outro integrante da expedição.

É certo de que a hipótese inovadora de O’Gorman gerou muitas críticas e dúvidas entre pesquisadores do tema, destacando-se Gómez Canedo (1970)<sup>24</sup>. Este autor sustenta a elaboração, por Motolinia, de outros textos, aceitando inclusive a existência da obra perdida, mas é um fervoroso partidário da corrente que considera a autoria da *Historia* como pertencente a Motolinia:

[...] en las citas de Motolinia que hacen autores del siglo XVI, como Zorita, Cervantes de Salazar, Mendieta, Juan Bautista y Dávila Padilla, se encuentran referencias a escritos de aquél, que no corresponden ni a la Historia ni a los

---

<sup>24</sup> De acordo com GONZÁLEZ, Luis. *Jerónimmo de Mendieta: vida, pasión y mensaje de un indigenista apocalíptico.* Zamora: El Colegio de Michoacán, 1996, Lino Gómez Canedo pertence a ordem franciscana.

Memoriales, tal como hoy conocemos estas obras. [...] siguiendo el rastro, de citas como las que acabo de apuntar, fue recelándose la existencia indudable de una obra suya de mayores proporciones, que representaría la versión más completa y perfecta de cuanto el gran franciscano pudo comunicarnos sobre la historia antigua de México. (GÓMEZ CANEDO, 1970, p.154 - 155).

Antes da tese de O’Gorman, o texto da *Historia* era considerado um extrato ou compêndio da grande obra desaparecida de Motolinia. Assim, tanto os *Memoriales* quanto a *Historia* eram versões fragmentárias e incompletas da obra perdida. Neste sentido, com o objetivo de comprovar a autoria de Motolinia, sustentando a versão tradicional sobre esta, este autor justifica os erros encontrados no texto da *Historia*, Gómez Canedo (1970, p.154) afirma que: “Ninguna de estas obras ha llegado a nosotros en su redacción original, sino en copias del siglo XVI, que no parecen muy esmeradas: nos encontramos, en efecto, con lagunas, capítulos truncados y transposiciones de textos.” Para este autor, Motolinia elaborou três obras distintas: o livro perdido, os *Memoriales*, e a *Historia*. Se em um primeiro momento, Gómez Canedo parece relativizar a controvérsia, afirmando a diferença existente entre a primeira obra de Motolinia e o texto da *Historia*, como na seguinte citação:

[...] poco importaría que la Historia fuese considerada obra completa o incompleta, etapa intermedia, versión provisional, compendio, extracto o anticipo de algo que se piensa llevar a perfección. Es evidente que se trata de una obra con organización propia, distinta tanto de los Memoriales como de la obra perdida. (GÓMEZ CANEDO, 1970, p.159 – 160).

Em outras passagens, expõe argumentos que tentam, desesperadamente, afirmar a autoria de Motolinia e, por isso, se apresentam com tamanha inconsistência teórica. Por exemplo, quando o autor tenta justificar os erros encontrados no texto da *Historia* explica que: “[...] el error se debería más bien a descuido, a distracción momentánea [...]” (GÓMEZ CANEDO, 1970, p.166). A principal base de seu argumento encontra-se na assinatura de Motolinia encontrada na *Epistola Proemial*, entretanto, em momento posterior esta assinatura foi avaliada e indicada a

possibilidade de sua falsidade<sup>25</sup>. Para sintetizar sua afirmação sobre a autoria, Gómez Canedo (1970, p.172) esclarece:

Por habernos llegado la obra en copias y no en el manuscrito original, cabe admitir errores del copista, inserciones posteriores a 1541, y otros cambios accidentales, pero no hay base para negar que la obra sea de fray Toribio de Motolín y haya sido terminada, como tal obra, en 1541.

De qualquer forma, acreditamos que esta tentativa de comprovar Motolinia como autor da *Historia* esbarra em questões anacrônicas, pois desconsidera concepções e atitudes próprias ao século XVI, como o conceito de autoria inerente a este período e ainda, a idéia de plágio, ambos já discutidos anteriormente. Desta forma, se para o século XVI não havia a condição de propriedade intelectual para um texto, detectar a autoria exata de um documento acaba sendo uma empreitada sem significados maiores para a compreensão do momento histórico pretendido. Assim, Lino compõe seus argumentos desconsiderando as circunstâncias e concepções próprias do século XVI, utilizando apenas os parâmetros do seu tempo.

Devemos salientar que O’Gorman em seu trabalho considera o conceito de autoria do século XVI, sem acusar o compilador de plágio ou utilização indevida da obra do franciscano. Conforme suas palavras:

Todos sabemos que los trabajos literarios de un fraile franciscano son de la propiedad de la orden, y que un prelado, obrando con prudencia y consejo, puede disponer de ellos como le parezca conveniente cuando el caso y las circunstancias lo justifiquen. (O’GORMAN, 1982, p.78).

Acreditamos que a discussão sobre a autoria desta obra não desvaloriza seu importante papel como *Histórias* missionária do século XVI. A importância deste texto pode ser associada a vários fatores, entre eles, por ser um texto baseado na obra perdida de Motolinia, podemos

---

<sup>25</sup> De acordo com os textos de :O’GORMAN, Edmundo. *Introducción*. In: MOTOLINIA, Fray Toribio Benavente. *Historia de los indios de la Nueva España*. México: Porrúa, 2001; e, ainda, O’GORMAN, Edmundo. *La incógnita de la llamada Historia de los indios de la Nueva España atribuida a fray Toribio Motolinia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1982; em 1953 foi realizada uma investigação da transcrição paleográfica da assinatura de Motolinia referente a *Epistola Proemial* por Gil Salcedo o que revelou que esta não pertence ao franciscano.

indiretamente relacioná-lo às informações contidas no manuscrito original deste missionário e, ainda, por se tratar de uma narrativa do século XVI que buscou resgatar, com seus limites e contribuições, o momento histórico em que foi produzida.

A edição aqui utilizada é baseada no *Manuscrito Mexicano*, com notas comparativas do *Manuscrito Escorial* (O’GORMAN, 2001). Em relação às fontes utilizadas para a obtenção das informações contidas no texto da *Historia*, segundo o autor da mesma:

[...] según los libros antiguos que estos naturales tenían de caracteres y figuras, que ésta era su escritura, a causa de no tener letras, sino caracteres, y la memoria de los hombres ser débil y flaca. Los viejos de esta tierra son varios en declarar las antigüedades y cosas notables de esta tierra, aunque algunas cosas se han colegido y entendido por sus figuras [...] (MOTOLINIA, 2001, p.02)

O livro *Historia de los indios de la Nueva España* encontra-se dividido em três tratados. O Tratado Primeiro, “*Aquí comenza la relación de las cosas, idolatrías, ritos y ceremonias que en la Nueva España hallaron los españoles cuando la ganaron, con otras muchas cosas dignas de notar que en la tierra hallaron*”, descreve a chegada dos primeiros franciscanos, o início da conversão dos indígenas, as festas, sacrifícios e cerimônias religiosas dos nativos. O Tratado Segundo, “*De la conversión y aprovechamiento de estos indios; y cómo se les comenzaron a administrar los sacramentos en esta tierra de Anáhuac o Nueva España, y de algunas cosas y misterios acontecidos*”, relata o processo de conversão dos indígenas ao cristianismo. No Tratado Terceiro, “*Comienza la tercera parte*”, encontramos uma exposição acerca do início da conversão dos indígenas, os primeiros missionários, as riquezas da região da cidade do México, a fundação desta cidade pelos mexicas e a facilidade dos nativos em aprender os ofícios espanhóis.

Esta pesquisa se interessa pelos momentos em que o franciscano descreveu elementos do mundo natural, destacando-se os dois conjuntos temáticos que serão analisados nos terceiro e quarto capítulos, ou seja, o conhecimento sobre os corpos e fenômenos celestes, incluindo seu

sistema calendário e práticas adivinhatórias; e a descrição da superfície e elementos terrestres. Estes temas foram contemplados pelo autor da *Historia* no primeiro e terceiro tratados, seções que serão analisadas mais detalhadamente por este estudo.

### 1.3 - O frei Bernardino de Sahagún

Conforme pesquisa realizada na dissertação de mestrado<sup>26</sup> e ampliada por este estudo de doutorado, o frei Bernardino de Sahagún nasceu em 1499 na vila de Sahagún, província de Leão, na atual Espanha. Aos quatorze anos foi enviado à Universidade de Salamanca para terminar seus estudos e, após concluí-los, ingressou, entre os anos de 1516 e 1518, na ordem franciscana. Em 1524 ordenou-se frei Bernardino, adotando em seu nome o local de seu nascimento, a vila de Sahagún.

Em relação à formação acadêmica e clerical de Sahagún, Jesús Bustamante García (1990, 1992) apresenta considerações inovadoras e que foram utilizadas em diversos momentos por esta pesquisa – infelizmente, não tivemos acesso a este material por ocasião do mestrado. Para este autor, a permanência em Salamanca enfatizou o interesse por questões da filosofia natural e das ciências daquele período, também apoiadas pela reforma de Cisneros apresentada anteriormente:

[...] su paso por la universidad salmantina corresponde a una época en que la reforma humanista de corte italiano introducida por Nebrija, era complementada por un nuevo nominalismo de corte parisino aplicado sobre todo a la lógica y a la ciencia y filosofía natural, fenómeno que produjo humanistas de un perfil bastante peculiar [...] y que sin duda influyó también en nuestro personaje. (BUSTAMANTE, 1992, p.256).

---

<sup>26</sup> ALVIM, Márcia Helena. *Observações celestes no México Antigo: uma interpretação da astronomia mesoamericana na obra de frei Beranrdino de Sahaún*. Dissertação (Mestrado em Geociências) - Instituto de Geociências. Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 2003.

A Universidade de Salamanca e o Convento Franciscano de Salamanca, vinculados entre si, se estruturaram a partir da valorização dos estudos, incluindo a publicação de livros, característica marcante do pensamento e ação de Sahagún.

O momento histórico vivido por Sahagún foi marcado também pela necessidade de reafirmação da Igreja Católica diante da ruptura protestante. Desta forma, em concordância com o contexto de expansão do cristianismo na América, em 1529 Sahagún chegou ao México onde ficou até sua morte em 1590. A expedição de Sahagún foi liderada por frei Antonio de Ciudad Rodrigo, um dos doze religiosos da missão de 1524, o que conferiu a esta missão de 1529 muitos ideais oriundos de sua predecessora.

Como os demais missionários migrados para a Nova Espanha, ao chegar às novas terras encontrou um grande empecilho: a diferença lingüística. Conforme já mencionado, numa tentativa de vencer os obstáculos existentes entre os dois mundos e empreender a evangelização, os franciscanos iniciaram, logo após sua chegada, o aprendizado da língua indígena. Desta forma, Sahagún tornou-se fluente na língua dos antigos mexicanos: o nahuatl. Como relata seu primeiro biógrafo e amigo, frei Gerónimo de Mendieta (1993, p. 663):

Llegado á esta tierra, aprendió en breve la lengua mexicana, y súpola tan bien, que ninguno otro hasta hoy se le ha igualado en alcanzar los secretos de ella, y ninguno tanto se ha ocupado en escribir en ella. Porque demas de sermones que escribió doblados de todo el año, y una muy elegante postilla sobre las epístolas y evangelios dominicales, y el modo y pláticas que los doce primeros padres tuvieron en la conversión de los señores y principales de esta tierra, y doctrinas y otros tratados que compuso.

Além da diferença lingüística, os missionários tinham que lutar contra um problema que consideravam ainda mais grave: a permanência das antigas idolatrias e crenças mesmo após declarada a conversão dos indígenas. Por volta de 1540, muitos religiosos se queixavam da continuidade da antiga religião, destacando-se frei Sahagún: “[...] piden al rey les autorice a

tomar medidas rigurosas contra la idolatría, pues si en apariencia los indios han renunciado a ella, siguen de noche y en lo secreto adorando a sus viejos dioses y ofreciéndoles sacrificios [...]” (SAHAGÚN, 1995, p.393).

Na segunda metade do século XVI ainda prosseguiram as reclamações dos missionários. O próprio Sahagún acreditava que os indígenas aceitavam a fé católica, mas concomitantemente praticavam sua antiga religião. Diante da persistência da religião nativa, muitos religiosos defendiam que, além da língua, era necessário o aprendizado dos costumes e tradições indígenas, pois era fundamental, para a conversão definitiva, o conhecimento das possíveis significações que os mexicanos dariam aos conceitos cristãos. Sahagún integrava esse conjunto de missionários. Para ele, apenas quando fosse conhecido profundamente o universo cultural nativo seria possível aos evangelizadores efetivar a conversão religiosa. De acordo com Léon-Portilla (1987, p.50): “[...] las idolatrías, que tantas veces les salían al paso, sólo podrían ser erradicadas cuando se conocieran en verdad las raíces más ocultas del modo de pensar, creer y vivir de los indígenas [...]”

A obra *Historia General de las cosas de la Nueva España* foi produzida de acordo com essa mentalidade, com a intenção de abranger a religião, os costumes, as crenças, as idolatrias e o modo de vida mexicano, servindo como um compêndio que deveria ser utilizado pelos missionários no processo de evangelização.

Antes de iniciar a elaboração de sua grande obra, Sahagún trabalhou como missionário até o ano de 1536, visitando várias comunidades e colaborando na conversão indígena. Também exerceu cargos administrativos eclesiásticos, conforme aponta Mendieta (1993, p.664): “En su juventud fué guardian de principales conventos, mas después, por espacio de cuasi cuarenta años, se excusó de este cargo”. Após a fundação do Colégio de Tlatelolco, Sahagún tornou-se professor, além de predicador, sendo um dos principais organizadores e professores deste colégio,

juntamente com outros importantes missionários, e o foi ininterruptamente até 1540. Conforme apresenta Mendieta (1993, p.664), em sua pequena biografia sobre Sahagún:

Particularmente se ocupó la mayor parte de ellos en sustentar y mejorar [...] el colegio de Santa Cruz, que está pegado al convento de Tlatelolco en México, donde sin descansar un dia trabajó hasta la muerte en la instrucción y doctrina de los niños hijos de principales indios que allí concurren de toda la tierra á enseñarse mas perfectamente á leer y escribir, y á saber latinidad y medicina [...] y cosas de policía y buenas costumbres.

O trabalho no Colégio de Tlatelolco permitiu ao frade, além da propagação da religião cristã aos jovens indígenas, o aprendizado da língua nahuatl e o contato com os antigos costumes. Durante a elaboração de sua obra, os ajudantes e alguns informantes de Sahagún provinham deste colégio e muitos deles haviam sido seus alunos.

Em 1540, Sahagún retornou ao trabalho missionário. Durante alguns anos viveu em várias cidades do Vale do México, colaborando na conversão dos indígenas, período no qual seus dados biográficos estão repletos de lacunas. Em 1545 retornou ao Colégio de Tlatelolco, sendo que em 1546 uma grande peste assolou a região, atingindo, inclusive, o próprio Sahagún. Os frades, preocupados em eliminar a doença, perguntaram aos anciãos como os doentes eram cuidados antes da chegada espanhola. Estes responderam que durante as graves doenças, os mexicas dirigiam orações ao deus Tezcatlipoca. Sahagún, paralelamente ao missionário Andrés de Olmos, transcreveu estas orações e outros textos conhecidos por Huehuehtlahtolli, “testemunhos da antiga palavra”. Assim, iniciava seu trabalho como escrivão do universo indígena. O missionário recolheu informações sobre estes antigos discursos, mas também sobre as práticas morais mesoamericanas anteriores à chegada espanhola, material que corresponde ao livro VI de sua *Historia General*.

Outros missionários já estudavam o universo pré-hispânico, principalmente os assuntos ligados à medicina, cartografia e códices indígenas, dentre os quais podemos citar o trabalho de Motolinia, apresentado acima, primeiro missionário a reunir fragmentos em espanhol dos discursos dos Huehuetlahtolli. Andrés de Olmos<sup>27</sup> finalizou sua *Arte para aprender la lengua mexicana* em 1547, e esta obra também continha uma compilação destes discursos em língua nativa.

Foi em 1555, segundo Martinez (1981), que Frei Bernardino elaborou seu segundo texto, cujo tema era a conquista espanhola. Estes escritos correspondem ao livro XII da *Historia General* que foram traduzidos para o espanhol em 1585, mas haviam sido escritos em nahuatl trinta anos antes. Assim, podemos notar que alguns textos da obra sahumantiana foram produzidos durante os anos de trabalho missionário do franciscano, sendo inseparáveis estas duas vertentes de sua vida: a de missionário e escritor.

Sahagún foi responsável pela elaboração de diversos textos com caráter evangelizador, entre eles: sermonários, traduções e catecismos; sempre preocupado com uma cristianização efetiva:

[...] los sermones no debían ser simples traducciones de otros ya existentes escritos en Europa, sino que era preciso hacer otros nuevos que se adaptaran a los problemas específicos, a la mentalidad y a la lengua del publico americano al que eran dirigidos. (BUSTAMANTE, 1992, p.260).

O objetivo principal de Sahagún era a cristianização efetiva dos indígenas, conforme discutido na primeira parte deste capítulo. O franciscano em seu Prólogo (SAHAGÚN, 1995, p.31) apresenta, em uma de suas metáforas mais aclamadas, o teor de seu trabalho como escritor do universo nativo:

---

<sup>27</sup> O frei Andrés de Olmos se dedicou à reunião dos discursos dos antigos mexicanos, na obra conhecida por *Huehuetlahtolli*. Infelizmente, a maior parte deste texto está desaparecida.

El médico no puede acertadamente aplicar las medicinas al enfermo sin que primero conozca de qué humor o de qué causa procede la enfermedad, de manera que el buen médico conviene sea docto en el conocimiento de las medicinas y en el de las enfermedades, para aplicar convenientemente a cada enfermedad la medicina contraria. Los predicadores y confesores, médicos son de las ánimas; para curar las enfermedades espirituales conviene tengan esperitia de las medicinas y de las enfermedades espirituales, el predicador de los vicios de la república, para enderezar contra ellos su doctrina, y el confesor, para saber preguntar lo que conviene y entender lo que dicesen tocante a su oficio, conviene mucho que sepan lo necesario para ejercitar sus oficios. Ni conviene se descuiden los ministros desta conversión con decir que entre esta gente no hay más pecados de borrachera, hurto y carnalidad, porque otros muchos pecados hay entre ellos muy más graves, y que tienen gran necesidad de remedio: los pecados de la idolatría y ritos idolátricos, y supersticiones idolátricas y agüeros y abusiones y ceremonias idolátricas no son aún perdidas del todo. Para predicar contra estas cosas, y aun para saber si las hay, menester es de saber cómo las usaban en tiempo de su idolatría, que por falta de no saber esto en nuestra presencia hacen muchas cosas idolátricas sin que lo entendamos.

Após ter elaborado os textos correspondentes aos livros VI e XII, Sahagún iniciou sua busca por informações sobre o modo de vida das comunidades nahuas em Tepepulco, no ano de 1558, sendo que o trabalho de investigação e escrita de sua obra prolongou-se por vinte anos, considerando apenas o período após a ordenação franciscana de 1558. Se considerarmos os anos anteriores, podemos contabilizar ao empenho de Sahagún em conhecer o universo cultural indígena, mais de quarenta anos:

[...] al menos, cuarenta y cinco años los consagró a la investigación y a escribir una obra lingüística y etnográfica sobre las poblaciones nahuas del Centro de México, que por su método y características hoy resulta sorprendentemente científica. La depurada metodología que tuvo que elaborar y reelaborar, metodología de base esencialmente “filología” [...] han hecho que hoy se le considere un “pionero” de la etnografía moderna [...] (BUSTAMANTE, 1992, p.261).

O trabalho como escrivão do universo indígena foi ordenado por seus superiores franciscanos, buscando exatamente a produção de obras para o trabalho missionário. Conforme o próprio Sahagún (1995, p.32) afirma em seu Prólogo:

[...] yo, fray Bernardino de Sahagún, fraile profeso de la Orden de nuestro seráfico Padre San Francisco, de la observancia, natural de la villa de Sahagún, en Campos, por mandato del muy reverendo padre fray Francisco de Toral, provincial desta Provincia del Santo Evangelio, y después obispo de Campeche y Yucatán, escribí doce libros de las cosas divinas, o por mejor decir idolatricas y humanas y naturales desta Nueva España [...].

Sahagún coletou informações para o seu texto, principalmente nas cidades de Tepepulco, Tlatelolco e México, utilizando sempre o mesmo método de investigação que se tornou tão importante quanto sua obra. Para obter seus dados, Sahagún utilizava o seguinte procedimento: chegando a um povoado, solicitava aos senhores locais a indicação de alguns anciãos que conhecessem as antigas estruturas da sociedade indígena. Estes respondiam, na maioria das vezes oralmente, a uma espécie de questionário que Sahagún havia elaborado *a priori*. Sahagún contava com a ajuda de alguns ex-alunos do Colégio de Tlatelolco para entrevistar seus informantes e coletar os dados:

En el dicho pueblo (Tepepulco) hice juntar todos los principales con el señor del pueblo [...] Habiéndolos juntados propuseles lo que pretendía hacer y les pedí que me deseen personas hábiles y experimentadas, con quienes pudiese platicar y me supiesen dar razón de lo que les preguntase [...] Otro día vinieron el señor con los principales, y hecho muy solemne parlamento, como ellos entonces le usaban hacer, señalaron me hasta diez o doce principales ancianos y dijeron me que con aquellos podían comunicar y que ellos me darían razón de todo lo que les preguntase. Estaban también allí hasta cuatro latinos, a los cuales yo pocos anos antes había enseñado la Gramática en el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco. Con estos principales y gramáticos, también principales, platiqué muchos días, cerca de dos años, siguiendo la orden de la minuta que yo tenía hecha [...](SAHAGÚN, 1995, p. 77 -78).

Uma peculiaridade do método de Sahagún para elaborar sua *Historia* foi a construção do texto em língua indígena, sendo traduzido ao espanhol algum tempo depois de finalizado em nahuatl, além da importante característica já apresentada de coletar as informações diretamente com os nativos. Assim, conforme Bustamante (1992, p.323), a *Historia* composta por Sahagún: “[...] esa colección textual en náhuatl tiene por intención recoger la significación ideológica que los antiguos nahuas daban a sus propias instituciones sociales, su medio natural y su mundo espiritual.”

Ricard (1986, p.113) assim se manifesta sobre o processo de elaboração da obra *Historia General*:

[...] la obra de Sahagún pasó por tres épocas, Tepeapulco, Tlatelolco y México; y tuvo tres estados en su elaboración: un primer manuscrito, terminado en Tepeapulco en 1560, una segunda versión llevada a cabo por 1562 y, por fin, la redacción definitiva, lista ya en 1566, tras el largo recogimiento en México. Esta se pasó en limpio, con alguna que otra corrección, en tres años, que fueron de 1566 a 1569.

Algumas vezes, as respostas dos indígenas não eram transmitidas apenas oralmente. De acordo com León-Portilla (1999, p.10), os informantes “[...] aceptaran informarle por medio de pinturas, es decir, valiéndose de sus libro, o códices, que iban comentando delante de él [...]”. Deste modo os códices, com os quais Sahagún manteve contato, e as ilustrações elaboradas pelos informantes foram importantes fontes para sua pesquisa. Alguns destes códices e imagens foram copiados e anexados à versão final de seus escritos, compondo a seção pictográfica do *Códice Florentino*.

Ainda analisando o método de elaboração da *Historia General*, Navarrete (1999, p.35) comenta:

Sahagún fue quien definió la estructura de la obra y los temas a ser tratados, organizados en forma de detallados cuestionarios; los informantes indígenas,

nobles y ancianos, respondieron a sus preguntas, y estas respuestas fueron a su vez transcritas, resumidas y completadas por los colaboradores [...] hombres de gran educación que dominaban el nahuatl, el español e incluso el latín [...]

A participação de Sahagún foi vital para a construção da obra, pois, além da idéia original, o frade elaborou as questões a serem respondidas pelos informantes e pertence a ele a escrita do texto. Entretanto, não podemos ignorar a participação dos indígenas e, inclusive, uma possível manipulação das informações por parte destes. Conforme Navarrete (1999, p.35) argumenta:

[...] en muchos casos las intenciones originales del franciscano [...] no fueron acatadas, pues los propios informantes respondieron de acuerdo con sus intereses [...] y los ayudantes sabían, mejor que nadie, que respuestas convenía darle a su jefe [...]

Os ajudantes de Sahagún, seus antigos alunos, dominavam conceitos dos dois universos culturais, e podemos inferir que em alguns momentos eles enfatizaram aspectos da vida pré-hispânica que coincidissem com a moral cristã. Neste sentido devemos considerar uma ativa participação indígena, tanto quanto os papéis de “coletor”, “editor” e “autor” desempenhado pelo religioso. Muitas vezes Sahagún interferiu diretamente nas informações coletadas, buscando homogeneizar os dados obtidos em seu texto, conformando-o ao entendimento europeu<sup>28</sup>. Então, haveria: “[...] una intervención directa de Sahagún en la selección y hasta en el contenido de esos materiales.” (BUSTAMANTE, 1992, p. 325). Nesse momento, podemos nos perguntar qual o limite, nas descrições de Sahagún, entre a reprodução das idéias e culturas nativas e a influência já manifesta do universo cristão europeu? A possibilidade de manipulação das informações por parte dos informantes e ajudantes nos indica a importância da efetiva participação indígena. Contudo, as informações manipuladas não refletiam automática e fielmente o universo pré-hispânico, mas responderam aos anseios e objetivos colocados por europeus. Não obstante, o

---

<sup>28</sup> Bustamante (1983, 1992) apresenta como exemplo desta intervenção direta de Sahagún a escolha do calendário indígena a ser tratado em sua obra. Diante da diversidade de calendários nativos, o missionário elege arbitrariamente um modelo de calendário a ser apresentado em sua obra sem notificar no texto esta atitude. Outro importante exemplo apresentado pelo autor foi a ausência na *Historia General* de assuntos tradicionalmente indígenas como a cosmografia e cosmologia: “[...] la cosmografía y cosmología mexicanas están ausentes de la obra, en su lugar, el franciscano puso diferentes mitos sobre el origen de los dioses [...]” (BUSTAMANTE, 1992, p.327).

relato indígena está de algum modo presente na obra de Sahagún e é impossível desprezá-lo. Considerando a ativa participação nativa, mas também a essencial contribuição de Sahagún, conclui-se que a *Historia General*, como as outras *Histórias* que utilizaram informações indígenas, são relatos híbridos, criados a partir do encontro de dois mundos e em conformidade com as necessidades de sobrevivência que as duas sociedades enfrentaram. Navarrete (1999) afirma, quanto ao texto sahumtiano, que a obra possui e é formada por elementos da visão europeia, pois o método de elaboração foi determinado pelo franciscano, mas também por parcelas do universo indígena, pois as informações obtidas sobre a Mesoamérica pré-colombiana foram possíveis graças à colaboração dos nativos:

[...] la cultura prehispánica que describe con tanto detalle resulta ser la articulación de elementos definidos en términos prehispánicos, pero integrados en un sistema interpretativo, homogeneizador y normativo en última instancia de origen europeo. [...] Sahagún para su investigación sobre la lengua y la cultura indígenas, se basa – desarrollándolos y reelaborándolos – en modelos descriptivos y analíticos europeos, humanísticos unos, medievales otros. Sahagún es un hombre europeo frente al Nuevo Mundo, su obra, un modelo excepcional elaborado desde la cultura europea para aprehender la del México prehispánico. (BUSTAMANTE, 1992, p.365).

Diante das adversidades da década de 70, os textos de Sahagún foram recolhidos e dispersos entre membros da ordem franciscana. Mesmo antes deste impedimento, Sahagún foi obrigado a finalizar a obra *Historia General* sem o emprego de seus auxiliares indígenas devido à proibição do novo provincial franciscano na Nova Espanha, frei Alonso de Escalona. Em 1570 seus amigos, Miguel de Navarro e Gerónimo de Mendieta, partiram para a Espanha com um sumário em espanhol da obra de Sahagún e o encaminharam ao presidente do Conselho das Índias, Juan de Ovando, que se mostrou favorável ao trabalho do franciscano. De acordo com Ricard, apenas em 1573, quando frei Miguel de Navarro tornou-se comissário geral da ordem

franciscana e, a seguir, em 1575, quando foi substituído por frei Rodrigo de Sequera, o qual apoiou incondicionalmente a obra *Historia General*, esta pôde contar com um epílogo favorável: Navarro e Sequera recolheram os escritos dispersos de Sahagún e propiciaram os recursos necessários para a continuidade da tradução dos originais para o espanhol. Sobre este período conturbado, Sahagún (1995, p.32–33) o narra em seu Prólogo:

Estos doce libros, con el arte y vocabulario apéndiz, se acabaron de sacar en blanco este año de mil quinientos y sesenta y nueve. Aún no se han podido romanizar ni poner las escolias según la traza de la obra. No sé lo que se podía hacer en el año se setenta que se sigue, pues desde el dicho año hasta casi el fin deste año de 1575 no se pudo más entender en esta obra por el gran disfavor que hubo de parte de los que la debieron de favorecer; pero como llegó a esta tierra nuestro reverendísimo padre fray Rodrigo de Sequera, comisario general de todas estas provincias desta Nueva España, Guatemala, etcétera; de la Orden de nuestro Seráfico Padre San Francisco, de la observancia, mandó que estos libros todos se romanzasen, y así en romance como en lengua mexicana se escribiesen de buena letra.

Em 1579, Sahagún finalizou sua versão espanhola, juntamente com a parte pictográfica, ou seja, com as pinturas indígenas. Estes manuscritos ficaram conhecidos por *Códice Florentino*. As imagens deste códice foram produzidas durante três anos, por escrivães e artistas indígenas, e podem ser consideradas como interpretações dos temas expressos no texto escrito. De acordo com o próprio Sahagún (1995, p.78): “Todas las cosas que conferimos me las dieron por pinturas, que aquella era la escritura que antiguamente usaban [...]”. A estrutura deste códice foi apresentada por Martinez (1981, p. LXXIX), “El Códice Florentino está compuesto en dos columnas, español a la izquierda y náhuatl a la derecha, y las ilustraciones se intercalan en cuadretes, casi siempre en la columna izquierda, más breve [...]”. E, ainda, como o próprio Sahagún (1995, p.36) apresenta em seu Prólogo:

Van estos doce libros de tal manera trazados que cada plana lleva tres columnas: la primera, de lengua española; la segunda, la lengua mexicana; la tercera, la declaración de los vocabulos mexicanos, señalados con sus cifras en ambas partes. Lo de la lengua mexicana se ha acabado de sacar en blanco, todos doce libros; lo de la lengua española y las escolias no está hecho por no haber podido más, por falta de ayuda y de favor. Si se me diese la ayuda necesaria, en un año o poco más se acabaría todo. Y, cierto, si se acabase, sería un tesoro para saber muchas cosas dignas de ser sabidas, y para con facilidad saber esta lengua con todos sus secretos, y seria cosa de mucha estima en la Nueva y Vieja España.

O franciscano expõe ainda a divisão temática de sua obra:

La orden que se ha tenido en esta historia es que primeramente, en los primeros libros, se trató de los dioses y de las fiestas, y de sus sacrificios, y de sus templos, y de todo lo concerniente a su servicio, y desto se escribieron los primeros cinco libros, y dellos el postrero fue el Libro Quinto, que trata de la arte adivinatoria, que también habla de las cosas sobrenaturales. Todos estos cinco libros se pusieron en un volumen. El Sexto Libro, que hace volumen por sí, trata de la retórica y filosofía moral que estos naturales alcanzaban, donde se pone muchas maneras de oraciones, muy elegantes y muy morales, y aun las que tocan a los dioses y a sus ceremonias, se pueden decir muy teologales. En este mismo libro se trata de la estimación en que se tenían los retóricos y oradores. Después desto se trata de las cosas naturales, y esto en el Séptimo Libro. Y luego de los señores, reyes y gobernadores y principales personas; y luego de los mercaderes, que después de los señores, capitanes y hombres fuertes, son los más tenidos en la república, de los cuales se trata en el Octavo Libro. Y tras ellos los oficiales de pluma y de oro y de piedras preciosas. Déstos se trata en el Nono Libro. Y las calidades, condiciones y maneras de todos los oficiales y personas, se trata en el Libro Décimo, donde también se trata de los miembros corporales y de las enfermedades y medicinas contrarias, y también de las diferencias y diversidades de generaciones de gentes que en esta tierra habitan, y de sus condiciones. Estos cuatro libros constituyen el tercero volumen, que es éste. En el cuarto volumen se trata de las cosas más baxas, que son animales, aves, yerbas y árboles, que constituye el Undécimo Libro. En el Libro Duodécimo se trata de las guerras cuando esta tierra fue conquistada, como de cosa horrible y

enemiga de la naturaleza humana. Todos estos libros constituyen el cuarto y postrero volumen. (SAHAGÚN, 1995, p.537-538).

Após a finalização da obra completa, composta pelos textos bilíngües e pela pictografia, esta foi enviada à Espanha, onde fez parte do dote da filha do rei Felipe II no seu casamento com Lorenzo, o Magnífico. Este fato explica como a obra chegou a Florença e recebeu o nome de *Códice Florentino*. De acordo com Ricard (1986, p.116), Sahagún:

Jamás supo, a lo que parece, con qué fines e intenciones se le mandaba recoger y enviar a España el cúmulo de sus papeles: murió sin saber qué suerte había corrido aquella obra [...]. Fue, de hecho, su Historia General desconocida de los misioneros de México, o no tuvo entre ellos la amplia difusión para la cual había sido escrita [...]. Dos siglos más tarde apenas fue a dar con ella Muñoz, nombrado historiador de Indias en 1779, al hallar su manuscrito en el convento de franciscanos de Tolosa.

Realmente a obra *Historia General* não obteve, no século XVI, o alcance pretendido por seu autor. Poucos missionários fizeram referências aos textos de Sahagún, sendo uma exceção o franciscano Mendieta (1993, p.663 - 664):

[...] yo tuve en mi poder once libros de marca de pliego, en que se contenían en curiosísima lengua mexicana declarada en romance, todas las materias de las cosas antiguas que los indios usaban en su infidelidad, así de sus dioses y idolatría, ritos y ceremonias de ella, como de su gobierno, policía, leyes y costumbres de mayores, y de todo género de conversación y trato humano que ellos tenían antes que los españoles viniesen [...] Tuvo tan poca dicha este bendito padre en el trabajo de sus escritos, que estos once libros que digo, se los sacó con cautela un gobernador de esta tierra y los envió á España á un cronista que pedia papeles de Indias, los cuales allá servirán de papeles para especias. Y de los demas que acá quedaron, no pudo imprimir sino solos unos cantares, para que en sus bailes los cantasen los indios en las festividades de Nuestro Señor y de sus santos. En este ejercicio de la lengua mexicana, desarraigando la idolatría, predicando, confesando, doctrinando á los indios y escribiendo para su aprovechamiento, empleó este varón de Dios sesenta y un año que vivió en esta tierra.

Após 1585, o missionário dedicou-se à revisão de seus escritos, principalmente os relativos à idolatria e crenças mexicas, material posterior ao *Códice Florentino*. Em cinco de fevereiro de 1590, provavelmente aos 91 anos, Sahagún morreu vitimado por uma epidemia, dentre tantas que existiam àquela época na Nova Espanha.

Desta forma, a obra *Historia General* apresenta-se como um conjunto de manuscritos sucessivos, elaborados entre os anos de 1547 e 1585, que expressam as mudanças vivenciadas pelo missionário e pelo projeto evangelizador franciscano (BUSTAMANTE, 1992, p.322). Sendo dos anos de 1560–1577 os manuscritos mais importantes:

[...] que podríamos llamar “Manuscritos Mayores”, es decir las versiones más completas y elaboradas de la obra [...] Entre esos “Manuscritos Mayores” hay que mencionar muy especialmente los tres gruesos volúmenes en folio conocidos como Códice Florentino (realizado entre 1575 y 1577), porque en él se recoge el texto más completo de la obra (en náhuatl y en castellano) [...] El Códice Florentino, sin embargo, no es la única versión de la Historia Universal, ni tampoco la más compleja. (BUSTAMANTE, 1992, p.322 – 323).

Bustamante (1992, p.255) nos apresenta as principais biografias escritas sobre Sahagún desde o século XVI: a primeira pertence ao seu companheiro de ordem frei Gerónimo de Mendieta, sendo as demais compostas após a descoberta de seu manuscrito no século XIX, como as obras de Alfredo Clavijero (1877–1882), Francisco del Paso y Troncoso (1884–1885), Joaquín García Icazbalceta (1886), Wigberto Jimenez Moreno (1938), Luís Nicolau d’Olwer (1952), Manuel Ballesteros (1973) e Miguel León-Portilla (1987).

Uma característica importante da obra de Sahagún foi a ausência de sistematização de seus pensamentos em uma idéia finalizada e única. Bustamante aponta para os diferentes matizes e associações:

[...] como observador sensible y atento, su pensamiento está en constante cambio, se adapta a las circunstancias, sufre vaivenes, y, a veces, se contradice o

parece hacerlo [...] Sin embargo, esa unidad y coherencia de pensamiento existen y las claves básicas en las que se funda son las que dan sentido a cada una de sus 'notas' y 'reflexiones', incluso cuando cambian o parecen contradecirse. (BUSTAMANTE, 1992, p.263).

Para este autor, Sahagún se deixa falar apenas nas notas, prólogos e interpolações, ou seja, momentos em que os textos alteram os conteúdos propostos, tentando isentar todo o restante de seu texto de suas posições ou comentários:

[...] las ideas personales de Sahagún solo se hacen explícitas en los 'prólogos', 'apéndices' e interpolaciones, que agrego al texto básico (en nahuatl y castellano), añadidos que el franciscano siempre diferencia con toda claridad. (BUSTAMANTE, 1992, p.323).

Ainda podemos salientar, como um de seus atributos marcantes, o caráter enciclopédico, com um viés medieval, da obra sahanguntiana. A hierarquização do cosmos que estrutura os doze livros da *Historia* provém de um estilo medieval amplamente utilizado no século XVI, principalmente nos escritos religiosos:

Desde su mismo principio, al elaborarse los cuestionarios, la obra fue diseñada y después reorganizada y matizada a partir de un modelo articulador del conocimiento que ordena jerárquicamente a todas las criaturas del Universo en una larga cadena: de Dios (o los dioses, en este caso) al hombre; del hombre a los animales, plantas y minerales. Ese modelo proporciona a la obra un estilo enciclopédico [...] (BUSTAMANTE, 1992, p.328)

De esta manera resulta que la Historia Universal de las cosas de la Nueva España nos presenta la cultura de los antiguos mexicanos y la forma misma en que éstos veían su mundo adaptada y seleccionada según un modelo clasificador en el que es fácil reconocer una tradición europea de origen clásico [...] no sólo implicaba una ordenación del Universo, sino también un cierto tipo de relaciones entre los seres, un modo de conocimiento, un papel para Dios en ese cosmos y un lugar y destino para el hombre (BUSTAMANTE, 1992, p.329).

Dentre as divergências entre o pensamento e obra de Sahagún e o texto de seu companheiro de ordem Motolinia, podemos destacar a crítica ao projeto evangelizador dos

primeiros missionários da América. Ao recontar os primórdios da evangelização novo-hispana, o franciscano posiciona-se reprovando-a devido a sua ineficácia. E, de sua reprovação, surgem novas idéias quanto a uma cristianização de sucesso. O momento histórico vivido pelos religiosos do século XVI exigia uma conversão verdadeira, pois os avanços da Reforma Protestante eram iminentes, fazendo-se necessária uma expansão do cristianismo. Assim, de acordo com o ideal providencialista de Sahagún, encontramos a visão de que a América assume uma condição de “salvadora” da religião cristã. Por isso, evangelizar rigorosamente e com sucesso os novos povos encontrados concederia à Igreja sua antiga condição. Sahagún preocupava-se mais com uma conversão eficaz do que com o número de conversos obtidos.

Por isso, Sahagún critica a confiança exagerada dos missionários em relação à conversão indígena, apontando a permanência de práticas idolátricas e cultos antigos e, o que seria mais perigoso, a aceitação conjunta das duas religiosidades. Para o franciscano, os indígenas cultuavam seus antigos deuses que agora apresentavam nomes cristãos, numa atitude denominada, por Sahagún, de ‘idolatria dissimulada’. O missionário denuncia o culto à virgem Maria que se revestiria da antiga deusa Tonantzin (BUSTAMANTE, 1992, p.298). Esta sutileza do pensamento indígena foi observada por Sahagún que também demonstra um profundo conhecimento da cultura e mentalidade indígenas. E, como responsável por esta falsa religiosidade nativa, Sahagún acusa os primeiros evangelizadores e seu método de conversão.

Para Bustamante (1992, p.299), Sahagún apreende esta importante peculiaridade do culto indígena no século XVI: “[...] existe una verdadera aceptación del culto católico pero solo dentro de los esquemas politeístas prehispánicos, incorporando al Dios cristiano como una divinidad más de su panteón.” Sahagún chega a acreditar, inclusive, numa ‘conspiração indígena’ realizada pelos principais e sacerdotes que poderiam ter forjado a aceitação da religião cristã como forma de manutenção dos antigos rituais.

Assim, podemos entender o pensamento de Sahagún a partir de sua formação através da tradição européia que se depara e se adapta às realidades concretas do Novo Mundo (BUSTAMANTE, 1996). Em muitos momentos, o missionário confere ao conhecimento indígena características tipicamente européias, como em sua descrição do calendário mesoamericano a partir de elementos da astrologia judiciária da Europa. Sahagún foi um mediador cultural, buscando entender e modificar uma sociedade diversa da sua, multiétnica e multilingüística, derivada de uma intensa vitória militar e imposição cultural (BUSTAMANTE, 1996, p.77).

De acordo com a delimitação temática deste estudo, já apresentada anteriormente, dos doze livros da obra *Historia general de las cosas de la Nueva España* serão analisados com mais detalhes os seguintes: IV, *De la astrología judiciaria o arte de adivinar que estos mexicanos usaban para saber cuáles días eran bien afortunados y cuáles mal afortunados, y que condiciones tendrían los que ponen, y parece cosa de nigromancia, que no de astrología*, V, *Que trata de los agüeros y pronósticos que estos naturales tomaban de algunas aves, animales y sabandijas para adivinar las cosas futuras*, e VII, *Que trata de la astrología y filosofía natural que alcanzaron estos naturales de esta Nueva España*, os quais abordam o conhecimento mexica referente aos astros, destacando-se o cômputo temporal, ou seja, o sistema calendário aqui denominado pelo franciscano como astrologia judiciária. E, ainda, o livro XI, *De las propiedades de los animales, aves, peces, árboles, yerbas, flores, metales y piedras, y de las colores. Ou, que es bosque, jardín, vergel de la lengua mexicana*, que tem por intenção versar sobre a botânica, a zoologia e a mineralogia dos antigos mexicanos, no qual nos concentraremos no relato sobre as questões sobre a superfície e elementos terrestres. Os demais livros serão utilizados como suporte às questões suscitadas durante o desenvolvimento da análise dos escritos deste missionário.

#### *1.4 - O frei Gerónimo de Mendieta*

Mendieta nasceu na cidade basca de Vitória, provavelmente em 1525 (GONZÁLEZ, 1996, p.19), tornando-se franciscano no convento de Bilbao por volta de 1550. Chegou à Nova Espanha em 1554 e logo aprendeu a língua nativa, o nahuatl. Ao chegar à América foi enviado ao Convento de Tlaxcala onde o frei Toríbio de Motolinia era guardião. Foi deste franciscano que Mendieta recebeu as primeiras informações sobre a Nova Espanha:

[...] las costumbres de los antiguos mexicanos, la hechura de la Nueva España y sus problemas, supo que llegaba a un reino con superficie de un millón de kilómetros cuadrados, el doble de España. El número de habitantes era quizá como el español, de diez millones. Había aproximadamente un blanco por cada mil indios. Aunque la resistencia de éstos ya había cedido y casi todos se declaraban fieles y practicantes de la religión católica, el ambiente general no era apacible, por culpa de la minoría ibera. La pugna entre conquistadores, agentes del imperador y misioneros se recrudecía. Aun dentro de cada grupo se daban diferencias. Luchaban entonces los miltres convertidos en encomenderos contra los frailes, las autoridades civiles contra las eclesiásticas, la Audiencia contra el bondadoso virrey don Luis de Velasco, el clero regular contra el secular [...] Todos los grupúsculos españoles peleaban contra todos. (GONZÁLEZ, 1996, p.21).

Após oito anos na Nova Espanha, frei Mendieta envolveu-se em questões políticas, quando, por exemplo, elaborou um projeto de governo para a região, que pressupunha uma maior centralização do poder real, exposto em carta ao rei Felipe II (GONZÁLEZ, 1996, p.26). Neste documento, solicitou também o envio de mais missionários espanhóis, rejeitando a idéia de desenvolvimento de um clero indígena. Mesmo mostrando-se contrário à formação eclesiástica nativa, o franciscano foi um defensor dos indígenas no que se referia à cobrança abusiva dos tributos e o trabalho forçado. O franciscano escreveu ainda uma outra importante carta, por volta de 1564, denunciando os abusos de autoridades e reforçando o importante papel dos franciscanos.

Mendieta destacou-se como secretário de provinciais da ordem franciscana em meados da década de 1560, devido ao seu excelente desempenho como escrivão. Foi responsável pela elaboração de documentos, cartas e epístolas para diversas autoridades políticas e eclesiásticas (FERNANDES, 2004, p.45). Ainda foi professor e, em 1567, tornou-se guardião do Convento de Tlaxcala. Neste mesmo ano, a pedido do visitador Juan de Ovando, que mais tarde se tornaria superior do Conselho das Índias, foi responsável por uma pesquisa sobre as condições geográficas, religiosas e políticas da Nova Espanha finalizada em 1569.

Em 1570, viajou para a Espanha com seu superior de ordem Miguel de Navarro, levando consigo o sumário da obra de Sahagún a ser apresentado ao presidente do Conselho de Índias, seu amigo Juan de Ovando, conforme relatado acima e exposto a seguir por González (1996, p.32):

En esta ocasión ponen en poder del presidente la carta a Felipe II de 1565, otra carta de caciques e indios principales [...] y un sumario de la obra mayor de fray Bernardino de Sahagún sobre los ritos idolátricos y otros aspectos de la cultura prehispánica de México.

Mendieta demonstrou interesse em permanecer na Espanha, mas recebeu ordens para retornar ao México de seu superior, frei Cristóbal de Cheffontaines: “[...] le ordena volver a México y escribir la historia de las proezas apostólicas de los frailes de San Francisco en la Nueva España [...]”(GONZÁLEZ, 1996, p.34). Ainda tentou, por intermédio de seu amigo Ovando, a anulação desta ordem de retorno, pois, segundo o próprio frade, voltar à Nova Espanha naquele momento era para ele um “martírio”. Entretanto, foi obrigado a retornar, chegando ao México em 1573, com a missão de escrever uma grande obra, que se tornaria a *Historia Eclesiástica Indiana*, finalizada apenas em 1596.

Assim que retornou à Nova Espanha, foi indicado para o Convento de Tlatelolco, onde pôde permanecer com manuscritos de outros franciscanos e documentos exclusivos da ordem (GONZÁLEZ, 1996, p.37):

[...] el convento de Tlatelolco, el principal de la provincia del Santo Evangelio, donde se guardaban el archivo y la biblioteca más copiosos de los franciscanos de la Nueva España.

[...] obtuve de don Alonso de Zurita, el célebre funcionario real, la obra de fray Toribio Motolinia sobre el antiguo y el nuevo modo de ser de los indios mesoamericanos.

Durante a década de 1580, foi designado guardião dos conventos de Tlaxcala, Tepeaca e Huexotla. Mendieta morreu em maio de 1604, com aproximadamente 80 anos, na cidade do México.

As principais fontes de informação utilizadas pelo frade para a produção de seu texto histórico foram as narrativas missionárias que o antecederam, como as de Andrés de Olmos, Toríbio de Benavente, Francisco Jimenez e Bernardino de Sahagún, e os relatos orais de indígenas:

Para escribir su obra se valió el P. Mendieta de las fuentes ordinarias de la historia, es á saber, de los escritos de otros frailes sus predecesores; de las noticias verbales que le dieron los que aun vivían, y de lo que él mismo vio y supo en su tiempo. (GARCÍA ICAZBALCETA, 1993, p. XXVI).

[...] sus fuentes son inmejorables: los escritos de Motolinia, a los cuales remite con frecuencia, los de fray Andrés de Olmos y fray Bernardino de Sahagún; los archivos del convento de San Francisco de México. (RICARD, 1986, p. 53-54)

Segundo González (1996, p.46) Mendieta:

[...] para sacar adelante su libro II sobre las antigüedades mexicanas, copió abundantemente durante el día y sobre todo a la luz de la vela a fray Andrés de Olmos y fray Toribio de Motolinia, y en menor escala a Bernardino de Sahagún, Bartolomé de las Casas y Jerónimo de Alcalá [...]

Sobre a delimitação temática e objetivo principal de Mendieta, encontramos a seguinte afirmação do autor: “Lo primero advierto el lector, que se intitula este libro Historia Eclesiástica porque el principal fin y materia de ella es tratar de la conversión de las almas, por ministerio de personas eclesiásticas.” (Mendieta, 1993, p.09). Para o franciscano, interessava a narrativa das “vidas exemplares” dos primeiros evangelizadores da Nova Espanha, que deveria adquirir uma função pedagógica diante do conturbado final do século XVI. Desta forma, González (1996, p. 49) apresenta os objetivos do franciscano ao elaborar sua obra histórica:

Según uso de la época, seleccionó el material informativo conforme a los siguientes propósitos: ofrecer noticias fidedignas de la plantación de la fe en Nueva España; extirpar las antiguas idolatrías de los mexicanos; defender a éstos de la codicia y los malos modales de los colonos españoles; inducir a las gentes de una y otra raza a comportarse como los misioneros de más conspicua vida cristiana, y entrever los designios de la Providencia para conformarse a ellos. Para él, el suceso histórico era digno de ser historiado si servía como ejemplo moral o para esclarecer el pensamiento divino.

Assim, a obra de Mendieta apresenta-se como uma importante característica de uso do relato histórico por sua função pedagógica e providencial. Por isso, para o franciscano foi essencial a apresentação das biografias dos missionários de sua ordem, que atuavam como modelo comportamental para indígenas e espanhóis. Essa característica pedagógica também se explica pela tentativa deste missionário em “reformular” a sociedade, que vivia marcada pela crise do final do século XVI. Ainda podemos destacar o caráter indigenista do pensamento deste franciscano, que pode ser comprovado por sua concepção acerca do potencial indígena para a fé cristã e sua aptidão para a ciência e artes:

Los mexicanos no deslucen frente a los españoles en el terreno intelectual, y en otros terrenos de la personalidad humana, aventajan a los nativos de Europa [...] Y en este campo de los modos de ser ningún linaje era de mejor índole para salvar su alma que el indígena. (GONZÁLEZ, 1996, p.52).

Mendieta, assim como Sahagún, valorizava alguns aspectos da cultura indígena, como a educação, o governo e o controle social, repudiando aqueles ligados à religião nativa. As características indígenas consideradas virtudes eram também elementos que favoreciam a conversão ao cristianismo:

Las tres célebres virtudes indias – mansedumbre, simplicidad y pobreza – coadyuvaron al milagro de la conversión de los indios, obedecer a las autoridades españolas, recibir el dogma y la liturgia cristiana y trabajar al modo del viejo mundo. (GONZÁLEZ, 1996, p. 55).

Enquanto os indígenas são abordados como repletos de virtudes, os espanhóis estavam cada vez mais próximos da decadência moral. Cobiça, embriaguez, maus costumes, ausência de fé eram atitudes recorrentes que desmereciam o poder divino concedido aos espanhóis ao descobrirem o Novo Mundo. Desta forma, Mendieta foi um exímio defensor dos indígenas contra os maus-tratos espanhóis, e o extermínio da população indígena da ilha de São Domingo – primeiro local colonizado pelos espanhóis – era um exemplo que não deveria ser seguido. Com a intenção de proteger os indígenas da exploração espanhola, o missionário propunha uma rígida separação entre estes, pois acreditava que o contato com os europeus prejudicava a evangelização indígena. Como os demais missionários aqui analisados, Mendieta acreditava na possibilidade de se construir no Novo Mundo uma Igreja utópica, fundamentada nos ideais do cristianismo primitivo.

Os estudos sobre Mendieta são unânimes em apontar o forte teor milenarista de sua obra, que reflete o momento da colonização vivido pelo religioso no final do século XVI. O milenarismo era uma corrente de pensamento renascida ainda na Espanha pré-descoberta, tendo como ponto de partida a reforma do cardeal Cisneros, incrementada com a visão providencialista da descoberta e colonização da América. Mas, para Mendieta, o ambiente pouco favorável do final do século XVI reforçou seu milenarismo apocalíptico. Conforme vimos anteriormente,

nessa fase, já constatada a persistência da antiga religião e costumes, somou-se o crescente aumento do alcoolismo entre os índios, a sucessão de epidemias que castigavam a Nova Espanha, e a nova política hispanizante praticada pela Coroa espanhola, que destituía os missionários em muitos assuntos concernentes à colonização e prejudicava o bom andamento da conversão e colonização: “Por la hispanización, los indios perdieron sus antiguas virtudes y sólo ganaron mañas como la de incoherencia y el crimen, vicios, acarreados por el consumo ilimitado del pulque.” (GONZÁLEZ, 1996, p.70).

Neste contexto de pessimismo quanto ao seu momento histórico, Mendieta apresenta a história da evangelização da Nova Espanha a partir de duas fases bem distintas:

La primera se produjo, aparte la ayuda divina, por el estrecho apoyo del poder político, el entusiasmo de los frailes, la buena disposición de ánimo de los indios y otros factores favorables. Esa edad de oro de la evangelización duró cuatro décadas, desde la llegada de fray Pedro de Gante y los doce primeros frailes encabezados por fray Martín de Valencia hasta la muerte de don Luis de Velasco, acontecida en 1564. La segunda etapa, ya sin oros, cubre el último tercio del siglo XVI. En este tiempo los frailes se aguadan, crece la codicia española, se multiplica la ambición de dinero y poder del clero seglar, renace la esclavitud, aumenta el atroz repartimiento de los naturales para trabajos forzosos y cunden el hurto, la embriaguez [...]. (GONZÁLEZ, 1996, p.61).

Desta forma, de acordo com a discussão apresentada no início deste capítulo, foi num contexto pouco favorável, de crise das ordens mendicantes e de censura às narrativas sobre a América, que Mendieta elaborou sua *Historia Eclesiástica*. Como aconteceu ao frei Bernardino de Sahagún, após a finalização de sua obra esta foi proibida por Felipe II, permanecendo inédita até 1860, quando então Joaquín García Icazbalceta descobriu seus manuscritos, editando-os em 1870. O discípulo de Mendieta, fray Juan de Domayquia, fez diversas tentativas de publicar a obra do amigo missionário, mas as dificuldades relativas à imprensa do período impediram que a edição fosse realizada: “En México era difícil editar libros por la escasez de papel y el alto costo

de las ediciones.” (GONZÁLEZ, 1996, p. 78). Frente às tentativas fracassadas de publicação, o franciscano frei Juan Bautista Viseo entregou os manuscritos a outro companheiro de ordem, frei Juan de Torquemada, que desde 1591 escrevia uma obra histórica. Assim, Torquemada, em sua *Monarquia Indiana*, utilizou fielmente vários extratos de Mendieta, conforme discussão apresentada na seção anterior, atitude comum ao período: “La *Historia Eclesiástica Indiana*, como suele suceder con algunos libros manuscritos, se convirtió [...] en patrimonio común de la comunidad franciscana.” (GONZÁLEZ, 1996, p.78). A obra de Torquemada, baseada em informações e textos de Mendieta, foi publicada em Sevilha no ano de 1615. Segundo Fernandes (2004, p.66), a publicação desta obra foi um dos principais motivos da não publicação de Mendieta, já que possuíam extensas passagens idênticas, além da possível ausência de interesse de Mendieta pela publicação de sua *Historia*, já que não existem documentos do século XVI que indiquem um pedido de publicação da *Historia Eclesiástica Indiana* ou mesmo uma negativa em relação a esta.

O manuscrito de Mendieta, encontrado por Icazbalceta no século XIX, comporia o terceiro tomo da grande obra deste autor<sup>29</sup>, entretanto devido às importantes informações contidas nestes escritos, seus textos foram editados separadamente. Em 1892, o mesmo Icazbalceta editou o *Códice Mendieta* com as cartas trocadas entre este missionário e outras personalidades eclesiásticas e políticas (GONZÁLEZ, 1996, p.13). De acordo com Fernandes (2004, p.63), muitos escritos missionários do século XVI foram descobertos dois séculos depois: “[...] conhecendo a luz no momento em que suas mensagens já tinham outros leitores, distintos do público para o qual foram escritas”. Neste sentido, assinala a utilização destes textos no contexto nacionalista e relacionado ao movimento de independência mexicana do século XIX.

---

<sup>29</sup> *Catálogo de la colección de manuscritos de Joaquín García Icazbalceta relativos a la historia de América*. México: Secretaría de Relaciones Exteriores, 1927.

A *Historia Eclesiástica Indiana* é composta por cinco livros. O primeiro livro, “*Que trata de la introducción Del Evangelio y fe cristiana en la Isla Española y sus comarcas, que primeramente fueron descubiertas*”, aborda a descoberta da América, a evangelização nas primeiras terras descobertas, o fracasso desta em São Domingos, a morte de alguns dos primeiros missionários, a revolta dos índios contra a evangelização e o trabalho excessivo que levava os nativos à morte. O livro II, “*Que trata de los ritos y costumbres de los indios de la Nueva España en su infidelidad*”, descreve as crenças, deuses, templos, rituais e festas religiosas dos mesoamericanos, além das superstições, discursos indígenas e os métodos educacionais.

O livro III, “*En que se cuenta el modo como fue introducida y plantada la fe de nuestro Señor Jesucristo entre los indios de la Nueva España*”, relata a chegada espanhola, as previsões indígenas, os primeiros missionários e a chegada “*de los doce*”, o trabalho educacional dos frades, a conversão dos indígenas, a instituição dos sacramentos, as perseguições aos religiosos, realizada pelos próprios espanhóis, e o bom relacionamento entre missionários e algumas comunidades indígenas. No livro IV, “*Que trata del aprovechamiento de los indios de la Nueva España, y progreso de su conversión*”, Mendieta expõe as habilidades dos indígenas para os ofícios espanhóis, a fundação do Colégio de Santa Cruz, o ensinamento aos indígenas e os malefícios da convivência entre espanhóis e nativos.

O livro V, primeira parte, “*En que se cuentan las vidas de los claros varones, apostólicos obreros de esta nueva conversión, que acabaron en paz con muerte natural*”, relata a vida dos principais missionários que evangelizaram na Nova Espanha e já haviam morrido, como Frei Toríbio de Benavente, Frei Andrés de Olmos, Frei Juan de Zumarrága e Frei Bernardino de Sahagún. Em sua segunda parte, “*Que trata de los frailes menores que han sido muertos por la predicación del Santo Evangelio en esta Nueva España*”, Mendieta enumera os franciscanos que morreram por estarem evangelizando no Novo Mundo. Devido à delimitação temática desta

pesquisa, vamos nos deter aos livros II e V. Em relação a este último, interessam-nos, mais precisamente, as seções que se referem aos dados biográficos de outros missionários do século XVI.

## CAPÍTULO 2

### ASPECTOS CONCEITUAIS DA VISÃO EUROPÉIA

#### SOBRE O MUNDO NATURAL NO SÉCULO XVI

A descoberta da América, dentre outras importantes mudanças políticas, sociais e econômicas, abriu a possibilidade de novas investigações acerca do mundo natural. As diversidades climática, geográfica, da flora e da fauna instigavam a busca por explicações sobre a diferença entre o Velho e o Novo Mundo. Conforme aponta Trabulse (1987, p.151):

Una serie de nuevas disciplinas científicas tales como la geología, la oceanografía, la meteorología y la climatología, surgieron, si bien en forma rudimentaria, de la siempre comparación de las características físicas del Viejo con el Nuevo Mundo.

Assim, foi inegável o impacto que a descoberta da natureza e da diferença americana propiciaram à cultura européia do século XVI. Evidentemente, devemos considerar que tais transformações, especialmente as que implicam em rupturas conceituais, necessitaram de um período de tempo que superou o século XVI, mas, neste momento, gostaríamos de ressaltar o importante papel da descoberta da América no âmbito da história da natureza, inclusive para dimensionarmos a importância dos relatos missionários aqui analisados como instrumentos para o desenvolvimento de novas visões e conhecimentos sobre o mundo natural. Ainda acreditamos que o entendimento da relação que os homens de determinado período travaram com seu entorno natural compõe o conjunto epistemológico da história das ciências, eixo temático no qual incluímos esta pesquisa de doutorado. De acordo com Alvarez Peláez (1993, p. 13): “[...] la naturaleza y la relación que establecemos con ella son elementos esenciales de eso que llamamos historia de la ciencia.”

A descoberta dos homens e natureza americanos tornou-se uma realidade após o empenho, inicialmente espanhol, de elaboração de vários documentos e relatos sobre o Novo Mundo. Conforme vimos no capítulo anterior, a produção de narrativas sobre as populações encontradas e seu entorno natural foi uma constante no século XVI e o será durante todo o período colonial. O interesse pelo conhecimento de aspectos da cultura e dos saberes dos povos conquistados foi permeado por diversas intenções: a conversão religiosa, dentre cujos exemplos podemos destacar nossas fontes documentais; a econômica, ressaltando o interesse pelos metais preciosos; a necessidade de sobrevivência, como a busca por alimentos ou cura de epidemias; a manutenção do poder político espanhol, entre outras.

Estes relatos não foram as únicas medidas tomadas pela Coroa espanhola, a partir de um ideal de se conhecer a realidade natural e humana da América e, nesse sentido, podemos indicar a produção de legislações e questionários por parte de instituições governamentais (Alvarez Peláez, 1993). Durante o governo de Felipe II, houve um projeto muito bem definido que objetivava coletar informações sobre o mundo natural e organizá-las de forma a servir como instrumento para a colonização espanhola<sup>30</sup>. Assim, na segunda metade do século XVI, era vital para o sucesso da colonização o conhecimento sobre a natureza do local a ser submetido:

[...] el Consejo de Indias demostraba ser muy poco efectivo en el control de los asuntos indianos, e incluso, desconocerlos en gran medida. Parecía existir un gran desconcierto en cuanto a saber, realmente, cual era la situación en los distintos puntos de los vastos territorios que se querían controlar y gobernar [...] y todos los intentos de remediar la situación han fallado [...] más que nada por desconocimiento que se tiene en la metrópoli de la realidad de las tierras conquistadas y porque nunca se ha entendido lo que verdaderamente son las Indias. (ÁLVAREZ PELÁEZ, 1993, p.131- 132).

---

<sup>30</sup> Este projeto de reconhecimento da natureza americana e o apoio governamental às expedições e produção de obras sobre o mundo natural foram simultâneos à proibição, por parte de Felipe II, das obras missionárias sobre a cultura indígena.

La realidad exigía, para un mejor ejercicio del poder, el desarrollo del estudio y el conocimiento, en muchos casos [...] científico del nuevo mundo. (ÁLVAREZ PELÁEZ, 1993, p.137).

A intensa produção de documentos informativos sobre a natureza do Novo Mundo apenas pode ser compreendida dentro do projeto de colonização espanhol: “Los proyectos enciclopedicos y de catalogación del mundo natural han sido siempre empresas imperiales. El orden de la naturaleza y del espacio son inseparables del orden social, y todos los grandes imperios han procurado ordenar el mundo.” (NIETO OLARTE, 2004, p. 33- 34).

Desta forma, conhecer significaria explorar e colonizar. No século XVI, as produções que visavam o mapeamento do universo natural e humano do Novo Mundo foram elaboradas, em sua maioria, por e para os europeus. Por isso, nestes escritos podemos apreender nitidamente características fundamentais do conhecimento e visão de natureza da Europa deste período. Sobre estes, podemos indicar como uma de suas características fundamentais a intenção de se reconhecer a glória divina através da investigação da natureza, particularidade que remontava à tradição medieval e que marcou, em sua maioria, as concepções e práticas “científicas” deste período: “A través del conocimiento de animales y plantas, de ese medio en el que el hombre se movía y del que era parte integrante, podía alcanzar el mejor conocimiento de Dios.” (ÁLVAREZ PELÁEZ, 1993, p.90).

Assim, conhecer a natureza apresentava-se como forma de se reconhecer a perfeição da obra de Deus. E, neste sentido, o mundo natural era tratado como um “grande livro” a ser lido e compreendido com o objetivo de glorificar o poder divino, como afirma Crombie (1959, p.29): “El interés primordial por los hechos naturales residía en encontrar ilustraciones de las verdades

religiosas y morales.” . Da mesma forma, Capel (1987, p.180) aponta que os primeiros “padres” da Igreja<sup>31</sup> afirmavam essa concepção de respeito à obra divina através de seu conhecimento:

Esta posición conducía necesariamente a respetar y observar la naturaleza, la cual era considerada un libro cuya lectura levaba hacia Dios. [...] El gran libro de la revelación divina, es decir, la Escritura, podía así ser complementado por otro libro visible, el de la naturaleza [...] A través de la contemplación y estudio de la naturaleza el cristiano podía encontrar un camino hacia la divinidad y sus atributos, fortalecer su fe mediante la contemplación de la obra de Dios.

Assim, glorificar a Deus através de uma natureza perfeita também se interligava à idéia de gratidão ao mesmo, devido a sua benevolência em criar um mundo natural perfeito para a sobrevivência de sua mais sublime criação: o homem. A visão deste período sobre a natureza possuía um caráter utilitarista, já que esta havia sido gerada para o aproveitamento do homem. Os relatos franciscanos analisados por esta pesquisa se identificam com essa concepção sobre o mundo natural, destacando a importância de uma “pedagogia da natureza”, sendo uma de suas funções glorificar o poder do criador. Neste sentido, podemos entender as críticas constantes dos missionários quanto à relação que os indígenas mantinham para com a natureza, pois os franciscanos perceberam que sua cultura divinizava elementos do mundo natural. No contexto de perseguição às práticas idolátricas e de eliminação da antiga religião, os missionários condenaram veementemente a utilização da natureza e seus elementos como instrumento e cenário para os rituais da religião nativa:

El franciscano percibió muy pronto cómo el indígena había elevado a categoría religiosa su amor a la naturaleza, en una actitud que calificó como el principio de todos los errores. Y frente a la divinización de las criaturas [...] la exaltación de las fuerzas y fenómenos naturales por los indígenas es una forma de culto a Deus. (MONTES BARDOS, 2001, p. 62).

---

<sup>31</sup> Podemos apontar entre eles: San Juan Crisóstomo, Santo Agostinho, San João Damasceno e Isidoro de Sevilha (CAPEL, 1987).

Nestes relatos encontramos com frequência a denúncia dos missionários em relação às práticas indígenas e seu conhecimento sobre o mundo natural. Para os religiosos era vital fazer com os indígenas compreendessem o valor de cada ser e elemento natural, sem conceder a estes a condição divina, numa tentativa de impor aos nativos sua visão sobre a natureza. Esta deveria ser entendida como uma criação divina para servir ao homem, afastando-os da idéia de que o mundo natural deveria ser adorado. Para Sahagún (1995, p.677) a descrição e o conhecimento das *cosas naturales* serviriam para: " [...] darlos a entender el valor de las criaturas, para que no las atribuyan divinidad; porque a cualquiera criatura que veían ser eminente en bien o en mal, la llamaban téutl, quiere decir *dios*".

Somada às características utilitarista e providencialista em relação à visão sobre o mundo natural, os homens deste período também possuíam uma concepção organicista da natureza. De acordo com esta, haveria uma intensa afinidade entre os reinos da natureza – animal, vegetal e mineral – o que acarretava uma delimitação pouco definida entre os mesmos. Devido à idéia de “grande cadeia do ser”, o mundo natural estava marcado por correspondências entre os seres de cada reino, o que levava à concepção da natureza como um grande organismo. Estas correspondências entre os três reinos também eram compreendidas a partir da cosmovisão medieval que conferia aos astros o poder de influenciar o mundo natural e humano. Por sua vez, a ordem e o equilíbrio conferidos ao universo natural atestavam o poder e a glória divina, o que concedia complementaridade a estes aspectos do pensamento sobre a natureza, ou seja, esta era vista a partir de um enfoque utilitarista, providencialista e organicista, embasado pela concepção mágico-astrológica.

Conforme assinalado acima, para uma mais eficiente exploração dos recursos naturais e humanos da América foram necessários o reconhecimento, a nomenclatura e a classificação de sua natureza e da cultura dos homens americanos: “[...] es también necesario incorporar las

plantas, los animales y las personas dentro de marcos de referencia propios. La naturaleza por si sola, abandonada, se torna amenazadora y sólo a través de su categorización es posible dominarla.” (NIETO OLARTE, 2004, p.27). Este processo de reconhecimento e sistematização do mundo natural americano iniciou-se com os cronistas do século XVI, prolongando-se até o período Iluminista.

Este processo de relatar a natureza e cultura das novas terras somente foi possível devido ao uso constante de analogias entre o universo indígena e o europeu:

El primer médio para establecer lazos es el uso de la analogía y la comparación, así lo desconocido cede sua extrañeza y aparece en un marco de referencia conocido que hace posible nombrar y clasificar [...] Reconocendo las similitudes con lo familiar pero al mismo tiempo señalando su novedad y diferencia” (NIETO OLARTE, 2004, p. 28- 29).

A comparação com elementos culturais europeus durante a descrição e mapeamento do mundo natural e cultural americano permitiu, ainda, uma política de homogeneização do conhecimento formulado sobre este. Com o objetivo de se preservar e consolidar o poder político espanhol, fazia-se necessária a tentativa de evitar a sobrevivência dos aspectos culturais indígenas que colocassem em risco a política espanhola. Assim, diminuir a influência da cultura e conhecimento indígenas, a partir de uma nova sistematização e catalogação do mundo natural, poderia se apresentar como um importante instrumento de dominação, já que pressupunha o predomínio das denominações espanholas para os objetos naturais e culturais da América. Entretanto, essa política não excluiu a ocorrência de assimilação de aspectos do conhecimento indígena sobre a natureza, pois foi inegável a transferência cultural entre as duas sociedades envolvidas no processo de colonização da América. Neste sentido, práticas e conhecimentos que não afetassem a manutenção do poder político espanhol poderiam ser utilizados pela nova sociedade colonial e foram apropriados de maneira intensa por esta. Nesta discussão, não

pretendemos simplificar dicotomicamente as relações travadas entre a Europa e as comunidades americanas, mas também resultaria simplificador se desconsiderássemos o projeto colonizador espanhol, suas intenções e atitudes, que foram impostas sobre uma sociedade vencida militarmente. Desta forma, acreditamos que as tentativas de compreensão do mundo cultural e natural da América perpassaram objetivos políticos, sociais, religiosos e culturais, num complexo emaranhado de questões fundamentais para a Europa e América do século XVI:

Comprender supone entonces un acto de apropiación, un proceso de transformación de lo desconocido me algo familiar, de incorporación y de domesticación, al igual que de reconocimiento de lo extraño. [...] está implícito un acto reflexivo y que no se pueda limitar al proceso de aprensión o comprensión de algo externo, sino que se trata de un proceso en el cual participan activamente y se transforman tanto el sujeto que comprende como los objetos de la comprensión. (NIETO OLARTE, 2004, p.10).

A atitude mental mais característica da descrição do mundo natural e humano americano foi a transformação do diferente em familiar, ou seja, circunscrever a alteridade e lhe conceder sentido. Deste modo, a compreensão das novas terras foi possível, porque realizada através de sua inserção no universo cognitivo europeu: “El proceso no sería explicable sin la presencia de lo extraño y su transformación em algo familiar. Su domesticación se hace sobre el papel, con el compás y la regla, normas, signos, números, textos y dibujos.” (NIETO OLARTE, 2004, p. 18). Os missionários aqui analisados também compartilharam desse processo de compreensão utilizando seu referencial religioso, cultural e científico para recolher e processar as informações sobre a natureza e humanidade americana.

Retornando às características do conhecimento do século XVI, neste período a história da natureza ainda demonstrava fortes laços para com o universo mental do período anterior. Se as transformações políticas e sociais eram intensas, o conhecimento sobre o mundo natural vivenciava um processo mais lento, cujas mudanças mais significativas se prolongaram até o

século XIX (TOULMIN, 1990). Assim, em relação aos saberes sobre a natureza, estes conservavam muitos aspectos da autoridade tradicional, construída a partir da narração contida nas Sagradas Escrituras e no pensamento dos clássicos. Ao considerarmos o conhecimento sobre a superfície terrestre e seus elementos (a futura geologia, um dos eixos temáticos desta pesquisa), notamos que a história tal como relatada na Bíblia, bem como suas principais explicações sobre os eventos naturais, eram conteúdos claramente aceitos pelos homens de ciência até o final do século XVII. Assim, através da teologia, a história natural estava inserida na história bíblica.

Quanto ao saber relacionado ao âmbito celeste, esta atitude mostrou-se diferenciada, sendo que, até o século XV, o pensamento aristotélico foi uma de suas influências mais marcantes, juntamente com parcelas do relato bíblico e da teologia, entretanto, a partir deste século muitas de suas idéias passaram a ser questionadas, o que propiciará o surgimento de uma nova astronomia no século seguinte. Desta forma, no século XVI, algumas rupturas com as concepções teológicas e clássicas haviam sido processadas, entretanto estas não atingiram a totalidade do conhecimento sobre o mundo natural.

Assim, durante o século XVI, a Filosofia Natural e seu escopo epistemológico sofreram alterações em seus conceitos e visão de mundo, reflexo das transformações ocorridas neste período. Mesmo com a manutenção dos conjuntos cognitivos medievais, estes vão dando lugar a novas idéias ou ao resgate de outros autores, rompendo com a unidade de pensamento filosófico anterior. Em muitos momentos, estas mudanças significaram livrar a filosofia e seu ensino da base aristotélica, a qual havia sido construída durante o medievo (GARIN, 1991, p.127):

Trata-se da oposição muito nítida da imagem da filosofia própria dos clássicos, dos antigos, à imagem dominante nas escolas da época: a filosofia como procura racional da verdade, e a filosofia como comentário do “livro”, do “autor”, ou melhor de um livro e de um autor: Aristóteles.

A importância de Aristóteles continuava inegável, entretanto, neste momento amplia-se o conhecimento para outros autores e discussões, de uma forma a eliminar a autoridade suprema aristotélica. Assim, no Renascimento, a nova filosofia e os novos filósofos caracterizavam-se por seu caráter múltiplo, variado, plural, em consonância com os valores humanistas:

Eram os rebeldes à tradição da escola, aqueles que com os antigos tinham aprendido que não há um livro único, mas muitos livros; que, além do mais, e antes dos livros dos homens, há o grande livro da natureza; que, para o compreender, a autoridade é inútil e a razão necessária.” (GARIN, 1991, p.143).

Conforme comentado anteriormente, esse questionamento e essa ruptura em relação à visão de cosmos medieval se mantiveram em alguns autores<sup>32</sup> deste período, mas não configuravam uma homogeneidade de pensamento entre os filósofos. Em muitos escritos, ações e crenças da população e pensadores do século XVI encontramos a importância da tradição aristotélica, em especial sua concepção cosmológica. Por isso, estudos mais recentes sobre o conhecimento deste período destacam a herança das práticas mágico-adivinhatórias no pensamento pré-revolução científica, desvalorizando antigas concepções historiográficas que afirmavam uma descontinuidade entre as concepções medievais e modernas.

[...] podem ser entendidos apenas se renunciarmos, preliminarmente, àquela atitude de voluntária incompreensão para com manifestações de cultura que foram qualificadas apressadamente como restos de tenebrosas superstições antigas e medievais, qualificação essa que nos eximiu do empenho de enfrentar historicamente discussões que interessaram, durante muitos séculos, grandes setores da cultura européia e que apaixonaram não apenas John of Salisbury, Alberto Magno ou Roger Bacon, não apenas os naturalistas da Renascença, mas também, até a metade do século XVII, Bacon, Descartes, Kepler, Marsenne e Gassendi. (ROSSI, 2006, p.100).

Deste modo, para o estudo da percepção da natureza desenvolvida pelos homens do quinhentos, especialmente seu discurso sobre o conhecimento da astrologia e da superfície e

---

<sup>32</sup> Podemos destacar Francis Bacon (ROSSI, 2003).

elementos terrestres, torna-se imprescindível a análise destes saberes. Entender o interesse dos missionários migrados para a Nova Espanha por estes temas, a necessidade de identificar esse conhecimento na América, e as tentativas de eliminação das práticas consideradas ilícitas pela Igreja católica nos permite uma maior aproximação com o panorama histórico do encontro entre a Europa e o Novo Mundo, ferramenta essencial para o entendimento das visões construídas na Nova Espanha pelos missionários acerca daquela sociedade e sua própria concepção sobre o mundo natural. Assim, a importância da cosmovisão aristotélica no pensamento intelectual do século XVI apresenta-se essencial para o estudo das fontes documentais desta pesquisa, pois os missionários aqui analisados haviam sido educados e formados de acordo com esta tradição, sendo suas principais características apresentadas na próxima seção, seguida da compreensão sobre a gênese e os elementos da superfície terrestres.

## *2.1 - Filosofia Natural e Cosmovisão*

Em trabalho anterior<sup>33</sup>, iniciamos a análise sobre a cosmovisão da Filosofia Natural durante o século XVI. Neste período, a Igreja e os preceitos bíblicos ainda possuíam uma influência muito grande em relação ao universo intelectual. Evidentemente, não podemos analisar todo o pensamento do século XVI de uma maneira monolítica, com base única na tradição teológica medieval. De acordo com discussão anterior, apontamos que o período do Renascimento pode ser representado como um confluir de várias vertentes de pensamento, dentre as quais podemos apresentar as obras clássicas recém-traduzidas, a abordagem mágico-hermética

---

<sup>33</sup> ALVIM, Márcia Helena. *Observações Celestes no México Antigo: uma interpretação da astronomia mesoamericana na obra de frei Bernardino de Sahagún*. Dissertação (Mestrado em Geociências) - Instituto de Geociências, Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 2003.

e o predomínio de concepções ligadas à tradição judaico-cristã, especialmente, nos temas que se referem ao conhecimento do mundo natural.

Em relação às concepções sobre o cosmos neste período, desde o século XIV, após a reformulação empreendida por Tomás de Aquino, a obra de Aristóteles e seu modelo cosmológico haviam sido aceitos pela Igreja e, conseqüentemente, pela maioria dos estudiosos. Esta visão sobre o cosmos, um universo hierarquicamente ordenado, representava uma realidade desejável pela Igreja medieval, pois destinava aos céus, e também ao Criador, a condição de superioridade em relação à Terra, local de subordinação. Por isso, filósofos, homens da Igreja e astrológos concordavam em muitos aspectos sobre a cosmovisão aristotélica de que os céus, perfeitos e incorruptíveis, agiam sobre os eventos terrestres. Passagens aristotélicas que pudessem ser contraditórias com os preceitos da Igreja foram adaptadas por Tomás de Aquino, que uniu o pensamento do filósofo grego à estrutura, hierarquia e preceitos da Igreja. Assim, o conjunto de doutrinas teológico-filosóficas elaborado por Tomás de Aquino, a escolástica, possibilitou os estudos sobre os fenômenos naturais de acordo com as concepções aristotélicas. Aquino ainda valorizou o estudo da natureza, principalmente por esta representar na Terra o poder do criador. Quanto ao movimento celeste, ele afirma que:

[...] Com efeito, parece que todo o movimento procede de uma causa imóvel, a qual não é movida segundo o mesmo tipo de movimento. Assim, observamos que os processos de alteração, de geração e de corrupção verificados no reino criado inferior se reduzem ao corpo celeste (sol) como a sua primeira causa motora, a qual por sua vez não é movida por nenhuma outra situada dentro da mesma esfera, uma vez que não pode ser gerada, nem corrompida, nem alterada [...]. (AQUINO, 2000, p.155)

Segundo Henry (1998), a concepção de mundo de Aristóteles esteve presente em todos os estudos e pensamentos considerados lícitos e “científicos” da Idade Média e início da Moderna, justamente porque seu conteúdo não se confrontava com os preceitos bíblicos. Assim: “[...]”

Aristóteles había conquistado en la ciencia autoridad y una posición comparables a la de San Agustín en la teología, y los hombres enfrentaban la naturaleza con la seguridad que da una teoría heredada convincente.” (TOULMIN, 1990, p.76). Conforme vimos anteriormente, durante o século XVI outros autores clássicos serão utilizados e comparados com Aristóteles, levando inclusive a questionamentos sobre conceitos aceitos como explicações exclusivas. Mas, seguramente o declínio das explicações aristotélicas e sua influência ainda estavam por vir. Em relação às fontes documentais analisadas nesta pesquisa, notamos a presença direta da cosmovisão aristotélica, principalmente no que se refere ao poder de influência dos astros na vida terrestre.

De acordo com a concepção de universo aristotélica, os astros encontravam-se dentro de esferas cristalinas que desenvolviam trajetória circular e uniforme ao redor da Terra. Esta, por sua vez, seria um astro imóvel e, devido a esta imobilidade, estaria no centro do mundo. Segundo Verdet (1991, p.51), a concepção sobre a imobilidade terrestre se relacionava diretamente com a visão geocêntrica: “É imóvel porque deve haver um ponto fixo ao qual possam ser relativos os movimentos dos astros [...]”. Ainda sobre a visão de cosmos de Aristóteles:

El cosmos de Aristóteles era una esfera vasta, pero finita, con su centro en la Tierra y limitada por la esfera de las estrellas fijas, que era también el “primer motor”, el primum movens de los escolásticos, la fuente original de todos los movimientos en el universo. En el centro del universo estaba la Tierra esférica, y rodeándola concéntricamente estaban las distintas esferas, dispuestas como las pieles de una cebolla. En primer lugar venían las envolturas esféricas de los otros tres elementos terrestres, agua, aire y fuego, respectivamente. Rodeando a la esfera del fuego estaba las esferas cristalinas, en las que se encontraban insertas, y eran transportadas por ellas, la Luna, Mercurio, Venus, el Sol, Marte, Júpiter y Saturno, que eran los siete “planetas”. Más allá de la esfera del último planeta venía la de las estrellas fijas, y tras esta última, nada. (CROMBIE, 1959, p.77).

Assim, as esferas que continham os astros se movimentavam por meio de eixos que passavam pelo centro da Terra. A ordenação do universo se apresentaria dividida em orbes: após o ponto central representado pela Terra existiriam os orbes da Lua, de Mercúrio, Vênus, Marte, do Sol, Júpiter e Saturno e, por último, o céu das estrelas fixas com rotação de vinte e quatro horas (DELUMEAU, 2003, p.47).

O geocentrismo e a imobilidade terrestre eram os preceitos fundamentais da teoria de Aristóteles, mas outras de suas idéias colaboraram na estruturação do conhecimento medieval europeu, principalmente após o século XIII. Podemos destacar a crença na imutabilidade do plano celeste, sua perfeição em relação ao terrestre e a influência dos céus nos acontecimentos ocorridos na Terra, ou seja, a interferência do movimento dos astros na vida cotidiana das pessoas. Ocorrências naturais comprovavam essa hipótese, como a influência do Sol na mudança das estações ou em espécies vegetais, como os girassóis, ou ainda a interferência da Lua nas marés. Assim, relacionar o poder dos astros aos acontecimentos terrestres, tendo como referencial teórico as idéias aristotélicas, foi a atitude epistemológica mais coerente para a visão de mundo deste período.

De acordo com Aristóteles, a partir da esfera lunar o universo se dividia em duas regiões: a terrestre e a celeste, sendo a primeira caracterizada por um movimento retilíneo e sujeita à corruptibilidade, enquanto a celeste possuía movimento circular, uniforme e perfeito, por isso, incorruptível. A perfeição do plano celeste conferia a este o poder de influenciar os acontecimentos no âmbito terrestre, sendo esta teoria utilizada variavelmente, pelo menos, durante todo o século XVI, explicando as calamidades, as colheitas, a formação dos metais e outros elementos terrestres, as doenças e acontecimentos históricos e pessoais.

As idéias de Aristóteles sobre o funcionamento do universo foram usadas, na Europa pós-século XIII, em sintonia com o modelo de universo de Cláudio Ptolomeu, devido à

complementaridade dos dois sistemas. Ptolomeu tentou resolver algumas imprecisões do modelo de Hiparco<sup>34</sup>, utilizado por Aristóteles, principalmente em relação ao movimento dos planetas. Segundo Ptolomeu, os planetas estavam presos no interior das esferas, mas seus eixos não passavam pelo centro da Terra. O modelo de Ptolomeu ficou conhecido como epiciclo e deferente e, mesmo acreditando que os eixos das esferas não estavam ligados ao centro da Terra, suas idéias confirmavam a posição central do nosso planeta no universo (CAMENIETZKI, 2000).

O modelo ptolomaico possibilitava a previsão das estações, das fases da Lua, dos eclipses e da posição dos planetas. O aspecto mais importante desse modelo era o fato de que não alterava a visão geocêntrica<sup>35</sup> do universo, defendida pela Igreja. O geocentrismo de Ptolomeu estava claramente em conexão com as idéias de Aristóteles e ambos influenciaram os ensinamentos medievais de astronomia e física. Ptolomeu também se dedicou ao estudo da astrologia, principalmente em sua obra *Tetrabiblos*.

A simbologia do céu era muito importante para a Igreja cristã, pois tudo o que se referia ao celeste era associado aos seres divinos, Deus, anjos e santos ou ao Paraíso. A cosmografia deste local foi por muito tempo identificada com o céu, sendo que o Paraíso adquiria um locus concreto. Como a astronomia estudava os fenômenos celestes, seus novos conhecimentos e teorias estavam sempre sendo discutidos e influenciados pela Igreja. Um exemplo marcante foi a inclusão, por parte de autores cristãos, de uma última esfera ao modelo aristotélico, o *Empireo*, local da morada divina (CROMBIE, 1959). “O empíreo foi uma adição, um 'remendo' teológico na cosmografia de Ptolomeu.” (DELUMEAU, 2003, p.51). Sobre este assunto, ainda podemos

---

<sup>34</sup> O modelo de Hiparco visava estabelecer o movimento dos planetas conhecidos na Antiguidade (Mercúrio, Marte, Júpiter e Saturno). Segundo este modelo os planetas estariam presos a esferas que se moviam ao redor da Terra, carregando em seu interior os planetas. Estas esferas tinham como centro de rotação a Terra.

<sup>35</sup> A idéia da centralidade da Terra era praticamente inquestionável para os estudiosos e para a Igreja medieval. Muitos dos argumentos que sustentavam o geocentrismo eram tanto de caráter astronômico quanto religioso. A evidência da centralidade do nosso planeta era reforçada pelas observações cotidianas: todos os dias o sol nascia de um lado do planeta e se punha do lado contrário. Outro forte argumento referia-se às Escrituras, pois passagens da Bíblia sugeriam que a Terra havia sido colocada no centro do universo: “Está escrito que Deus separou as águas e no meio delas colocou o mundo, quando criou o Universo. Essa passagem se encontra no livro do Gênesis, a primeira parte da Bíblia, e foi interpretada como a principal indicação de que Deus colocou a Terra no centro [...]”. (CAMENIETZKI, 2000, p.29).

citar Delumeau (2003, p.44) que apresenta a hierarquia celeste proposta no século V com base nas idéias ptolomaicas cristianizadas<sup>36</sup>, na qual haveria os seguintes níveis do céu, hierarquicamente distribuídos entre a Lua, Mercúrio, Vênus, Sol, Marte, Júpiter, Saturno, o céu das estrelas fixas, o *primum mobile* ou céu cristalino, responsável pela mobilidade das demais esferas através da impulsão dos anjos, e o Empíreo. Esta disposição celeste que fazia coincidir a localização da cosmografia cristã e o espaço celeste atravessou todo o século XVI perdurando, em menor grau, até o século XVIII. Durante a Idade Média, a Igreja incorporou à cosmovisão clássica seres espirituais, como anjos e santos, criando um cosmos a partir de concepções puramente cristãs.

El espacio comprendido entre la esfera dela Luna y los Cielos exteriores estaba ocupado por la jerarquía superior de los seres espirituales, los poderes inmatrimales e invisibles, los ángeles y los arcángeles. No pasó mucho tiempo, en verdad, hasta que se los identificó con las “inteligencias” [...] agentes motores de las esferas planetarias. (TOULMIN, 1990, p.66)

Em meados do século XV, as novas descobertas sobre o funcionamento dos astros levaram muitos filósofos e astrônomos a questionarem o modelo aristotélico-ptolomaico<sup>37</sup>. A crise nesta concepção de universo, durante os próximos dois séculos, estendeu-se a outros âmbitos do conhecimento e práticas deste período, como na crença da influência celeste nas ações humanas e nos acontecimentos naturais. A credibilidade da magia natural e a da astrologia serão

---

<sup>36</sup> De acordo com Delumeau (2003) esta ordem celeste pertence a Dionísio, o Areopagita e encontra-se no texto: *A hierarquia celeste*.

<sup>37</sup> A cosmovisão da filosofia natural começou a sofrer rupturas e mudanças desde o início do século XV. Nicolau de Cusa (1401 – 1464) foi quem iniciou os questionamentos sobre a existência das esferas celestes. A partir dos pressupostos de Cusa, surgiu a idéia de que no centro do universo poderia estar o sol. O complexo movimento dos planetas seria mais bem previsto e explicado se, ao invés da Terra, o sol estivesse no centro no Universo. Em 1543, Nicolau Copérnico publicou sua obra *As revoluções dos orbes celestes*. Neste texto, Copérnico afirmou que o sol estaria no centro do universo, opondo-se ao geocentrismo aristotélico-ptolomaico. Para ele, todos os planetas possuíam mobilidade, inclusive a Terra. A tese copernicana ainda assegurava que a Terra girava ao redor de si mesma em vinte e quatro horas e em torno do sol em um período de um ano. Quanto ao movimento da lua, este se realizava ao redor da Terra. As estrelas, imóveis, estavam fixadas à última esfera. Para Koyré (1979, p.37-38) a astronomia copernicana, “[...] removendo a Terra do centro do mundo e colocando-a entre os planetas, destruiu os próprios alicerces da ordem cósmica tradicional, com sua estrutura hierárquica e sua oposição qualitativa entre o domínio celeste do ser imutável e a região terrestre ou sublunar de mudança e corrupção [...]” A teoria de Copérnico era incompatível com o texto da Sagrada Escritura, um dos motivos pelo qual o heliocentrismo não foi aceito pela Igreja. A difusão da idéia heliocêntrica foi lenta, pois os astrônomos deste período eram muito cautelosos em relação a essa nova teoria. De acordo com Rossi (1992), apenas Kepler e Galileu aceitaram completamente a tese copernicana. Mesmo diante da novidade das teses copernicanas, nelas ainda sobreviviam antigos conceitos aristotélico-ptolomaicos, entre eles, a imagem do universo como esférico e finito e a confirmação da perfeição da forma esférica. No período da Revolução Científica, que será abordado posteriormente, Copérnico tornou-se símbolo das transformações no pensamento e no conhecimento que inauguraram uma ‘nova astronomia’.

fortemente abaladas após a demonstração destas novas concepções astronômicas no século XVII, que indicavam a corruptibilidade celeste, conforme veremos adiante.

Contudo, nos séculos XV e XVI, muitos filósofos naturais tentaram explicar essas descobertas a partir das concepções aristotélicas, numa atitude de adaptação do novo conhecimento ao conjunto teórico e cognitivo do período anterior. Por exemplo, o aparecimento de novas estrelas foi explicado pela idéia da “intervenção divina”, ou seja, estes novos corpos celestes surgiriam graças à vontade de Deus. Nesse contexto, mantinha-se sustentada a crença da perfeição celeste, associando eventos astronômicos às atitudes divinas e miraculosas.<sup>38</sup>

Deste modo, a ciência moderna foi formulada e aceita de uma forma gradual, sem rupturas drásticas com o conjunto de conhecimento desenvolvido nos séculos anteriores, ao contrário do que foi afirmado pela historiografia das ciências durante décadas. No século XVI, notamos mais enfaticamente a coexistência destas duas vertentes de pensamento: a nova ciência convivendo com práticas e concepções do período anterior. A complexidade epistemológica do início da Idade Moderna faz desse um momento único, enriquecido pelo encontro do Novo Mundo. Desta forma, acreditamos que neste momento o conhecimento sobre o cosmos não vivenciou uma ruptura com a tradição medieval, tampouco houve uma continuidade direta e automática entre estas duas formas de pensamento. A ciência desenvolvida no século XVI foi construída a partir da herança conceitual de muitos elementos do conhecimento do medievo, mas também sob as inovações técnicas e teóricas dos novos estudos sobre o cosmos e o mundo natural.

De acordo com Garin (1997), o debate sobre a ruptura entre o saber medieval e moderno, sendo este último elaborado em contraposição total ao conhecimento do período anterior, mostra-

---

<sup>38</sup> A nova concepção do cosmos ganhará impulso em meados do século XVII, com o crescente uso das especulações matemáticas nos estudos astronômicos. No século seguinte o conceito de ciência, já completamente transformado, pressupunha a formulação de explicações para os eventos naturais que poderiam ser provadas através de leis mecânicas e matemáticas.

se completamente anacrônico. Estas deduções acabam por simplificar aquele momento histórico, desconsiderando os diversos matizes que o compuseram e que, através destes, o tornaram tão dinâmico. A idéia da coexistência entre as práticas mágico-astrológicas e as primeiras iniciativas que embasaram a “nova astronomia”, especialmente no século XVI, conferem maior veracidade ao conhecimento deste momento histórico. Uma comprovação dessa permanência da astrologia foram as inúmeras condenações da Igreja a essa prática, incluindo ordenações expressas pelo papa em forma de Bulas papais (CAROLINO, 2003). Os relatos missionários da Nova Espanha também compõem este cenário, já que recriminam esse saber, relacionando-o com as idolatrias e práticas demoníacas nativas. Segundo Garin (1997), os temas astrológicos povoaram a vida cotidiana dos homens da Renascença, em poemas, afrescos, escritos e pensamentos. O processo que levou à suplantação da explicação cosmológica aceita pelos estudiosos do mundo natural, fazendo surgir a astronomia como única fonte de conhecimento válida, não foi linear e simples, mas envolveu muitas polêmicas e longos períodos de tempo. Assim, a ciência moderna percorreu um extenso caminho até se fazer afirmar como único método válido para o conhecimento: “[...] a polêmica renascentista sobre a astrologia, em que não casualmente vieram a convergir, ou a colidir, arte e ciência, religião e filosofia, durante pelo menos três séculos, sem que o próprio triunfo da chamada “revolução científica” fechasse definitivamente a disputa.”(GARIN, 1997, p.25).

Neste sentido, durante o século XVI, a magia natural e a astrologia integravam o conjunto das disciplinas da filosofia natural e, ainda, possuíam um *status* valorizado entre as demais especialidades do conhecimento, como a matemática, a medicina, a fisiologia, a farmacologia, a navegação, a cartografia, a mineralogia, a metalurgia, a mecânica, a cinemática, a ótica e a música, influenciando, ainda, a visão sobre o cosmos deste período:

Ciência e magia não constituíam, portanto, até o século XVII, visões de mundo opostas e antagônicas, submetidas a lógicas incompatíveis. A constituição do que viria a ser a “ciência moderna” tem na sua gênese uma herança hermética, que apenas posteriormente fruto de um processo complexo resultaram em concepções opostas àquelas que vieram a ser reconhecidas mais tarde, pela ciência, como “ocultas”. (CAROLINO, 2003, p.38- 39).

Estas práticas adivinhatórias e o conhecimento sobre a natureza estavam conectados ao hermetismo<sup>39</sup>. Os textos herméticos, traduzidos para o latim em 1463 por Marsílio Ficino, confirmavam os conceitos centrais da astrologia. A difusão destes manuscritos, o *Corpus Hermeticum*, por toda a Europa Ocidental marcou notadamente os pensamentos e práticas que adentraram o século XVI:

O hermetismo, essa mistura singular e fascinante que Ficino conseguiu combinar de gnose não-cristã, magia e astrologia, irradiada de um ambiente neoplatônico, suscitou a partir de 1471 um interesse excepcional, espalhando-se por todo o lado: na poesia e nas artes figurativas, nas temáticas religiosas e no traje. (GARIN, 1991, p.133).

O hermetismo que se unia perfeitamente aos preceitos mágicos propunha uma universalidade do homem e do conhecimento que, por sua vez, também se alinhava ao contexto histórico dos séculos XV e XVI. Como a magia natural era compreendida como sendo a parte prática da ciência da natureza, realizada pelo homem, ambos se complementavam, compondo o mesmo panorama intelectual. O próprio Ficino afirmava a condição do mago: “[...] Ficino causou grande perturbação pela firmeza com que em 1489 defendeu que o filósofo é mago na medida em que se ocupa de ciências da natureza e age no plano natural” (GARIN, 1991, p. 134).

Após a tradução deste tratado, a magia e os demais sistemas adivinhatórios experimentaram um período de apogeu (YATES, 1994). De acordo com Rossi (2001, p. 47):

---

<sup>39</sup> Acreditava-se que estes escritos haviam sido elaborados por um grande sacerdote egípcio, Hermes Trismegisto. Entretanto, o *Corpus Hermeticum* foi provavelmente produzido entre os séculos I e III d.C. por vários autores (YATES, 1994).

O grande renascimento da magia no final do século XV e no século XVI está ligado a estes textos [...] Toda a grande herança mágico-astrológica do pensamento antigo e da Idade Média estava inserida em um quadro platônico-hermético [...].

A magia natural e as práticas adivinhatórias, como a astrologia, foram fundamentais para o universo medieval e da Renascença, estabelecendo formas legítimas de se conhecer e explicar o mundo de acordo com a cultura daquele período. A concepção mais importante da magia natural consistia na crença de que fenômenos ocultos da natureza tinham o poder de afetar o mundo e as pessoas, gerando acontecimentos elucidados apenas pela prática da magia. Por isso, o mago deveria conhecer profundamente os corpos e elementos da natureza, na tentativa de manipulá-los.

A Igreja católica condenava a prática da magia e dos sistemas adivinhatórios. O aumento crescente no número de curandeiros e mágicos, e a contínua procura dos fiéis por estes profissionais podem ser apontadas como uma das explicações para a constante perseguição da Igreja a estas práticas. De acordo com Thomas (1991, p. 207): “[...] na virada do século XVI [...] os bem informados achavam que o número de magos era mais ou menos equivalente ao de párocos [...]”.

Rossi (2006) apresenta outros motivos complementares a este para explicar a perseguição da Igreja às práticas mágicas. Para este autor, teologia, filosofia e magia disputavam maior espaço dentro da cultura medieval, o que levou as duas primeiras a unirem forças contra as práticas mágico-adivinhatórias, tornando estes dois conjuntos de pensamento – filosofia e magia – totalmente diferenciados entre si. Para efetivar essa recusa das práticas mágicas, a Igreja as associou à demonologia: “[...] identificação – sustentada pela Igreja – de qualquer tipo de magia com a magia demoníaca.” (ROSSI, 2006, p.111). Desta forma, o mago e suas práticas foram perseguidos na cultura medieval e no início dos tempos modernos:

[...] na cultura medieval o mago é combatido, caçado e perseguido, uma vez que ele aparece como o ímpio subversor de uma racionalidade e de uma ordem perfeitas que remontam a Deus e é portanto considerado como aquele que se move por baixo da ordem racional, em contato com as potências demoníacas, nos limites do reino do mal.[...] A esta condenação e a esta recusa corresponde a transformação da magia em necromancia ou magia ritual e a identidade que veio a se estabelecer entre astrologia judiciária e astrologia matemática, entre alquimia ritualista e alquimia ‘experimental’. (ROSSI, 2006, p. 112)

Entretanto, a própria Igreja católica sempre se valeu da crença em ações e poderes sobrenaturais. Por exemplo, o emprego da água benta para evitar acidentes ou infortúnios, a crença na proteção dos amuletos e talismãs, ou a prática das orações e a confiança no poder dos santos (THOMAS, 1991). Ainda podemos destacar o discurso moralizador de muitos sermões cristãos que relacionavam os eventos celestes com punições divinas ao mau comportamento humano (CAROLINO, 2003, p.161). Desta forma, como considera Thomas (1991), o que chancelava os poderes sobrenaturais como lícitos ou não era a presença ou ausência da Igreja. As situações que envolviam as práticas sobrenaturais eram aceitas quando se tornavam importantes para a religião cristã, p. ex., para santificar um dos seus membros. Mas essas mesmas ações eram consideradas diabólicas quando realizadas fora do âmbito cristão. Thomas (1991) assegura que a Igreja medieval foi um repositório de poderes sobrenaturais, distribuídos aos fiéis para enfrentarem os problemas cotidianos.

Portanto, durante todo o século XVI, o clero tentou intensamente afastar seus fiéis das práticas sobrenaturais e adivinhatórias, usando principalmente o confessionário, os sermões e seus escritos. Durante a Reforma Religiosa, a crítica à magia foi mais enérgica devido ao ataque dos protestantes a qualquer prática mágica, inclusive àquelas relacionadas à religião católica: [...] os protestantes e católicos de meados do século XVI eram igualmente veementes na sua

hostilidade para com a magia popular e ambos a denunciavam em termos que teriam sido aprovados por seus predecessores medievais [...] (THOMAS, 1991, p.218).

Se analisarmos as diferenças conceituais e de princípios existentes entre magia e cristianismo, poderemos entender melhor a condenação da Igreja a estes sistemas. O fundamento do conhecimento mágico consistia na crença de que o homem poderia controlar a natureza, conhecendo suas leis sobrenaturais. A pessoa que exercia a magia também deveria possuir poderes ocultos, místicos. Já a religião cristã assegurava que todos os infortúnios eram provas ou castigos divinos, e que os acontecimentos da natureza e da vida humana estavam relacionados à vontade e aos desígnios divinos. Desta forma, somente o poder de Deus poderia curar um enfermo ou conceder alento às infelicidades e às desventuras. Essa diferença conceitual levou a Igreja cristã a condenar e perseguir os praticantes de magia e das previsões sobre o futuro.

O conceito de natureza formulado pelos praticantes da magia e dos sistemas adivinhatórios também se confrontava com as concepções de cunho cristão. Para: “O homem torna-se dono da natureza apenas na medida em que é o ministro e o intérprete da dita natureza.” (ROSSI, 2006, p.113). Neste sentido, o mago seria um intermediário entre a ciência e a exploração das potencialidades da natureza: “Sobre este conceito de uma magia que sabe escutar a linguagem da natureza e transformá-la de dominadora que era, em dominada, insistem todos aqueles que, na Renascença, tiveram ocasião de meditar sobre o significado e as tarefas da magia.” (ROSSI, 2006, p.114- 115). A magia era entendida como um instrumento para se transformar a natureza, tendo por isso, um caráter extremamente prático e utilitário que rejeitava a idéia de prática milagrosa ou glorificação do poder divino. A magia pressupunha o entendimento das causas naturais, sendo impossível ultrapassar os limites desta natureza. Sendo assim, este saber prescindia da observação dos fenômenos naturais, seja em suas explicações ou em sua utilização em encantamentos e previsões. “[...] a diferença entre um santo e um mago

deve ser procurada no fato de que o primeiro age por meio de Deus e o segundo opera servindo-se exclusivamente de forças naturais.” (ROSSI, 2006, p. 115-116). Esta foi a concepção que permeou o ideal do filósofo natural em geral: “[...] deseja conhecer as coisas para agir sobre as coisas: médico, mago, astrólogo.” (GARIN, 1991, p.125).

Assim, a base da magia encontrava-se no poder do homem em manipular as forças ocultas da natureza. A idéia de microcosmo (homem) ter uma relação direta com o macrocosmo (universo) conferia um universalismo ao cosmos, o que unia o conhecimento mágico e o astrológico. Por isso, o homem poderia controlar as forças naturais através desta relação entre o microcosmo e o macrocosmo. O mago poderia dominar as forças terrestres e fenômenos celestes através da magia natural.

## *2.2 - A astrologia judiciária e a visão sobre a natureza no século XVI*

Como vimos, a cosmovisão medieval de cunho aristotélico-ptolomaico, herança mais importante para o desenvolvimento do saber astrológico do século XVI, permitia a relação entre os âmbitos celestes e terrestres e, por isso, esse saber se transformou em uma importante ciência para a previsão de acontecimentos futuros. O estudo dos astros além de ser um instrumento precioso na organização da agricultura, também se tornou fundamental nas previsões da vida social, principalmente quando foi interligado à magia natural. Sobre a atuação da astrologia:

[...] a astrologia, que impregnava dos seus conceitos o costume e a vida inteira, era, não tanto uma técnica de previsão, mas uma concepção geral da realidade e da história, em todo o lado presente e decisiva. Dos hábitos cotidianos à prática médica, das figurações artísticas às orações solenes, da concepção dos ciclos históricos às temáticas religiosas, a crença do destino estelar operava em qualquer lugar. (GARIN, 1997, p.111 -112).

Tester (1990, p. 23) definiu astrologia como:

[...] la interpretación y predicción de acontecimientos que suceden en la Tierra, así como del carácter y las aptitudes de los hombres, a partir de la medición y el trazo de los movimientos y las posiciones relativas de los cuerpos celestes, estrellas y planetas, incluido entre estos últimos al Sol y a la Luna [...].

Até o século VII, todos os saberes relativos aos astros, o que hoje conhecemos por astronomia e astrologia, estavam concentrados no conhecimento denominado de astrologia, sendo que o primeiro autor a diferenciá-las foi o religioso Isidoro de Sevilha, com o objetivo de condenar e perseguir as práticas adivinhatórias:

[...] ambas eran simplemente aspectos teóricos y prácticos complementarios del mismo arte, como lo habían sido para Tolomeo. La distinción trazada por los cristianos no se hizo sobre bases teóricas y científicas, sino sólo para oponerse a la superstición [...] La astrología es simplemente parte de la astrología (o astronomía), pero hay cierta astrología que no es lícita para los cristianos [...] (TESTER, 1990, p. 153).

Isidoro de Sevilha classificou como astronomia o estudo da rotação do céu e do movimento dos astros; como astrologia física, o estudo da trajetória do Sol e da Lua; e como astrologia supersticiosa, o uso da relação dos movimentos dos astros para a previsão do futuro. A astrologia supersticiosa estava vinculada à magia e aos agouros e foi condenada pela Igreja católica durante o período medieval, tanto quanto outras práticas mágico-adivinhatórias<sup>40</sup>. Apenas a astrologia relacionada à compreensão dos fenômenos meteorológicos, às causas e desenvolvimento das doenças, seu tratamento terapêutico e ao entendimento das propriedades dos metais era aceita pela Igreja. Assim, a crítica ao uso do conhecimento sobre os astros recaía apenas sobre sua vertente adivinhatória. Inclusive o próprio Isidoro de Sevilha afirmava a influência astral sobre o funcionamento do corpo humano: “Durante toda la Edad Media y aun en

---

<sup>40</sup> Na verdade, a postura da Igreja não foi única em relação ao conhecimento astrológico, com exceção a astrologia judiciária, sendo que a condenação a esta prática foi mais intensa entre alguns religiosos em determinados períodos e outros aceitaram este saber, utilizando inclusive como disciplina a ser ministrada aos seus membros, como no caso dos jesuítas em Portugal no século XVI (CAROLINO, 2003, p.105).

el siglo XVII era creencia general que había una estrecha correspondencia entre el curso de una enfermedad, las fases de la Luna y los movimientos de otros cuerpos celestes.” (CROMBIE, 1959, p.30).

Dos séculos XIV ao XVI, a astrologia viveu seu período de apogeu na Europa ocidental<sup>41</sup>. A sintonia entre aristotelismo e astrologia fazia com que a rejeição desta última parecesse algo pouco científico. A concepção aristotélica de que o mundo superior – céu – governava o inferior – Terra – foi o principal pressuposto para se conceber o conhecimento astrológico:

[...] a astrologia antiga apresenta-se, sem qualquer dúvida, ligada originariamente à visão geocêntrica dum universo finito onde as esferas celestes são superiores em perfeição ao mundo sublunar, casualmente subordinado àqueles: onde um “divino” é fonte de movimento e de luz, de calor e de vida. (GARIN, 1997, p.12 – 13).

Os corpos celestes teriam o poder de influenciar a natureza, e algumas demonstrações dessas ações eram as estações do ano, as marés, as calamidades naturais e os eventos meteorológicos. A interação entre os Céus e a Terra ocorria através de um sistema de correspondências, conforme apresentado por Toulmin (1990, p.67):

[...] se asociaba cada uno de los cuerpos celestes con plantas, animales, piedras preciosas, minerales, partes del cuerpo humano, etc [...] Todo lo perteneciente al mundo mayor de los cielos (= macro-cosmos) tiene su contraparte en el mundo menor de la Tierra (= micro-cosmo). Los diferentes metales, las diferentes plantas, los miembros y órganos que constituyen el cuerpo humano operan todos bajo la égida de sus contrapartes simbólicas de los Cielos y en armonía con ellas.

Estes fenômenos reforçavam a idéia de que, se havia uma relação entre os astros e a natureza, também poderia existir uma relação entre os astros e a humanidade:

É sobre esta crença de que os corpos celestes exercem uma influência sobre a região terrestre que se fundamenta a astrologia, ou seja, a prática de prognosticar eventos terrestres e prever a natureza e inclinações humanas a partir dos

---

<sup>41</sup> Meamo durante o apogeu das práticas astrológicas alguns estudiosos criticaram este conhecimento, considerando-o superstição. Entre eles encontramos Pico della Mirandola que, no século XIV, mostrou-se contrário à crença no poder dos astros para a realização de adivinhações. Pico aceitava somente a astrologia relacionada à astronomia. No século XVI Francis Bacon também criticou as adivinhações astrológicas, apontando a necessidade de ‘purificar’ o conhecimento astrológico de todas as superstições.

movimentos e posições relativas desses mesmos corpos celestes. (CAROLINO, 2002, p.12).

Nesse sistema de pensamento, o homem, como parte integrante do cosmos, não estaria imune à influência do comportamento dos astros: “Un ejemplo de la interpretación astrológica del mundo natural en su conjunto es la concepción de la correspondência entre el universo, o macrocosmos, y el individuo humano, o microcosmos.” (CROMBIE, 1959, p.31). Para a astrologia desse período, os astros não eram apenas corpos celestes, mas entes classificáveis de acordo com os sentimentos e comportamentos humanos. Podemos perceber que nessa visão de mundo ocorria uma humanização do cosmos, já que aos astros eram concedidas características humanas, como virtudes, defeitos, sexo, cor. Conforme visto anteriormente, até o século XVII, vigorava a concepção organicista, na qual o homem era visto como parte integrante da natureza. Neste pensamento, o universo era representado como um grande organismo e o homem, como um de seus “órgãos”, era parte constituinte deste. Desta maneira, a harmonia e a perfeição do universo dependiam da articulação entre todas as suas partes, sendo o exato funcionamento da natureza prova incontestável do poder infinito de Deus, e o ordenamento do cosmos reflexo da graça divina.

A cosmovisão aristotélica afirmava que a imutabilidade e a perfeição dos céus conferiam a estes o poder de influenciar nos acontecimentos terrenos. Os astros influenciavam os eventos terrestres através do seu movimento, da sua luz e do influxo. Esta influência ocorria através da alteração do equilíbrio dos quatro elementos que sustentavam a vida na terra: a água, o ar, a terra e o fogo. Assim, os astros agiam sobre estes elementos que, por sua vez, alteravam os acontecimentos naturais e humanos através de uma ação indireta. Até a Reforma Protestante, teólogos, filósofos e astrônomos concordavam, em graus diferentes, na influência celeste nos eventos terrestres: “[...] pressuposto de que todo o mundo natural seja governado e dirigido pelo

movimento celeste e que o homem, enquanto ser natural, esteja sujeito às regras e às leis que governam o mundo superior [...]” (ROSSI, 1992, p.30).

Os prognósticos relativos aos astros poderiam provir de varias formas: através de mapas astrais, do movimento dos astros, do surgimento de novas estrelas, da passagem de cometas ou ocorrência de eclipses. Dentre estas práticas, o Zodíaco era o instrumento para a realização das previsões astrológicas. Este era a divisão em doze partes da elíptica – ou movimento aparente do Sol em torno da Terra – sendo que cada parte possuía trinta graus e estava nomeada de acordo com algumas constelações. A cada divisão matemática de trinta graus se referia um signo do zodíaco, que foram concebidos como sendo entidades astrais capazes de influenciar os eventos terrestres (CAROLINO, 2002, p.14). Desta forma, os prognósticos eram realizados a partir da análise zodiacal do fato a que se buscava previsão.

Dentre as ramificações da astrologia, sua vertente judiciária, que se referia às previsões dos comportamentos e influências pessoais a partir da análise astral, era o conhecimento condenado pela Igreja cristã. Segundo Thomas (1991), a astrologia judiciária era formada por quatro seções: as previsões em geral, como a ocorrência de eclipses e o movimento dos planetas e suas influências na agricultura, clima, etc; a formulação dos horóscopos ou mapa astral; a utilização dos mapas astrais para a escolha de momentos ideais em importantes acontecimentos, como o casamento ou grandes viagens; e a obtenção de resposta a qualquer questão levantada de acordo com a posição dos corpos celestes.

A complexidade dos cálculos e a observação constante do movimento dos astros requeriam a dedicação dos astrólogos ao estudo e à pesquisa. Muitos astrólogos eram também médicos, alquimistas, magos e curandeiros, dada a vinculação desses saberes entre si, como já citado. O conhecimento dos astros também poderia anunciar eventos políticos, por isso, essa prática foi intensamente usada por líderes políticos europeus. O surgimento de novas estrelas, a

passagem de cometas ou a ocorrência de eclipses poderiam ser interpretados como fatores favoráveis ou contrários para as ações reais<sup>42</sup>.

Ainda em relação ao conhecimento europeu deste período, a crença na influência astral no âmbito terrestre suscitava outras questões quanto a esta intervenção. Os debates se dedicavam ao esclarecimento de como se processava esta influência, ou sobre a indicação de quais elementos propiciavam essa relação. Os astrônomos e filósofos medievais resolveram essas interrogações baseados na cosmovisão aristotélica. De acordo com esta, a atuação dos corpos celestes ocorria através de agentes intermediários entre o céu e a Terra, sendo estes o movimento dos astros, a luz, as “qualidades ocultas” (como o magnetismo) e a causa universal (CAROLINO, 2003). Esta última poderia ser descrita como uma forma de interferência divina visando à unidade do cosmos. Estes agentes eram responsáveis por produzir as qualidades primárias – quente, frio, seco e úmido – e estas atuavam na natureza e nas pessoas, influenciando nos fenômenos naturais e na vida cotidiana.

Ainda discutindo a questão da interferência celeste, outro debate acalorado referia-se à maneira como os astros atuavam na vida das pessoas. Duas idéias compunham esta polêmica: a relativa à influência direta e a ação indireta dos astros. Quanto à primeira, considerava-se o homem como ser passivo, mero receptor da influência astral sem poder algum de controle da mesma. Essa explicação, por contrariar o princípio do livre-arbítrio, foi fortemente condenada pela Igreja católica, sobretudo no contexto da Reforma Protestante que trazia consigo o ideal de predestinação. Já a concepção da influência indireta dos astros pressupunha uma ação dos astros através do corpo – órgãos – o que preservava desta atuação a mente – espírito – mantendo o

---

<sup>42</sup> Por exemplo, Tycho Brahe ao observar a supernova de 1604, relacionou seu aparecimento com a supremacia da monarquia à qual pertencia. Outro exemplo, descrito por Carolino (2003), refere-se aos vários astrólogos que trabalhavam para a casa real portuguesa, destacadamente nos séculos XVI e XVII, realizando prognósticos a partir do movimento dos astros ou novas ocorrências no céu. Ressaltamos o médico e astrônomo português Manuel Bocarro Francês que realizou muitas previsões astrológicas para a Coroa portuguesa, além de ensinar astrologia em outras localidades, como Espanha e Roma.

dogma do livre arbítrio imune às influências astrológicas. A preservação do livre arbítrio humano possibilitou a essa idéia ser aceita pela Igreja católica:

Se é certo que o homem era, por princípio, livre nas suas decisões, ainda que sujeito indirectamente à influência dos corpos celestes, os juízos astrológicos não eram certos e infalíveis, ainda que apresentassem uma certa probabilidade para a maioria da humanidade (CAROLINO, 2003, p.88).

Assim, desde o século XIII, para muitos homens da Igreja, inclusive Tomás de Aquino, a prática astrológica que não atingisse o princípio do livre-arbítrio era considerada lícita<sup>43</sup>. A aceitação de determinado conhecimento astrológico permitiu que esse saber fosse veiculado em muitas universidades e colégios medievais. Conforme explicitado acima, a astrologia permitida pela Igreja se referia às previsões sobre o mundo natural, sobre os acontecimentos celestes (eclipses e cometas) e os fenômenos ligados ao corpo físico (doenças), permanecendo a astrologia judiciária totalmente condenável pela Igreja:

[...] Previsões sobre eventos que tinham como causas explícitas o movimento e a posição dos astros, como os fenómenos meteorológicos, eram concebidas como práticas lícitas mas não infalíveis, ao contrário da antevisão de actos humanos livres, prática de adivinhação ilícita e errónea e sujeita à influência do demónio [...] (CAROLINO, 2003, p.86).

[...] podia legitimamente prever-se com exatidão e muita antecedência o nascimento, o ocaso, o aspecto e os eclipses das estrelas e dos planetas, pois tais fenómenos físicos baseavam-se na regularidade e na imutabilidade dos movimentos dos corpos celestes assegurados por Deus. Também os fenómenos naturais que se observavam na região sublunar por influência dos corpos celestes, como as doenças, os frios, as tempestades, a esterilidade, as chuvas, as secas e os tremores de terra, poderiam os astrólogos prevêê-los com probabilidade mas não anuncia-los com certeza. (CAROLINO, 2003, p.113- 114).

A posição da Igreja cristã em relação à astrologia adivinatória foi a mesma que manteve para com a magia e demais práticas de previsão do futuro. Como nas práticas mágicas, as

---

<sup>43</sup> A aceitação do conhecimento astrológico por parte dos religiosos medievais não eliminou a existência de muitos opositores a esse saber, como Isidoro de Sevilha e Santo Agostinho.

diferenças entre cristianismo e astrologia iniciavam-se desde as concepções básicas, como na explicação dos infortúnios. Mas não foi este princípio que acirrou o conflito entre Igreja e astrólogos. No caso da astrologia, o motivo principal era o determinismo deste conhecimento que, para o clero, era visto como um ataque à doutrina cristã do livre-arbítrio. Os religiosos acreditavam que os astros poderiam influenciar o corpo das pessoas, como nas doenças e nos seus tratamentos, mas nunca determinariam o caráter, a vontade ou o intelecto. Estes estariam livres das influências astrais devido ao dogma do livre-arbítrio. A vontade humana era livre, por isso, seria impossível prever suas atitudes. Caso isso ocorresse, os astrólogos estariam vinculados às forças diabólicas: “[...] Os encantos e feitiços [...] eram os rudimentos do diabo, mas a astrologia judicativa era a sua universidade [...]” (THOMAS, 1991, p.298). Para a Igreja, a explicação sobre os infortúnios possuía um caráter pedagógico, pois eram as más ações humanas que determinavam a ira divina e a subsequente ocorrência de calamidades. Além de ressaltar o poder divino sobre o homem e o mundo, a função moralizante destas idéias sobre os infortúnios era um instrumento precioso de controle social por parte da Igreja. Por isso, a fronteira entre a astrologia lícita e a ilícita, se transponível, poderia ocasionar a perseguição da Igreja, incluindo o acionamento dos tribunais da Inquisição (CAROLINO, 2003). O mesmo ocorreu com outros praticantes de sistemas adivinhatórios, sendo acusados de bruxaria e magia.

A condenação da Igreja às práticas adivinhatórias também possuía um componente político. Segundo Thomas (1991), a grande procura por estes métodos de adivinhação, concorrentes com a influência do clero perante os fiéis, fez com que a astrologia fosse perseguida pela Igreja. Desta forma, a popularidade da astrologia pode ser indicada como um importante componente para sua condenação por parte da Igreja. Já no século XVII, quando no meio intelectual a astrologia perdia cada vez mais espaço, começando a ser considerada prática não-científica, a população em geral demonstrava grande interesse por seus prognósticos. A atuação

do clero secular em relação a este problema, como seus escritos e sermões, comprova essa adesão popular às práticas mágicas e adivinhatórias (THOMAS, 1991; GARIN, 1997) que incomodava a Igreja devido a sua concorrência espiritual, mas também por desconsiderar o poder divino no cotidiano e nos fenômenos naturais como único modelo de explicação aceitável pelos cristãos. A visão cristã sobre a natureza pressupunha a criação desta a partir da ação direta de Deus, retratado como um artesão que, com suas próprias mãos, havia criado a Terra e todos os seus elementos e seres (OLDROYD, 1996). Assim, a prática destes sistemas adivinhatórios dispersava a crença dos fiéis e ainda agredia importantes princípios cristãos, desviando seus membros da conduta esperada pela Igreja.

Contudo, como ocorria na prática mágica, mesmo rejeitando o conhecimento astrológico, a Bíblia continha passagens que evidenciavam a influência dos astros nos acontecimentos, inclusive na previsão destes. O exemplo mais importante refere-se à estrela de Belém que anunciou o nascimento de Cristo aos reis magos. Para contornar essa questão, os membros da Igreja afirmavam que o poder adivinhatório dos astros havia existido até o nascimento de Jesus<sup>44</sup>.

A diversidade de posturas da Igreja cristã em relação à astrologia pode ser evidenciada pela sua aceitação no uso deste saber em questões médicas e terapêuticas. Assim, a conexão entre astros e medicina foi considerada lícita pela Igreja e intensamente difundida na Europa medieval e moderna<sup>45</sup>. De acordo com Thomas (1991, p.240):

---

<sup>44</sup> Entretanto, não foi apenas a condenação da astrologia pela Igreja que determinou seu declínio, pois este saber conviveu com a condenação cristã durante séculos. A decadência da tradição mágico-hermética, e inclusive da astrologia, pode ser associada a várias causas. O principal motivo, apontado pelos historiadores Rossi (1992) e Thomas (1991), refere-se às descobertas da revolução copernicana, ou seja, às mudanças de concepções que conduziram à Revolução Científica, expostas no texto anterior. Os estudos de Copérnico, Tycho Brahe, Kepler e Galileu, mesmo elaborados em conexão com essa tradição, romperam, posteriormente, com as idéias que fundamentavam o universo da magia e da astrologia. A descoberta de que o sol era o centro do universo e de que o céu não era imutável, desestabilizou a crença de que os astros poderiam influenciar nos acontecimentos terrestres: “O telescópio, ao revelar novos corpos celestes, confirmou a hipótese de uma pluralidade de mundos. O universo [...] de Ptolomeu deixara de existir [...]” (THOMAS, 1991, p. 298).

<sup>45</sup> A influência dos astros no corpo humano baseava-se na teoria hipocrática dos humores. Os quatro humores humanos eram o sangue, a fleuma, a cólera e a melancolia. As doenças correspondiam ao desequilíbrio destes humores que, por sua vez, era provocado pelos astros. Os humores também eram responsáveis por proporcionar às pessoas características particulares, de acordo com o humor prevalecente em cada pessoa. (Carolino, 2003). Por isso, o conhecimento astrológico era uma importante ferramenta para a cura das doenças: “[...] o processo terapêutico seja concebido como o restabelecimento do equilíbrio humoral através do recurso a substâncias e, sobretudo, à ação dos corpos celestes agentes de qualidades opostas ao humor que pelo seu domínio causa a doença.” (CAROLINO, 2003, p.132).

Considerava-se que diferentes signos do zodíaco governavam diferentes partes do corpo, e uma eleição adequada dos momentos tinha que ser feita para administrar medicamentos, fazer sangrias ou realizar operações cirúrgicas [...] Traçando um mapa [...] e resolvendo uma questão à vista da sua urina, o médico astrológico alegava ser capaz de diagnosticar a doença, prescrever o tratamento, prever quando a doença chegaria à sua crise e prognosticar seu eventual desenlace [...].

Mas, em meados do século XVI, os conhecimentos oriundos da *nova astronomia* colocaram os questionamentos sobre a validade do saber astrológico em foco<sup>46</sup>. Dentre as novas idéias, o que mais abalou a astrologia foi a decadência da teoria aristotélica que concedia ao mundo celeste um “status” superior e, por isso, interventor em relação ao âmbito terrestre:

O fim da astrologia, que não era uma forma de superstição, mas uma coerente e orgânica visão de mundo, foi determinado pela gradual obliteração da distinção entre céu e terra que se verificou no curso dos séculos XVI e XVII e, enfim, pela

---

<sup>46</sup>Ainda podemos apresentar como questões que evidenciaram o declínio das concepções astrológicas: a observação de novas estrelas, a constatação de que os cometas eram fenômenos celestes, o que conferia imperfeição aos céus, a observação dos satélites de Júpiter, das irregularidades da Lua, as fases de Vênus e as manchas do Sol. (CAROLINO, 2003, p.239). A nova ciência que se firmará no século XVIII baseava-se na observação dos fenômenos e a explicação de suas causas a partir de leis mecânicas e universais. Assim, os saberes que se estruturavam através da idéia de qualidades ocultas serão, gradativamente, tratados como supersticiosos e não-científicos: “Ciência, racionalidade e ocultismo deixarão, portanto, de ser sinônimos, assumindo-se ciência e ocultismo como modelos de explicação da realidade natural antagônicos e antonômicos.” (CAROLINO, 2003, p. 312). O céu não era mais o locus da perfeição e a Terra não estava mais no centro do universo, agora era aceita a idéia de que a Terra era um astro como os demais. Desta maneira, a astrologia perdeu seu prestígio científico ficando relegada ao plano místico. As práticas de previsão do futuro usadas até o século XVII passaram a ser consideradas como superstição pela população e relacionadas à ausência de conhecimento científico. As crenças nestas previsões (magia e astrologia) foram associadas à ignorância e seus praticantes considerados iletrados. “Ciência, racionalidade e ocultismo deixarão, portanto, de ser sinônimos, assumindo-se ciência e ocultismo como modelos de explicação da realidade natural antagônicos e antonômicos.” (CAROLINO, 2003). As transformações na visão do mundo e do cosmos romperam com todas as concepções e tradições medievais: “O mundo não podia mais ser visto como um compacto organismo interligado; era agora um mecanismo de dimensões infinitas, do qual a velha subordinação hierárquica da Terra aos céus havia desaparecido inapelavelmente [...]” (THOMAS, 1991, p. 289). No século XVII, diante do triunfo da filosofia mecanicista, a influência da astrologia nos meios acadêmicos e científicos estava bastante reduzida. Para as novas concepções e metodologias, à astrologia faltava uma característica fundamental, a capacidade de experimentação, de demonstração, para poder se firmar como uma ‘ciência’. A filosofia mecanicista atingia fatalmente os conceitos básicos do pensamento mágico, pois nesse novo contexto as idéias deveriam ser demonstradas pela experiência e empirismo. De acordo com Toulmin (1990, p.77), os pensadores do século XVII se dedicaram a purificar as novas idéias de tudo o que não se ajustasse aos axiomas fundamentais, principalmente os princípios matemáticos: “[...] Descartes se propôs expurgar los principios del conocimiento humano de todo lo que no fuera ‘ideas claras y distintas’ [...]”. A partir do século XVII, com toda essa transformação no conhecimento, astrologia e astronomia tornaram-se saberes distintos, sendo que à primeira coube o caráter “não-científico”, enquanto que a astronomia tornou-se a única forma válida de estudo dos astros. Esta explicação sobre o declínio da tradição mágica é a mais aceita e difundida, entretanto, Rossi nos alerta para uma importante questão. Quando consideramos que a astrologia foi derrotada pelo sistema copernicano, inferimos que a ciência sempre se desenvolveu de uma maneira linear, ou seja, frente ao surgimento de novas idéias, tornamos o sistema de conhecimentos que vigorava anteriormente obsoleto. Não podemos nos esquecer dos inúmeros conflitos, erros, descontinuidades e das sobrevivências de antigos componentes quando da formação das novas teorias científicas. Neste sentido, o conhecimento astrológico não foi simplesmente esquecido e desacreditado frente às novas idéias. Durante mais de um século a astrologia e a nova astronomia conviveram, numa espécie de mistura de ambas as tradições. A aceitação das teorias copernicanas não ocorreu de imediato, bem como não foi automático o abandono do antigo sistema cognitivo. Thomas (1991) expõe ainda outro interessante e inovador motivo que pode somar-se às explicações anteriores: a transformação nas mentalidades ocorrida durante o século XVII e XVIII. O crescimento urbano, a ascensão da ciência, a difusão de um novo pensamento acerca do potencial do homem, as novas aspirações e crenças, enfim, as alterações na mentalidade dos homens levaram a mudanças de atitudes que determinaram a ruptura com a tradição mágica. Os homens não mais acreditavam que a magia, ou mesmo que os astros pudessem influenciar suas vidas. O autor apóia-se no exemplo da medicina. No século XVIII a medicina ainda se constituía de práticas que haviam permanecido quase inalteradas e muitos remédios não haviam sido descobertos, entretanto os homens da ciência e parcela da população em geral não mais recorriam às poções mágicas e aos astros para se curarem. Thomas (1991) acredita que foi o abandono da magia e demais sistemas adivinhatórios que determinou seu declínio, proporcionando um maior desenvolvimento da nova ciência e da tecnologia.

radical destruição, operada por Newton, de qualquer diferença entre o mundo superior dos corpos celestes e o mundo inferior dos elementos [...] (ROSSI, 1992, p.30).

[...] enquanto a discussão se deteve nos limites da influência astral e na denúncia da ignorância dos astrólogos, enquanto a realidade cósmica foi perceptível através de uma hierarquização entre a região celeste, perfeita e imutável, e a região terrestre, imperfeita e sujeita à influência celeste, a astrologia foi um conhecimento possível; enquanto predominou uma concepção aristotélica do mundo, apesar das importantíssimas críticas a que esta estava sujeita [...] (CAROLINO, 2003, p.110).

Outra importante característica do conhecimento praticado no século XVII refere-se ao seu caráter acadêmico e elitista. A disseminação de uma nova forma de pensar, ver e analisar o mundo natural, baseada no empirismo, rigor científico e reflexões matemáticas, imputou à astrologia um caráter supersticioso. Este fenômeno intelectual esteve ligado a uma elite culta, não atingindo a população em geral que, inclusive, se mostrou distante e desinteressada pelo novo conhecimento, permanecendo fiel às antigas práticas mágico-astrológicas. Assim, as críticas aos costumes e práticas adivinhatórias foram formuladas, em sua maior parte, por uma elite intelectual humanista e, certamente, não refletia os pensamentos e ações da população em geral<sup>47</sup>. Desde os humanistas, a nova ciência se diferenciava por seu caráter elitista, acadêmico, sendo que o desenvolvimento do conjunto de conhecimentos modernos esteve, em sua grande parte, vinculado ao ambiente intelectual, não conformando um panorama próximo ao que ocorria no universo popular. Desta forma, podemos enfocar, através da análise do panorama intelectual deste período, questões referentes à história social e cultural do mesmo, ressaltando o caráter popular das práticas mágico-adivinhatórias, o que proporciona a estes estudos um teor de inovação freqüentemente desconsiderado pelos trabalhos dedicados a estes temas.

---

<sup>47</sup> Os principais estudos sobre a decadência da astrologia referem-se aos renascentistas italianos, assim, devemos relativizar seus resultados de acordo com as diferentes localidades estudadas, no caso deste trabalho, a Espanha e a Nova Espanha do século XVI.

Mesmo com as discussões e novas idéias da “ciência moderna”, no século XVI, a tradição mágico-astrológica influenciava todo o sistema cognitivo europeu. De acordo com Garin (1997, p.27-28):

[...] a origem da ciência moderna não se deu nem por uma ruptura radical nem por uma fulguração instantânea, e que para definir os progressos da astronomia e a crise da astrologia é realmente necessário focar todo o entrançado de temas que caracterizou a investigação entre as origens humanistas do Renascimento e a grande estação científica do maduro século XVII.

Os missionários do século XVI elaboraram suas obras inseridos nesse contexto cultural e científico. Isso explicaria porque foi tão importante para eles entenderem os saberes indígenas relacionados aos astros, especialmente quanto ao sistema calendário. Diante da necessidade de efetivar a conversão ao cristianismo, conforme visto anteriormente no primeiro capítulo, todos os conhecimentos que estivessem integrados à religião nativa deveriam ser conhecidos e, caso sua prática permanecesse entre os indígenas, deveriam ser perseguidos e erradicados.

De acordo com a discussão que será proposta adiante, o interesse pelo sistema calendário nativo perpassou a intenção cristianizante presente no trabalho destes missionários, tanto quanto no teor de seus relatos. Este conhecimento esteve presente desde a escolha dos temas a serem abordados pelos religiosos até a formulação de suas interpretações sobre os saberes e crenças indígenas. Mas não podemos nos restringir apenas ao ideal de “conhecer para converter”. Também temos como objetivo analisar outros motivos que levaram os missionários e autoridades espanholas a investigar sobre o conhecimento indígena do mundo natural, como as necessidades práticas para a sobrevivência no Novo Mundo ou ainda a importância em se efetivar o domínio europeu sobre as comunidades nativas.

### 2.3 - O conhecimento sobre a gênese e superfície terrestres durante o século XVI

Neste período, as explicações sobre a origem da Terra, sua história cronológica e formação das rochas e minerais remontavam à tradição medieval<sup>48</sup>, mesclada ao relato bíblico e à teologia cristã. De acordo com Capel (1987, p.171):

[...] la reflexión sobre la Tierra estaba afectada, sobre todo, por la aceptación del relato bíblico de la Creación, cuya realidad resultaba indudable para todos los cristianos. Para los europeos del siglo XVI el mundo había sido creado por Dios en seis días, era mantenido por Él y sería destruido en el Juicio Final. La Tierra había sido creada por Dios para morada del hombre y todo estaba ordenado para la conservación del género humano, como resultado de un sapientísimo, aunque a veces inescrutable plan divino. Se trataba de una concepción antropocéntrica y teleológica en la que la existencia de la Tierra sólo se concebía en relación con la del hombre. La historia de la humanidad y la del mundo estaba narrada en la Escritura.

Desta maneira, a história da Terra e da humanidade estava relatada nas Sagradas Escrituras, especialmente em seu primeiro livro, o Gênesis:

El *Libro del Génesis* era uno de los documentos básicos del cristianismo [...] Todos los intentos por reconstruir la primitiva historia del cosmos mediante una investigación racional, se basaba primordialmente en argumentos o en observaciones, se colocaban en competencia con la historia bíblica y parecían ponerla en tela de juicio. Como parte atacada de la doctrina cristiana, el relato bíblico de la Creación debía ser defendido contra toda explicación rival [...] (TOULMIN, 1990, p.55)

E, ainda:

The most important testimony was to be found in the first five chapter of Genesis. Most seventeenth century scientists treated Scripture as history, as an

---

<sup>48</sup> As transformações no pensamento europeu durante o século XVII percorreram um longo processo de ruptura com as concepções medievais ligadas à Igreja cristã e ao texto das Sagradas Escrituras. Gradualmente, as reflexões sobre a superfície, origem, idade da Terra e formação dos elementos da crosta terrestre vivenciaram transformações importantes, através principalmente da prática do trabalho de campo. Sobre este assunto remetemos, dentre outros, ao trabalho de CROMBIE, A. C. *Historia de la Ciencia: de San Agustín a Galileo*. Vols 1 e 2, Madrid, Alianza, 2006 (9ª. Reimpresión); e, ROSSI, Paolo. *Os sinais do tempo: história da Terra e história das nações de Hooke a Vico*. São Paulo, Companhia das Letras, 1992.

empirical record. As such, it offered direct access to the earth's past. They regarded Genesis as one tool among others to be used in natural philosophy, not as sacrosanct. [...] From the point of view of the cosmogonists the important geological themes of the early chapters of Genesis were the Creation story and the Flood. (LAUDAN, 1987, p.37).

Conforme exposto no relato bíblico, a criação da Terra e do homem havia sido realizada em sete dias, sendo que ao mundo natural caberia a função de servir como morada e proporcionar o sustento ao homem, sublime criação divina. Esta concepção antropocêntrica, utilitarista e teleológica permeou todas as explicações sobre a origem da Terra e a utilidade do mundo natural durante o século XVI. O impacto de tantos séculos, tendo como referência máxima para o conhecimento do meio natural as concepções e relatos cristãos, fez com que até o século XIX ainda fosse possível encontrar explicações para esse conhecimento embasadas nas Escrituras: “At least until the middle of the nineteenth century, a good deal of effort was made to reconcile the geological record, displayed on the rocks, with the stages of creation in six days, as described in Genesis.” (OLDROYD, 1996, p.09).

O conhecimento sobre a superfície e elementos terrestres também esteve marcado pela influência da teologia e do relato bíblico. Neste momento, o objetivo deste conhecimento relacionava-se a esclarecer questões referentes à formação dos continentes, oceanos, rios, montanhas, minerais, fósseis e pedras e metais preciosos. A explicação mais aceita sobre a formação e composição da superfície terrestre estava imbricada no relato cristão, neste caso ao dilúvio bíblico, principal catástrofe ocorrida com a humanidade. De acordo com esta narrativa, a água havia encoberto a superfície terrestre e, após sua evaporação, a crosta descoberta apresentava-se com suas irregularidades. Essa explicação, fundamentada pelas Escrituras, era comprovada empiricamente pelos fósseis marinhos encontrados em montanhas. Como veremos adiante, apenas com o desenvolvimento de novas teorias sobre os fósseis foi possível a ruptura

com esta tradição cristã, já que neste período a perspectiva geológica estava conciliada ao relato bíblico.

Deste modo, no século XVI, o Dilúvio era a única explicação válida tanto para as alterações ocorridas na superfície terrestre quanto para a formação interna da Terra. Esse modelo interpretativo desconsiderava qualquer outra formulação que não estivesse em sintonia com as Sagradas Escrituras, afastando a possibilidade de transformações na Terra ulteriores a sua formação inicial:

Fuera de este suceso la Tierra no podía experimentar cambio alguno, porque ello habría significado que Dios había errado o vacilado en la concepción del plan de la Creación; así, todos los elementos de la superficie terrestre, y por supuesto el interior, debían estar bien dispuestos desde el principio de los tiempos, de la misma manera que se habían creado también todas las especies animales y vegetales necesarias para la vida del hombre. (CAPEL, 1987, p.171).

Em relação às idéias sobre a antigüidade da vida terrestre, desenvolvida a partir do relato bíblico e dos concílios medievais, havia-se estipulado uma cronologia de seis mil anos. Assim, da criação ao Dilúvio havia um espaço de 1656 anos; do Dilúvio a Abraão contavam-se 292 anos, e o intervalo de tempo entre Abraão e o século XVI completava os seis mil anos de existência da Terra e da humanidade (TOULMIN, 1990). A ampliação desta cronologia e, conseqüentemente, da história da humanidade, se deu apenas no século XVIII e, muitos autores apontam a importância dos relatos sobre a contagem temporal dos povos americanos. No decorrer dos próximos séculos, a autoridade suprema da Bíblia inicialmente será questionada, depois suplantada, sendo que um importante catalizador, no âmbito das idéias sobre a antigüidade da Terra, foi o contato europeu com as cronologias de outros povos, como americanos e chineses, que possuíam uma contagem temporal muito mais extensa do que a expressa nos textos sagrados. Segundo Rossi (1992, p. 175), o sistema calendário mexicano foi utilizado, no século XVII, por

estudiosos europeus como comprovação de que a cronologia cristã continha equívocos, necessitando de ampliações. No próximo capítulo, discutiremos esta utilização do calendário indígena, a partir do interesse dos missionários em relatar seu funcionamento e sua veracidade como contagem temporal. Deste modo, já no século XVII, muitos estudiosos se desvencilharam das explicações contidas no relato bíblico, que perderá seu caráter de história universal, passando a ser considerado uma narrativa específica da história do povo hebreu:

[...] o texto bíblico perdia seu caráter de história universal do mundo e reduzia-se a narração da história particular do povo hebreu. O Dilúvio perdia suas características de catástrofe universal; tornava-se episódio da história de uma nação específica. (ROSSI, 1992, p.171).

A história sacra é a narração apenas das vicissitudes do povo eleito; não coincide mais com a história universal. [...] O texto da Bíblia narra uma história particular, e os episódios dessa história não dizem respeito ao mundo inteiro, mas somente a determinada zona da Terra. (ROSSI, 1992, p.173)

A relativização da universalidade dos textos sagrados permitiu novas inferências e discussões sobre a Terra e seus elementos que, somadas às transformações conceituais da Revolução Científica, permitiram o surgimento de uma nova disciplina para o conhecimento sobre a Terra - a geologia:

El desarrollo de la moderna geología científica es indisoluble del debate que permitió pasar de una concepción antropocéntrica, teleológica y providencialista a otra que acepta la idea de cambio y evolución, que rechaza el finalismo y que acepta las leyes de la física para explicar la historia y la estructura de la Tierra. Y ese debate va unido, en buena parte, al proceso de racionalización del relato bíblico. (CAPEL, 1987, p. 179).

Outra característica do conhecimento quinhentista sobre a formação da superfície terrestre e de seus elementos constituintes está relacionada à crença na influência dos astros. Estas formulações propunham que a irregularidade da crosta terrestre poderia ser explicada através da idéia de atração e influência dos corpos celestes. Estes agiam na configuração da superfície

terrestre da mesma forma que atuavam sobre as águas e a vida humana, bem como influenciavam a formação dos minerais e metais. Dentre os argumentos mais evidentes, assinalavam a ação da força das águas, através do poder dos astros, nos casos de inundações e que acarretavam modificações no espaço ao seu redor, e, ainda, a ocorrência de fósseis marinhos em regiões distantes ao mar.

A idéia da influência astral na formação dos minerais e pedras preciosas também norteou o desenvolvimento das investigações sobre estes durante o século XVI<sup>49</sup>. De acordo com essa teoria, os corpos celestes atuavam na formação, constituição e localização dos minerais e pedras preciosas. Nos relatos missionários aqui analisados, perceberemos essa concepção nas descrições sobre estes elementos naturais. Assim, o movimento dos astros e os fenômenos celestes, como raios e trovões, indicavam a qualidade ou a localização de determinadas pedras e rochas (PELAYO, 1996). O conhecimento astrológico também determinou a organização e caracterização dos minerais, principalmente através da tradição árabe-medieval dos lapidários:

Se trata de catálogos en los que vários centenares de piedras [...] se ordenaban según los grados del zodíaco y sus virtudes astrológicas, incluyendo minerales, coral, algas, cálculos renales y biliares y todos cuantos objetos podían recibir de una manera u otra la denominación de piedras. (CAPEL, 1987, p. 172).

A visão mágica e astrológica sobre o mundo natural, que direcionou o conhecimento formulado sobre o mesmo até finais do século XVI, estava em conexão com a concepção organicista da natureza. A intensa relação entre os três reinos conferia ao mundo animal, vegetal e mineral a sujeição à ação dos astros e às forças mágicas que regiam o universo. Assim, a visão

---

<sup>49</sup> A influência astral deixou de permear os estudos acadêmicos da Idade Moderna apenas em meados do século XVII. Os minerais passaram a serem analisados a partir de investigações sobre a superfície terrestre, desconsiderando o poder dos astros. Gradualmente uma concepção de mundo separada da cosmovisão medieval e cristã foi se formando, a partir principalmente da racionalização do relato bíblico. A partir do desenvolvimento de estudos que privilegiavam uma visão matemática das explicações sobre a natureza, as observações empíricas tornaram-se incompatíveis com o relato das Sagradas Escrituras. No avançar do século XVII os eruditos passaram a formular novas hipóteses sobre a superfície e gênese da Terra que se distanciavam da interpretação bíblica, algumas vezes a negando outras adaptando os dados empíricos a sua narrativa. A idéia de que a natureza possuía uma história que não estava contemplada no texto sagrado foi se difundindo cada vez mais e colaborou para a desconsideração deste nas investigações e explicações sobre os fenômenos naturais, tornando-a uma narração metafórica no que condizia às questões naturais. “El desarrollo de la moderna geología científica es insoluble del debate que permitió pasar de una concepción antropocéntrica, teleológica y providencialista a otra que acepta las leyes de la física para explicar la historia y la estructura de la Tierra. Y ese debate va unido, en buena parte, al proceso de racionalización del relato bíblico.” (CAPEL, 1987, p. 179).

organicista da natureza conferia ao mundo mineral propriedades mágicas, como: simpatias, antipatias, temperamento, milagres, cores, entre outros (OLDROYD, 1996). Neste sentido, a Terra era vista como “mater”, um organismo vivo que concebe seus elementos como pedras, cristais, minerais e metais, lençóis de água, rios, etc: “Thus there were ideas about the growth of minerals in the womb of the earth, with itself was a body with minerals veins. The miner might go down into the bowels of the earth.” (OLDROYD, 1996, p.29). Ainda podemos apresentar as constantes analogias entre as concepções sobre a Terra e o ciclo de vida dos seres humanos, o que atribuía à natureza certa humanização: “Os metais ‘crescem’ no interior da Terra assim como o feto humano cresce no ventre da mãe, e a Mãe Terra foi engravidada pelo Céu.” (ROSSI, 1992, p.29).

Nos séculos XVI e XVII, o debate que resultará em importantes mudanças conceituais sobre o estudo da Terra será o da origem dos fósseis. Neste período, a discussão sobre estes elementos naturais recaía sobre sua origem e, conseqüentemente, sobre sua definição: seriam apenas pedras modificadas ou restos de animais? A aceitação da origem orgânica dos fósseis requeria, ainda, a possibilidade de haver instabilidade na crosta terrestre, idéia que se chocava com a concepção cristã de criação do mundo e do homem, já que, conforme visto anteriormente, esta excluía a existência de alterações ou imperfeições na obra divina. Por isso, neste período a explicação mais aceita sobre a ocorrência dos fósseis, especialmente aqueles encontrados fora de seu habitat natural, estava associada ao Dilúvio Bíblico:

En esta narración se decía que, a excepción de los organismos que se embarcaron en el arca de Noé, en la inundación habían perecidos ahogados todos los seres vivos existentes en la Tierra. De esta manera se explicaba la presencia en lugares alejados del mar de conchas marinas y restos de peces petrificados, que se consideraban los restos de los animales que habían perecido

durante el dilúvio universal y que habían sido depositados en tierra al retirarse las aguas. (PELAYO, 1996, p.24).

Esta explicación diluvista de la historia de la Tierra y de la vida fue prácticamente durante casi dos siglos, el más importante punto de referencia al que tuvieron que acudir todos los naturalistas europeos que se interesaron por los estudios geohistóricos y paleontológicos. (PELAYO, 1996, p.15).

Deste modo, até o século XVII, a tese da origem orgânica dos fósseis<sup>50</sup> não era ainda inteiramente aceita, devido às diferenças encontradas entre animais fossilizados e seres vivos, o que indicava a possibilidade de extinção de algumas espécies. Segundo o relato sagrado, o surgimento de novas espécies, ou mesmo a destruição de outros seres, eram episódios impossíveis de ocorrer, dada a perfeição e singularidade da criação divina. Assim, neste período a discussão sobre a origem dos fósseis ainda era um assunto polêmico, que encontrará novas elucidações apenas quando a visão sobre a natureza vivenciar importantes transformações, conforme aponta Rossi (1992, p.23):

Era entre uma imagem da natureza como série de formas imutáveis e uma imagem de natureza como processo que se desenrola no tempo, como conjunto de estruturas só aparentemente constantes. No primeiro caso os fósseis são vistos como pedras e objetos naturais mais estranhos que outras pedras e objetos existentes na natureza. No segundo podem ser vistos como *documentos* ou *vestígios* do passado, como o sinal de processos que se desenvolveram [...] Por meio deles, a natureza não mais se contrapõe (em sua condição de reino do imutável) à história (o reino do devir e da mutação). *A própria natureza tem história*, e as “conchas” são alguns entre os documentos dessa história.

Entretanto, a ruptura com as concepções cristãs e a aceitação da mutabilidade das espécies, o que transformava os fósseis em documentos da natureza, estavam distantes do modelo que explicava a existência dos fósseis no século XVI:

---

<sup>50</sup> Outro modelo explicativo para a origem dos fósseis era a tese das virtudes plásticas, segundo a qual estes eram pedras singulares, sem utilidade específica que haviam se formado na natureza ao acaso. Esta explicação também se distanciava das concepções cristãs, já que propunha a existência de objetos naturais sem utilidade (ROSSI, 1992).

Nos textos que se posicionam mais perto das perspectivas herméticas e neoplatônicas (mas as mesclas das diversas ‘filosofias’ são, como sabemos, contínuas e persistentes), as semelhanças entre alguns fósseis e alguns organismos vivos eram, por sua vez, atribuídas às secretas relações de similitudes que penetram e moldam todas as partes do universo. A *virtude modeladora* ou *plástica* que governa o crescimento dos organismos também pode agir dentro da Terra, e é por essa causa que se manifestam as afinidades e as ‘imagens’ que constituem o universo como realidade unitária. (ROSSI, 1992, p. 45)

A descoberta de fósseis americanos de animais de grande porte, muitos desconhecidos pelos europeus, acirrou os debates sobre os fósseis e mesmo sobre a existência, no passado, de seres monstruosos ou anormais devido ao seu tamanho e diferença. A solução para esse debate novamente foi encontrada no relato bíblico do Gênesis, sendo os fósseis considerados resquícios de animais afogados durante o Dilúvio. As crônicas e outros escritos elaborados na América no século XVI, conforme veremos no próximo capítulo, trouxeram informações sobre a existência desses ossos discutindo sua origem, sempre sobre um referencial cristão – a partir do relato bíblico – e atribuindo aos fósseis propriedades mágicas, principalmente seu caráter terapêutico – com base no universo mágico-hermético:

En España, las primeras referencias a organismos fósiles son las citas de los cronistas de Indias de los siglos XVI y XVII sobre huesos de “gigantes”. Estas descripciones de los enormes restos óseos hallados en los dominios coloniales españoles de América aportaron nuevos argumentos a la ya antigua cuestión sobre la anterior existencia de los gigantes. (PELAYO, 1996, p.14).

A descoberta dos fósseis “gigantes” do Novo Mundo, relatada nestas crônicas, a partir de concepções mágicas e baseada no relato bíblico, também propiciou novas discussões sobre a origem e processo de formação dos mesmos, complementando o conhecimento europeu sobre os fósseis:

Si hasta el siglo XVI la discusión en torno a la existencia de los gigantes se apoyó exclusivamente en los autores clásicos y en la Biblia, desde comienzos de esta centuria nuevas fuentes de información vinieron en apoyo de los partidarios de los gigantes. En las noticias que llegaron del Nuevo Mundo, recogidas en las obras de los cronistas de Indias españoles se mencionaba la presencia de un pueblo que habitaba en el estrecho de Magallanes, los patagones, descritos por viajeros y marinos europeos como de estatura gigantesca. Paralelamente, estos relatos sobre los gigantes patagones eran confirmados por el hallazgo de enormes huesos que se encontraban en América, y que las leyendas indígenas atribuían a una antigua raza de gigantes. (PELAYO, 1996, p. 27-28).

Assim, a descoberta e o conhecimento da América<sup>51</sup>, sua natureza e sociedades, trouxeram questionamentos aos modelos de explicação europeus sobre o mundo natural, algumas vezes rompendo com visões tradicionais:

O maior obstáculo com que se defrontam os defensores da ortodoxia bíblica é a descoberta da América [...] De fato, o continente americano não é contíguo a nenhuma parte da Ásia, da Europa, da África, e é povoado por homens e por toda espécie de animais. No aspecto, na linguagem, nos costumes, esses homens são diferentes dos asiáticos, dos europeus e dos africanos. Os animais são diferentes dos que povoam os outros três continentes. Essas dificuldades deram novo vigor às teses sacrílegas que advogavam a eternidade do mundo e a idéia da vida originar-se da matéria [...] Deduziu-se que ou o Dilúvio Bíblico não foi universal ou depois dele se verificou na América uma nova criação de animais. [...] Tais hipóteses são capazes de resolver as dificuldades mencionadas, mas estão em desacordo com o sistema mosaico, colocam em dúvida a autoridade e a infalibilidade do texto Sagrado. (ROSSI, 1992, p.53).

Entretanto, esses debates que ocasionaram futuras rupturas dependeram, em grande parte, das informações coletadas e elaboradas em escritos durante o século XVI. Neste sentido, acreditamos que as fontes documentais aqui estudadas estão em conformidade com o pensamento europeu deste período, ainda marcado pela tradição mágica e concepções teológicas, mas seu

---

<sup>51</sup> Ainda gostaríamos de salientar o interesse das autoridades espanholas em conhecer e mapear o mundo natural, financiando expedições para o levantamento de informações, como a de Francisco Hernández, e com a elaboração de questionários e documentos escritos através do Consejo Real de Indias e da Casa de Contratación de Indias, buscando dominar inteiramente suas possessões coloniais (PELAYO, 1996).

conteúdo serviu como importante instrumento para as transformações no pensamento que propiciaram o desenvolvimento da “ciência moderna”.

Nos próximos capítulos, nos dedicaremos à análise das *Histórias* missionárias, tentando apreender como estes religiosos estavam em sintonia com o pensamento sobre o mundo natural do século XVI, transportando-o durante suas tentativas de descrever os indígenas da Nova Espanha. Em um primeiro momento, abordaremos o relato sobre o sistema calendário nahua mediado pela astrologia judiciária européia, seguido da análise sobre as concepções destes religiosos sobre a gênese, superfície e elementos terrestres ao se depararem com a diferença do espaço e objetos naturais da Nova Espanha.

### CAPÍTULO 3

#### A ASTROLOGIA JUDICIÁRIA NOS RELATOS

#### MISSIONÁRIOS NOVO-HISPANOS DO SÉCULO XVI

Neste capítulo, iremos nos dedicar à análise da visão cosmológica apresentada nos relatos missionários propostos. O objetivo central deste capítulo, e da pesquisa de doutorado como um todo, consiste em discutir como as idéias dos missionários espanhóis aqui estudados se desenvolveram a partir do contato entre a tradição cultural européia do século XVI e o universo das cosmologias e conhecimentos sobre o mundo natural dos mesoamericanos. Conforme vimos anteriormente, pretendemos analisar nossas fontes documentais, as *Histórias* missionárias, através da complexidade das concepções intelectuais deste período, ou seja, ressaltar como as características mágico-adivinhatórias, herança do medievo europeu, ainda estavam presentes nos relatos deste período. Acreditamos ser este momento histórico marcado por uma justaposição de pensamentos e práticas, que interligam elementos destas duas vertentes: o universo cognitivo medieval e elementos culturais da “nova ciência” que estava sendo engendrada.

Outra importante peculiaridade destes escritos refere-se ao seu contexto histórico de produção, ou seja, são obras elaboradas na Nova Espanha no início de seu período colonizador, no qual as estruturas sociais, políticas e econômicas estavam sendo formuladas, bem como o projeto evangelizador executado por nossos religiosos. Assim, nesta análise, destacamos as políticas e objetivos específicos desse momento e localidade vivenciados pelos franciscanos aqui estudados e, ainda, suas visões sobre a natureza e os povos americanos marcadamente relacionadas às concepções européias e cristãs do século XVI.

Gostaríamos ainda de ressaltar que estas fontes documentais pretendiam conceber uma narrativa sobre o universo indígena, sua cultura, religião, política, história e práticas sobre a

natureza. Deste modo, muitas informações fornecidas nestes relatos são oriundas da cultura nahua, mas como foram descritas e organizadas pelos missionários, acabam por transparecer, simultaneamente, o universo cognitivo europeu e cristão. Assim, para um melhor enquadramento dos temas abordados pelos missionários no que se refere ao conhecimento sobre os astros, apresentaremos inicialmente os preceitos básicos do sistema calendário indígena, sua cosmologia e cosmografia, e algumas técnicas e saberes associados à observação celeste. Logo após, analisaremos o relato das *Histórias* missionárias no que concerne ao cômputo temporal nahua, tema ao qual os religiosos aqui analisados se dedicaram mais detidamente.

### *3.1 – Sistema Calendário, Cosmografia e Cosmogonia nahuas: preceitos básicos e articulação com o conhecimento sobre os astros*

Os povos que habitavam a região da Mesoamérica identificaram a regularidade do movimento dos astros através da observação celeste, o que propiciou a elaboração de seu sistema calendário. Conforme apresentamos na pesquisa de mestrado<sup>52</sup>, as sociedades detentoras desse conhecimento – um sistema calendário – demonstram o desenvolvimento de seu saber acerca dos astros e fenômenos celestes, pois para a realização deste cômputo fazem-se necessários longos períodos de observação sobre o movimento dos astros e o registro destes deslocamentos. De acordo com Broda (1982, p. 81): “[...] la existencia del sistema calendárico mesoamericano implica en sí la observación astronómica, ya que solo de ella, mantenida a través de muchas generaciones y siglos, puede surgir un sistema tan exacto [...]”.

---

<sup>52</sup> ALVIM, Márcia Helena. *Observações Celestes no México Antigo: uma interpretação da astronomia mesoamericana na obra de frei Bernardino de Sahagún*. Dissertação (Mestrado em Geociências) - Instituto de Geociências, Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 2003.

De acordo com Galindo Trejo (2001), desde a época olmeca<sup>53</sup>, os mesoamericanos observavam o céu e estudavam o movimento dos astros. Após muitos períodos de observação, os sacerdotes especializados neste trabalho conseguiram prever os principais fenômenos celestes, como o movimento de alguns astros e a ocorrência de cometas e eclipses. Este conhecimento estava profundamente relacionado com suas tradições culturais, organização política, econômica e social, arquitetura, religião e cômputo temporal. León-Portilla (1982, p.07) afirma que:

[...] lo extraordinario de “la astronomía”, “el calendario” y “la matemática” en esta área cultural es su rigor extremo, pero no como saber por si mismo, sino en función plena de los requerimientos de su visión del mundo y de sus necesidades de subsistencia [...].

Com o objetivo de esclarecer algumas características fundamentais dos povos nahuas pré-hispânicos, que iremos abordar posteriormente, neste momento, esboçamos um panorama histórico, político e social destes grupos. De acordo com Santos (2005), a explicação mais aceita sobre a origem dos diversos povos nahuas que migraram para o Altiplano Central mexicano remonta às comunidades que habitavam o norte da Mesoamérica e eram conhecidas por *chichimecas*. Estes haviam migrado de Chicomoztoc, “lugar das sete cavernas”, local de origem ou passagem obrigatória em seu percurso migratório até a região central da Mesoamérica. Os mexicas, pertencentes ao grupo nahua, haviam saído de Aztlan, adotando o estilo de vida chichimeca ao efetuarem contato com estes povos (SANTOS, 2005). A migração mexica<sup>54</sup> havia sido ordenada pelo seu deus Huitzilopochtli e, durante esta, este povo foi liderado por sacerdotes-governantes. Desta forma, estes sacerdotes tornaram-se os principais detentores e sistematizadores da história e política mexica.

---

<sup>53</sup>Por volta de 1300 a.C. os olmecas se estabeleceram próximos ao Golfo do México, ao sul da atual Veracruz. Este povo desenvolveu a cerâmica e a agricultura sendo que, no século VII a.C., ocorreu uma multiplicação de povoados por várias regiões mesoamericanas. A vida em pequenas comunidades propiciou a construção de pirâmides, altares, tumbas, estelas, praças e templos. Os registros arqueológicos demonstram que os olmecas foram os pioneiros nas construções com finalidade religiosa. O calendário e a escrita mesoamericana também foram criados por este povo.

<sup>54</sup>De acordo com Santos (2005, p.55) os diferentes grupos nahuas que precederam os mexicas no Altiplano foram os acolhuas, chalcas, colhuas e cuauhtitlanenses que fundaram as cidades de Texcoco, Amaquemecan, Tlamanlaco, Culhuacan e Cuauhtitla, respectivamente.

A chegada ao Vale do México se deu no século XIII e os mexicas tiveram que se submeter aos povos que já habitavam a região. A fundação de sua capital, México-Tenochtitlan, ocorreu em 1325, sendo que sua expansão político-militar está datada após a formação, em 1428, da Tríplice Aliança, uma coligação militar com as cidades de Texcoco e Tacuba. Após sucessivas vitórias militares sobre os demais grupos do Altiplano Central mexicano, os mexicas obtiveram o controle político da região. Sobre os mecanismos utilizados pelos mexicas para obter este controle, Gruzinski (1991) destaca uma complexa rede de alianças com os demais povos, os tributos cobrados e a imposição da religião e deuses mexicas.

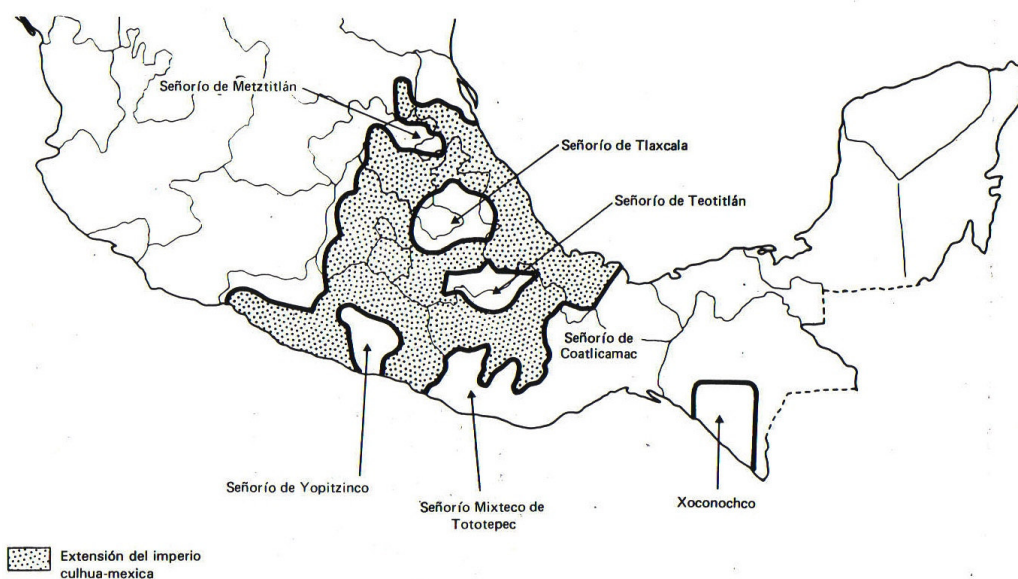
A organização territorial utilizada pelos mexicas foi o *calpulli*, unidades territoriais baseadas no parentesco, hierarquia das linhagens, solidariedade militar e material, com propensão à formação de alianças (GRUZINSKI, 1991). A elite política, denominada de *pipiltin*, se contrapunha aos *macehuales*, ou seja, o restante da população. Conforme exposto acima, o domínio no conhecimento sobre a cultura nahua possibilitou à elite a preservação de seu poder político, principalmente através de seu sistema educacional que separava os dois grupos sociais, sendo aos primeiros destinado o Calmecac<sup>55</sup>.

---

<sup>55</sup> Os mexicas possuíam dois centros educacionais, o Calmecac e o Telpochcalli, que possuíam formas de ensino diferenciadas com o objetivo de atender a determinadas parcelas da população. Os jovens estudantes do Calmecac seriam sacerdotes ou ocupariam cargos relacionados à política mexica. A rigorosa educação desta instituição incluía penitências, sacrifícios e trabalhos gerais. Os filhos dos *macehualtin* freqüentavam o Telpochcalli, colégio destinado à educação de guerreiros e do restante da população. Nesta instituição os alunos aprendiam a cuidar da limpeza do colégio, trabalhavam em obras públicas, como na construção de pontes, calçadas, etc; também faziam sacrifícios e penitências. No Telpochcalli ainda eram ensinados os hinos e danças mexicas, bem como a 'arte da guerra'.



Mapa 3.1: Mesoamérica e suas principais áreas culturais<sup>56</sup>.



Mapa 3.2: Expansão mexicana e territórios independentes<sup>57</sup>.

<sup>56</sup> National Museum of Anthropology: *na essential guide*. México: CONACULTA-INAH, 1999, p.17.

<sup>57</sup> Florescano, Enrique (ccord.). *Atlas histórico de México*. México: Siglo Veintiuno, 1988, p.41.

No início do período colonial, foram os membros desta elite mexica que forneceram as principais informações, utilizadas na elaboração dos relatos missionários e das crônicas do século XVI. Por isso, podemos afirmar que a visão de mundo expressa na maioria destes documentos é proveniente desta parcela da população:

[...] a análise dos documentos pictográficos ou alfabéticos nos propiciará, sobretudo, o contato com a produção dos *pipiltin*, grupo social nahua mais bem conhecido historicamente e que legitimava seu poder por meio de uma visão de mundo sistematicamente transmitida no *Calmecac* e em outros âmbitos sociais, nos quais era freqüente o uso dos manuscritos pictográficos e da oralidade (SANTOS, 2005, p. 58).

As migrações de diferentes povos proporcionaram a Mesoamérica um mosaico de grupos étnicos e lingüísticos diferentes<sup>58</sup>. Entretanto, as diferenças étnicas e lingüísticas não impediram a formação de elementos culturais comuns a toda a região, dos quais nos interessam particularmente o sistema calendário, a cosmografia e a cosmogonia. Neste momento nos dedicaremos à exposição de características gerais do conhecimento e de técnicas desenvolvidos pelos nahuas sobre os fenômenos celestes. Este saber nos interessa devido a sua conexão com a formulação do sistema calendário (a partir da observação celeste constante), da cosmogonia e cosmografia destes povos. Os preceitos básicos destas tradições culturais mexicas também serão abordados abaixo, pois foram narradas com empenho pelos missionários europeus no século XVI.

---

<sup>58</sup> No momento da conquista espanhola, os grupos que habitavam a região da Mesoamérica possuíam, de acordo com Kirchhoff (1992, p.31) cinco divisões étnico-linguísticas: o macro-mayanca, onde se encontravam os povos maya, zoque e totonaca e um grupo com idiomas não classificados, como os tarascos e cuitlatecas; o macro-otomangue, composto pelos otomi, chochopopoloca, mixteca, trique, zapoteca e chinanteca; os nahuas; e o grupo hokano, formado pelos tlappaneca e tequisistecas.



Imagem 3.1: Glifos que representam as varas cruzadas no Códice Bodley<sup>59</sup>.



Imagem 3.2: Glifo que representa um Templo-Observatório de acordo com o Códice Bodley<sup>60</sup>.

Neste estudo de doutorado, investigamos quais seriam os instrumentos utilizados para a observação celeste dos nahuas pré-hispânicos. De acordo com o exposto nas principais leituras

<sup>59</sup> AVENI, Anthony. *Observadores del cielo en el México Antiguo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1991, p.30.

<sup>60</sup> Idem, p.31.

sobre esse tema<sup>61</sup>, a observação dos fenômenos celestes era realizada com o uso de poucos instrumentos astronômicos. Podemos citar o uso das varas cruzadas, instrumentos astronômicos propostos como tal por Aveni (1991), as câmaras subterrâneas e as observações realizadas a olho nu, em templos-observatórios. Segundo Aveni (1991, p.33): “Es preciso aceptar el hecho de que en Mesoamerica toda exactitud lograda en el calendario y la orientación de las construcciones se logró sin el concurso de instrumentos calibrados [...]”.

Em relação às varas cruzadas<sup>62</sup>, estas provavelmente foram utilizadas como marcadores das posições dos astros em determinadas épocas, ou ainda poderiam servir como dispositivos para medições angulares: “Valiéndose de un par de varas con incisiones, una como mira o visual delantera y otra como alza o retrovisual, cualquier observador puede determinar la posición de un objeto cercano al horizonte con gran precisión [...]” (AVENI, 1991, p.28). Assim, após determinados períodos, quando o astro novamente se posicionasse entre as incisões, o sacerdote-astrônomo poderia determinar sua posição ou medir o período de seu ciclo.

Os templos observatórios também foram propostos por Aveni como instrumentos de observação celeste ao analisar alguns códices pré-hispânicos (AVENI, 1991). Este autor identificou alguns glifos nahuas que determinavam estas localidades, conforme exposto abaixo.

As câmaras astronômicas subterrâneas foram um dos instrumentos mais importantes para a observação dos astros na Mesoamérica. De acordo com o apresentado no estudo de mestrado<sup>63</sup>, estas eram observatórios construídos embaixo da terra, especializados na observação do movimento do Sol. Os raios solares penetravam nas câmaras escuras por uma espécie de

---

<sup>61</sup> Podemos citar os estudos de Anthony Aveni (1977, 1982, 1991, 2000), Johana Broda (1982, 2000), Jesús Galindo Trejo (2000, 2001), Miguel León-Portilla (1982), Joyce Marcus (2000), Rubén Morante López (2001), Rafael Tena (2000), Matthieu Wallrath (2001).

<sup>62</sup> Aveni (1991) aponta que o uso e funcionamento das varas cruzadas ainda não foram determinados com exatidão. Sobre estas, o autor destaca as seguintes hipóteses: poderiam ser instrumentos astronômicos, signos que determinavam a localização de observatórios ou um dispositivo de observação solar. Para este autor sua relação com a observação dos corpos celestes é irrefutável.

<sup>63</sup> ALVIM, Márcia Helena. *Observações Celestes no México Antigo: uma interpretação da astronomia mesoamericana na obra de frei Bernardino de Sahagún*. Dissertação (Mestrado em Geociências) - Instituto de Geociências, Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 2003.

chaminé, projetando sua luz no piso ou em algum tipo de marcador, como altares ou estelas. Conforme a posição do Sol se alterava, devido ao movimento da Terra, seus raios se projetavam em pontos diferentes do observatório. Estes pontos referenciais eram marcados diariamente e, ao longo de vários períodos de observação, os indígenas puderam calcular exatamente os dias de solstício, equinócio e zenital, levando à formulação de um eficiente calendário. Existem cerca de dez destes observatórios, mas apenas os dois de Teotihuacan, o de Monte Albán e o de Xochicalco, foram estudados até esse momento.

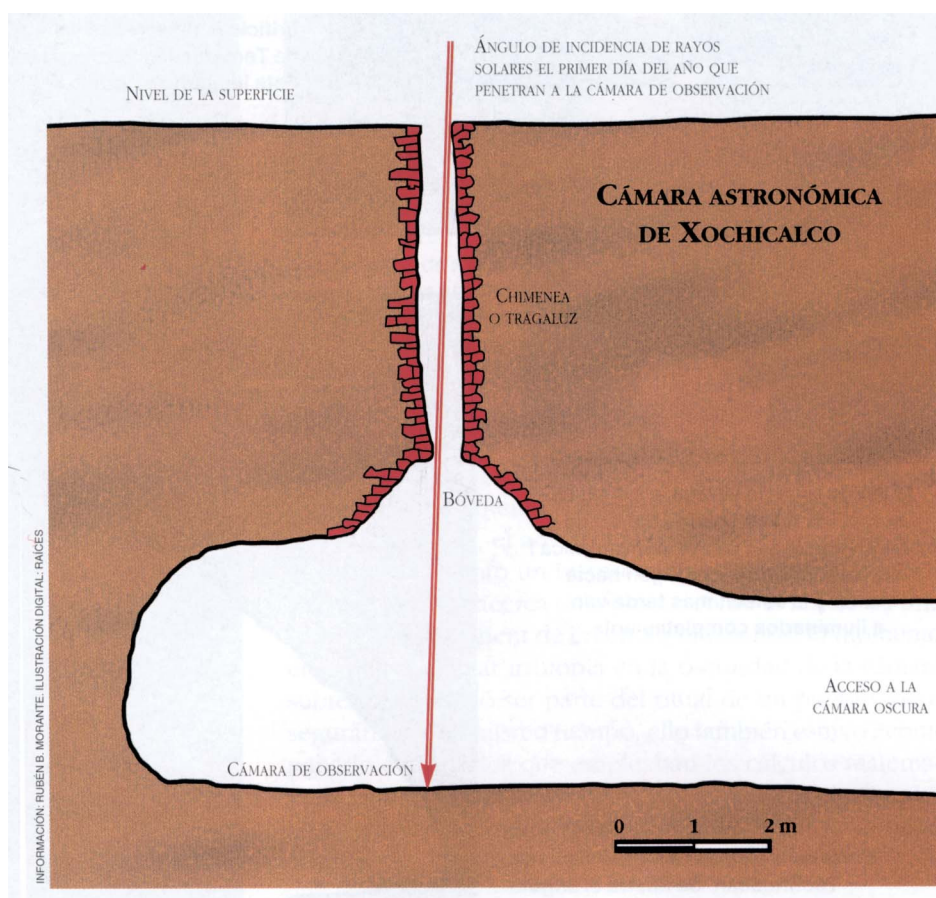


Imagem 3.3: Modelo de Câmara Astronômica Subterrânea.<sup>64</sup>

<sup>64</sup> *Arqueología Mexicana. Arqueoastronomía Mesoamericana.* (dirección científica Joaquín García Bárcena e outros), México: Editorial Raíces / INAH / Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, vol. VIII, no. 47, p. 49, 2001.

Atualmente conhecemos com precisão a utilização destas câmaras astronômicas subterrâneas para o cômputo temporal nahua<sup>65</sup>. A importância da observação celeste rigorosa para a elaboração de um sistema calendário, como o criado pelos povos de cultura nahua, foi assinalada por Tena (2000, p.04), para quem o calendário seria: “[...] un modo practico de medir al tiempo, basándose sobre todo en la observación de los movimientos aparentes del sol en relación con la Tierra, para realizar fechamientos [...]”.

As determinações do ano trópico, dos meses sinódicos da Lua, dos eclipses do Sol e da Lua, do ciclo de Vênus e das Plêiades foram realizadas devido às observações celestes e influenciaram, decisivamente, a elaboração dos calendários. Broda (1982) exemplifica como o conhecimento do movimento celeste se relaciona com a produção do sistema calendário. A autora exemplifica com a sincronia do ciclo de Vênus com dois períodos de 52 anos, e o ajuste da data da festa do *Fuego Nuevo* à passagem da constelação das Plêiades pelo zênite.

Como vimos acima, o conhecimento adquirido em relação à observação constante do movimento dos corpos celestes, datada, segundo os estudos arqueológicos, da fase olmeca, permitiu aos povos do Vale do México desenvolverem um sistema calendário caracterizado pela sua exatidão e composto por dois ciclos, por isso, denominado de “sistema calendário”. As diferenças encontradas nos calendários específicos aos diferentes povos que habitaram a Mesoamerica não impedem que este cômputo temporal seja considerado uma das bases culturais desta região. Para Marcus (2000, p.13), os calendários mesoamericanos não eram homogêneos, existindo diferenças que se explicam pelas especificidades do grupo que os produziu ou

---

<sup>65</sup> Morante López (2001) realizou um estudo nesses observatórios durante os anos de 1988 e 1991. No dia 30 de abril de 1988 a câmara recebeu os primeiros raios solares que incidiram diretamente no solo e, durante os próximos três anos, o ocorrido se sucedeu na mesma data. Mas, em 1991 aconteceu um atraso e os primeiros raios solares do ano se refletiram no dia 1º de maio. Neste ano tivemos 366 dias, ou seja, 1991 foi um ano bissexto. O autor fez a contagem do total de dias desde o início da pesquisa, em 30 de abril de 1988, até o 1º de maio, o que resultou em 1.461 dias. Ao dividir esse número pelo período de quatro anos de observação, chegou-se a uma média de 365,25 dias por ano, cálculo muito próximo do atual ano trópico (365,2422 dias). Desta forma, esses recintos serviram para o cálculo calendárico mesoamericano, inclusive destacando a diferença de dias responsável pelo ano bissexto.

utilizou<sup>66</sup>. A estrutura destes calendários era similar, porém seus conteúdos poderiam apresentar divergências, como os glifos, nomes e significados dos dias, nomes dos anos e a data inicial do período correspondente a um ciclo calendário. A autora afirma: “[...] con frecuencia se subestiman las diferencias entre los calendarios, y gran parte de las investigaciones se centran en los principios generales que comparten [...]” (MARCUS, 2000, p.15). Mas, gostaríamos de ressaltar que a existência de tais diferenças não prejudica sua condição de tradição cultural comum aos povos mesoamericanos.

Os dois ciclos que compõem este sistema calendário somente podem ser entendidos em conjunto, quer dizer, não se apresentam como dois calendários diferentes, mas integram o mesmo sistema de cômputo e qualificação do tempo e do espaço. Assim, além de sua utilidade prática para se realizar a contagem do tempo, a determinação das estações, dos momentos de plantio e colheita, este sistema calendário também era o veículo mais importante para se determinar a carga ou energia de cada dia, de cada noite e suas relações com a vida cotidiana. O calendário também servia para determinar e explicar os eventos passados e os ritos nahuas, por isso, relacionava-se sincronicamente com outras tradições culturais nahuas, como a cosmogonia e a cosmografia, conforme iremos discutir adiante.

O primeiro ciclo aqui exposto é o Tonalpohualli – conta dos dias ou relato sobre as almas, sobre os destinos – formado por vinte signos – *tonalli* – que se combinavam a treze números. Assim, o ciclo completo do Tonalpohualli nahua era formado pelas vinte trezenas (treze dias equivalentes aos treze números utilizados). A designação de trezenas foi dada pelos espanhóis ao chegarem à região e tomarem contato com o sistema calendário indígena. Os signos usados no Tonalpohualli mexica eram: *cipactli* (lagarto), *ehécatl* (vento), *calli* (casa), *cuetzpalin* (lagartixa), *cóatl* (serpente), *miquiztli* (morte), *mázatl* (veado), *tochtli* (coelho), *atl* (água), *itzcuintli*

---

<sup>66</sup> Como ocorre com a heterogeneidade dos relatos cosmogônicos e cosmográficos.

(cachorro), *ozomatli* (macaco), *malinalli* (mato), *ácatl* (cana), *océlotl* (jaguar), *cuauhtli* (águia), *cozcacuauhtli* (zopilote), *ollin* (movimento), *técpatl* (pedernal), *quiáhuatl* (chuva) e *xóchitl* (flor). Estes símbolos inicialmente possuíam um caráter pictográfico (representavam objetos), mas ao longo do tempo assumiram uma simbologia ideográfica (significando idéias e conceitos).

Os *tonalli* eram signos extraídos do universo cotidiano dos mesoamericanos, por isso se referiam aos animais, plantas, artefatos, fenômenos naturais e conceitos abstratos, e ainda, sua relação com o universo natural e cultural dos povos que habitavam a Mesoamérica explica as divergências destes mesmos signos nas diferenças encontradas nos calendários desta região. Devido à combinação de cada signo com treze números, este ciclo se reiniciaria após 260 dias, ou seja, quando o primeiro signo voltasse a se combinar outra vez com o número 1. Os numerais, quando apresentados nos livros calendários, eram representados por pontos, conforme exemplo apresentado na figura anterior. O ciclo Tonalpohualli ficava registrado no códice Tonalamatl – livro da conta dos dias ou relato dos destinos – e existiam sacerdotes especializados, os *tonalpouhque*, para a elaboração, manutenção e utilização deste ciclo. De acordo com Santos (2005, p.126): “[...] o Tonalpohualli era muito mais do que a simples conta dos dias e o Tonalamatl, sua expressão plástica, pode ser considerado como um “mapa” das cargas componentes de cada dia e de cada noite, trazidas por entes e ciclos que governavam o tempo”.

Possivelmente, o Tonalpohualli foi elaborado de acordo com os ciclos combinados do Sol, da Lua e do planeta Vênus. Segundo León-Portilla (1987), além de sua utilização nas previsões, existem evidências de que era usado para calcular eclipses e ciclos planetários.



Imagem 3.4: Os *tonalli* do Códice Borbónico<sup>67</sup>.

Além das trezenas, o Tonalpohualli encontrava-se dividido em outros subconjuntos de dias. Entre estes destacamos a série formada por nove signos e chamada de “Senhores da Noite” - Yoaltetecuhtin - a qual era empregada para se contar e qualificar as noites (SANTOS, 2005).

<sup>67</sup> BATALLA ROSADO, Juan José. *Teorías sobre el origen colonial del Códice Borbónico: una revisión necesaria*. Cuadernos Prehispánicos 15:5-42. Valladolid: 1994. Em relação ao Códice Borbónico existe uma polêmica sobre sua datação, se pertence ao período pré-hispânico ou colonial. Podemos apontar como mais relevante quanto a este códice a quantidade de figuras complementarias, como os senhores da noite, os pássaros agoureiros, os senhores do dia e a deusa patrona.

Cada senhor (na verdade, nove deidades mesoamericanas) regia um período de 29 noites, sendo que havia uma exceção, pois o deus Tlaloc regia um período de 28 noites, visando à adequação deste subconjunto ao ciclo de 260 dias, ou seja, havia oito deuses para cada período de 29 dias, computando 232 dias e um deus para o período de 28 dias, que totalizavam os 260 dias do calendário ritual. Provavelmente esta é a única subdivisão do Tonalpohualli que se relaciona diretamente com um ciclo astronômico, pois se aproxima do período do ciclo lunar (nove meses). Muitos autores afirmam que essa divisão em nove meses lunares poderia estar em conformidade com o tempo da gestação humana ou com o ciclo completo de plantio e colheita do milho.



Imagem 3.5: As trezenas do Códice Bórgia (pré-hispânico)<sup>68</sup>.

De acordo com Gruzinski (1991), o Tonalpohualli baseava-se em concepções de diferentes âmbitos: temporal, cosmológico e pessoal, por isso, esse conhecimento não se restringia apenas a sua esfera religiosa ou ritual, sendo causa e consequência de uma visão de

<sup>68</sup> MONTORO, Gláucia Cristiani. *Dos Livros Adivinhatórios aos Códices Coloniais: uma leitura de representações pictográficas mesoamericanas*. Dissertação (Mestrado em História), Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 2001, p.69.

mundo que interconectava vários setores compondo o sistema calendário. E este, por sua vez, servia como fundamento para as concepções sobre o passado e os rituais nahuas.

Sobre a utilização cotidiana do Tonalpohualli, Marcus (2000, p.18) apresenta:

La bondad o malicia de los nombres y números de los días determinaba también cuando sembrar o cosechar, cuando comenzar las contiendas bélicas, y cuando celebrar [...] Este sistema de augurios afectaba a todos los individuos, puesto que la influencia de la fecha de nacimiento moldeaba y modelaba, según se creía, la vida entera [...].

Estas características, ritual e prognóstica, levaram os missionários a associarem esse ciclo à astrologia judiciária européia. Por isso, em suas *Histórias*, os religiosos aqui analisados censuraram esse saber, condenação esta relacionada muito mais à correlação realizada com as práticas adivinhatórias européias do que por seu conteúdo religioso.

O calendário sazonal era denominado de Xiuhpohualli – conta ou relato do ano – e era iniciado a partir do Tonalpohualli com duração de 365 dias. Este ciclo era formado por dezoito vintenas, denominadas por *metztli* e compostas a partir da combinação de dezoito números com os vinte *tonalli*, e acrescidos de cinco dias chamados de *nemontemi* (“dias ocos” ou “dias vazios”), o que totalizava seus 365 dias. O primeiro dia deste ano, oriundo do calendário adivinhatório, servia também para nomeá-lo, ou seja, o ano sazonal teria o mesmo nome que a denominação do primeiro dia do mesmo. Dentre os vinte signos do *tonalli*, apenas quatro poderiam indicar os anos sazonais, sendo eles, *ácatl* (cana), *técpatl* (pedernal), *calli* (casa) e *tochtli* (coelho). A contagem seria: ano 1 *ácatl*, 2 *tecpatl*, 3 *calli*, 4 *tochtli*, 5 *ácatl*, 6 *tecpatl*, 7 *calli*, 8 *tochtli*, .... 13 *ácatl*. Cada conjunto de treze anos era governado por um destes signos e, quando o primeiro signo, 1 *acatl*, voltasse a nomear um novo ano, ter-se-iam transcorridos 52 anos.

Quando finalizava o ciclo de 52 anos, os mesoamericanos comemoravam o Xiuhmolpilli (atam-se ou enlaçam-se os anos), conhecido nas fontes documentais pós-conquista como *atadura de los años*. Estes acreditavam que, em um destes finais de ciclo, o mundo poderia ser abalado por cataclismas, por isso, realizavam cerimônias religiosas visando à continuidade da vida na Terra, ou seja, as comemorações do *Fuego Nuevo*. Nesta cerimônia, ficava muito clara a combinação intrínseca entre o sistema calendário e a cosmogonia nahua, pois a renovação daquele servia para indicar a manutenção da existência humana e esta era explicada através das concepções cosmogônicas destes povos. A cosmografia nahua também se conectava a estas produções culturais, conforme veremos a seguir.

Assim, os nahuas pré-hispânicos possuíam como importantes elementos culturais, que se relacionavam diretamente ao mundo natural que os circundava, o sistema calendário, a cosmografia e a cosmogonia. Após a explicação dos preceitos básicos deste sistema calendário, dedicaremos-nos também a descrever, em linhas gerais, a cosmografia e cosmogonia nahuas.

De acordo com a cosmografia dos povos nahuas, o espaço vertical estava dividido a partir da superfície terrestre, em níveis superiores – nove a treze céus – e níveis inferiores – aproximadamente nove inframundos. Estas quantidades de níveis poderiam variar de acordo com a fonte analisada, circunstâncias de produção ou cultura à qual pertenciam. Para algumas fontes coloniais nahuas, ainda existiriam uma espécie de paraíso de abundância e fertilidade, conhecido por Tlalocan – lugar de Tlaloc – e uma árvore nutriz que alimentava as crianças mortas com menos de um ano de idade, chamada de Chichiualquauitl. Todas estas divisões do espaço possuíam deuses específicos em cada um de seus planos.

De acordo com o Códice Vaticano A<sup>69</sup>, aqui utilizado como modelo de explicação sobre as concepções cosmográficas nahuas, os níveis acima da superfície terrestre (os céus) se dividiam em doze céus, aqui apresentados do mais distante para o mais próximo da superfície terrestre:

| Número   | Denominação                              | Elementos, Fenômenos ou Deuses relacionados  |
|----------|------------------------------------------|----------------------------------------------|
| 12°. Céu | Lugar do Senhor Dois ou <i>Ometeotl</i>  | #####                                        |
| 11°. Céu | Deus ou lugar vermelho                   | #####                                        |
| 10°. Céu | Deus ou lugar amarelo                    | #####                                        |
| 9°. Céu  | Deus ou lugar branco                     | #####                                        |
| 8°. Céu  | Céu dos punhais ou obsidiana             | Trovões, relâmpagos e deus do Inframundo     |
| 7°. Céu  | Céu ou lugar verde                       | #####                                        |
| 6°. Céu  | Céu ou lugar negro/enegrecido            | #####                                        |
| 5°. Céu  | Céu da Constelação de <i>Mamaluaztli</i> | Estrelas que flecham ou meteoritos e cometas |
| 4°. Céu  | Céu lugar do sal                         | Sal ou <i>Uixtocihuatl</i>                   |
| 3°. Céu  | Céu do Sol                               | Sol ou <i>Tonatiuh</i>                       |
| 2°. Céu  | Céu da deusa da Saia de Estrelas         | Via Láctea ou <i>Citlalincue</i>             |
| 1°. Céu  | Céu lugar do Deus da chuva               | lua ( <i>Tecuciztecatl</i> ) e chuva         |

Tabela 3.1 - Cosmografia Mesoamericana conforme o Códice Vaticano A. 3738.

<sup>69</sup> Cf. Códice Vaticano A. 3738. In: SANTOS, Eduardo Natalino dos. *Deuses do México Indígena*. São Paulo: Editora Palas Athena, 2002, p. 305. Este códice foi classificado como ritual, calendário, etnográfico e histórico, sendo sua produção realizada no período colonial, entre 1566 a 1589. Em seu conteúdo encontramos elementos da escrita pictográfica e textos e glosas em italiano (SANTOS, 2005, p.103 – 106).

Podemos notar que estes céus apresentavam uma importante relação com elementos oriundos da observação celeste, já que muitos destes níveis foram denominados por um astro ou fenômeno celeste, como as chuvas, as estrelas, o Sol e as constelações. Desta forma, corpos e fenômenos celestes foram utilizados como as deidades e concepções nahuas para compor seus níveis cosmográficos.

Os inframundos eram regiões importantes no momento após a morte do indivíduo, pois eram caminhos que este deveria percorrer até alcançar o nível mais profundo, o Mictlán. Os missionários do século XVI invariavelmente relacionaram o Mictlán ao inferno cristão. Entretanto, para a concepção mesoamericana não existia referência alguma entre este local e a idéia cristã de “bem e mal”, sendo assim, o estudo destas fontes deve sempre se pautar pela tentativa de averiguar e separar a cosmografia cristã contida nas explicações sobre a concepção de espaço utilizada pelos indígenas.

Ainda em relação ao momento após a morte, devemos salientar que os mortos em combate, no parto, por raio, afogamentos ou doenças com bubões encaminhavam-se a outras regiões da cosmografia mesoamericana, sendo que os dois primeiros iam para o céu do Sol, ajudá-lo em seu percurso celeste e os mortos por raios, afogamentos e doenças com bubões se dirigiam a Tlalocan. Assim, os mortos comuns é que deveriam realizar seu trajeto pelos inframundos. Esta visão sobre o destino após a morte difere completamente das concepções cristãs, pois não considera as ações e condutas do indivíduo durante sua vida, mas seu destino era definido de acordo com o tipo de morte ocorrida.

Em relação aos inframundos, o Códice Vaticano A<sup>70</sup> os divide, do mais superficial ao mais profundo, da seguinte maneira:

---

<sup>70</sup> Ibid., p. 306.

| NÍVEIS DO INFRAMUNDO | DENOMINAÇÃO                           |
|----------------------|---------------------------------------|
| 1º. NÍVEL            | Passagem da água                      |
| 2º. NÍVEL            | Lugar das montanhas que se juntam     |
| 3º. NÍVEL            | Montanha de lâminas                   |
| 4º. NÍVEL            | Lugar do vento de obsidiana           |
| 5º. NÍVEL            | Lugar onde fazem ruído as bandeiras   |
| 6º. NÍVEL            | Lugar onde a gente é flechada         |
| 7º. NÍVEL            | Lugar onde se come o coração da gente |
| 8º. NÍVEL            | Lugar da morte de obsidiana           |

Tabela 3.2 - Os níveis do Inframundo de acordo com o Códice Vaticano A 3738.

Novamente nos deparamos com a presença de elementos naturais, como a passagem das águas e montanhas, conjuntamente a conceitos relacionados à religião e à visão de mundo indígenas na formação dos inframundos do modelo cosmográfico proposto no Códice Vaticano A.

Ainda quanto às concepções cosmográficas, o espaço horizontal era formado por quatro rumos: nascente, poente, norte e sul, e por um centro, considerado o ponto inicial. Este centro seria o local de equilíbrio e ordem resultante do jogo de forças entre as quatro direções. As cinco regiões eram habitadas e governadas por deuses ou pares de deuses: o nascente pertencia a Tonatiuh e Itztli; no poente, encontramos Chalchiuhtlicue e Tlazolteotl; ao norte, teríamos Tlaloc e Tepeyollotl; no sul, estariam Mictlantecutli e Cinteotl e, finalmente, o centro era regido por Xiuhtecutli, o deus do fogo.

Assim, a visão sobre o cosmos era formada pelo nível celeste e o inframundo, separados pela superfície terrestre:

O primeiro piso do inframundo – na realidade, a linha que dividia o céu e a terra era a superfície terrestre. Esta, quando do desdobramento primordial do corpo da deusa foram dividida em quatro partes. Era representada como um retângulo ou uma gigantesca flor de quatro pétalas rodeada pelas águas do oceano (FRANÇA, 2005, p.79).

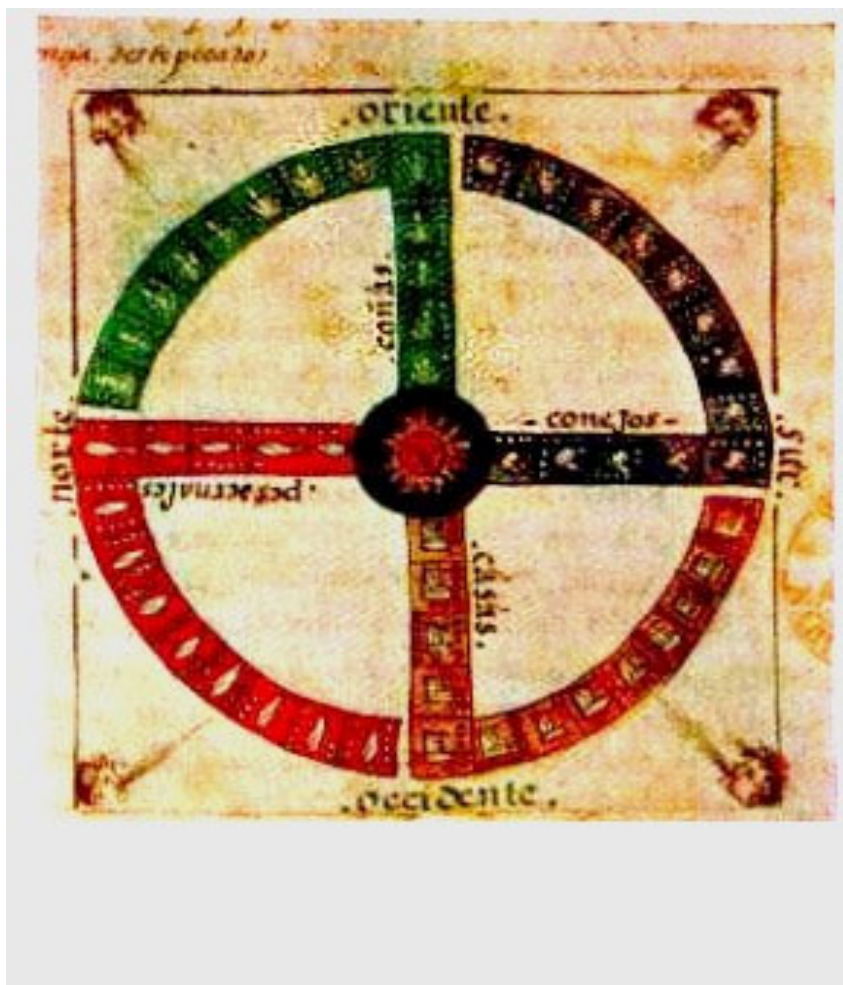


Imagem 3.6: O calendário de Durán e os rumos do Universo.<sup>71</sup>

<sup>71</sup> DURÁN, Fray Diego de. *Historia de las Indias de la Nueva España e islas de la tierra firme*. México: Porrúa, 1984, p. 349, (lámina 34).

Conforme discutido acima, os elementos da superfície terrestre possuíam uma ativa participação nesta visão de mundo, já que participavam de uma “geografia sagrada” que muitas vezes servia como caminhos para o Inframundo, como no caso das cavernas e grutas. Outros elementos naturais compunham ativamente essa visão de mundo: “Os montes, por sua vez, eram concebidos como grandes reservatórios cheios de água, mas também como deuses personificados, relacionados à chuva” (FRANÇA, 2005, p.78). Ainda era na superfície terrestre que ocorriam os eventos humanos, sua história, relações políticas e sociais, desenvolvimento de sua cultura e religião.

Os relatos sobre a origem do mundo e das humanidades, ou seja, a cosmologia dos povos nahuas, indicava a existência de quatro ou cinco eras anteriores. Cada momento de destruição e reconstrução era denominado de idades ou sóis e, à época da chegada espanhola, já haviam existido quatro idades, pois estavam vivendo o quinto Sol (denominado de “Sol do movimento”). As idades anteriores à atual não deixavam completamente de existir, sendo que alguns de seus elementos permaneciam nas idades posteriores, o que as ligava ao presente. Dentre os elementos que as conectavam, podemos citar as conquistas territoriais ou militares, ou elementos do mundo natural.

Dentre as muitas narrativas coloniais nahuas sobre a criação do mundo, escolhemos expor os relatos da *Leyenda de los soles* e dos *Anales de Cuauhtitlan*<sup>72</sup>, ambos textos encontrados no Códice Chimalpopoca<sup>73</sup>. Devemos salientar que as idades e tempo de duração das eras, bem como seus elementos e eventos constituintes, diferem nas narrativas nahuas, da mesma forma que

---

<sup>72</sup> A escolha por estas fontes coloniais nahuas foi pautada pela disponibilidade das mesmas na Biblioteca do Museu de Arqueologia e Etnologia da USP.

<sup>73</sup> *Leyenda de los soles*. In: *Códice Chimalpopoca: Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los soles*. México: Instituto de História da UNAM, 1945, p. 119-142. Estas narrativas apresentam-se, neste trabalho, apenas como exemplos dos relatos cosmogônicos nahuas, da mesma maneira que utilizamos o *Códice Vaticano A* para retratar a cosmografia deste povo. Ainda sobre a obra *Leyenda de los soles*, esta provavelmente é procedente do México Central, tendo sido elaborada em 1558. O conteúdo temático deste manuscrito refere-se a cosmogonia nahua e informações sobre as conquistas toltecas e mexicas. Os *Anales de Cuauhtitlan* está datado de 1570, sendo também elaborado na região do México Central. De acordo com Santos (2005) esta obra foi produzida coletivamente, a partir de uma encomenda dos missionários espanhóis.

o ocorrido na cosmografia e no sistema calendário. As diferenças entre os textos não se restringem apenas às datas, mas também nos deparamos com uma grande variedade em seus acontecimentos principais, humanidades que se sucedem e elementos do mundo natural. Estas narrativas, como produtos culturais relacionados à história e visão de mundo de cada povo, refletem a pluralidade étnica e cultural da Mesoamérica pré-hispânica. E esta mesma diversidade explica as diferenças encontradas nestes relatos. De acordo com Santos (2005, p. 283):

[...] Embora as diversas fontes coloniais nativas não coincidam totalmente sobre a duração de cada idade, sobre a seqüência de cataclismas e metamorfoses humanas, coincidem sim na quase totalidade dos elementos que as compõem: são como as mesmas cartas de um baralho várias vezes distribuídas.

E, ainda, sobre as similitudes encontradas em suas estruturas narrativas:

[...] se caracteriza por se iniciar o relato com as origens dos deuses, passar pelas diversas idades e desembocar em acontecimentos mais específicos e localizados geográfica e temporalmente. Parece que esse roteiro narrativo se fundamentou em antigos livros pictográficos, muitos dos quais tinham por objetivo delimitar coesões grupais e legitimar dinastias e ocupações territoriais por meio de alusões a antigos eventos e migrações (SANTOS, 2002, p.289).

Desta forma, mesmo diante de algumas variações, podemos considerar que a Mesoamérica era composta por uma relativa unidade cultural, pois, além de compartilharem as mesmas tradições culturais, os relatos apresentam uma mesma estrutura cosmogônica. De acordo com Santos (2002, p.285): "São divergências que não anulam a existência de uma mesma noção cosmogônica amplamente compartilhada pelos vários povos mesoamericanos ao longo do tempo e do espaço".

Retornando ao conteúdo cosmogônico descrito na narrativa da *Leyenda de los soles*<sup>74</sup> (1945, p.119-120), esta se inicia sintetizando os quatro sóis anteriores:

---

<sup>74</sup> O conteúdo cosmogônico aqui retratado apresenta-se como exemplo dentre as variadas narrativas nahuas sobre a explicação da origem do mundo. Elementos, circunstâncias, fatos, datas e as próprias citações de alimentos e eventos climáticos podem não condizer com a realidade histórica e natural, podendo ser considerados relatos míticos.

Este Sol *nahui ocellotl* (4 tigre) fué de 676 años. Estos que aquí moraron la primera vez, fueron devorados de los tigres en el *nahui ocellotl* del Sol; comían *chicote malinalli*, que era su alimento, con el cual vivieron 676 años, hasta que fueron devorados como una fiera, en trece años; hasta que perecieron y se acabaron. Entonces desapareció el Sol. El año de éstos fue *ce acatl* (1 cana). Por tanto, empezaron a ser devorados en un día del signo *nahui ocelotl*, bajo el mismo signo en que se acabaron y perecieron.

El nombre de este Sol es *nauhuecatl* (4 viento). Estos que por segunda vez moraron, fueron llevados del viento: fue en el *nauhuecatl* del Sol. En cuanto desaparecieron, llevados del viento, se volvieron monas; sus casas y también sus árboles, todos se llevó el viento; a este Sol asimismo se lo llevó el viento. Comían *matlactlomome cohuatl* (12 culebra); era su alimento, con que vivieron trescientos sesenta y cuatro años, hasta que desaparecieron en un solo día que fueron llevados del viento; hasta que perecieron en un día del signo *nauhecatl*. Su año fue *ce tecpatl* (1 pedernal).

Este es el sol *nahui quiyahuitl* (4 lluvia); y estos los que vivieron en el Sol *nahui quiyahuitl*, que fué el tercero, hasta que se destruyeron porque les llovió fuego y se volvieron gallinas. También ardió el Sol; y todas las casas de ellos ardieron. Por tanto, vivieron trescientos doce años, hasta que se destruyeron en un solo día que llovió fuego. Comían *chicome tecpatl* (7 pedernal), que era su alimento. Su año es *ce tecpatl* (1 pedernal); y hasta que se destruyeron en un día del signo *nahui quiahuitl*, fueron *pipiltin* (niños): por eso ahora se llama a los niños *pipilpipil* (muchachitos).

El nombre de este Sol es *nahui atl* (cuatro agua), porque hubo agua cincuenta y dos años. Estos son los que vivieron en el cuarto, que fué el Sol *nahui atl*; que vivieron seiscientos setenta y seis años, hasta que se destruyeron, se anegaron y se volvieron peces. Hacia acá se hundió el cielo y en solo un día se destruyeron. Comían *nahui xochitl* (cuatro flor); era su alimento. Su año fué *ce calli* (1 casa). En un día del signo *nahui atl*, en que se destruyeron, todos los cerros desaparecieron, porque hubo agua cincuenta y dos años.

Depois de narrar os sóis anteriores, o texto explana as origens da atual era e humanidade, pois as idades além de reiniciarem o tempo, também extinguíam e recriavam a humanidade. O Quinto sol era chamado de Nahui Ollin, ou seja, Quatro Movimento ou Terremoto, e havia sido

criado em Teotihuacan. O relato da *Leyenda de los soles* (1945, p. 120-122) explica as origens desta quinta idade, a criação do homem e de seus principais alimentos:

Se consultaron los dioses y dijeron: ‘¿Quién habitará, pues que se estanco el cielo y se paro el Señor de la tierra? ¿quién habitará, oh dioses?’ Se ocuparon en el negocio Citlaliicue, Citlallatónac, Apanteuctli, Tepanquizqui, Tlallamanqui, Huictlollinqui, Quetzalcóhuatl y Titlacahuan. Luego fue Quetzalcóatl al infierno (*mictlan* entre los muertos); se llegó a Mictlanteuctli y a Mictlancíhuatl y dijo: ‘He venido por los huesos preciosos que tú guardas.’ Y dijo aquél: ‘¿Qué harás tú, Quetzalcóhuatl?’ Otra vez dijo éste: ‘Tratan los dioses de hacer con ellos quien habite sobre la tierra.’ De nuevo dijo Mictlanteuctli: ‘Sea en buena hora. Toca mi caracol y tráele cuatro veces al derredor de mi asiento de piedras preciosas.’ Pero su caracol o tiene agujeros de mano. Llamó a los gusanos, que le hicieron agujeros, e inmediatamente entraron allí las abejas grandes y las montesas, que lo tocaron; y lo oyó Mictlanteuctli. Otra vez dice Mictlanteuctli: ‘Está bien, tomálos.’ Y dijo Mictlanteuctli a sus mensajeros los mictecas: ‘Id a decirle, dioses, que ha de venir a dejarlos.’ Pero Quetzalcóhuatl dijo hacia acá: ‘No, me los llevo para siempre.’ Y dijo a su *nahual*: ‘Anda a decirles que vendré a dejarlos.’ Y éste vino a decir a gritos: ‘Vendré a dejarlos.’ Subió pronto, luego que cogió los huesos preciosos: estaban juntos de un lado los huesos de varón y también juntos de otro lado los huesos de mujer. Así que los tomó Quetzalcóhuatl hizo de ellos un lío, que se trajo.

Otra vez les dijo Mictlanteuctli a sus mensajeros: ‘¡Dioses! De veras se llevó Quetzalcóhuatl los huesos preciosos. ¡Dioses! Id a hacer un hoyo.’ Fueron a hacerlo; y por eso se cayó en el hoyo, se golpeó y le espantaron las codornices; cayó muerto y esparció por el suelo los huesos preciosos, que luego mordieron y royeron las codornices. A poco resucitó Quetzalcóhuatl, lloró y dijo a su *nahual*: ‘¿Cómo será esto, *nahual* mío?’ El cual dijo: ‘¿Cómo ha de ser! Que se echó a perder el negocio; puesto que llovió.’ Luego los juntó, los recogió e hizo un lío, que inmediatamente llevó a Tamoanchan. Después que los hizo llegar, los molió la llamada Quilachtli: ésta es Cihuacóhuatl, que a continuación los echó en un lebrillo precioso. Sobre él se sangró Quetzalcóhuatl su miembro; y en seguida hicieron penitencia todos los dioses que se han mencionado: Apanteuctli, Huictlollinqui, Tepanquizqui, Tlallamánac, Tzontémoc, y el sexto de ellos,

Quetzalcóhuatl. Luego dijeron: ‘Han nacido los vasallos de los dioses.’ Por cuanto hicieron penitencia sobre nosotros. Otra vez dijeron: ‘¿Qué comerán, oh dioses? Ya todos buscan el alimento.’ Luego fué la hormiga a coger el maíz desgranado dentro del Tonacatépetl (cerro de las mieses). Encontró Quetzalcóhuatl a la hormiga y le dijo: ‘Dime adónde fuiste a cogerlo.’ Mucha veces le pregunta; pero no quiere decirlo. Luego le dice que allá (señalando el lugar); y la acompaña. Quetzalcóhuatl se volvió hormiga negra, la acompaña, y entraron y lo acarrearón ambos: esto es, Quetzalcóhuatl acompaña a la hormiga colorada hasta el depósito, arregló el maíz y en seguida lo llevó a Tamoanchan. Lo mascaron los dioses y lo pusieron en nuestra boca para robustecernos. Después dijeron: ‘¿Qué haremos del Tonacatépetl?’ Fué solo Quetzalcóhuatl, lo ató con cordeles y lo quiso llevar a cuevas, pero no lo alzó. A continuación, Oxomoco echó suertes con maíz; también agoró Cipactónal, la mujer de Oxomoco. Porque Cipactónal es mujer. Luego dijeron Oxomoco y Cipactónal que solamente Nanáhuatl (el buboso) desgranaría a palos el Tonacatépetl, porque lo habían adivinado. Se apercibió a los *tlaloque* (dioses de la lluvia), los *tlaloque* azules, los *tlaloque* blancos, los *tlaloque* amarillos y los *tlaloque* rojos; y Nanáhuatl desgranó el maíz a palos. Luego es arrebatado por los *tlaloque* el alimento: el blanco, el negro, el amarillo, el maíz colorado, el frijol, los bledos, la chía, el *michihuauhtli* (especie de bledos); todo el alimento fué arrebatado.

El nombre de este Sol es *naollin* (4 movimiento). Este ya es de nosotros, de los que hoy vivimos. Esta es su señal, la que aquí está, porque cayó en el fuego el Sol en el horno divino de Teotihuacan. Fué el mismo Sol de Topiltzin (nuestro hijo) de Tollan, Quetzalcóhuatl. [...] Tonacateuctli (el Señor de nuestra carne) y Xiuhteuctli (el Señor del año) llamaron a Nanáhuatl y le dijeron: ‘Ahora tú guardarás el cielo y la tierra.’ Mucho se entristeció él y dijo: ‘¿Qué están diciendo los dioses? Yo soy un pobre enfermo.’ También llaman allá a Nahuítépatl: éste es la Luna. A éste lo citó Tlalocanteuctli (el Señor del paraíso), y asimismo Napateuctli (cuatro veces Señor). Luego ayunó Nanáhuatl. Tomó sus espinas y sus ramos de laurel silvestre (*acxoyatl*); consigue que la Luna le provea de espinas. Primeramente Nanáhuatl se sacó sangre en sacrificio. Después se sacrificó la Luna: sus ramos de laurel son plumas ricas (*quetzalli*); y sus espinas, chalchihuites, que incienso. Cuando pasaron cuatro días, barnizaron de blanco y emplumaron a Nanáhuatl; luego fué caer en el fuego. Nahuítépatl

en tanto le da música con el tiritón de frío. Nanáhuatl cayó en el fuego, y la Luna inmediatamente fue a caer sólo en la ceniza. Cuando aquél fué, pudo el águila asirle y llevarle. El tigre no pudo llevarle, sino que le saltó y se paró en el fuego, por lo que se manchó; después ahí se ahumó el gavián y después se chamuscó el lobo: estos tres no pudieron llevarle. Así que llegó al cielo, le hicieron al punto mercedes Tonacateuctli y Tonacacihuatl: se sentaron en un trono de plumas de *quecholli* y le liaron la cabeza con una banda roja. Luego se detuvo cuatro días en el cielo; vino a pararse en el (signo) *naollin*; cuatro días no se movió; se estuvo quieto. Dijeron los dioses: ‘¿Por qué no se mueve?’ Enviaron luego a Itztlotli (el gavián de obsidiana), que fue a hablar y preguntar al Sol. Le habla: ‘Dicen los dioses: pregúntale por qué no se mueve.’ Respondió el Sol: ‘Porque pido su sangre y su reino’. Se consultaron los dioses y se enojó Tlahuizcalpanteuctli, que dijo: ‘¿Por qué no le flecho? Ojalá no se detuviera.’ Le disparó y no le acertó. ¡Ah! ¡Ah! le dispara y flecha el Sol a Tlahuizcalpanteuctli con sus saetas de cañones de plumas rojas, y en seguida le tapó la cara con los nueve cielos juntos. Porque Tlahuizcalpanteuctli es el hielo. Se hizo la junta por los dioses Titlacahuan y Huitzilopochtli y las mujeres Xochiquetzal, Yapanilicue y Nochpaliicue; e inmediatamente hubo mortandad de dioses ¡ah! ¡ah! en Teotihuacan.

A partir da narrativa cosmogônica expressa na *Leyenda de los Soles*, podemos destacar, primeiramente, sua relação com eventos naturais relacionados aos fenômenos celestes e terrestres. Neste relato, as destruições das humanidades anteriores ocorreram devido aos eclipses, “[...] desapareció el Sol [...]”; as tempestades “[...] fueron llevados del viento [...]”; o vulcanismo, “[...] llovió fuego [...]”; e as inundações, “[...] hubo agua cincuenta y dos años [...]”. Considerando a região do Vale do México, propensa a alguns destes fenômenos naturais, especialmente vulcanismo e inundações provenientes do Lago Texcoco, podemos supor que os eventos e as características próprias ao seu entorno natural foram importantes elementos constituintes destes relatos. Neste sentido, podemos ainda sugerir novos estudos nos quais as concepções cosmográfica e cosmogônica sejam analisadas a partir de sua dimensão relacionada à história da natureza, pois acreditamos que esta seja uma importante vertente de pensamento que,

aliada as já estudadas relações entre estas tradições e a religião e costumes nahuas, poderá proporcionar inovadoras contribuições aos estudos sobre a Mesoamérica pré-hispânica<sup>75</sup>.

De acordo com a narrativa cosmogônica nahua, a manutenção da ordem do universo era responsabilidade dos seres humanos através de seus sacrifícios e, mesmo com a realização destes, a era atual seria destruída em seu tempo, como as outras já haviam sido:

[...] Esse ritmo de criações e destruições dos sóis e humanidades obedecia aos ciclos calendários de 52 anos sazonais, o que justifica a grande expectativa que precedia as cerimônias do Fogo Novo, quando se esperava a continuidade ou não do Sol. Sendo assim, os sacrifícios não serviriam para manter os deuses vivos, pois estes existiam antes de criarem os homens, mas para manter a ordem universal. (SANTOS, 2005, p.281).

Os *Anales de Cuauhtitlan* apresentam algumas variações, em relação à *Leyenda de los soles*, sobre o relato cosmogônico nahua:

Según sabían los viejos, en este 1 *tochtli* se estancaron la tierra y el cielo; también sabían que cuando se estancaron la tierra y el cielo, habían vivido cuatro clases de gente, habían sido cuatro las vidas; así como sabían que cada una fué un sol. Decían que su dios los hizo y los crío de ceniza; y atribuían a Quetzalcoatl, signo de siete *ecatli*, el haberlos hecho y criado.

El primer sol que al principio hubo, signo de 4 *acatl* (agua), se llama Atonatiuh (sol de agua). En éste sucedió que todo se lo llevó el agua; todo desapareció; y las gentes se volvieron peces.

El segundo sol que hubo y era signo del 4 *ocelotl* (tigre), se llama Ocelotonatiuh (sol de tigre). En él sucedió que se hundió el cielo; entonces el sol no caminaba de donde es mediodía y luego se oscurecía; y cuando se oscureció, las gentes eran comidas. En este sol vivían gigantes: dejaron dicho los viejos que su salutación era ‘no se caiga usted’, porque el que se caía, se caía para siempre.

El tercer sol que hubo, signo de 4 *quiyahuitl* (lluvia), se dice Quiyauhtonatiuh (sol de lluvia). En el cual sucedió que llovió fuego sobre los moradores, que por

---

<sup>75</sup> Neste momento estamos apenas propondo, a partir das discussões estudadas nesta pesquisa sobre a história da natureza, hipóteses para a compreensão do sistema calendário, cosmografia e cosmogonia nahuas, não configurando como nosso objetivo realizar esta análise, já que iremos nos dedicar a interpretação das *Histórias* missionárias de frei Toríbio de Motolinia, frei Bernardino de Sahagún e frei Gerónimo de Mendieta, no que concerne a narrativa sobre o conhecimento dos astros e da superfície terrestre.

eso ardieron. Y dicen que en él llovieron piedrezuelas, y que entonces se esparcieron las piedrezuelas que vemos; que hirvió el *teçontli* (piedra liviana, llena de agujeritos); y que entonces se enroscaron los peñascos que están enrojecidos.

El cuarto sol, signo del 4 *ecatl*, es Ecatonatiuh (sol del viento). En éste todo se lo llevó el viento; todos se volvieron monas; y fué a esparcir por los bosques a los moradores monas.

El quinto sol, signo del 4 *ollin* (movimiento), se dice Olintonatiuh (sol de movimiento), porque se movió, caminando. Según dejaron dicho los viejos, en éste habrá terremotos y hambre general, con que hemos de perecer. (ANALES DE CUAUHTITLAN, 1945, p. 05).

Na narrativa dos *Anales de Cuauhtitlán*, a relação entre os eventos naturais e os elementos constituintes deste relato é reiterada. Mesmo existindo variações quanto ao texto apresentado anteriormente, algumas "catástrofes naturais" se repetem, como as inundações, “[...] todo se lo llevó el agua [...]”; os eclipses, “[...] el sol no caminaba de donde es mediodía y luego se oscurecía [...]”; o vulcanismo, “[...] llovió fuego [...]”; as tempestades, “[...] lo llevó el viento [...]”; e os terremotos “[...] habrá terremotos y hambre [...]”. Novamente podemos inferir que os fenômenos naturais presentes nesta região foram utilizados pelos nahuas como suporte epistemológico para a compreensão de sua natureza e história, demonstrada em suas concepções sobre o cosmos (céus e Terra) e sobre a criação das eras vividas, do homem, dos astros e dos alimentos.

Nestes relatos cosmogônicos, existiria um momento no qual a idade vivida seria destruída e outras eras e humanidades surgiriam. Estas eras eram computadas através do sistema calendário. Para os mesoamericanos, os sóis sempre poderiam perecer na data comemorativa dos 52 anos sazonais, período em que os dois ciclos calendários coincidiam entre si, como visto anteriormente. A comemoração dessa junção dos dois ciclos era realizada com as cerimônias do *Fuego Nuevo*, por isso, estas possuíam um caráter de expectativa quanto à continuidade ou não da

vida, mais especificamente do surgimento do Sol. Os sacrifícios e rituais nahuas tinham por objetivo a manutenção da ordem do universo, ou seja, do prosseguimento do surgimento do Sol e da vida.

Assim, o relato cosmogônico nahua e suas concepções sobre o espaço terrestre apresentavam importantes conexões com o movimento dos astros:

[...] ao nascer no oriente, acreditava-se que o Sol iniciava sua viagem diária pelo céu, até que, ao fim do dia, baixava ao inframundo para enfrentar as forças da escuridão e da morte no Mictlan, onde deveria sair vitorioso para garantir seu nascimento na aurora do dia seguinte, e assim sucessivamente. A idéia de que o astro poderia morrer, portanto, era uma possibilidade eminente e, somente a intervenção de um povo escolhido poderia evitá-lo [...] os mexicas teriam a missão de alimentá-lo constantemente com a *chalchihuatl* (água preciosa) – o sangue dos corações sacrificados. (FRANÇA, 2005, p.85).

As tradições culturais nahuas aqui esboçadas nos levam à conclusão de que formavam uma espécie de base cultural para a Mesoamérica pré-hispânica, não obstante a heterogeneidade encontrada nos relatos deste período ou do início da colonização espanhola. As dessemelhanças relativas aos elementos contidos nas narrações, bem como no espaço temporal das mesmas, são explicadas pela mesma heterogeneidade cultural, populacional e lingüística que marcava a Mesoamérica, mas que não impediu a formação de preceitos básicos comuns a esses povos:

[...] o que chamamos aqui de cosmovisão mexica (que é na verdade a cosmovisão dos povos nahuas do México Central) faz parte de um fenômeno maior denominado Cosmovisão Mesoamericana. Esta é uma “matriz geral” que reúne as características nucleares das distintas cosmovisões dos grupos culturais da Mesoamérica, dentro de uma perspectiva espaço-tempo [...] Isto quer dizer, que não obstante as variações locais e temporais (históricas) as cosmovisões das distintas culturas mesoamericanas conservaram seu esquema fundamental. (FRANÇA, 2005, p.76).

Outra conclusão importante se refere à articulação existente entre estes sistemas de pensamento. O âmbito cosmográfico servia como espaço para os acontecimentos relatados na

cosmogonia, que por sua vez, era computada através do sistema calendário. Este carregava as características que poderiam influenciar o tempo descrito nas concepções cosmogônicas e estas explicavam a necessidade de se computar o tempo através de um sistema calendário:

Isso porque o emprego do calendário e da cosmografia dotaria os relatos e episódios cosmogônicos de características essenciais a sua compreensão e, por outro lado, esses episódios e relatos carregariam as unidades, os ciclos calendários e os âmbitos cosmográficos de qualidades que passariam a caracterizá-los. (SANTOS, 2005, p.33).

E, ainda, dentre tantas outras relações que se podem traçar entre estes elementos culturais, indicamos a conexão entre as construções arquitetônicas (organização espacial) elaboradas pelas comunidades nahuas e a cosmogonia e o sistema calendário que será apresentada na próxima seção. Desta forma, o estudo acerca do conhecimento construído pela observação celeste, permeou diversos âmbitos da cultura indígena.

Para finalizarmos, ainda propomos a relação entre os elementos das narrativas cosmográficas e cosmogônicas aqui apresentadas com o mundo natural do Vale do México e seus principais fenômenos. A ocorrência de eclipses, tempestades, inundações, erupções vulcânicas e terremotos atingiram tão profundamente estas populações que as calamidades descritas acima foram incorporadas aos seus relatos e concepções sobre a estruturação do espaço e origem da vida. Conforme França (2005) apontou, a cosmovisão de um povo é constituída através de sua observação da natureza, fenômenos sociais, concepções sobre o Universo e sobre o homem.

Em relação ao sistema calendário, à cosmografia e à cosmogonia nahuas as *Histórias* missionárias aqui analisadas enfatizaram muito mais as questões pertinentes ao seu projeto evangelizador, como o interesse na identificação dos deuses, festas e rituais relativos ao espaço e explicações cosmogônicas, do que elementos propriamente relacionados com as concepções indígenas, sendo estes supridos de suas características e funções principais nestas narrativas.

Como explicitado acima, a cosmogonia dependia vitalmente do cômputo do tempo realizado pelo calendário sazonal e pelo adivinhatório. As três mais importantes tradições culturais mesoamericanas, ou seja, a cosmografia, a cosmogonia e o calendário, estão integradas vitalmente – uma não sobrevivendo e tampouco se explicando sem a outra. Quando os nahuas chegaram ao Altiplano Central, estas manifestações já estavam sistematizadas em códices, estelas, altares, monumentos e edifícios, conformando uma relativa unidade cultural à região. Com a ascensão política dos mexicas, estes as utilizaram para, dentre outros motivos, justificarem sua dominação, pois segundo se auto-intitulavam, eles seriam os legítimos detentores deste saber:

[...] (os mexicas) apresentaram-se não como os instituidores de uma ordem totalmente nova e estrangeira, mas como mantenedores de uma ordem tida por natural [...] A instauração e a história do funcionamento dessa ordem, desde a primeira idade do mundo, encontravam-se narradas na cosmogonia e sua organização e compreensibilidade embasavam-se, entre outras coisas, no sistema calendário e na cosmografia, complexos de idéias que foram rapidamente incorporados pelos nahuas [...] (SANTOS, 2002, p.64).

Portanto, os nahuas entendiam a criação do mundo de acordo com as eras apresentadas nos relatos coloniais acima descritos. Com elementos variáveis, mas uma estrutura básica, elaboraram narrativas sobre a origem da vida na Terra, a partir de componentes e informações absorvidas do mundo natural que os circundava. Assim sendo, podemos destacar a referência a inundações, tempestades, vulcanismo, eclipses e ocorrência de fósseis, ou "homens gigantes". Como veremos na próxima seção, a alusão aos fósseis permeou tanto o relato indígena quanto o pensamento europeu-cristão durante o século XVI.

### 3.1.1 - Outros saberes associados à observação celeste dos nahuas pré-hispânicos

Conforme exposto em trabalho anterior<sup>76</sup>, o domínio na elaboração do calendário e do conhecimento da posição de alguns astros, principalmente a Lua, o Sol e Vênus, propiciaram aos mesoamericanos a utilização deste saber em diversos setores. Galindo Trejo (2001) aponta a importância religiosa de algumas regiões mesoamericanas, determinada pelo estudo do movimento dos astros. Na Mesoamérica, existiam sacerdotes-astrônomos responsáveis pelo planejamento e construção de edifícios religiosos orientados pelo movimento celeste. Muitos templos foram levantados de uma forma a reverenciar seu deus patrono de acordo com efeitos provocados pelos astros<sup>77</sup>. Desta forma, os construtores dos santuários escolhiam sua localização visando o alinhamento com os astros, para que em dias específicos de sua religião os efeitos celestes pudessem honrar aos deuses. Este alinhamento calendário foi intensamente utilizado pelos sacerdotes-astrônomos, inclusive nos edifícios e templos religiosos de México-Tenochtitlán, como no Templo Maior.

Esta arquitetura orientada pela observação celeste e pelo sistema calendário expôs a relação existente entre o tempo e o espaço na cosmovisão nahua. Broda (1982, p.95) afirma que estes prédios, devido a sua complexa função religiosa e cultural, são princípios calendários tão importantes como os expressos em estelas e códices, e ainda ressalta a importância destes para o entendimento dos conhecimentos pré-hispânicos:

El testimonio arqueológico plámado en las orientaciones comprueba que se observaban determinados fenómenos astronómicos sobre el horizonte, y que los pueblos prehispánicos tenían la capacidad tecnológico de diseñar y construir

---

<sup>76</sup> ALVIM, Márcia Helena. *Observações Celestes no México Antigo: uma interpretação da astronomia mesoamericana na obra de frei Bernardino de Sahagún*. Dissertação (Mestrado em Geociências) - Instituto de Geociências, Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 2003.

<sup>77</sup> Um interessante exemplo citado pelo autor refere-se ao templo de Malinalco, todo trabalhado em rocha. No interior deste edifício encontram-se esculturas de águias e jaguares, animais que representavam a ordem militar mexica e possuíam como deus patrono Huitzilopochtli. No dia de solstício de inverno, os raios solares invadem o local, iluminando a cabeça de águia existente no centro do templo. Neste dia os mexicas comemoravam a “descida de Huitzilopochtli ao mundo”.

edificios en coordinación exacta con el fenómeno natural que querían hacer resaltar [...].

As datas mais importantes registradas nos edifícios foram os dias de solstícios, os equinócios e o dia do Sol em zênite. A autora ressalta que a observação do Sol em zênite só ocorre nas regiões de latitudes tropicais. Assim, a observação astronômica realizada nos trópicos difere da mesma ocorrida em áreas fora dessas latitudes. A importância da marcação da passagem do Sol em zênite refere-se ao anúncio do início da época de chuvas, possibilitando a organização dos períodos agrícolas:

El primer paso del Sol por el cenit se vincula en las latitudes geográficas de Mesoamerica con el comienzo de la estación de lluvias. Este fenómeno climatológico tiene, a su vez, una implicación directa con la agricultura indígena [...] (BRODA, 1982, p.105).

Wallrath (2001) ainda expõe outras evidências arqueológicas que demonstram a dedicação nahua pela observação celeste. O autor afirma que na região de Xihuingo, próxima a Teotihuacan, havia um centro de observação astronômica e, possivelmente, esse local teria sido também um núcleo de ensino e transmissão de conhecimentos astronômicos. Nesta região, encontram-se diversos sinais gravados nas rochas que se relacionam com alguns fenômenos celestes, como os ciclos solar e lunar e a localização de alguns astros em datas determinadas.

Além destas evidências arqueológicas, nesta pesquisa salientamos a importância dos textos pictográficos quanto à observação celeste praticada pelos nahuas. Aveni (1991), ao estudar diferentes códices, encontrou nestes várias referências ao conhecimento sobre os astros, como pinturas que representam os locais de observação, os sacerdotes responsáveis por esta, e imagens referentes ao Sol, às estrelas e Vênus. O autor elaborou um levantamento destas imagens em alguns códices e descreveu como seus *tlacuilo* representaram os astros e fenômenos celestes. Aveni ressalta ainda que o mesmo astro poderia ser representado de maneiras variadas, e essa

diferenciação ocorria devido às alterações na imagem visualizada sobre o mesmo em diferentes épocas do ano. Assim, de acordo com o ciclo de determinados corpos celestes, estes eram representados com mais ou menos irradiações devido à observação da quantidade de luz que o astro poderia irradiar.

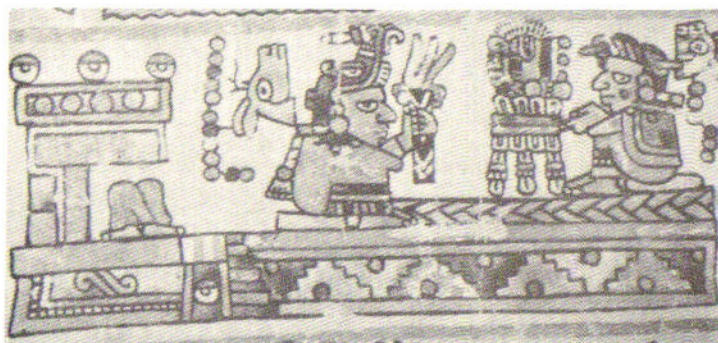


Imagem 3.7: Sacerdotes-astrônômos no Códice Bodley<sup>78</sup>.

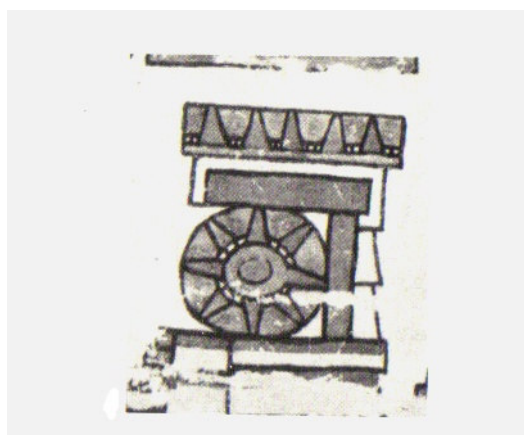


Imagem 3.8: Glifo que representa o Sol (Códice de Viena)<sup>79</sup>.

---

<sup>78</sup> AVENI, Anthony. *Observadores del cielo en el México Antiguo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1991, p.34.

<sup>79</sup> AVENI, Anthony. *Observadores del cielo en el México Antiguo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1991, p.36.

Além dos ciclos da Lua e de Vênus existem registros pictográficos – códigos – que assinalam o conhecimento de várias constelações, com destaque para a constelação das Plêiades, e de fenômenos celestes como os cometas e eclipses. De acordo com Aveni (1991), os mesoamericanos também conheciam outras estrelas, como a Estrela Polar, e constelações, como as de Ursa Maior e Escorpião. Quanto ao conhecimento sobre o ciclo das Plêiades, vale ainda ressaltar sua sincronia com o calendário agrícola, pois sua primeira aparição no céu coincidia com o início da temporada de chuvas e, conseqüentemente, com o princípio do período agrícola e com a passagem do Sol pelo zênite, e também devido ao seu brilho intenso que proporciona uma excelente visibilidade:

Aunque cada integrante no brille mucho en lo particular, su luz combinada se extiende por un área considerable del cielo dando por resultado un fenómeno impresionante y fácilmente reconocible por quien quiera que por causalidad alcance la vista hacia el firmamento. (AVENI, 1991, p. 45).

Esta constelação ainda se relacionava com as comemorações tradicionais dos nahuas, sendo uma das mais importantes a celebração do *Fuego Nuevo*, pois quando as Plêiades atingiam o zênite, os indígenas comemoravam a continuidade da vida e um novo ciclo calendário.



Imagem 3.9: Glifo que representa o planeta Vênus em sua fase mais visível (ao redor de Vênus notamos segmentos que indicariam seu período de maior luminosidade - Códice de Viena)<sup>80</sup>.



Imagem 3.10: Glifo que representa o planeta Vênus em sua fase menos visível (ao redor de Vênus notamos a ausência dos segmentos que indicariam sua luminosidade - Códice de Viena)<sup>81</sup>.

---

<sup>80</sup> Ibid, p.38.

<sup>81</sup> Ibid, p.38.

### 3.2 - O sistema calendário nas Histórias missionárias do século XVI

Neste momento nos dedicaremos à análise dos relatos missionários de frei Toríbio de Motolinia, frei Bernardino de Sahagún e frei Gerónimo de Mendieta, no que concerne à narrativa do sistema calendário nahua e às principais práticas mágico-adivinhatórias das sociedades indígenas relacionadas ao mundo natural.

A obra de Motolinia, *Historia de los indios de la Nueva España*, apresenta no *Tratado Primero*, “*Aquí comenza la relación de las cosas, idolatrías, ritos y ceremonias que en la Nueva España hallaron los españoles cuando la ganaron; con otras muchas cosas dignas de notar que en la Tierra hallaron*”, dentre outros temas, seu relato sobre o sistema calendário nahua. Porém, desde a *Epístola Proemial*, o missionário relata a existência deste sistema calendário e algumas características importantes do mesmo. Nesse texto, Motolinia, a partir das concepções européias e cristãs do século XVI, rompe com a estrutura do sistema calendário, pois notamos uma valorização do conteúdo do calendário sazonal. Esta contagem temporal foi considerada, por ele e seus pares, como a vertente lícita do sistema calendário indígena:

Había entre estos naturales cinco libros, como dije, de figuras y caracteres. El primero habla de los años y tiempos. El segundo de los días y fiestas que tenían todo el año. El tercero de los sueños, embaimentos y vanidades y agüeros en que creían. El cuarto era el del bautismo y nombres que daban a los niños. El quinto de los ritos y ceremonias y agüeros que tenían en los matrimonios. De todos éstos, del uno, que es el primero, se pude dar credito, porque habla la verdad, que aunque bárbaros y sin letras, mucha orden tenían en contar los tiempos, días, semanas, meses y años, y fiestas (MOTOLINIA, 2001, p. 02-03).

O capítulo V, *De las cosas variables del año y cómo en unas naciones comienza diferentemente de otras, y del nombre que daban a el nino cuando nació y de la manera que tenían en contar los años, y de la ceremonia que los indios hacían*, do *Primero Tratado*, foi

dedicado, conforme apresentado no título, ao relato do funcionamento do cômputo temporal. Os dois ciclos calendáricos nahuas aparecem miscigenados neste texto, atitude que pode ser explicada pela incompreensão do franciscano quanto ao sistema calendário, já que ele foi um dos primeiros a descrevê-lo, ou ainda, como uma tentativa de fazer sobressair o calendário sazonal, inferiorizando a contagem do Tonalpohualli, considerada adivinhatória e, por isso, ilícita e falsa: “Tenían el año de trescientos y sesenta y cinco días. Tenían mes de veinte días, y tenían diez y ocho meses y cinco días en un año, y el día postrero del mes muy solemne entre ellos”(MOTOLINIA, 2001, p.38).

Motolinia relatou também as subdivisões do calendário, mas neste assunto, utilizou a estrutura do Tonalpohualli, inclusive apresentando sua formação a partir dos *tonalli* ou signos:

Estos índios de la Nueva España tenían semana de trece días, los cuales significaban por estas señales o figuras [...] De trece en trece días iban sus semanas contadas; pero los nombres de los días eran veinte; todos nombrados por sus nombres y señalados con sus figuras o caracteres (MOTOLINIA, 2001, p.38).

A relação dos ciclos calendários e a religião foi ressaltada pelo missionário: “Ese calendario de los índios tenía para cada día su ídolo o demonio, con nombres de varones y mujeres diosas; y estaban todos los días del año llenos (de estos nombres y figuras)” (MOTOLINIA, 2001, p.38). Assim como seu uso nas práticas cotidianas como na escolha dos nomes das crianças:

Todos los niños cuando nacían tomaban nombre del día en que nacían [...] Después, desde a tres meses, presentaban aquella criatura en el templo del demonio, y débanle su nombre, no dejando el que tenía [...] De los nombres de estos demonios tenían mil agüeros y hechicerías, de los hados que le habían de acontecer en su vida, así en casamentos como en guerras (MOTOLINIA, 2001, p. 38-39).

Desta forma, o calendário sazonal, contagem temporal permitida pela Igreja, e que despertou o interesse dos missionários devido a sua precisão e similaridade com o cômputo europeu, foi valorizado por Motolinia, bem como a contagem dos anos elaborada pelos indígenas:

En esta tierra de Anáhuac contaban los años de cuatro en cuatro, y este término de años contaban de esta manera. Ponían cuatro casas con cuatro figuras; la primera ponían al mediodía, que era una figura de conejo; la otra ponían hacia oriente, y eran dos cañas; la tercera ponían al septentrión, y eran tres pedernales o tres cuchillos de sacrificar; la cuarta casa ponían hacia occidente, y en ella la figura de cuatro casas. Pues comenzando la cuenta del primero año y de la primera casa, van contando por sus nombres y figuras hasta trece años, que acaban en la misma casa que comenzaron, que tiene la figura de un conejo (MOTOLINIA, 2001, p.39).

O interesse pelas contagens temporais dos indígenas atendia a objetivos específicos da Igreja. Talvez a discrepância entre o cômputo nahua e a cronologia cristã, que concedia à gênese terrestre a idade de seis mil anos, levou os missionários a buscarem compreender esta contagem, averiguando a possibilidade de imprecisões. O cômputo indígena apresentava um período de tempo que contrariava a cronologia bíblica, e a exatidão deste calendário sugeria a possibilidade de erros na contagem cristã<sup>82</sup>. Assim, fazia-se necessário harmonizar a contagem bíblica do tempo com a cronologia expressa no sistema calendário indígena, ou então, considerá-lo fábula, superstição, idolatria o que o distanciava das questões da ciência daquele período. Talvez a desvalorização do calendário indígena frente ao seu similar europeu estivesse relacionada com sua desarticulação com a cronologia e calendários cristãos: “[...] desde o início do século XVI, cronistas, teólogos e juristas viram-se desafiados a encontrar as conexões geográficas e cronológicas entre a cristandade latina e o continente recém descoberto” (KANTOR, prelo, p. 02).

---

<sup>82</sup> Gostaríamos de ressaltar que a relação entre a cronologia mesoamericana e a cristã foi uma inferência desta pesquisa.

Desde o início da era cristã, a organização do cômputo temporal era uma questão a ser resolvida, pois o calendário utilizado era uma composição a partir do romano e do hebreu que, respectivamente, baseavam-se nos ciclos solar e lunar o que levava a uma discordância na fixação das datas festivas, já que a duração destes calendários era diferente (OLDROYD, 1996). A definição do calendário cristão gerou muitas controvérsias e discussões até a estipulação da reforma Gregoriana de 1582 (CROMBIE, 1959). Esta imprecisão e ineficácia em se estipular o calendário cristão talvez possa ser um caminho para refletirmos sobre o intenso interesse missionário no sistema calendário dos indígenas que habitavam a Nova Espanha.

Outra preocupação destes missionários consistiu na demarcação da data inicial do ano para os indígenas, pois almejavam associar o calendário nativo ao cristão, de acordo com seu projeto de averiguar a continuidade de antigas práticas. Esta atitude pode ser observada em Motolinia: “Los indios naturales de esta Nueva España, al tiempo que esta tierra se ganó y entraron en ella los españoles comenzaban su año en principio de marzo; mas por no alcanzar bisiesto irse ya variando su año por todos los meses” (MOTOLINIA, 2001, p. 38).

A explicação de Motolinia para a discordância sobre o início do ano nahua foi associada à ausência do ano bissexto. Porém, esta inferiorização dos conhecimentos e práticas indígenas sobre a contagem temporal mostra a incompreensão do franciscano, pois os mesoamericanos através dos dias *nemontemi* adequavam os anos da mesma forma que o bissexto europeu. Sobre os sacerdotes dedicados ao sistema calendário: “De la cuenta de los meses y años y fiestas principales había maestros como entre nosotros, los que saben bien el cómputo” (MOTOLINIA, 2001, p. 38).

Muitas atitudes indígenas frente aos fenômenos naturais foram descritas a partir de um enfoque supersticioso, como no trecho abaixo:

Cuando temblava la tierra adonde había alguna mujer preñada, cubrían de presto las ollas o quebrábanlas porque no morriese, y decían que el temblor de la tierra era señal que se habían presto de gastar y acabar el maíz de las trojas. [...] En muchas partes de esta tierra tiembla muy a menudo la tierra (MOTOLINIA, 2001, p. 145).

A inferiorização do conhecimento indígena a partir de sua categorização como superstição também foi uma característica de Motolinia e dos demais missionários aqui analisados. Esta particularidade esperada, pois a diferença cultural e religiosa dos povos nahuas apenas pôde se entendida quando considerada inferior e relacionada às forças demoníacas, ou seja, para compreender a alteridade, fez-se necessária sua inserção no universo cognitivo europeu e cristão. Desta forma, os agouros pré-hispânicos e as interpretações indígenas acerca dos fenômenos naturais foram relatados a partir de um enfoque que os considerava práticas supersticiosas e feitiçarias.

Outra característica apresentada por todos os missionários foi o recurso constante da analogia com o universo europeu. Motolinia, ao explicar o calendário, denomina suas divisões temporais utilizando termos do calendário europeu. A tentativa de relacionar os dois calendários é tão intensa em Motolinia, que este explica primeiramente a maneira européia de se contar o tempo e, depois, inicia seu relato sobre o calendário indígena, nomeando o período de dezoito dias do Xiuhpohualli de meses e o período de treze dias do Tonalpohualli de semanas. O recurso de analogias, intensamente utilizado pelos missionários, permitiu que o universo indígena fosse “traduzido” para a Europa a partir de suas próprias concepções. Desta forma, o entendimento e a narrativa deste cômputo do tempo indígena foram engendrados a partir das categorias do universo cognitivo europeu e dos projetos de catequização e colonização do Novo Mundo.

Bernardino de Sahagún, em sua obra *Historia general de las cosas de la Nueva España*, descreveu nos livros IV, *De la astrología judiciaria o arte de adivinar que estos mexicanos*

*usaban para saber cuáles días eran bien afortunados y cuáles mal afortunados, y que condiciones tendrían los que ponen, y parece cosa de nigromancia, que no de astrología, V, Que trata de los agüeros y pronósticos que estos naturales tomaban de algunas aves, animales y sabandijas para adivinar las cosas futuras, e VII, Que trata de la astrología y filosofía natural que alcanzaron estos naturales de esta Nueva España, as práticas mágico-adivinhatórias nahuas e, particularmente nos livros IV e VII, seu sistema calendário.*

De acordo com citação do missionário acerca da divisão temática de sua grande obra, este apresenta os livros que serão mais detidamente analisados nesta pesquisa:

[...] el cuarto libro tracta de la astrología judiciaria que estos naturales usaban para saber la fortuna buena o mala que tenían los que nacían; el quinto libro trata de los agüeros que estos naturales tenían para adivinar las cosas por venir; [...] el séptimo libro trata de la filosofía natural que estos naturales alcanzaban; [...] el libro undécimo trata de los animales y aves y peces y de las generaciones que hay en esta tierra, y de los árboles, yerbas y flores y frutos, metales y piedras y otros metales (SAHAGÚN, 1995, p.32).

Observamos que o franciscano divide conscientemente e em sintonia com o conhecimento de seu momento histórico os assuntos que serão abordados, reunindo-os em conjuntos que perpassam os interesses de seu projeto evangelizador, sua postura em relação aos temas que eram condenados pela Igreja e suas concepções sobre o mundo natural. Por isso, dedica o quarto e o quinto livros para o relato de práticas e saberes considerados ilícitos pela Igreja cristã, e os livros sétimo e décimo primeiro para os conhecimentos aceitos por esta por pertencerem ao conjunto epistemológico da Filosofia Natural.

A pretensão em descrever o conhecimento mexica esbarrou em limites impostos pela cultura e visão de mundo européias que predominavam no relato dos missionários da Nova Espanha quinhentista. A separação entre o calendário ritual e o sazonal, e, ainda, a distinção entre o sistema calendário e a cosmogonia e cosmografia nahuas desconsideram a base cultural dos

povos mesoamericanos que não os entendiam separadamente, mas como um conjunto homogêneo, complementar e totalmente interligado. Nesse sentido, ao relatar o calendário ritual, Sahagún o considera nigromancia, ou arte adivinhatória, dominado pelo Demônio, conforme exposto desde o título deste quarto livro. Assim, desde o título, Sahagún distingue a astrologia judiciária, condenada pela Igreja e relacionada às influências demoníacas, da astrologia natural que será abordada em seu sétimo livro.

Deste modo, o Tonalpohualli foi definido pelo missionário como: “[...] no es calendario, sino arte adivinatoria, donde se contienen muchas cosas de idolatría y muchas supersticiones y muchas invocaciones de los demonios.” (SAHAGÚN, 1995, p. 278). Sendo sua utilização: “[...] para adivinar la fortuna o ventura que tendrían los que nacían, hombres y mujeres.” (SAHAGÚN, 1995, p.276). A compreensão do Tonalpohualli poderia proporcionar aos missionários a fixação das datas comemorativas relacionadas aos deuses e religião nativa, sendo assim, um poderoso instrumento para a identificação de permanências idolátricas.

O Tonalpohualli foi definido por Sahagún de uma maneira diferenciada se comparada a Motolinia. O primeiro compreendeu perfeitamente que o cômputo temporal indígena era formado a partir de dois ciclos, um ritual – o Tonalpohualli – e outro sazonal – o Xiuhpohualli. Essa compreensão do sistema calendário levou Sahagún a distinguir os dois ciclos e classificá-los a partir de seu referencial europeu, sendo o Tonalpohualli caracterizado como ilícito e repleto de superstições e, por isso, denominado de astrologia judiciária, sendo o outro ciclo considerado como o “verdadeiro calendário” e associado à Filosofia Natural:

Esta cuenta, muy perjudicial y muy supersticiosa y muy llena de idolatría [...] algunos la alaban mucho, diciendo que era muy ingeniosa y que ninguna mácula tenía. Esto dixerón por no entender a qué fin se endereza esta cuenta, el cual es muy malo, idolátrico. De poco entendieron la muchedumbre de supersticiones y fiestas y sacrificios idolátricos que en ella se contienen, y llamaron a esta cuenta

el calendario de los indios, no entendiendo que esta cuenta no alcanza a todo el año. [...] y esto ignoran los que dicen que esta arte adivinatoria es calendáριο (SAHAGÚN, 1995, p.276).

A correlação entre Tonalpohualli e astrologia judiciária foi um recurso constante na narrativa sahumantiana. Entretanto, a base conceitual dessas duas práticas divergia em seus aspectos fundamentais, pois a demarcação dos eventos futuros no Tonalpohualli estava relacionada a ‘carga’ ou energia do *tonalli* correspondente a cada dia do ano. Já a astrologia judiciária europeia baseava-se no conhecimento do movimento e posição dos astros em determinados períodos, sendo estas informações utilizadas para a produção do mapa astral e, a partir deste, seriam realizadas as previsões sobre o futuro. Assim, Sahagún relaciona estes dois saberes devido ao seu caráter adivinatório, mas adverte para suas diferenças. E, além de sua percepção sobre as diferenças entre os dois sistemas, ele os qualifica, pois dentre os dois conhecimentos, ambos condenáveis por serem práticas adivinatórias, considera o saber europeu superior ao indígena, por fundamentar-se em elementos da Filosofia Natural:

Es cuenta delicada y muy mentirosa y sin ningún fundamento de astrología natural; porque el arte de la astrología judiciaria que entre nosotros se usa, tiene fundamento en la astrología natural, que es en los signos y planetas del cielo y en los cursos y aspectos dellos. Pero esta arte adivinatoria síguese o fúndase en unos caracteres y números en que ningún fundamento natural hay, sino solamente artificios fabricados por el mismo Diablo, porque no tiene fundamento en ninguna ciencia [...] mas parece cosa de embuste y embaimiento que no cosa racional (SAHAGÚN, 1995, p.283).

Desta forma, estes saberes não possuíam paralelo com a astrologia ocidental deste período, pois as adivinhações não eram baseadas em mapas astrais, mesmo assim, o sistema calendáριο foi reconhecido como “astrologia judiciária” devido a sua característica adivinatória. A observação e o mapeamento do movimento dos astros realizados pelos povos nahuas foram responsáveis pela elaboração do calendáριο solar e ritual, não sendo relacionados à previsão do

futuro, como ocorria na astrologia judiciária européia. Sahagún observa esta diferença em relação à astrologia européia, entretanto, em sua análise desconsidera esta diferenciação cultural:

[...] Estos naturales de toda Nueva España tuvieron y tienen gran solicitud en saber el día y hora del nacimiento de cada persona, para adivinar las condiciones, vida y muerte de los que nacían. Los que tenían este oficio se llamaban tonalpouhque a los cuales acudían como a profetas, cualquiera que le nacía hijo o hija, para informarse de sus condiciones, vida y muerte. Estos adivinos no se regían por los signos ni planetas del cielo, sino por una instrucción que según ellos dicen se la dejó Quetzalcoatl la cual contiene veinte caracteres multiplicados trece veces, por el modo que en el presente libro se contiene [...] (SAHAGÚN, 1995, p.231).

O missionário apresenta o funcionamento da Tonalpohualli, ou seja, a formação de conjuntos de treze dias – as trezenas denominadas em um primeiro momento de “semanas” – e a relação destes dias com o signo – *tonalli* – correspondente. Eram os signos que configuravam a “carga” ou influência de cada dia para a vida cotidiana dos mexicas: “Aquí comienzan los caracteres de cada día, que contaban por trecenas. Eran trece días en cada semana, y hacían un círculo de doscientos y sesenta días, y después tornaban al principio” (SAHAGÚN, 1995, p.233). No apêndice deste livro, Sahagún contradiz a relação aqui apresentada entre as trezenas e a semana européia, enfatizando ainda mais a idéia de que este período correspondia apenas a uma prática adivinatória o que distanciava o Tonalpohualli de sua condição calendárica: “Algunos dicen que estos trece días son semanas del mes, y no es así, sino número de días en que reina el signo o carater.” (SAHAGÚN, 1995, p. 276). E, ainda: “Los trece días que falsamente llama semanas no son sino el número de días que reinaba cada uno de los veinte caracteres desta arte adivinatoria” (SAHAGÚN, 1995, p. 279).

Sahagún relata os vinte signos ou caracteres que regiam, cada um, um período de treze dias, totalizando os duzentos e sessenta dias do Tonalpohualli. Por exemplo, o dia *ce ucélotl* era

caracterizado como: “Decían que era signo mal afortunado en todos los trece dias que gobernaba” (SAHAGÚN, 1995, p. 235). Essa influência abrangia diversos âmbitos da vida pessoal, pois além de apresentar as características principais que cada pessoa teria, também poderia interferir em seu ofício, escolha matrimonial e outras previsões acerca de seu futuro. Por exemplo, Sahagún descreve que os nascidos sob o signo *ce quiáhuatl* seriam bruxos, feiticeiros, inclinados à magia negra, já as crianças que nasciam sob o signo *ce cóatl* se dedicariam ao comércio, pois possuíam como características principais uma boa sorte, estando predispostos à prosperidade. Os signos poderiam ainda, como exposto no capítulo XXVI, contribuir para a tomada de decisões políticas, como a determinação de qual a melhor data para o início de uma guerra, ou até medidas que visavam ao controle social, como na resolução e promulgação de sentenças de presos e criminosos. Ao descrever os signos nahuas, o missionário os apresenta de uma maneira muito próxima à concepção européia de Zodíaco, sendo que cada *tonalli* regia um período semelhante aos signos do Zodíaco. Outra comprovação desta aproximação, realizada por Sahagún, entre Zodíaco e Tonalpohualli foi a subdivisão deste último em “casas” de acordo com os dias governados por cada signo, ou seja, as trezenas possuiriam treze “casas”. Ainda quanto ao relato do signo *ce ucélotl*: “La cuarta casa deste signo se llama olín [...] la séptima casa de este signo se llama *xuchitl*.” (SAHAGÚN, 1995, p.236). E, ainda, quanto ao signo *ce mázatl*:

Este signo *mázatl* tenía la primera casa o día; la segunda tenía *tochtli*; la tercera tenía *atl*; la cuarta tenía *itzcuintli*; la quinta tenía *ozomatli*; la sexta tenía *malinali*; la séptima tenía *acatl*; la octava tenía *océlotl*; la novena tenía *cuauhtli*; la décima tenía *cozccacuauhtli*; la undécima tenía *olin*; la duodécima tenía *técpatl*; la tredécima tenía *quiáhuil*” (SAHAGÚN, 1995, p.237).

Podemos notar nesta citação uma determinada apreensão do universo cognitivo indígena ao indicar os diferentes caracteres – e influências – que agiam em diferentes dias, entretanto a configuração geral deste cômputo temporal oferecida pelo franciscano se aproxima da

mentalidade européia de Zodíaco e astrologia judiciária. Em alguns momentos, Sahagún traz à tona elementos culturais indígenas, mas ao organizá-los, sobrepõe aos mesmos às concepções européias e (ou) cristãs.

Acerca dos especialistas no Tonalpohualli, Sahagún (1995, p.235) os apresenta: “Y los maestros desta astrología o nigromancia que contaban estos signos, que se llamaban *tonalpouhque*.”. E sempre os associa, bem como seu conhecimento, à prática adivinhatória:

Esta cuenta (Tonalpohualli) sabíanla solamente los adivinos y los que tenían habilidad para deprenderla, porque contiene muchas dificultades y obscuridades. Y a éstos que sabían esta cuenta llamábanlos *tonalpouhque*, y teníanlos en mucho, y honrábanlos mucho (SAHAGÚN, 1995, p. 278-279).

No décimo livro, *De los vicios y virtudes desta gente indiana, y de los miembros de todo el cuerpo, interiores y exteriores, y de las enfermedades y medicinas contrarias, y de las naciones que a esta Tierra han venido a poblar*, Sahagún apresentou as principais virtudes e vícios dos nahuas pré-hispânicos, estendendo estas características às profissões mais importantes. Destacamos, neste livro, as descrições referentes a nossa delimitação temática. Sendo assim, no capítulo IX, “*de los hechiceros y trampistas*”, o missionário define o *tonalpouhque*:

El astrologo judiciario o nigromántico tiene cuenta con los días, meses y años, al cual pertenece entender bien los caracteres deste arte. Y el tal, si es hábil nigromántico, cognosce y entiende muy bien los caracteres se representa, y por ellos da a entender lo venidero (SAHAGÚN, 1995, p.598).

O objetivo do missionário em delimitar as influências diárias do calendário ritual estava completamente condizente com seu ideal evangelizador, conforme já descrito no primeiro capítulo. Assim, compreender o sistema calendário e demais elementos culturais indígenas serviria como instrumento para a averiguação da permanência da antiga religião e, conseqüentemente, possibilitaria a extinção das práticas idolátricas nativas. Diante das constantes

ocorrências de idolatrias e manutenção dos rituais antigos, este franciscano dedicou-se ao mapeamento e à denúncia destas.

Neste sentido, podemos afirmar que foi a sobrevivência do sistema calendário no período pós-conquista e, conseqüentemente, dos demais saberes e tradições culturais relacionados a ele, que promoveu o interesse dos missionários pela sua compreensão e futura perseguição:

[...] La conservación del uso del nombre indígena, escogido en función del día de nacimiento, la habilidad con la que los indios adelantaban o atrasaban las fiestas de los nuevos santos patronos, para hacerlas coincidir con las fiestas prohibidas, la observación de calendarios agrícolas fijados en secreto por los ancianos, corroboran, durante las últimas décadas del siglo XVI, el mantenimiento de una transmisión oral y pictográfica condenada por la Iglesia (GRUZINSKI, 1991, p.27).

Deste modo, o diagnóstico dos dias festivos da antiga religião foi a bússola que guiou o missionário durante a descrição deste calendário. Em seu relato sobre o signo *ce ácatl*: “Decían ser este el signo de Quetzalcóatl, donde la gente nobleza hacía muchos sacrificios y ofrendas a honra deste Dios” (SAHAGÚN, 1995, p. 244), o franciscano afirma serem os seis primeiros dias deste signo dedicados a este deus:

Cuando comenzaba a reinar este signo, los señores y principales hacían ofrendas en la casa de Quetzalcóatl, que se llamaba *calmecac*, donde estaba la estatua de Quetzalcóatl, a la cual estos días componían con ricos ornamentos, y delante del ponían flores y cañas de humo y encienso, y comida y bebida. Decían que éste era el signo de Quetzalcóatl (SAHAGÚN, 1995, p.244).

Outras passagens oferecem essa relação entre os signos e dias do Tonalpohualli e as cerimônias religiosas e deuses indígenas:

Decían que este signo (*ce miquiztli*) era de Tezcatlipuca. Los señores y principales eran muy devotos deste signo. Hacían ofrendas por su honra y derramaban sangre de codornices, y hacían otras ceremonias, cada uno en el oratorio de su casa, y en los oratorios de los calpules esto hacían, por ser este

signo de Tezcatlipuca, al cual tenían por criador universal (SAHAGÚN, 1995, p.245).

El décimo signo se llamaba *ce técpatl*. El primero día deste signo le atribuían a Huitzilopuchtli, dios de la guerra, y a Camaxtle, quer era dios de los Huexotzinco. [...] y ofrecíanle delante comidas preciosas de muchas maneras, así los principales como la gente común. [...] y el rey o señor ofrecía muchas y diversas maneras de flores delante la imagen de Huitzilopuchtli [...] también ofrecían cañas de humo [...] (SAHAGÚN, 1995, p.258).

En este signo (*ce itzcuintli*) reinaba el dios del fuego, llamado Xiuhtecuhtli, y por eso sacaban su imagen en público el cu, y delante della ofrecían codornices y otras cosas, [...] y ponían plumas ricas en los papeles, y también chalchihuites, y le ofrecían muchas maneras de comidas, y las echaban en el fuego (SAHAGÚN, 1995, p. 261).

Decían que era mal afortunado porque en él (signo *ce écatl*) reinaba Quetzalcóatl, que es dios de los vientos y de los torbellinos [...] sería nigromántico, y hechicero, y maléfico, y que sabría todos los géneros de hechicerías y maleficios, y que se trasfiguraría en divesos animales (os nascidos neste dia) (SAHAGÚN, 1995, p.265).

Nestas citações, apresenta-se evidente o interesse primordial de Sahagún em mapear os dias do Tonalpohualli a partir de sua relação com as cerimônias religiosas indígenas. Ao relatar o comportamento e rituais pré-hispânicos, o missionário produz um eficiente manual para identificar a continuidade destes no período colonial, pois oferece informações sobre quais deuses eram honrados em seus dias, os principais rituais e sacrifícios, as oferendas, enfim, proporciona dados que levariam à identificação destes pelos demais religiosos. Outro objetivo perseguido por estes religiosos era a realização de uma correlação entre as datas festivas indígenas com os dias do calendário cristão:

Esta muy claro de entender por las letras del a b c que tiene: de una parte se cuentan los meses suyos, que son de veinte en veinte días, y de la otra parte se cuentan los nuestros meses, que son de treinta en treinta días, uno más o menos.

Y por estar esta cuenta desta manera, fácil cosa es saber sus fiestas en qué mes de los nuestros caían y a cuantos días de cada mes (SAHAGÚN, 1995, p. 283).

Através do conhecimento destes comportamentos ligados às antigas práticas, os religiosos poderiam pregar contra os mesmos e, também, avaliar sua permanência. Neste mesmo sentido, apresenta a tradição nativa em nomear as crianças, compreendida por ele através de um paralelo com o batismo cristão:

Síguese la cerimonia que hacían cuando baptizaban a sus hijos y hijas. Este bautismo se hacía cuando salía el Sol, y convidaban a todos los niños para entonces. Débanles de comer. La criatura que nacía en buen signo luego le bautizaban. Y si no había oportunidad de bautizarla, luego diferíanla para la tercera o séptima o décima casa (SAHAGÚN, 1995, p. 269).

As convulsões sociais que abalavam o momento histórico vivenciado pelo franciscano, especialmente o alcoolismo e a ausência de controle social, também foram mapeadas, a partir da possível influência que o nascimento em determinados dias condicionaria aos comportamentos futuros: “[...] la segunda casa deste signo (*ce mázatl*) que se llama *ume tochtli*, en la cual nacían los borrachos” (SAHAGÚN, 1995, p. 238). Bem como, a preocupação com a propagação de inúmeras doenças:

Y decían que en él (signo *ce ozumatli* e signo *ce cuauhtli*) descendían las diosas que se llamaban *Cihuateteu*, que empecen a los niños. Y todos los que tenían niños o niñas, los encerraban en casa porque no se encontrasen con estas diosas, porque no los hiriesen con perlesía. Y si alguno caía en enfermedad en este signo, los médicos y médicas luego le desahuciaban. Decían que no escaparía porque las diosas le habían herido (SAHAGÚN, 1995, p. 259).

O apêndice deste livro, *Apendiz del cuarto libro, en romance; y es una apología en defensión de la verdad que en él se contiene*, refere-se ao relato do missionário sobre os demais cálculos temporais desenvolvidos pelos povos nahuas. Desde o título deste apêndice, o franciscano reforça sua visão sobre as técnicas desenvolvidas pelos nahuas em relação à

contagem temporal, ou seja, valoriza o calendário sazonal e a contagem dos anos, condenando o ciclo ritual do Tonalpohualli.

Desta forma, no relato sahumantiano, foram descritas as três formas de contagem do tempo desenvolvidas pelos antigos mexicanos. A primeira corresponde ao Xiuhpohualli, o calendário sazonal de 365 dias. Conforme discutido acima, para Sahagún este era o verdadeiro calendário, pois esta contagem poderia ser comparada ao ano europeu. O missionário apresentou o artifício indígena que incluía mais um dia a cada período de quatro anos, o que aproximava as práticas indígenas e européias, pois se assemelhava ao ano bissexto europeu. Em seu relato sobre o calendário agrícola, Sahagún permanece norteado pelo ideal de identificar, através da compreensão de seu funcionamento, as festas e sacrifícios referentes aos períodos de vinte dias deste ciclo calendário. Mesmo considerando este cômputo temporal lícito, suas características religiosas foram condenadas. A contagem temporal é lícita e verdadeira, mas seu uso estava repleto de idolatrias. Haveria a necessidade de adaptar este calendário à religião cristã:

Es el caso que ellos repartían el año en deciocho partes, y a cada parte le daban veinte días. Estos se poeden llamar meses, de manera que su año tenía deciocho meses, los cuales contienen trescientos y setenta [sic] días, y los cinco que sobran para ser año cumplido no entran en cuenta, sino llamábanlos “días baldíos” y “aciagos”, porque a ningún dios eran dedicados. El fin a que enderecaban esta división es que cada mes o cada veinte días los dedicaban a un dios, y en ellos se hacían fiestas y sacrificios [...] (SAHAGÚN, 1995, p.275).

A segunda forma de cômputo temporal se refere à *cuenta de los años*. Sahagún descreveu a utilização dos quatro caracteres (*tochtli*, *ácatl*, *técpatl* e *calli*) regentes dos períodos de treze anos que somavam o período de cinquenta e dois anos:

Contaban por estos caracteres cincuenta y dos años, dando a cada uno de los caracteres trece años. [...] y así, dando vueltas por estos caracteres hasta que en cada uno se cumpliesen trece años, los cuales todos juntos son cuatro veces trece, que hacen cincuenta y dos años (SAHAGÚN, 1995, p.276).

Desta forma, cada signo regia um período de treze anos, e quando os quatro signos já tivessem completado seus ciclos, ocorria a “*atadura de los años*”, ou seja, a concordância entre o início dos dois ciclos, e a festa do *Fuego Nuevo*, que representava a continuidade da vida e do pacto com os deuses, ambos aspectos apreendidos pelo missionário:

El fin o intención desta cuenta es renovar cada cincuenta y dos años el pacto o concierto o juramento de servir a los idolos, porque en el fin de los cincuenta y dos años hacían una muy solemne fiesta y sacaban fuego nuevo, y apagaban todo lo viejo, y tomaban todas las provincias desta Nueva España [...] Entonces renovaban todas las estatuas de los ídolos y todas sus alhajas, y el propósito de servir los otros cincuenta y dos años, y también tenían profecía o oráculo del Demonio, que en uno destes periodos se había de acabar el mundo (SAHAGÚN, 1995, p. 276).

Devido à aceitação do calendário sazonal, Sahagún afirma que o período de tempo utilizado pelos nahuas que se aproximava das “semanas” européias pertencia a este ciclo e foi denominado de “quintanas” pelo franciscano. Estas “quintanas” compunham o período de vinte dias do Xiuhpohualli, considerado como “mês” indígena:

Las semanas de los meses son cinco días, y así hay en cada mes cuatro semanas. Y los tiánquez o mercados por este número de días se señala señalarse, que de cinco en cinco días echaban los mercados o ferias. Y así, no tenían semana, sino quintana (SAHAGÚN, 1995, p.276).

A terceira maneira de se contar os dias correspondia ao calendário adivinhatório, ou Tonalpohualli. Neste apêndice, Sahagún censurou a utilização desta contagem dos dias, pois afirmava novamente que este não poderia ser compreendido como um calendário, mas uma arte adivinhatória repleta de superstições e idolatrias. Este conhecimento ilícito para a Igreja católica estaria ainda mais contaminado, já que se relacionava com a religião nahua. Para este missionário, como o foi para Mendieta, este calendário deveria ser destruído e esquecido,

representando um perigo que deveria ser eliminado para que a propagação da fé cristã obtivesse sucesso:

[...] Estas abusiones empecen a la fe, y por eso conviene sabellas y predicar contra ellas [...] Los diligentes predicadores y confesores búsqenlas para entenderlas en las confesiones, y para predicar contra ellas, porque son como una sarna que enferma a la fe [...] (SAHAGÚN, 1995, p.304).

Assim, a valorização do cômputo temporal, que se aproximava, para o franciscano, do calendário europeu, foi uma constante em seu relato, tanto quanto a condenação do ciclo considerado prática adivinhatória. Para uma cristianização de sucesso fazia-se necessária a eliminação cultural nativa, por isso, seu relato não se detém às concepções culturais nahuas. Neste sentido, Sahagún também se abstém em relacionar os calendários às demais tradições culturais, principalmente a cosmografia e cosmogonia. Estes elementos foram todos abordados separadamente pelo franciscano, sem menções à interconexão que existia entre os mesmos. No próximo livro a ser analisado, o livro sétimo, a cosmogonia nahua foi apresentada como “fábulas” indígenas – fabulização do passado – e relacionada apenas ao conhecimento sobre os astros e fenômenos celestes, desconsiderando seus demais âmbitos, especialmente quanto à criação das humanidades, sua destruição, aprimoramento posterior e origem da era atual, temas estes que colidiam frontalmente com as concepções cosmogônicas cristãs.

Assim, no relato sahanguntiano, a ausência de temas fundamentais ao universo cultural nahua pode ser entendida a partir de diversos matizes, desde a incompreensão destes pelo missionário, argumento que rejeitamos parcialmente; como a perseguição aos textos relativos ao mundo indígena durante a política hispanizante de Felipe II, experiência real vivenciada pelo missionário, mas que ainda não oferece uma explicação suficiente; e a tentativa de salientar apenas os aspectos que poderiam ser instrumentos para uma real conversão das populações do México Central, situação que mais se aproxima das análises propostas por esta pesquisa. Assim, o

interesse exaustivo pela descrição do calendário e temas referentes à religião nativa originava-se no empenho em cristianizar com sucesso as populações encontradas. A permanência de crenças, rituais e cerimônias, concomitantemente à aceitação da religião cristã, era o maior problema enfrentado pelos missionários do final do século XVI, motivo que os encaminhará para a produção de relatos que servissem ao seu projeto evangelizador.

Mas, a finalidade destes textos não obscurece seu duplo potencial, ou seja, apreender aspectos importantes da cultura e história indígenas e, o que mais interessa a esta pesquisa, compreender suas narrativas como uma forma de acesso ao conhecimento e cultura europeus, já que produzidas por espanhóis, cristãos, formados pelo pensamento europeu daquele período.

Quanto ao seu quinto livro, *Que trata de los agüeros y prenosticos que estos naturales tomaban de algunas aves, animales y sabandixas para adivinar las cosas futuras*”, Sahagún descreveu as principais práticas indígenas de previsão do futuro, agouros e superstições referentes ao mundo natural. Conforme vimos no segundo capítulo, esses saberes eram condenados pela Igreja cristã e foram perseguidos por esta por se relacionarem ao conhecimento mágico-adivinhatório. Segundo Sahagún:

Como con apetito de más saber [...] cerca de las cosas naturales como cerca de las cosas sobrenaturales. Y aunque para saber muchas cosas destas tenemos caminos muchos y muy ciertos, no nos contentamos con esto, sino que por caminos no lícitos y vedados procuramos de saber las cosas que nuestro señor Dios no es servido que sepamos, como son las cosas futuras y las cosas secretas. Y esto a las veces por vía del Demonio, a las veces conjeturando por los bramidos de los animales o garridos de las aves o por el parecer de algunas sabandijas (SAHAGÚN, 1995, p. 285).

Assim, o objetivo único deste livro foi o de mapear os prognósticos e agouros utilizados no período pré-hispânico, visando saber se os mesmos ainda eram praticados. Sahagún apresenta

a diferença entre os agouros e as *abusiones*, outra prática supersticiosa relacionada ao mundo natural:

Aunque los agüeros y abusiones parecen ser de un mismo linaje, pero los agüeros por la mayor parte atribuyen a las criaturas lo que no hay en ellas, como es decir que cuando la culebra o comadreja atraviesan por delante de alguno que va camino dicen que es señal que le ha de acontecer alguna desgracia en el camino [...] las abusiones de que en este apéndice se trata son al revés, que toman en mala parte las impresiones o influencias, que son buenas en las criaturas, como es decir el olor de jazmín [...] es causa de una enfermedad [...] (SAHAGÚN, 1995, p. 297).

Podemos notar que estas práticas confrontavam-se com as concepções do período sobre a natureza. Transformar o mundo natural, sublime criação divina e, por isso, perfeita, em cenário e instrumento para as artes mágico-adinhatórias era uma atitude altamente condenável pela Igreja e seus religiosos. A visão providencialista e utilitária sobre a natureza, já que esta havia sido criada para servir ao homem e este deveria compreendê-la como caminho para a celebração da compaixão e poder divinos, incrementava a censura a estas práticas, pois além de idólatras e supersticiosas, simbolizavam um desrespeito à criação divina.

No prólogo do livro VII, *Que trata de la astrologia y filosofia natural que alcanzaron estos naturales de esta Nueva España*, o missionário se propõe a relatar as concepções sobre os astros e fenômenos celestes dos antigos mexicanos e, ainda, a descrever a contagem dos anos – o ciclo de cinquenta e dois anos – e as cerimônias dedicadas ao final deste período. As informações sobre o cômputo dos anos foram reforçadas neste livro, pois já haviam sido expostas no apêndice do livro IV. Conforme discutido acima, podemos inferir que o missionário tinha por objetivo separar a astrologia e Filosofia Natural do conhecimento relacionado por ele à astrologia judiciária. Neste livro, percebemos a pretensão de se relatar um conhecimento marcado pela racionalidade, já que fruto de observações, como os cometas e eclipses, a formulação do

calendário sazonal e o conhecimento de algumas constelações. Entretanto, em sua narrativa o missionário os caracteriza como fábulas, inferiorizando o saber indígena: “[...] pretendiendo solamente saber y escribir lo que ellos entendían em esta matéria de astrologia y filosofia natural, que es muy poco y muy baxo” (SAHAGÚN, 1995, p.478). Sahagún, munido de sua própria visão de mundo, classificou a diferença cultural própria aos indígenas como inferior à européia, buscando o saber ocidental sobre os astros nas práticas nahuas.

Conforme afirma no Prólogo, os europeus também já haviam compreendido miticamente os fenômenos celestes quando influenciados pelo Demônio, mas esta atitude havia sido extinta após a cristianização:

Cuan desatinados habían sido en el conocimiento de las criaturas los gentiles, nuestros antecesores, así griegos como latinos, está muy claro por sus mismas escripturas, de las cuales nos consta cuán ridiculas fábulas inventaron del Sol y de la Luna, y de algunas de las estrellas, y del agua, tierra, fuego y aire, y de las otras criaturas y lo que peor es, les atribuyeron divinidad y adoraron, ofrecieron, sacrificaron y acataron como a dioses (SAHAGÚN, 1995, p.477)

Como esta concepção, considerada equivocada pelo missionário, não mais existia entre os europeus após sua cristianização e, Sahagún, se inspira neste exemplo para prever que a evangelização destruiria esta visão de mundo indígena: “Pues a propósito que sean curados de sus cegueras, así por medio de los predicadores como de los confesores [...]” (SAHAGÚN, 1995, p.477). A inferioridade do conhecimento indígena em Sahagún pode ser apontada nos relatos sobre os fenômenos celestes, como os eclipses e cometas. De acordo com o texto do missionário (SAHAGÚN, 1995, p.478 – 479):

Cuando se eclipsa el Sol paráse colorado; parece que se desasosiega o se turba el Sol; o se remece o revuelve, y amarillécese mucho. Cuando esto ve la gente, luego se alborota y tómales gran temor. Y luego las mujeres lloran a voces, y los hombres dan grita, hiriendo las bocas con la mano. Y en todas partes se daban grandes voces y gritos y alaridos. Y luego buscaban hombres de cabellos

blancos y caras blancas y los sacrificaban ao Sol. Y tambien sacrificaban captivos y se untaban con la sangre de las orejas [...].

Cuando la Luna se eclipsa, párase casi oscura; ennegrece; párase hosca; luego se escurece la tierra. Cuando esto acontece, las preñadas temían de abortar. Tomábales gran temor que lo que tenían en el cuerpo se había de volver ratón. Y para remedio desto tomaban un pedazo de *itzli* en la boca, o poníanle en la cintura, sobre el vientre.

Contudo, conforme dito anteriormente, os ciclos solar e lunar eram conhecidos pelos mesoamericanos que, conseqüentemente, podiam calcular com exatidão o período de ocorrência dos eclipses. Assim, as cerimônias realizadas durante os eclipses e ocorrência de cometas poderiam não significar seu desconhecimento sobre o acontecimento, como nos faz crer Sahagún, mas representavam sua própria maneira de entender e agir frente ao fenômeno celeste. Esta atitude não se restringiu a este missionário, sendo que Mendieta também desvalorizou o conhecimento nativo acerca dos fenômenos celestes, atrelando-o a uma imagem de inferioridade, por apresentar características religiosas. Ao tentar encaixar as atitudes e concepções indígenas sobre os fenômenos celestes, o franciscano as remeteu ao seu próprio universo cultural, pois na Europa do século XVI a ocorrência de eclipses e cometas levava as pessoas a agirem de uma forma muito parecida como a proposta pelo relato sahanguntiano (CAROLINO, 2003). O exemplo mais marcante desse texto, quanto à correlação entre práticas indígenas e européias, foi em referência à passagem de cometas: “Teníanla por prenóstico de la muerte de algún príncipe o rey, o de guerra o de hambre” (SAHAGÚN, 1995, p.483).

A relação entre o movimento dos astros e a propagação de doenças também foram apresentados por Sahagún como prática indígena quando do surgimento de Vênus no céu:

En la primera arremetida teníanla de mal agüero, diciendo que traía enfermedad consigo, y por esto cerraban las puertas y ventanas, porque no entrase su luz. Y a las veces la tomaban por buen agüero, al principio del tiempo que comenzaba a aparecer el oriente (SAHAGÚN, 1995, p.483).

Se realmente alguns saberes e práticas europeus coincidiam com os nahuas não pudemos averiguar nesta pesquisa, mas observamos que o missionário buscou relatar, a partir das informações encontradas sobre a cultura indígena, elementos que coincidissem com a concepção de mundo européia sobre os astros.

As concepções indígenas sobre alguns fenômenos climáticos também foram descritas pelo missionário, como as nuvens, a neve, o granizo e as geadas, sempre associados à agricultura e ao objetivo de apresentar as principais deidades e rituais relacionados a estes eventos.

A incompreensão ou a desvalorização da importante relação entre sistema calendário e cosmogonia na cultura nahua pode ser percebida durante o relato sahoguntiano sobre a origem dos astros. No segundo capítulo deste livro, apresenta a criação do Sol e da Lua, de uma forma bem próxima ao relato cosmogônico contido na *Leyenda de los Soles*. Porém, o missionário associa a cosmogonia indígena e suas concepções sobre os astros com fábulas: “La fábula del conejo que está en la Luna es ésta: Dicen que los dioses se burlaron con la Luna y diéronla con un conejo en la cara, y quedóle el conejo señalado en la cara” (SAHAGÚN, 1995, p.479).

A partir do capítulo VII, inicia o relato sobre a contagem dos anos, com algumas sucintas referências à cosmografia:

Los de México o los desta Nueva España, en su infidelidad, solían contar los años por cierta rueda con cuatro señales o figuras, conforme a las cuatro partes del mundo, de manera que cada año se contaba con la figura que era de cada una de las dicha cuatro partes. Los nombres que tuvieron puestos a las cuatro partes del mundo son éstas: *huitztlampa*, que es el mediodía o austro; *tlapcopcopa*, que es el oriente; *mictlampa*, que es el septentrión; *cihuatlampa*, que es el occidente o poniente. Los nombres de las figuras dedicadas a las cuatro partes son éstos: *tochtli*, que es conejo y era dedicado a huitztlampa, que es mediodía o austro; *acatl*, que es caña, era dedicada al oriente; *técpatl*, que es pedernal, dedicada a septentrión; *calli*, que es casa, dedicada ao occidente o poniente (SAHAGÚN, 1995, p.486).

Após apresentar os signos utilizados para se contar os anos, inicia a explicação sobre o funcionamento do mesmo e da cerimônia do *Fuego Nuevo*:

Ansí que cada una de las dichas cuatro figuras por la dicha orden, de trece en trece años, comienzan la cuenta de los años. Y todas las cuatro, multiplicándose, llegan al número treceno, diciendo: *ce tochtli, ume acatl, ei técpatl, nahui calli, 5 tochtli, 6 acatl, 7 técpatl, 8 calli*, etcétera, y con trece veces cuatro concluyen los cincuenta y dos años (SAHAGÚN, 1995, p.487).

Y esta ceremonia (atadura de los años) se hacía de cincuenta en cincuenta y dos años. Es, a saber, después que cada una de las cuatro señales había regido trece veces a los años. Se decía aquella fiesta *toximmolpía*; quiere decir “átanse nuestro años”, y porque era principio de otros cincuenta y dos años. Decían también *xiuhtztzquilo*; quiere decir “se toma el año nuevo” (SAHAGÚN, 1995, p. 488-489).

O interesse de Sahagún em demarcar o início da contagem anual dos nahuas estava relacionado à intenção de se definir os dias festivos da antiga religião, correlacionando-os ao calendário europeu. Se inicialmente os missionários pensaram que seria fácil elaborar uma correspondência entre os dois calendários, acabaram esbarrando na difícil tarefa de fixar o início exato da contagem temporal indígena:

Esta tabla arriba puesta es la cuenta de los años, y es cosa antiquísima. Dicen que el inventor della fue Quetzalcóatl. Procede desta manera: que comienzan del oriente, que es donde están las cañas; y según otros del mediodía, donde está el conejo. Y dicen *ce acatl*, y de allí van el norte, donde está el pedernal, y dicen *ume técpatl*. Luego van al occidente, donde está la casa, y allí dicen *yei calli*. Y luego van al ábrego, que es donde está el conejo, y dicen *nahui tochtli*. Y luego tornan al oriente y dicen *macuilli acatl*. Y ansí van dando vueltas, hasta que llegan a trece, que se acaban a donde comenzó. Y luego vuelven a uno, diciendo *ce técpatl*. Y desta manera, dando las cuatro partes del mundo. Y entonces se cumplen 52 años, que es una gavilla de años, donde se celebra el jubileo y se saca la lumbre nueva en la forma arriba puesta. Luego vuelven a contar como de principio. Es de notar que discrepan mucho en divesos lugares del principio del año. En unas partes me dixerón que comenzaba a tantos de enero; en otras, que a

primero de hebrero; en otras, que a tantos de marzo. En el Tlatilulco junté muchos viejos, los más diestros que yo pude haber, y juntamente con los más habiles de los colegiales, se altercó esta materia por muchos días, y todos ellos concluyeron que comenzaba el año segundo día de hebrero (SAHAGÚN, 1995, p.492).

O interesse dos missionários em compreender o sistema calendário nahua a partir de suas intenções de correlacioná-lo ao calendário europeu apresenta-se como um dos objetivos centrais que guiaram seus relatos sobre o cômputo temporal indígena. De acordo com a carta trocada entre o também franciscano Pedro San Buenaventura e Bernardino de Sahagún, sobre o calendário solar mexicano, elaborada provavelmente entre os anos de 1565 e 1572 (DÍAZ RUBÍO, 1983), a preocupação com este assunto é notória. Os dois franciscanos discutem sobre a ausência de homogeneidade quanto ao primeiro dia do calendário mexicano entre as diferentes populações nahuas. Inclusive nos textos de Sahagún, conforme Díaz Rubío (1983) analisou, não encontramos uma concordância entre as datas iniciais das vintenas, sendo que as informações sobre o calendário sugeriam seu início em 01 de fevereiro ou 02 do mesmo mês e, ainda, em 27 de fevereiro. Esta heterogeneidade nos dados sobre o calendário indígena despertou o interesse dos missionários para a compreensão do mesmo, visando sua adaptação ao calendário cristão e identificação das festas pagãs.

Deste modo, o interesse dos missionários pelo sistema calendário mesoamericano pode ser explicado pela necessidade de uma cristianização mais eficiente, pois as práticas religiosas nativas estavam sendo mantidas conjuntamente à aceitação da religião cristã. Nesse contexto, conhecer o calendário serviria para identificar as datas das festividades pagãs e, ainda, compreender o funcionamento de um valioso instrumento religioso. A importância do calendário para a antiga religião foi percebida rapidamente pelos missionários, porém, suas tentativas de compreendê-lo não foram tão eficazes. Os missionários utilizaram para todos os âmbitos da

cultura nahua, comparações com o universo cognitivo europeu. Esse recurso, esperado como reação frente à tamanha diferença cultural, foi um obstáculo para o entendimento dos mecanismos culturais nativos.

Sahagún insere as práticas e saberes indígenas relacionados aos astros e ao cômputo temporal no conjunto de concepções européias que compunham a astrologia. Assim, conforme vimos no segundo capítulo, a existência de uma astrologia permitida, pois relacionada ao movimento dos astros e a sua utilização em questões que não atingissem o princípio do livre-arbítrio, e outra astrologia condenada, devido ao seu caráter adivinhatório, a astrologia judiciária, foi o contexto para o entendimento de elementos do sistema calendário e da cosmogonia e cosmografia nahuas:

[...] o ponto de partida de Sahagún para a identificação das supostas idolatrias ou adivinhações foi o funcionamento da astrologia européia e suas relações com os corpos celestes e os destinos. Assim, como no caso dos deuses, podemos perceber que os temas e elementos narrados por Sahagún se relacionam sempre com suas prioridades missionárias e com um repertório de conceitos de origem cristã (SANTOS, 2002, p.268).

Acreditamos que a narrativa desenvolvida por Sahagún foi guiada pelo interesse em elementos que lhe seriam úteis para a efetivação de seu projeto evangelizador. Esta proposição pressupõe que o franciscano desconsiderou prováveis informações sobre as concepções cosmogônicas e cosmográficas nahuas e seu sistema calendário, inclusive a intrínseca relação entre estes âmbitos culturais, valorizando apenas os aspectos que serviriam como ferramentas para uma conversão efetiva dos indígenas, como o mapeamento dos dias festivos da antiga religião e a retirada destes do calendário cristão local.

Mendieta descreveu em seu *Libro Segundo, De los ritos y costumbres de los indios de la Nueva España en su infidelidad*, as concepções indígenas sobre a criação do universo e dos

homens – cosmogonia – incluindo neste processo os deuses e o conhecimento sobre o movimento dos astros e de alguns fenômenos celestes, como os cometas. Estes assuntos foram abordados em conexão com o tema central proposto para esse livro, os ritos e costumes religiosos dos indígenas, pois encontramos outros temas referentes à religião nativa, como os deuses, templos, cerimônias, entre outros.

No relato de Mendieta, o Sol e a Lua foram considerados os astros mais reverenciados, sendo que sua história de criação interliga-se à origem da vida e do homem:

Y como por algunos años (segun decian) no hubo sol, ayuntándose los dioses en un pueblo que se dice Teutiucan, que está seis leguas de México, hicieron un gran fuego, y puestos los dichos dioses á cuatro partes de él, dijeron á sus devotos que el que mas presto se lanzase de ellos en el fuego, llevaria la honra de haberse criado el sol, porque al primero que se echase en el fuego, luego saldria sol; y que uno de ellos, como mas animoso, se abalanzó y arrojó en el fuego, y bajó al infierno; y estando esperando por dónde habia de salir el sol, en el tanto, dicen, apostaron con las codornices, langostas, mariposas y culebras, que no acertaban por dónde saldria; y los unos que por aquí, los otros que por allí; en fin, no acertando, fueron condenados á ser sacrificados; lo cual despues tenian muy en costumbre de hacer ante sus idolos: y finalmente salió el sol por donde habia de salir, y detúvose, que no pasaba adelante. Y viendo los dichos dioses que no hacia su curso, acordaron de enviar a Tlotli por su mensajero, que de sua parte les dijese y mandase hiciese su curso; y él respondió que no se mudaria del lugar donde estaba hasta haberlos muerto y destruido á ellos; de la cual respuesta, por una parte temerosos, y por otra enojados, uno de ellos, que se llamaba Citli, tomó un arco y tres flechas, y tiró al sol para le clavar la frente: el sol se abajó y así no le dió: tiróle otra flecha la segunda vez y hurtóle el cuerpo, y lo mismo hizo á la tercera: y enojado el sol tomó una de aquellas flechas y tiróla al Citli, y enclavóle la frente, de que luego murió. Viendo esto los otros dioses desmayaron, pareciéndoles que no podrian prevalecer contra el sol: y como desesperados, acordaron de matarse y sacrificarse todos por el pecho; y el ministro de este sacrificio fue Xolotl, que abriéndolos por el pecho con un

navajon, los mató, y despues se mató á si mismo [...] Y así aplacado el sol hizo su curso (MENDIETA, 1993, p.79).

Sobre a criação da Lua e da era atual:

De la creacion de la luna dicen, que quando aquel que se lanzó en el fuego y salió el sol, otro se metió en una cueva y salió luna; y que hubo cinco soles en los tiempos pasados, en los cuales no se criaban bien los bastimentos y frutos de la tierra, y así murieron las gentes comiendo diversas cosas; y que este sol de ahora era bueno, porque en él se hace todo bien (MENDIETA, 1993, p.81).

Desta forma, Mendieta constrói seu relato sobre a criação do cosmos utilizando muitos elementos do universo indígena, mas esta atitude não o desvincula da ótica cristã e européia. As informações sobre os relatos cosmogônicos nahuas atenderam ao seu projeto evangelizador, pois sua descrição foi realizada como demonstração da relação entre as concepções sobre universo e o homem e a religião indígena. Em Mendieta também encontramos a inferiorização das práticas e crenças nahuas, pois estas foram relegadas a uma condição de fábula. Os conhecimentos sobre os astros e os fenômenos celestes foram relatados a partir desta caracterização, que os fabuliza e concede uma situação de inferioridade se comparado ao europeu.

Os prognósticos que envolviam a passagem de cometas, ocorrência de eclipses e outros fenômenos celestes foram descritos com um caráter de superstição:

Y que el alma del dicho Quetzalcoatl se volvió en estrella, y que era aquella que algunas veces se ve echar de sí un rayo como lanza: y alguans veces se ha visto en esta tierra la tal cometa ó estrella, y tras ella se han visto seguir pestilencias en los indios, y otras calamidades; y es que las tales cometas son señales que Dios puso para denotar alguna cosa ó acaecimiento notable que quiere obrar ó permitir en el mundo (MENDIETA, 1993, p.82).

Provavelmente, neste extrato podemos encontrar muitos elementos culturais europeus. Conforme discutido acima, para a Europa deste período, a ocorrência de cometas estava interligada aos desígnios de Deus, e esta poderia representar eventos favoráveis, como a ascensão política e econômica de uma Coroa, ou acontecimentos adversos, como uma guerra ou

calamidade (CAROLINO, 2003). A transposição da cosmovisão européia foi um recurso constante nas narrativas missionárias, podendo ser notada a utilização de categorias que não eram sequer formuladas pelos povos nahuas, como a relação dos quatro elementos fogo, ar, água e terra e o conhecimento dos corpos celestes, teoria pertencente a Aristóteles, portanto, impossível de ser encontrada na América pré-hispânica, mas relatada como tal pelos missionários:

[...] Adoraban también al sol, y á la luna, y á las estrellas, y tenían sus figuras entre los otros ídolos, y asimismo á los elementos, fuego, aire, agua y tierra [...] puesto que estas gentes tenían infinidad [...] de ídolos que reverenciaban por dioses, sobre todos ellos tenían por mayor y mas poderoso al sol. Y á este dedicaban el mayor y mas sumptuoso y rico templo [...] (MENDIETA, 1993, p.88).

Ainda quanto à descrição do comportamento indígena frente aos fenômenos celestes, mantém a mesma visão anterior que elege atitudes próximas às européias para relatar o universo indígena, sem alcançar uma explicação que se aproximasse dos motivos que os levavam a terem determinadas ações quando da ocorrência de um cometa ou eclipse. Desta maneira, o relato de Mendieta concede uma imagem de inferioridade para o conhecimento nativo, atrelando-o sempre a superstição:

En tiempo del eclipse, hacian grandes sacrificios de temor (en especial si era del sol), pensando ser destruidos, como no alcanzaban el natural secreto. Y buscaban todos los hombres y mujeres blancos ó lampiños que podian haber, y á aquellos mataban y sacrificaban para aplacar al sol: en que parecia traer á la memoria la muerte de sus dioses por el sol, como arriba se dijo [...]. Daban grandes alaridos y grita en el tal eclipse del sol, y también lo hacian en el de la luna, ó cuando alguna otra señal ó cometa veian en el cielo, aunque no tanto como en el eclipse del sol (MENDIETA, 1993, p.101).

Os agouros e as superstições foram relatados pelo franciscano:

Veniendo á los agüeros que tenían, digo que eran sin cuento. Creian en aves nocturnas, especialmente en el buho, y en los mochuelos y lechuzas y otras semejantes aves. Sobre la casa que se asentaban y cantaban, decian era señal que

presto habia de morir alguno de ella [...] Cuando temblava la tierra adonde habia mujer preñada, cubrian de presto las ollas ó las quebraban, porque no morriese. Decian que el temblar de la tierra era señal que se habia de acabar presto el maíz de las trojes (MENDIETA, 1993, p. 110).

Podemos notar a semelhança nos relatos de Motolinia e Mendieta sobre este assunto, fato explicado provavelmente devido ao primeiro ter servido como fonte documental ao segundo.

As práticas indígenas que se aproximavam do universo cristão, como o uso do calendário para finalidades religiosas, foram associadas ao Demônio. Para Mendieta, este copiava noções cristãs e mesmo seus sacramentos, como o batismo, comunhão, matrimônio, entre outros, com o objetivo de enganar as populações americanas:

Que en esto parece haber tomado el maldito demônio oficio de mona, procurando que su babilónica y infernal iglesia ó congregación de idólatras y engañados hombres, en los ritos de su idolatría y adoracion diabólica remedase (en cuanto pudiese) el órden que para reconocer á su Dios y reverenciar á sus santos tiene en costumbre la Iglesia católica (MENDIETA, 1993, p.97).

[...] para condenacion y perdicion de los que le creyesen, dijo el demonio estotras sus señales y ministerios que pareciesen imitar á los verdaderos misterios de nuestra redención. Entre los cuales el primero era a manera de bautismo (MENDIETA, 1993, p. 107).

Como os demais religiosos analisados, Mendieta buscou, ao elaborar seu relato sobre o sistema calendário, a determinação das festas religiosas indígenas:

Para tractar de las fiestas que estos indios de la Nueva España [...] hacían á sus dioses, es de saber quanto á lo primero, que tenían su calendario por donde se regían, y tenían señalados sus días del ano para cada uno de los diablos á quien hacían fiesta y celebraban, así como nosotros tenemos dedicado su día en tal ó tal mes á cada uno de los santos [...] (MENDIETA, 1993, p. 97).

Após evidenciar o motivo de seu interesse no sistema calendário, o franciscano relatou as crenças sobre a criação do mesmo, seu funcionamento e os sacrifícios e oferendas destinados aos dias *nemontemi*:

Y dando relacion los índios viejos del principio y fundamento que tuvo este su calendario, contaban una tonta ficcion, como son las demas que creian cerca de sus dioses. Dicen que como sus dioses vieron haber ya hombre criado en el mundo, y no tener libro por donde se rigiese, estando en tierra de Cuernavaca en cierta cueva dos personajes, marido y mujer, del número de los dioses, llamados por nombre él Oxomoco y ella Cipactonal, consultaron ambos á dos sobre esto. Y pareció a la vieja seria bien tomar consejo su nieto Quetzalcoatl, que era el ídolo de Cholula, dándole parte de su propósito. Parecióle bien su deseo, y la causa justa y razonable: de manera que altercaron los tres sobre quién pondria la primera letra ó signo del tal calendario. Y en fin, teniendo respeto á la vieja, acordaron de le dar la mano en lo dicho. La cual andando buscando qué pondria al principio del dicho calendario, topó en cierta cosa llamada Cipactli, que la pintan á manera de sierpe, y dicen andar en el agua, y que le hizo relacion de su intento, rogándole tuviese por bien ser puesta y asentada por primera letra ó signo del tal calenarrio; y consintiendo en ello, pintáronla y pusieron *ce cipactli*, que quiere decir “una sierpe”. El marido de la vieja puso dos cañas, y el nieto tres casas &c., y de esta manera fueron poniendo hasta trece signos en cada plana, en reverencia de los autores dichos y de otros disoes que en medio de cada plana tenian los indios, pintados y muy asentados en este libro del calendario, que contenia trece planas, y en cada plana trece signos, los cuales sebian tambien para contar los dias, semanas, meses y años: porque ya que los dichos signos no llegaban al número cumplido de los trescientos y sesenta y cinco dias que tenian como nosotros, tornaban del principio hasta donde se cumpliesen, y llamábanlos *nemontemi*, que quiere decir: “que caen de balde y sin ser menester”. Y en estos cinco dias hacian muchos sacrificios y diversas ofrendas á sus dioses, temiendo algunos malos sucesos (MENDIETA, 1993, p. 97-98).

O franciscano expõe as concepções indígenas sobre a origem e o funcionamento do calendário. Após a narrativa sobre as mesmas, Mendieta afirma que os missionários possuíam alguns exemplares deste cômputo, utilizando-o como forma de ajustar as datas entre este e o calendário cristão. Mas, mesmo servindo a um objetivo evangelizador e sendo manuseado pelos missionários, Mendieta mostra-se contrário à manutenção das tradições antigas dos indígenas,

pois estas poderiam propiciar a preservação destes costumes, atuando como um empecilho para a evangelização cristã. Por isso, os missionários deveriam ser cautelosos em seus relatos, observando ao mesmo tempo o funcionamento do calendário para diagnosticar a utilização deste pelos indígenas, mas sendo atenciosos quanto à manutenção destes costumes através de seus escritos. Devemos considerar o contexto histórico e político vivenciado por este religioso, pois ao final do século XVI ocorreu a proibição de algumas obras com conteúdos da cultura e língua indígenas, conforme visto no primeiro capítulo. Desta forma, Mendieta se posicionava ao lado destas proibições quando do relato do sistema calendário:

Este calendario saco cierto religioso en rueda con mucha curiosidad y subtileza, conformándole con la cuenta de nuestro calendario, y era cosa bien de ver: y yo lo vi y tuve en mi poder en una tabla mas ha de cuarenta años en el convento de Tlaxcala. Mas porque era cosa peligrosa que anduviese entre los indios, trayéndoles á la memoria las cosas de su infidelidad y idolatría antigua (porque en cada día tenían su fiesta y ídolo á quien la hacían, con sus ritos y ceremonias), por tanto, con mucha razón fue mandado que el tal calendario se extirpase del todo, y no pareciese, como el día de hoy no parece, ni hay memoria de él. Aunque es verdad que algunos indios viejos y otros curiosos tienen aun al presente en la memoria los dichos meses y sus nombres. Y los han pintado en algunas partes [...] con estos caracteres ó signos llenos de abusion (MENDIETA, 1993, p. 98).

Para Mendieta, a cópia e o entendimento do sistema calendário eram um “perigo” que deveria ser controlado e suprimido. A antiga religião deveria ser eliminada sem resquícios, e a reprodução do sistema calendário era considerada um vestígio que deveria ser extirpado. Assim, os indígenas poderiam seguir a religião cristã e o calendário usado pela Igreja:

[...] ni es acertado permitir que se conserve la tal pintura, ni que se pinten en parte alguna los dichos caracteres, sino que totalmente los olviden y se rijan los indios solamente por el calendario y cuenta de dias y meses y años que tiene y usa la Iglesia católica romana (MENDIETA, 1993, p.99).

Desta forma, o sistema calendário nahua não foi relatado como tal por Mendieta, mas o missionário se deteve nas características e informações que convinham ao seu projeto missionário. Neste sentido, um dos ciclos, no caso o calendário sazonal, foi eleito como “cômputo temporal nahua”. Conforme discutido nas análises de Motolinia e Sahagún, esta atitude fundamentou o relato destes missionários sobre o sistema calendário indígena. Além da similaridade com o calendário europeu, a base de contagem do Xiuhpohualli facilitava sua correlação com o conhecimento sobre os astros considerado lícito pela Igreja, ou seja, este poderia ser integrado ao cômputo cristão por não se associar às práticas mágico-adivinhatórias. Entretanto, esta atitude em relação à contagem sazonal demonstra como os conceitos europeus dominaram os relatos sobre o universo cultural nahua, pois o sistema calendário destas comunidades havia sido composto, no período pré-hispânico, com uma unidade não considerada pelos missionários aqui estudados.

Dentre as características gerais das *Histórias* missionárias aqui analisadas, em relação a suas narrativas sobre o sistema calendário, podemos destacar ainda o interesse em compreender este cômputo temporal para que servisse de ferramenta para a identificação de comemorações religiosas ligadas à religião pagã. Neste sentido, a estipulação do início do ano sazonal indígena e o entendimento do funcionamento de seu calendário seriam úteis para a elaboração de uma correlação com o calendário cristão e, conseqüentemente, o mapeamento das festividades nativas. A permanência destas no período colonial foi o maior obstáculo enfrentado pelos missionários, por isso, a exaustiva intenção em uma cristianização efetiva a partir da compreensão do universo cultural nahua, ferramenta fundamental para a identificação da coexistência (ou não) das duas religiosidades: a indígena e a cristã.

Outra importante característica foi a consideração do saber indígena como inferior ao europeu, já que sua estrutura apresentava-se diferenciada. A analogia com o universo cultural e

“científico” europeu se, por um lado concedeu aos conhecimentos indígenas a condição de inferior e o atrelou ao Demônio, por outro propiciou aos espanhóis sua adequação enquanto elemento cultural marcado pela alteridade. Assim, a categorização da cultura e dos saberes indígenas favoreceu seu entendimento e posterior narração por parte dos espanhóis, que se valeram de sua própria cultura e pensamento durante sua busca por informações sobre as comunidades nahuas, e em sua organização nos relatos destas *Histórias* missionárias.

As características comuns destas narrativas não impediram a ocorrência de divergências entre as mesmas. Estas não conformavam um bloco homogêneo de pensamento, pois, refletiram as especificidades dos autores e contextos em que foram elaboradas (SANTOS, 2002), ou seja, sua estruturação e conteúdos responderam às situações próprias vivenciadas pelos missionários que as elaboraram.

CAPÍTULO 4

A DESCRIÇÃO DO ESPAÇO E DOS ELEMENTOS

DA SUPERFÍCIE TERRESTRE NOS RELATOS MISSIONÁRIOS

NOVO-HISPANOS DO SÉCULO XVI

Neste capítulo, iremos analisar a descrição elaborada pelos missionários frei Toríbio de Motolinia, frei Bernardino de Sahagún e frei Gerónimo de Mendieta sobre alguns elementos da superfície terrestre. Dentre estes, dedicamos a primeira parte ao relato sobre o relevo local, como os montes, serras, vulcões e rios. Estes componentes espaciais da região do Vale do México foram descritos atendendo a objetivos relacionados ao interesse econômico, como a busca por metais e pedras preciosas, à necessidade de solucionarem questões cotidianas, como o vulcanismo e as inundações, ao reconhecimento da geografia local, e à eliminação das práticas idolátricas presentes nestas localidades. Desta forma, analisamos como estas diferentes finalidades nortearam as *Histórias* missionárias aqui estudadas, salientando ainda, a importante influência da visão sobre a natureza praticada pelos homens do século XVI.

Em um segundo momento, investigamos como estas narrativas abordaram o interesse pelos e os usos dos metais, pedras preciosas e fósseis. Inicialmente, inferimos que o empenho em relatar esses objetos naturais se relacionava diretamente ao aspecto metalista da colonização espanhola. Entretanto, logo vislumbramos que neste período os metais e pedras atendiam a diferentes finalidades, e, no caso específico dos textos analisados, o interesse em suas propriedades terapêuticas foi o tema mais extensamente abordado. Por isso, encontramos descrições sobre a localização destes elementos, sua formação e principais utilidades, especialmente, as relacionadas com o tratamento de doenças.

No século XVI, as investigações européias nas áreas de mineração<sup>83</sup> e metalurgia foram as que mais se aproximaram de um conhecimento considerado, por nós, geológico. A mineralogia compunha um dos três reinos da natureza e seria equivalente ao que hoje chamamos de “ciência da Terra” (RUDWICK, 1996). Os textos sobre esse tema dedicavam-se ao relato das riquezas, ou seja, sua localidade, os procedimentos para melhoramento dos minerais (metais) e pedras preciosas, e sua utilização, restando bem pouco interesse pela investigação da estrutura terrestre, tema dominante somente no século XVIII, com o surgimento da disciplina geologia.

Ainda gostaríamos de ressaltar que o conteúdo destes relatos apresenta características fundamentais ligadas às concepções européias, sendo o exemplo mais marcante a visão sobre os metais, pedras e fósseis e suas propriedades mágicas. As tradições culturais indígenas, como suas concepções sobre o espaço e gênese da Terra, foram abordadas apenas em conexão com suas práticas religiosas, por isso, encontramos de forma muito escassa informações sobre estes assuntos, e, quando estes ocorrem, caracterizam-se por sua desvinculação com o sistema de pensamento indígena. Assim, neste capítulo, iremos nos deparar com um arsenal epistemológico das concepções sobre a Terra imbricado no pensamento europeu do século XVI.

#### *4.1 – A descrição do espaço terrestre nos relatos missionários novo-hispanos do século XVI*

A visão cosmográfica medieval, que permanecerá até a descoberta da América e das expedições que mapearam o novo continente, era marcadamente de caráter religioso. Sobre a representação terrestre, Capel (1982, p.08) explica:

---

<sup>83</sup> Com o objetivo de esclarecer os termos aqui utilizados, apresentamos suas significações para este estudo: mineração: exploração de minas; mineralogia: ciência que trata dos minerais; (CF. Dicionário Aurélio). Mineral: Substância química natural, sólida, homogênea, geralmente resultante de processos inorgânicos, apresentando estrutura interna ordenada, composição química e propriedades físicas próprias e constantes dentro de certos limites que permitem a sua identificação como espécie mineral.; minério: Mineral (is) ou rocha de interesse econômico ou, ainda, rocha contendo mineral(is) de interesse econômico suscetível(is) de ser extraído(s) e processado economicamente. (Cf <http://www.unb.br/ig/glossario/>).

[...] en la que la Tierra se representaba dentro de un disco circular y los tres continentes del viejo mundo divididos por un mar interior en forma de T y rodeados por el océano [...] su simbolismo religioso se observa en la posición central de Jerusalén y en la aparición del Paraíso Terrenal.

Esta visão tripartida do espaço terrestre, circunscrito às três porções continentais conhecidas até o final do século XV – Europa, África e Ásia – encontrava equivalência em concepções cristãs, conforme aponta Nieto Olarte (2004, p.15): “Visión tripartida de la tierra que encontró resonancia en el dogma cristiano de la Santísima Trinidad y su sentido místico del número tres”. Esta concepção espacial sobre a Terra foi alterada com a descoberta do Novo Mundo, principalmente com o trabalho dos cartógrafos que redefiniram as dimensões terrestres incluindo o continente americano: “El mapamundi es además una narración y una celebración de un gran momento histórico que marca el inicio de una nueva era de un nuevo cosmos y de un nuevo orden político” (NIETO OLARTE, 2004, p. 16).

Desta forma, a descoberta das terras americanas apresentou-se como um acontecimento que redefiniu as concepções espaciais, cosmológicas e técnico-científicas da própria Europa. Assim, Nieto Olarte (2004, p. 22) assinala que o processo de construção, integração e subordinação da América foi paralelo ao processo de auto-compreensão e auto-construção da mesma Europa:

De hecho el protagonista histórico de este proceso no es el objeto descubierto sino la consolidación del europeo como descubridor, conquistador y soberano del mundo [...] El surgimiento de ese Nuevo Mundo del cual América forma parte, es al mismo tiempo la formación de Europa y sus ‘otros’, en el cual se definen las fronteras entre el centro y la periferia del nuevo orden mundial. Es la consolidación del euro-centrismo.

Conforme discutido no segundo capítulo desta pesquisa, durante o século XVI, o universo cognitivo europeu estava constituído por questões referentes ao saber mágico-adivinhatório e concepções cristãs. Por isso, as explicações sobre a Terra apresentavam características destes

conjuntos epistemológicos. Um exemplo do alcance do domínio das idéias cristãs na estruturação do conhecimento sobre a Terra e o cosmos foi a discussão sobre a localização do céu (*Empíreo*) e do Inferno. De acordo com os preceitos cristãos, era no interior da Terra que se localizava o Inferno, pois este deveria estar situado no ponto mais distante em relação ao *Empíreo*. Esta idéia, amplamente difundida entre os filósofos naturais, estava embasada pela autoridade da Igreja e comprovada pelas observações em regiões mineiras: "Opiniones [...] que podían quedar, incluso, claramente demostradas por las observaciones empíricas realizadas sobre el aumento del calor en los pozos de las minas" (CAPEL, 1987, p.170).

O relato dos missionários aqui analisados sobre os elementos da superfície terrestre, como mares, rios, montes, serras e vulcões, insere-se neste contexto epistemológico, e estava profundamente norteado pelo interesse na conversão dos indígenas e na eliminação das idolatrias. Desta forma, ao relatar como as populações indígenas compreendiam o mundo natural do Vale do México, estas narrativas sobrepõem, a estas "errôneas" concepções, a "verdade" trazida pela conversão e domínio espanhóis. Neste momento destacamos nestes textos a valorização das explicações européias, trazidas para a América, após a conquista e evangelização (então, valoriza-se também a conquista e a evangelização), em contraposição às concepções nativas sobre a natureza circundante.

Inicialmente, abordaremos o relato do frei Toríbio de Motolinia em sua obra, *Historia de los indios de la Nueva España*, em seu terceiro tratado, *Comienza la tercera parte*, onde apresenta, dentre outros temas, a configuração do entorno natural novo-hispano. No sexto capítulo, *De unos muy grandes montes que cercan toda esta tierra, y de su gran riqueza y fertilidad, y de muchas grandezas que tiene la ciudad de México*, descreve as serras, montes e águas da região da cidade do México:

Y esta Nueva España es toda llena de sierras, tanto que puesto uno en la mayor vega o llano, mirando a todas partes hallará sierra o sierras a seis y a siete leguas [...] Especialmente va una cordillera de sierras sobre el mar do Norte, esto es, encima del mar océano, que es la mar que traen los que vienen de España. Estas sierras van muchas leguas de largo, que es todo lo descubierto, que son ya más de cinco mil leguas, y todavía pasan adelante y van descubriendo más tierra [...] Y estas sierras que digo, pasada esta angostura de tierra, hacen dos piernas; la una prosigue la misma costa del mar del Norte, y la otra va la vuelta de la tierra del Peru, en muy altas y fragosas sierras [...] Y puédense sin falta llamar estos montes los mayores y más ricos del mundo (MOTOLINIA, 2001, p.201-202).

Lo más alto de esta Nueva España, y lo más altos montes, por estar en la más alta tierra, parecen ser los que están a redor de México. Está México toda cercada de montes, y tiene una muy hermosa corona de sierras a la redonda de sí, y ella está puesta en medio, lo cual le causa gran hermosura y ornato, y mucha seguridad y fortaleza; y también le viene de aquellas sierras mucho provecho [...]. Tiene muy hermosos montes, los cuales la cercan toda como un muro (MOTOLINIA, 2001, p. 202).

A descrição dos montes e serras realizada por Motolinia difere totalmente da apresentada por Sahagún, conforme veremos abaixo. Motolinia, ao narrar os elementos naturais pretende exaltá-los, numa tentativa de glorificar também o poder divino e o da Coroa de Castela. Esta característica providencialista permaneceu em todo o seu texto e está inserida no contexto vivido pelo franciscano, de recém-chegada à Nova Espanha, dos primeiros contatos e início da evangelização. O otimismo de Motolinia quanto à efetivação da evangelização dos indígenas pode ser estendido ao seu entusiasmo em relação ao mundo natural. O caráter providencialista, em sua narração e visões construídas sobre a natureza, estava em sintonia com o conhecimento europeu do século XVI sobre o mesmo. Já Sahagún irá se preocupar em descrever a natureza local guiado por seu objetivo único de reconhecer nesta prováveis locais de práticas idolátricas relacionadas à antiga religião. As diferenças entre os relatos estudados por esta pesquisa podem ser explicadas pelos diversos objetivos e contextos vividos por cada um deles, sendo que nos

compete neste trabalho compreender quais foram estes objetivos e como se conectavam com os acontecimentos históricos e visão sobre a natureza daquele período.

O ideal providencialista e a intenção de reconhecer na natureza a glória divina podem ser observados nas seguintes passagens, bem como o otimismo em relação à conversão indígena ao cristianismo:

! Oh México, que tales montes te cercan y coronan! Ahora con razón volará tu fama, porque en ti resplandece la fe y evangelio de Jesucristo. Tú que antes eras de maestra de pecados, ahora eres enseñadora de verdad; y tú que antes estaba en tinieblas y oscuridad, ahora das resplandor de doctrina y cristiandad [...]. Eras entonces una Babilonia, llena de confusiones y maldades; ahora eres otra Jerusalem [...]. Otro tiempo con autoridad del príncipe de las tinieblas, anhelando amenazabas, prendías y sacrificabas, así hombres como mujeres, y su sangre ofrecías a el demonio en cartas y papeles; ahora con oraciones y sacrificios buenos y justos asoras y confiesas a el Señor de los señores (MOTOLINIA, 2001, p.204).

[...] pues miren y vengan aqui [...] hecho por la mano de Dios, sin afán ni trabajo, lo cual todo convida a dar gracias a quien hizo y crió las fuentes y arroyos, y todo lo demás en el mundo, criado con tanta hermosura; y todo para servicio del hombre (MOTOLINIA, 2001, p. 236).

Ainda em relação ao relevo da região da cidade do México, o franciscano questiona-se como estas montanhas haviam estado desconhecidas dos europeus, baseando-se em concepções sobre a natureza marcadas pelo relato cristão, neste caso, referindo-se ao Dilúvio:

Y lo que mas es de considerar, y que causa grandísima admiración es, que tantos y tan grandes montes hayan estado encubiertos tanta multitud de años como ha que pasó el gran diluvio general, estando en la mar océano, adonde tantas naos navegan [...] y siendo tantas y en tantos años y tiempos, nunca con estas sierras toparon (MOTOLINIA, 2001, p. 202).

E, ao buscar uma resposta, ampara-se em sua visão providencialista:

La causa de esto debemos dejar para el que es causa de todas las causas; creyendo que pues él há sido servido de que no se manifestasen ni descubriesen

hasta nuestros tiempos, que esto há sido lo mejor y que más conviene a la fe y religión cristiana (MOTOLINIA, 2001, p. 202).

O aspecto de riqueza natural das regiões montanhosas também foi relatado por Motolinia, especialmente a vegetação destas localidades e sua relação com as águas dos rios:

Parte de los laderos y lo alto de los montes son de las buenas montañas del mundo, porque hay cedros y muchos cipreses, y muy grandes, tanto, que muchas iglesias y casas son de madera de cipres (MOTOLINIA, 2001, p. 204-205)

De estas montañas bajan arroyos y ríos, y en las laderas y bajos salen muchas y muy grandes fuentes. Toda esta agua y más la llovediza hace una gran laguna, y la ciudad de México está asentada parte dentro de ella, y parte a la orilla (MOTOLINIA, 2001, p.205)

Descrever a riqueza mineral destas regiões também interessava ao missionário:

[...] diremos de su riqueza, y de la que hay en ellos (serras e montes) y en los rios que de ellos salen, que hay mucho oro y plata, y todos los metales y piedras de muchas maneras, en especial turquesas, y otras que acá se dicen *chalchihuitl*; las finas de éstas son esmeraldas (MOTOLINIA, 2001, p. 217).

Este río de quien trato se llama en lengua de los indios *Papaloapa* [...] La tierra que este río riega es de la buena y rica que hay en toda la Nueva España [...]. En este río de *Papaloapa* entran otros grandes ríos, como son el río de *Quiuhtepec* y el *Uitzila*, y el de *Chinantla*, y el de *Queuhquepaltepec* y el de *Tuztlan*, y el de *Teuziyuca*. En todos estos ríos hay oro y no poco, pero el más rico es el de *Uitzila* (MOTOLINIA, 2001, p. 233).

Os problemas cotidianos enfrentados pelos espanhóis no Vale do México também podem ser apontados como elementos norteadores do interesse dos cronistas do século XVI e, neste capítulo de Motolinia, podemos observar como a descrição e o conhecimento sobre as águas e regiões de relevo montanhoso poderiam colaborar para resolver questões importantes para aquele momento:

Como México estuviese así fundada dentro de la laguna, obra de dos légua adelante, hacia la parte del oriente, se abrió una gran boca, por la cual salió tanta agua, que en pocos días que duró hizo crecer a toda la laguna, y subió sobre los

edificios bajos o sobre el primer suelo más de medio estado [...]. Esta agua que así reventó debe ser de algún río que anda por aquellos montes, porque ya ha salido otras dos veces por entre las sierras nevadas que México tiene [...] la una vez fue después que los cristianos están en la tierra, y la otra pocos años antes (MOTOLINIA, 2001, p. 205)

As especificidades do relevo do Vale do México foram descritas pelos missionários como uma forma de comunicar aos seus interlocutores, os espanhóis, a novidade natural das novas terras. Assim, os vulcões tratados como serras, foram narrados pelo religioso sob o enfoque de sua questão mais importante: as erupções. Desta forma, os vulcões<sup>84</sup> foram narrados a partir de sua utilidade prática para a sobrevivência no local, pois a erupção do vulcão deveria ser uma preocupação constante dos espanhóis e indígenas. O conhecimento ou ao menos o mapeamento das características físicas do vulcão poderia colaborar para o entendimento de seu funcionamento<sup>85</sup>:

A la una de estas sierras llaman los indios sierra blanca, porque siempre tiene nieve; a la otra llaman sierra que echa humo [...]. Este volcán tiene arriba en lo alto de la sierra una gran boca, por la cual solía salir un grandísimo golpe de humo, el cual algunos días salía tres y cuatro veces. Había de México a lo alto de esta sierra o boca doce leguas, y cuando aquel humo salía parecíase tan claro, como si estuviera muy cerca, porque salía con grande ímpetu y muy espeso; y después que subía en tanta altura y gordor como la torre de la iglesia mayor de Sevilla, aflojaba la furia, y declinaba a la parte que el viento quería llevar. Este salir de humo cesó desde el año de 1528, no sin grande nota de los españoles y de los indios. Algunos querían decir que era boca del infierno (MOTOLINIA, 2001, p. 206).

Assim, podemos resumir a posição de Motolinia sobre a descrição de seu entorno natural como sendo marcada pelos ideais providencialista e utilitário, por isso, encontramos um conteúdo otimista nesses relatos que conferem à natureza a condição de espaço para a glorificação divina e

---

<sup>84</sup> Conforme nota do tradutor na página 206, a descrição da serra nevada e do vulcão refere-se ao Ixtaccihuatl e o Popocatepetl, respectivamente.

<sup>85</sup> Ainda não podemos desconsiderar a relação destes vulcões com a tradição cosmográfica e cosmogônica nahua, conforme visto no capítulo anterior.

o enaltecimento dos feitos espanhóis, povo escolhido para evangelizar e administrar as novas terras. Ainda encontramos nesse relato questões referentes aos problemas cotidianos enfrentados por espanhóis e indígenas, marcados pelo desconhecimento da região, no caso as inundações do lago Texcoco e o vulcanismo.

Bernardino de Sahagún, em seu décimo primeiro livro, *Que es bosque, jardín, vergel de lengua mexicana*, fornece dados sobre os três reinos da natureza, conforme eram concebidos no século XVI. Desta forma, nos capítulos iniciais, Sahagún apresenta o reino animal – cães, lobos, tigres, gatos, aves, peixes, animais peçonhentos (como serpentes e aranhas), formigas, pássaros, abelhas, mosquitos, entre outros – sua denominação em língua nahuatl, suas principais características e aparência. Descreve ainda o reino vegetal – árvores, frutas, madeira e ervas –, atuando da mesma forma anterior, apresenta a nomenclatura indígena, sua utilização, principais características, entre outros. A partir do capítulo sobre ervas medicinais, relata sobre nosso objeto de pesquisa, pois na seção denominada *Síguese de las piedras medicinales*, refere-se às principais pedras de uso medicinal e, no capítulo VIII, *de las piedras preciosas*, descreve-as enfatizando seu valor econômico, ritual e medicinal. No capítulo IX, *de los metales*, apresenta concisamente a exploração de ouro e prata antes da chegada dos espanhóis, expondo com muito interesse a função terapêutica dos mesmos. O capítulo XII, *de las diversidades de las aguas y de diversas calidades de la disposición de la tierra*, Sahagún apresenta as concepções sobre a formação do mar, rios e montes, e sobre a fertilidade e utilidade da terra. Todos estes temas serão analisados no decorrer deste capítulo e estão organizados de acordo com as diferentes concepções do século XVI sobre as questões referentes à Terra.

Neste momento, iremos nos dedicar a análise do texto sahumtiano que apresenta as informações obtidas sobre a formação dos rios, mares, montes, serras, vulcões e terras férteis, com o objetivo de fornecer, a respeito destes, as concepções indígenas. Este inicia-se a partir do

capítulo XII, *de las diversidades de las aguas y de diversas calidades de la disposición de la tierra*. Sobre a concepção pré-hispânica da constituição do céu, terra e mar:

Por que los antiguos habitantes desta tierra pensaban que el cielo se junta con el agua en la mar, como si fuese una casa que el agua son las paredes y el cielo está sobre las [...] Empero, agora después de venida la fe, y ya saben que el cielo no se junta con el agua ni con la tierra (SAHAGÚN, 1995, p. 800).

Nesta citação, observamos o caráter de valorização da ciência européia frente ao conhecimento indígena, pois o missionário apresenta como explicação verdadeira as concepções do Velho Mundo, concedidas aos nativos após a chegada dos espanhóis. Prosseguindo em seu relato, Sahagún (1995, p.800) expõe as explicações sobre a origem dos montes:

Y también decían que los montes [...] están llenos de agua, y por de fuera son de tierra, como si fuesen vasos grandes de agua [...] y que cuando fuere menester se romperán los montes y saldrá el agua que dentro está, y anegará la tierra [...] Pero sabida la verdad de lo que es agora, es que por la voluntad de Dios la mar entra por la tierra por sus venas y caños, y anda por debaxo de la tierra y de los montes, y por donde halla camino para salir fuera, allí mana, o por la raíces de los montes, o por los llanos de tierra, y después muchos arroyos se juntan juntos y hacen los grandes rios.

Sahagún utiliza o mesmo processo narrativo anterior, apontando para a relação entre a presença espanhola e a verdade revelada sobre o mundo natural. E, ao recusar a explicação indígena, aponta a Providência como causa primeira da formação dos mares e rios, ou seja, emprega conceitos cristãos para explicar os fenômenos naturais. Nesta passagem, o missionário expõe, através de trechos do pensamento indígena sobre elementos da superfície terrestre, as concepções européias sobre o espaço circundante aceitas naquela época. Ainda sobre esse assunto, Sahagún (1995, p.800) continua seu relato apontando a "verdadeira" e "correta" (e européia) descrição sobre a formação dos rios:

Y aunque el agua de la mar es salada o amarga, el cual de lo ríos dulce, pierdes el amargor o sal colándose por la tierra o por las piedras y por la arena, y se hace

dulce y buena de beber, de manera que los ríos grandes salen de la mar por secretas venas debaxo de la tierra, y saliendo se hacen fuentes y rios.

Quanto ao relato sobre os montes e vulcões, encontrados na mesma divisão temática do livro XI, Sahagún (1995, p.806-807) descreve os vulcões Popocatépetl e Poyauhtécatl:

Hay un monte muy alto que humea, que está cerca de la provincia de Chalco, que se llama *Popocatépetl*, que quiere decir "monte que humea". Es monte monstruoso de ver. Yo estuve encima dél.

Ha pocos años que comenzó a arder la cumbre dél. Y yo le vi muchos años, que tenía la cumbre cubierta de nieve. Y después vi cuando comenzó a arder, y las llamas se parecían de noche, y de día, de más de veinte leguas. Y agora, como el fuego ya gastado mucha parte de lo interior del monte, ya no se parece el fuego, aunque siempre arde.

Ao relatar sobre os vulcões, apresenta sua inatividade temporária, pois estes repentinamente poderiam entrar em erupção. Como ocorre em Motolinia, o relato sahanguntiano sobre a superfície terrestre, também se dedica a mapear importantes questões cotidianas que provavelmente perturbaram os espanhóis daquele período, pois o desconhecimento do momento das erupções poderia causar sérios prejuízos à população local. A atividade repentina dos vulcões foi explicada pelo missionário, provavelmente a partir de um referencial europeu, sendo que o interior do monte era consumido pelo "fogo", enfraquecendo-se conforme o monte se desgastava interiormente. Assim, após seu desgaste, o fogo não era mais observado em seu cume, restando apenas as chamas em seu interior. Devido à permanência do fogo interno, os vulcões voltavam a "arder" periodicamente.

Sobre as serras, apresenta Iztactépetl, ou "Sierra Nevada": "Es monstruoso de ver lo alto della, donde solía haber mucha idolatría, y yo la vi y estuve sobre ella" (SAHAGÚN, 1995, p.806). Neste momento, notamos a relação entre o relato da natureza americana e as práticas idolátricas ali existentes. Esta situação reforça a idéia de como a descrição da natureza novo-hispana atendia ao projeto evangelizador espanhol.

Esta ênfase no conhecimento e mapeamento das idolatrias indígenas em relação à natureza local foi novamente proposta na nota a esse capítulo, onde o missionário expõe as idolatrias realizadas e encontradas nestas regiões: "Habiendo tratado de las fuentes, aguas y montes, parecióme lugar oportuno para tratar de las idolatrías que se hacían y aún hacen en las aguas y en los montes" (SAHAGÚN, 1995, p. 807). O missionário descreveu sua experiência pessoal ao retirar oferendas idolátricas encontradas na região lacustre de Xochimilco, colocando em seu lugar uma cruz de madeira. Ao narrar a permanência das antigas crenças e costumes, o missionário demonstrou um grande pessimismo quanto à efetiva evangelização dos nativos, contrariamente a seu companheiro de ordem Motolinia:

[...] la dificultad grande que hallado en la plantación de la fe en esta gente, porque yo ha más de cuarenta años que predico por estas partes de México, y en lo que más he insistido, y otros muchos conmigo, es en ponerlos en la creencia de la sancta fe catolica, por muchos medios, y tentando diversas oportunidades, para esto ansí por pinturas como por predicaciones, como por representaciones, como por colocationes probando con adultos y con los pequeños (SAHAGÚN, 1995, p. 815).

Por isso, faz-se vital o conhecimento das idolatrias, pois serviriam como instrumento para seu reconhecimento e eliminação:

Bien creo que hay otros muchos lugares en estas Indias donde palidamente se hace reverencia y ofrenda a los ídolos con tisimulación de las fiestas que la iglesia celebra a Dios y a sus sanctos, lo cual sería bien investigase para que la pobre gente fuese desengañada del engaño que agora parece (SAHAGÚN, 1995, p. 810).

Deste modo, a narração do missionário sobre os elementos da superfície terrestre possui um caráter utilitário, seja para a sobrevivência espanhola na região ou, mais acentuadamente, para a eficácia da evangelização, com a compreensão das idolatrias e rituais pagãos e sua futura abolição do contexto cristão que deveria se formar na Nova Espanha.

O mundo natural, perfeita criação divina e prova incontestada de sua dedicação ao homem, já que fora concebido para servir de morada e sustento para os seres humanos, estava sendo utilizado no Novo Mundo como palco para as práticas idolátricas, ou seja, manipulados pelo Demônio, os indígenas dispunham de uma criação divina para manterem seus rituais e religião. A natureza circundante da região nahua estava transformada pelos rituais da antiga religião, o que feria profundamente o ideal evangelizador e se contrapunha à visão de natureza que o missionário possuía: utilitária e providencialista.

Neste sentido, apresenta-se constante em seu relato a correlação realizada entre a descrição do mundo natural e as idolatrias indígenas. Aquele seria o cenário ideal para as práticas idolátricas indígenas e, devido à dimensão espacial da Nova Espanha, os missionários não conseguiam investigar e destruir todas as permanências idolátricas, restando apenas a atitude de tentar extirpar a antiga religião e os costumes por meio de uma evangelização e conversão indígena eficientes. Conforme visto no primeiro capítulo, as *Histórias* missionárias tinham por objetivo dar a conhecer os antigos costumes, com o objetivo de reconhecê-los em práticas que parecessem inicialmente sem ligação com a religião nativa.

O frei Gerónimo de Mendieta em sua obra *Historia Eclesiástica Indiana*, devido ao seu compromisso em elaborar uma história da evangelização na Nova Espanha, não se preocupou em descrever o espaço natural da região do Vale do México, como os demais missionários estudados por esta pesquisa. Em seu texto, encontramos referências às concepções nahuas sobre o espaço terrestre, ou seja, sua cosmografia, e sobre a origem da Terra e do homem, sua cosmogonia. Entretanto, estes elementos do universo cultural nahua foram apresentados obedecendo a objetivos marcados pela sua intenção evangelizadora, pois estão relacionados apenas a sua origem religiosa. Assim, as informações sobre as concepções nahuas não atingem uma condição de compreensão destas tradições e pensamento indígenas, permanecendo com características

fundamentais dos ideais e conceitos europeus e cristãos. Sobre a divisão temática da próxima parte, encontramos no relato de Mendieta apenas referências aos fósseis, sendo que a descrição dos metais e pedras preciosas não foram temas que despertaram o interesse deste missionário.

#### *4.2 – Os metais, as pedras preciosas e os fósseis nos relatos missionários novo-hispanos do século XVI*

Se no conhecimento sobre o espaço circundante e no mapeamento das novas terras, a descoberta da América trouxe importantes alterações para o universo epistemológico europeu, em relação às concepções sobre o conhecimento mineralógico e acerca da formação e constituição dos fósseis – saberes que nos próximos séculos se organizarão na disciplina geologia – o impacto das novas terras teve um alcance mais lento. Os relatos produzidos no século XVI estavam marcados pela influência dos modelos explicativos medievais quanto a estes saberes. Segundo Capel (1987, p.173), ao analisar as obras de Gonzalo Fernández de Oviedo e de Francisco López de Gómara, as quais denomina de "crónicas de Indias":

La lectura de estas crónicas de Indias, así como de los relatos de viajes de portugueses y de otros europeos, si, por un lado, impresiona por la riqueza de las nuevas noticias [...] por otro llama la atención por la escasez o ausencia de interpretaciones novedosas sobre la estructura terrestre. Las corografías y las historias naturales de las Indias se interesan, desde luego, por el variado y fascinante mundo vegetal y animal; se sorprenden de la habitabilidad de la zona tórrida; explican una y otra vez las características térmicas, las lluvias y los vientos, tan diferentes a los de las regiones europeas; enumeran los ríos y lagos; describen las corrientes marinas, el flujo y reflujo de los océanos, las selvas impenetrables y las cualidades de cada territorio para la habitación humana.

Em relação à narrativa presente nas *Histórias* missionárias aqui analisadas sobre estes elementos da crosta terrestre, podemos notar o interesse tanto em informações de utilidade

econômica (e as críticas à cobiça espanhola), quanto de propriedades terapêuticas, principalmente as relativas aos metais e pedras preciosas e os fósseis. Neste momento iremos apresentar algumas características da mineração desenvolvida no início da colonização da Nova Espanha, expondo também informações sobre as práticas e conhecimentos pré-hispânicos sobre os metais e pedras preciosas. Em seguida, realizaremos o estudo das fontes documentais propostas sobre estes assuntos, passando a descrição e análise das mesmas no que se referem aos fósseis.

Quanto ao universo hispano, podemos ainda salientar essa busca por informações de cunho mineralógico, devido a sua importante tradição minero-metalúrgica. A ciência geologia deve, em muitos aspectos, seu desenvolvimento ao interesse econômico pelos minerais e pedras preciosas. Ao buscarem esses elementos, devido ao seu alto valor, fizeram-se necessárias pesquisas sobre a estrutura terrestre, o que propiciou o surgimento da geologia. De acordo com Capel (1987, p.176), acerca das investigações e técnicas relacionadas à mineração:

En ellas, se encuentra, sin duda, una importante línea de reflexión sobre la estructura de la Tierra y la constitución de sus elementos. El problema de la generación de los metales, la búsqueda de procedimientos para descubrir yacimientos mineros, la exploración de nuevos métodos para el beneficio de los metales dieron origen al grupo más importante de obras de carácter “geológico” que pueden citarse en el siglo XVI.

O conhecimento quinhentista sobre a mineração estava relacionado ao seu caráter prático, técnico e utilitário, não se estruturando, fundamentalmente, em questões teóricas. E, quando recorriam ao universo teórico, conforme visto anteriormente, apoiavam-se na tradição alquímico-hermética e astrológica. Os textos desse período que abordam as questões referentes aos minerais e pedras preciosas o fazem partindo deste referencial cognitivo, como ocorria a todos os estudos sobre a natureza neste período. Assim:

Las descripciones se realizan en forma de ‘historias’ de minerales en las que a la recopilación erudita de toda información existente sobre cado uno de ellos, se ne

la descripción de sus características externas, sus poderes mágicos y medicinales, sus correspondencias, simpatías y antipatías (CAPEL, 1987, p.172) La preocupación por las propiedades mágicas y astrológicas de los objetos naturales era, junto a la búsqueda de símbolos morales, la característica principal de la perspectiva científica en la Cristandad occidental [...] (CROMBIE, 1959, p.30).

Foi notório e exaustivamente estudado o interesse espanhol pelos minerais e pedras preciosas, assim que encontraram as novas terras americanas e confirmaram a existência destes, principalmente através dos objetos de ouro e prata oferecidos pelos governantes indígenas. Os documentos pertencentes a Cristóvão Colombo já apontavam para o interesse explícito por metais e especiarias. De acordo com Gurría Lacroix (1978), Ramos (1970) e Prieto (1968), a busca por minerais e pedras preciosas pode ser apontada como o grande incentivo para a conquista e colonização do Novo Mundo: "Gracias a la esperanza de las minas el hombre español pudo sentirse tentado a salvar las inmensas distancias y a dominar la dimensión inaudita del mundo Nuevo" (RAMOS, 1970, p.21).

Assim, podemos afirmar que o interesse espanhol pelos metais preciosos norteou a conquista e a colonização da América: "Durante los siglos XVI y XVII, a pesar de importantes importaciones de cacao, tabaco y tintes, el principal interés comercial de España estaba relacionado con el oro y la plata, 'las riquezas del Nuevo Mundo'" (NIETO OLARTE, 2004, p. 36):

Apenas habían transcurrido unos cuantos años de la caída de Tenochtitlan cuando comenzaron a explotarse los yacimientos metalíferos que los españoles habían descubierto por sí mismos o a través de los informes que les proporcionaron los sojuzgados indígenas. En un principio se emplearon los métodos de explotación utilizados por los indios, los cuales habían llegado a un grado avanzado de tecnología. Las operaciones se basaban en la solubilidad de la plata en el plomo fundido y en la progresiva eliminación de este ultimo metal por oxidación al entrar en contacto con el aire. Toda esta labor se llevaba a cabo

en pequeños hornos perforados y calentados con leña o carbón vegetal. Posteriormente fue adoptado el viejo método de molienda y fundición cuyos rudimientos no eran altos y que requería, además, volúmenes considerables de combustibles.

Assim, o primeiro contato espanhol com o ouro e as pedras preciosas da América ocorreu através dos presentes oferecidos pelos indígenas. Podemos citar os artefatos enviados por Montezuma, juntamente com os pedidos para que os espanhóis retornassem para seus domínios e não realizassem a viagem para a capital México-Tenochtitlan. Contrariamente, esses artigos elaborados com elementos de alto valor para os indígenas, como penas de pássaros e pedras nativas, e com ouro e pedras considerados preciosos também pelos espanhóis, acabaram por incitá-los a conquistarem as terras americanas:

[...] apenas llegados los españoles a la cabeza del Imperio (mexica) se inicia la investigación por conocer los lugares que producían metales preciosos, para cuyo fin son enviados capitanes del ejercito que guiados por mensajeros de Moctezuma realizarían las primeras exploraciones en las zonas auríferas (GURRÍA LACROIX, 1978, p.50).

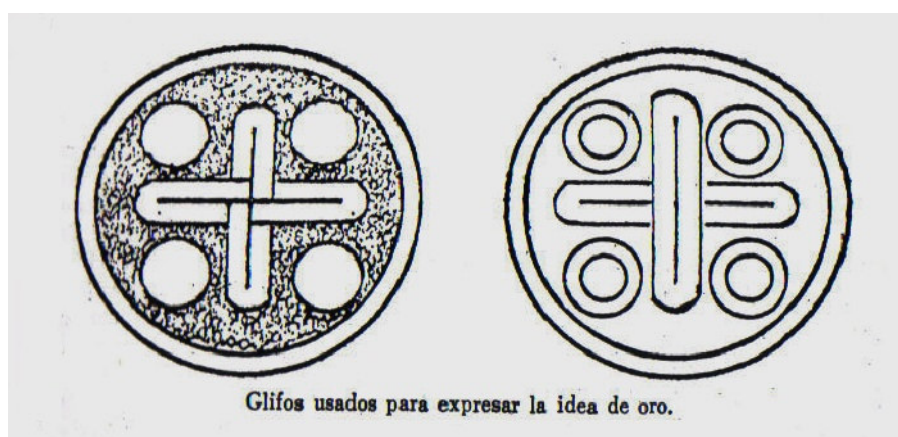


Imagem 4.1: Glifos usados para representar o ouro<sup>86</sup>.

<sup>86</sup> León-Portilla, Miguel; et al. *La minería en México: estudios sobre su desarrollo historico*. México: UNAM, 1978, p. 20.

A existência de objetos fabricados com ouro, prata e pedras preciosas deve-se ao fato de que os povos pré-hispânicos da região do Altiplano mexicano desenvolveram a metalurgia anteriormente ao século X d.C., sendo que a mineração já era praticada em períodos anteriores a era cristã – século III a.C. (BAUDOT, 1983). A dedicação à mineração e metalurgia é comprovada pelos relatos do século XVI, códices indígenas e vestígios arqueológicos encontrados em algumas cidades que se destacaram por essa prática, como Queretáro, Michoacan, Guerrero e Oaxaca (LEÓN-PORTILLA, 1978; BAUDOT, 1983, p.197). Estas regiões se destacaram pela produção mineira:

En la zona mesoamericana se han localizado con exactitud minas prehispánicas en la región central de México, en la Sierra de Queretáro (la Cañada de Soyatal donde se extraía cinabrio y calcita) o en la cuenca inferior del río Balsas (camino de Poliutla a Tlapehuala para el caolín y el alumbre) o por último las minas de cobre de Michoacán.

Ainda segundo Baudot (1983, p.197): “Cuando llegaron los españoles se sorprendieron por la abundancia y la cualidad de las joyas y las piezas de orfebería de oro y plata [...] También observaron la presencia de objetos de cobre y de estaño”. De acordo com León-Portilla, estes povos exploravam diversos minerais e conheciam diferentes instrumentos e técnicas metalúrgicas. Acerca dos minerais aproveitados, o autor afirma:

Consta así que, en el México antiguo, se utilizaron cerca de 35 minerales no metalíferos y aproximadamente otros 14 que sí lo son. A modo de ejemplo mencionaremos los colorantes minerales a partir de óxidos de hierro o de la malaquita o carbonato básico de cobre; así como el cinabrio o protosulfuro de mercurio, usado para preparar afeites, además de otros como la galena, pirita, marcasita y hematita (LEÓN-PORTILLA, 1978, p.10).

Contudo, nem sempre as comunidades indígenas se interessaram pelos mesmos minerais e pedras que despertavam a cobiça dos espanhóis. A prata, o estanho e o chumbo eram pouco explorados pelos pré-hispânicos se comparados ao interesse espanhol pelos mesmos, e também

podemos incluir o ouro neste conjunto de minerais. Sahagún (1995, p.794) comprova esta afirmação ao relatar: "Ante que viniesen los españoles a esta tierra nadie se curaba de la plata ni del plomo". O ouro obtido era proveniente dos rios: "Buscaban solamente el oro en los arroyos, porque de donde corre el agua sacábanlo, con sícaras lavando la arena, y así hallaban granos de oro, unos tan grandes como granos de maíz, otros menores, otros como arena." (SAHAGÚN, 1995, p.794).

Para León-Portilla, a escassa exploração da prata no período pré-hispânico pode ser explicada pela sua dificuldade em ser encontrada e explorada, necessitando de um trabalho minerador mais específico e intenso: "[...] fue el cobre el metal que más se aprovechó [...] en Mesoamérica" (LEÓN-PORTILLA, 1978, p.30). O cobre foi amplamente utilizado pelos mesoamericanos e sua exploração está mais bem documentada, de acordo com León-Portilla (1978, p.13-14), através de códices de origem tarasca, como o Lienzo de Jucutacato. Outros minerais, que fugiam ao interesse espanhol, como óxido de ferro [hematita ou magnetita], carbonato de cobre [malaquita], sulfeto de mercúrio [cinábrio] e o carbonato de cálcio [calcita ou aragonita] são citados como minerais utilizados amplamente pelos indígenas. Além dos minerais, podemos mencionar objetos naturais aos quais os nahuas conferiam extremo valor, como as plumas de alguns pássaros, conchas e algumas pedras nativas, como o jade (FRANÇA, 2005)<sup>87</sup>, todos desvalorizados pelos espanhóis e pouco citados pelos relatos missionários, se comparados a sua importância no período pré-hispânico. Sahagún (1995, p.793) assinala a admiração pelas

---

<sup>87</sup> A pedra jade, termo genérico para dois minerais a jadeíta e a nefrita, possuía imenso valor para os povos mesoamericanos. Esta pedra foi associada à vegetação, a água e ao milho, encontrada nos relatos míticos dos povos da Mesoamérica. Devido ao seu importante valor simbólico e econômico os mexicas reservavam estas pedras aos grandes senhores e aos deuses. Conforme a autora apresenta: "Caracterizam-se, sobretudo, pelo brilho e dureza e seu valor está, em grande parte, associado a sua raridade, dado que as condições para a sua produção são bastante especiais: baixas temperaturas e alta pressão em zonas de falha geológica – o que faz com que, em todo o mundo, haja somente 10 ou 11 regiões produtoras. Na Mesoamérica somente a jadeíta foi conhecida." (FRANÇA, s.p., ANPHLAC). O estudo completo sobre o jade no mundo mexica remetemos a obra: FRANÇA, Leila. *O Monte das "Águas Queimadas": o Simbolismo das pedras verdes nas oferendas do Templo Mayor de Tenochtitlan, México*. Tese de Doutorado, Museu de Arqueologia e Etnologia da USP, São Paulo, 2005.

conchas: "Hay en esta tierra muchas maneras de conchas de que usan estos naturales por cosa preciosa".

Em relação às pedras *chalchihuitl*, ou jadeíta, devido a sua importância econômica, ritual e simbólica para os nahuas pré-hispânicos, e propriedades medicinais, para os espanhóis, iremos nos dedicar a alguns esclarecimentos sobre sua composição e ocorrência. De acordo com França (2005, p.06):

O termo jade refere-se genericamente a dois minerais conhecidos como “nefrita” e “jadeíta”, que se notabilizam pela sua dureza, brilho e durabilidade. Em função de processos químicos, estes materiais adquirem coloração verde, que varia desde tons muito claros até tonalidades escuras e acinzentadas ou azuladas [...] O jade mesoamericano é a jadeíta – um silicato de sódio e alumínio pertencente à família dos piroxenos. [piroxênios].

Para os mesoamericanos, e em particular os nahuas, a importância simbólica e ritual da *chalchihuitl* e do jade social permeou todos os setores da vida religiosa e política. O jade social pode ser definido como: “[...] o termo jade social, para caracterizar as demais pedras verdes usadas na elaboração de artefatos à maneira daqueles confeccionados com o autêntico jade” (FRANÇA, 2005, p.10). Conforme esta autora assinala (FRANÇA, 2005, p.10), a jadeíta é um mineral raramente encontrado em sua forma pura. Desta forma, em relação ao termo nahua *chalchihuitl*:

O que se pode observar, portanto, é que *chalchihuitl* é um termo genérico, que pode ser empregado para fazer referência à cor verde (cor de *chalchihuitl*), para referir-se ao nome de uma pedra específica ou uma das pedras do grupo dos *chalchihuitl* ou o grupo inteiro (FRANÇA, 2005, p.28).



Imagem 4.2: Objetos pré-hispânicos elaborados em pedra verde – jade social<sup>88</sup>.

Segundo as tradições nahuas, esta pedra era usada desde a confecção de adornos reservados especialmente à elite, em oráculos durante rituais de adivinhações, oferendas aos deuses, presentes em matrimônios e funerais, nas trocas comerciais e no pagamento de tributos. A relevância desta pedra, como explicado por França (2005), é devido a sua relação simbólica com o surgimento do milho, a força da água e a fertilidade, todos estes elementos referentes à cultura agrícola que marcava as sociedades nahuas pre-hispânicas.

Mas, para os relatos sobre a cultura indígena e mesmo sobre o início do período colonial, a utilização do jade interliga-se ao âmbito medicinal, recebendo destaque sua eficiente propriedade terapêutica:

<sup>88</sup> *National Museum of Anthropology: an essential guide*. México: CONACULTA-INAH, 1999, p.58.

O *Librito de las hierbas medicinales de los indios* do médico azteca Martín de la Cruz, traduzido em 1552, refere-se ao seu uso, combinado com ingredientes da flora e fauna, para a cura de fratura na cabeça, hemorróidas, “calor do coração”, fadiga dos altos funcionários, obstrução no ouvido, verminoses, febres. Além disso, prescrevia-se pendurá-lo no ombro das parturientes para auxiliar no trabalho de parto e administrá-lo em pó aos moribundos (FRANÇA, 2005, p.36).

As propriedades terapêuticas teriam, inclusive, determinado sua denominação mais comum, o termo jade:

O nome jade origina-se do seu emprego medicinal. Até chegar à América, os europeus ignoravam a sua existência. Ao tomar contato com a pedra, atribuíram-lhe propriedades curativas contra os cálculos renais, chamando-a *piedra de hijada* que na tradução para o francês se tornou *pierre l’ejade*, ou de forma simplificada, jade (FRANÇA, 2005, p.06)

Retornando à mineração e à metalurgia desenvolvidas pelos nahuas pré-hispânicos, León-Portilla (1978, p.15) nos apresenta os principais instrumentos utilizados nas escavações, na mineração e no processo metalúrgico, assunto que não foi abordado diretamente pelos relatos aqui analisados, mas nos fornecem mais detalhes sobre a cultura dos povos pré-hispânicos do Vale do México:

Tanto para excavar los pozos y galerías como para el tumbado de los minerales, se usaron martillos de piedra (de diorita o de andesita y hechos por el procedimiento del lascado). Los mangos, de los que se han encontrado muchos restos, eran de madera. A su vez, para desmenuzar los minerales se empleaban diversos tipos de morteros de piedra, fijos en las paredes de la mina o móviles. Otros instrumentos estaban hechos de puntas de hueso, tal vez para obtener el mineral que parecía más puro, extrayéndoles de las ranuras de las rocas. Había asimismo cucharas de barro, navajones de obsidiana, cuñas de madera muy dura para quebrar las rocas. Finalmente se han descubierto restos de teas de ocote e fibras vegetales que estuvieron recubiertas de resina, también para el alumbrado; trozos de bateas de barro, canastos y cuerdas para sacar afuera el mineral, así como vasijas, restos de alimentos, efigies de dioses, etcétera, que fueron sin duda pertenencias de los mineros prehispánicos.



Imagem 4.3: Ferramentas e utensílios utilizados na mineração durante o período pré-hispânico<sup>89</sup>.

<sup>89</sup> León-Portilla, Miguel; et al. *La minería en México: estudios sobre su desarrollo historico*. México: UNAM, 1978, p. 16.

Baudot (1983, p.198) reitera os tipos de instrumentos apresentados acima, afirmando que a exploração mineira mesoamericana se baseou em martelos e “[...] morteros de piedra para moler los minerales”.

As técnicas de beneficiamento dos metais praticadas pelos povos pré-hispânicos também são apresentadas por León-Portilla (1978, p.24):

[...] acerca del método de torrefacción practicado en el interior de la mina. Por otra, algunas ilustraciones en códices como el *Xolotl*, *Tlotzin* y *Florentino* muestran la existencia de hornos u hornillas de barro. Allí se mezclaban los trozos de mineral metalífero con carbón. Encendido el horno y avivado el fuego, gracias al aire soplado por medio de canutos o tubos que se introducían por los orificios, visibles en algunas pinturas de códices, se lograba la separación del metal que recogían en el fondo del horno.

Bem como o trabalho de metalurgia praticado a partir de técnicas “a frio” ou por fundição, visando à fabricação de objetos ou moldes (LEÓN-PORTILLA, 1978, p.26):

[...] el trabajo de labrar con martillo las láminas de metal de suerte que se hagan figuras en una de sus caras, también se practicó en varios lugares del México antiguo. Otro tanto puede afirmarse del engastado en metales de distintas piedras como obsidiana, jadeitas, etcétera. El pulido, para lograr acabados mejores; las técnicas del forrado de objetos con láminas de metal, así como el templado, para dar dureza y elasticidad convenientes a objetos como hachas y coas, fueron otros tantos tipos de trabajo practicado en frío.

Baudot também apresenta as principais técnicas metalúrgicas mesoamericanas:

[...] utilizaban técnicas tan refinadas como la de la cera perdida, la filigrana, la soldadura o el modelado en frío con martillo. Fundían el oro y el cobre em hornos de arcilla que alcanzaban temperaturas elevadísimas por medio de tubos por los cuales el artesano soplaba, en ausencia de fuelles [...]. Los resultados de esos trabajos eran a menudo extraordinarios: pendientes, diademas, máscaras funerarias, pectorales, brazaletes, ajorcas, estatuas y reproducciones de bulto o en relieve alto o bajo de gran variedad de animales o plantas, cuya calidad y belleza asombraron a los españoles (BAUDOT, 1983, p. 198-199).



ARRIBA: Rixahua y Axópal, artífices de origen tolteca, trabajan el oro y las piedras preciosas en Quechollan (*Códice Xólotl*).  
 EN MEDIO: Un tepuzpitzqui, fundidor de metal (*Códice Tlótzin*).  
 ABAJO: Un teucuitlapitzqui, orfebre, (*Códice Mendoza*).

Imagem 4.4: Métodos de fundição e aprimoramento dos metais e pedras preciosas<sup>90</sup>.

<sup>90</sup> León-Portilla, Miguel; et al. *La minería en México: estudios sobre su desarrollo historico*. México: UNAM, 1978, p. 25.

Após a vitória espanhola, localidades que figuravam nos códices mexicas como produtoras de metais e outros objetos considerados importantes pelos espanhóis, como cacau e mantas, foram pontos iniciais para a colonização européia. O primeiro ouro conseguido pelos espanhóis havia sido o saqueado logo após a vitória militar (BAKEWELL, 1999, p. 101). Mas, desde o início de seu contato com estes povos, descobrem as minas de prata<sup>91</sup> e passam a explorá-las intensamente. Baudot (1983, p.196-197) apresenta as etapas da exploração dos metais preciosos na Nova Espanha:

[...] en un primer momento la del metal delas joyas y ornamentos arrancados a los indios; después del saqueo de los tesoros precolombinos vino el breve periodo de explotación de los depósitos superficiales o placeres (hasta 1540), en que se recogía el metal arrastrado por los ríos y depositado en algunos lugares. Por último se inició el ciclo de la extracción de oro y sobre todo de plata, que produjo la mayor parte de la riqueza de la América española.

Desta forma, segundo Gurría Lacroix, a ação colonizadora de Cortés seguiu o caminho para as minas de ouro e prata<sup>92</sup>. Já em 1534, o próprio Cortés iniciou a mineração na região de Taxco (RAMOS, 1970). Após a exploração inicial dos metais preciosos que estavam expostos na natureza – exploração superficial – iniciou-se o efetivo trabalho de mineração, por volta de 1540: “El agotamiento de los recursos aluviales hacia mediados del siglo inaugura la aparición en firme de las minas y del universo de las minas” (BAUDOT, 1983, p.200). Logo, a prata se destacou como o metal mais abundante: “[...] bajo el reinado de Felipe II fue la plata lo que se constituyó rápidamente como la parte más grande, más sustancial, en peso e en valor, de los aportes mineros del imperio americano” (BAUDOT, 1983, p.200). De acordo com Baudot (1983)

---

<sup>91</sup> Conforme apresenta Bakewell (1999, p.102) podemos apresentar as primeiras localidades de mineração exploradas pelos espanhóis na Nova Espanha: Sultepec e Zumpango (1530), Taxco e Tlalpajhua (1534), Zacatecas (1546), Guanajuato (1550), Sombrerete (1558), Santa Bárbara (1567) e San Luis Potosi (1592).

<sup>92</sup> Juntamente com o desenvolvimento da mineração na Nova Espanha do século XVI leis e ordenações mineiras foram elaboradas. A primeira legislação específica para a exploração de prata nas terras novo-hispanas ocorreu em 1537 no vice-reinado de Antonio de Mendoza. Quanto aos assuntos que não estivessem contemplados nessas normas, utilizava-se as "Ordenanzas del virrey Toledo del Peru", de 1574 e "Ordenanzas del nuevo cuaderno" de Felipe II, de 1584. Maiores referências sobre esse assunto: RAMOS, Demetrio. *Minería y comercio interprovincial en Hispanoamérica*. Valladolid: Universidad de Valladolid, 1970; MORENO DE LOS ARCOS, Roberto. *Las instituciones mineras novohispanas*. In, *La minería en México*. México: UNAM, 1978; HAUSBERGER, Bernd. *La Nueva España y sus metales preciosos: la industria minera colonial a través de los libros de cargo y data de la Real Hacienda, 1761 - 1767*. Madrid: Iberoamericana, 1997.

e Hausberger (1997), a Nova Espanha foi, durante as primeiras décadas de colonização, a produtora mais importante de prata em toda a América espanhola: “[...] la fortuna de las minas mexicanas estaba asegurada y de 1540 hasta 1575 su primacía fue absoluta. Solo a partir de 1575 tomó el Perú la delantera, por um siglo y medio” (BAUDOT, 1983, p.202). Após a descoberta da minas de Potosí, o interesse pela exploração novo-hispana diminuiu:

En la Nueva España, después de estos primeros momentos de apogeo, la minería había entrado en una etapa de depresión y muchos mineros se fueron al Perú. Debemos recordar que los procedimientos tanto de explotación de las minas como de tratamiento de los metales eran muy rudimentarios, y en esta primera etapa sólo se pudieron explotar los metales que se encontraban a flor de tierra u en estado casi puro (MORENO DE LOS ARCOS, 1978, p.75).

O governo espanhol explorou, além da prata e do ouro, o cobre, o mercúrio e o estanho: “El oro, la plata, el mercúrio y en menor medida el cobre, componen lo esencial de la producción minera de un império resultamente orientado hacia la producción de metales preciosos” (BAUDOT, 1983, p. 204-205).

A partir de 1556, surgiu uma nova técnica para a mineração, o “método de amalgamação”, criado na Nova Espanha, mas devido ao seu sucesso econômico rapidamente se difundiu por toda a América espanhola e também pela Europa, sendo utilizado intensamente até o século XIX:

[...] gracias a uno de los más afortunados descubrimientos de la historia de la tecnología, fue introducido y adoptado en México, em 1556, el método llamado de amalgamación, descubierto por el sevillano Bartolomé de Medina. Su invento no sólo permitía beneficiar con buenos rendimientos el metal puro de la plata sino también las combinaciones de esta última. Consistía fundamentalmente en mezclar la mena molida y húmeda com sal y mercurio, en presencia de piritas de cobre calcinadas que actuaban como catalizador, con la que se obtenía una amalgama de plata que se disociaba por calentamiento. El ahorro en combustible era notorio (TRABULSE, 1987, p. 158).

Assim sendo, o interesse na extração de minerais e pedras preciosas e a crise da mineração novo-hispana em meados do século XVI podem explicar o interesse dos missionários em relatar às autoridades espanholas, através de suas *Histórias*, o conhecimento indígena sobre os minerais e pedras preciosas e suas principais técnicas de exploração. Ainda destacamos sua atração pela função terapêutica dos metais e pedras preciosas, pois buscavam medicamentos que pudessem controlar as epidemias que assolavam a Nova Espanha. Desta forma, a necessidade de se resolver questões cotidianas marcou profundamente a delimitação temática e o interesse dos missionários por determinados assuntos do universo pré-hispânico.

Durante a descrição do frei Toríbio de Motolinia sobre o entorno natural da região da Nova Espanha, destacamos algumas indicações do missionário quanto à existência de ouro, prata e pedras preciosas em rios e serras locais (MOTOLINIA, 2001, p.07, 217, 233). Em seu relato, marcado por uma valorização do mundo natural tido como instrumento para glorificar a Deus e enaltecer os reis espanhóis, podemos identificar seu otimismo quanto à natureza circundante, da mesma forma que mantinha para com a efetiva conversão indígena. Mas, em alguns momentos, o missionário acusa ser esta mesma abundância de metais e pedras preciosas a causa da ruína de espanhóis e a desestruturação da sociedade indígena, devido à cobiça por estes objetos naturais: “La sexta plaga fue las minas de oro [...]” (MOTOLINIA, 2001, p.19). As críticas à escravidão indígena e à imposição de trabalhos forçados, devido à cobiça espanhola pelos metais, aparecem em outros momentos do relato do franciscano, sendo que seu relato se concentra nas críticas sociais, desvalorizando a utilidade econômica destes metais. A cobiça espanhola causava mortes e pecados contra o indígena, o que provocava castigos divinos:

En este mismo tiempo se descubrieron unas muy ricas minas de plata, a las cuales se iban muchos de los españoles [...] y desde a pocos días lo remedió Dios cerrando aquellas minas con una gran montaña que les echó encima [...]. (MOTOLINIA, 2001, p.165).

Bernardino de Sahagún também descreveu, sucintamente, a exploração de ouro, prata e chumbo. Uma característica expressa em seu relato sobre o interesse destes pelo ouro não se referia apenas ao seu valor econômico, criticado pelo missionário devido aos conflitos e cobiça espanhola por estes metais preciosos, mas notamos primordialmente o interesse em suas propriedades terapêuticas: "[...] el oro que tiene propiedades muy favorables a nuestra salud" (SAHAGÚN, 1995, p.794). Em relação às pedras, a narrativa de Sahagún foi mais extensa, pois apresentou o nome nativo, cor, tamanho, cheiro, textura, aparência, utilidade e, em alguns casos, sua localização:

Hay otra piedra medicinal que se llama *xiuhtomóltetl*. Es como *chalchíhuatl*, verde y blanca mezclado. Es hermosa. Las raiduras desta piedra bebidas como arriba se dixo aprovecha para las enfermedades arriba dichas. Traen esta piedra de hacia Cuauhtemalla y de hacia Xoconochco. No se hace por acá. Hacen della cuentas para poner en las muñecas (SAHAGÚN, 1995, p. 779).

Nesta citação, notamos a utilização de pedras que originalmente não pertenciam à região nahua. O uso de pedras e outros objetos naturais não pertencentes a esta localidade assinala a organizada rede de tributos que as cidades subjugadas pagavam a México-Tenochtitlan e o intenso comércio entre as localidades do Vale do México.

O interesse de Sahagún pelo poder medicinal das pedras articula-se perfeitamente com o cenário epistemológico europeu do período, que associava aos minerais e pedras a cura de doenças. O conhecimento sobre os minerais inseria-se na tradição medieval dos “lapidários”, ou seja, eram catálogos de pedras organizados de acordo com suas características astrológicas e posição zodiacal, tendo por objetivo seu uso medicinal devido a suas propriedades mágicas.

Deste modo, Sahagún, ao descrever "o conhecimento nahua sobre o mundo mineral", acaba por apresentar concepções puramente européias sobre o mesmo. O missionário confere às propriedades terapêuticas das pedras a mesma relevância que seu valor econômico, pois em seu

relato dedica um considerável trecho para a narração das pedras medicinais e sua utilização, sendo que a descrição econômica sobre as pedras preciosas, buscadas pelos espanhóis, é muito reduzida se comparado ao anterior. Desta maneira, sobre as propriedades, ou virtudes, medicinais das pedras:

Hay una piedra medicinal que se llama *quiauh-teocuítlatl*. Es una piedra no muy dura; pero pesada. Es negra o ametalada de negro y blanco. Ni es sabrosa ni es amarga, ni dulce, sino como pura agua. Es provechosa para aquellos que los espantó algún rayo y quedan como desatinados y mudos. Bebiendo las rayeduras desta piedra con agua clara y fría, tornan en sí. (SAHAGÚN, 1995, p.779).

Hay otra piedra medicinal que se llama *éztetl*, la cual es provechosa para restañar la sangre de las narices, tomándola en la mano o puniéndola al cuello, de tal manera que toque en la carne. (SAHAGÚN, 1995, p. 779-780).

O interesse exaustivo pelas propriedades farmacêuticas das pedras também pode ser percebido a partir da consideração do momento histórico vivido pela Nova Espanha, no que se refere à propagação de inúmeras epidemias. É sabido que estas epidemias dizimaram imensas quantidades da população nativa e da espanhola, gerando um caos populacional apenas controlado no século XVII. Por isso, os missionários demonstraram tamanho interesse em conhecer as possíveis práticas indígenas de cura para as doenças. E, quanto aos saberes desenvolvidos por estes, era também uma característica indígena atribuir capacidades terapêuticas às pedras e metais preciosos? Sobre esta questão não encontramos referências, mas acreditamos que contribuiria muito para outras análises sobre os missionários e seus relatos, bem como para uma compreensão mais aprofundada deste período e dos conhecimentos sobre a Terra.

A veracidade de suas informações, ideal perseguido em todos os relatos de Sahagún, é certificada, pois declara serem seus dados oriundos de médicos locais e, ainda, apresenta os nomes dos informantes e escrevões deste tema: "Esta relación arriba puesta [...] dieron los medicos del Tlatelulco Santiago, viejos y muy esprimetados en las cosas de la medicina, y que

todo ellos curan públicamente" (SAHAGÚN, 1995, p. 781). Ou comprova as propriedades medicinais das pedras através de sua experiência pessoal:

Hay también unas piedras que se llaman *éztetl*, que quiere decir *piedra de sangre* [...] Esta piedra tiene virtud de restañar la sangre que sale de las narices. Yo tengo experiencia de la virtud desta piedra, porque tengo una tan grande como un puño, o poco menos, tosca, como la quebraron de la roca, lo cual en este año de mil y quinientos y setenta y seis, en esta pestilencia, ha dado la vida a muchos que se les salía la sangre y la vida por los narices. Y tomándola en la mano, y teniéndola algún rato apoñada, cesaba de salir la sangre, y sanaba deste enfermedad de que han muerto y mueren muchos en toda esta Nueva España. (SAHAGÚN, 1995, p. 792).

Além das características e utilidades das pedras, Sahagún também relata a explicação indígena para a formação das pedras. Sobre a formação da pedra *quiauh-teocuítlatl*, encontrada nas cidades de Xalapan, Itztépec e Tlatlahuquitepec<sup>93</sup>,

Y los naturales de aquellas partes dicen que cuando comienza a tronar y llover en las montañas o montes, cayen de las nubes estas piedras en los montes, y métese debajo de tierra, pequeña. Y cada año va creciendo y hácese grande, unas redondas, otras largas [...] y donde ven nacido un zacate solo, conocen que allistá la piedra, y cavan, y sacanla. (SAHAGÚN, 1995, p. 779).

Essa concepção sobre a formação das pedras, aceita por Sahagún, apresenta paralelismos com o reino vegetal, pois aquelas teriam uma gênese semelhante à das plantas, originando-se como se fossem sementes, plantadas na terra que a cada ano iriam crescendo. Durante o século XVI, a analogia entre os reinos da natureza era um recurso comum, como vimos no segundo capítulo. Em várias descrições sobre a localização de pedras medicinais ou preciosas, a existência de alguma planta será o símbolo para os indígenas as encontrarem. Assim, podemos novamente assinalar a particularidade da percepção europeia quinhentista sobre a natureza, delineada como um único organismo criado e regido pelo Deus cristão. Ou seja, a partir de uma concepção

---

<sup>93</sup> Os nomes destas localidades são os informados pelo missionário, podendo não corresponder com as cidades formadas atualmente.

organicista, entendia-se o mundo natural e as interligações e utilidades de seus elementos. Esta visão organicista da natureza esteve presente, de forma tão evidente apenas no relato sahoguntiano.

Alguns indígenas eram especializados em encontrar o local exato das pedras (medicinais ou preciosas), a partir de "vestígios" que a natureza oferecia como vapores, exalações, vegetação ou o movimento dos astros (SAHAGÚN, 1995, p.788-789):

En el lugar donde se crían (as pedras verdes denominadas *chalchihuites*), yerba que está allí nacida está siempre verde. Y es porque estas piedras siempre echan de sí una exhalación fresca y húmeda, y donde esto está, cavan y hallan las piedras en que se crían estos chalchihuites.

Hay personas que conocen dónde se crían las piedras preciosas, y es que cualquiera piedra preciosa, dondequiera que está, y está echando de por sí vapor o exhalación como un humo delicado. Y esto humo se parece cuando quiere el Sol salir [...] y a los que las buscan y conocen esto, pónense en lugar conveniente cuando quiere salir el sol, y miran hacia donde sale el sol, y donde ven salir un humito delicado luego conocen que allí hay piedra preciosa.

A idéia da influência astral na formação dos minerais e pedras preciosas norteou todo o desenvolvimento das investigações sobre estes durante o século XVI, adentrando, inclusive, o século XVII<sup>94</sup>. A influência dos corpos celestes em relação aos minerais e pedras preciosas envolvia sua constituição, formação e localização. A partir da citação abaixo, podemos verificar as influências astrais e herméticas e a visão utilitarista e antropocêntrica deste período no que se refere às concepções sobre a formação dos minerais e pedras preciosas:

---

<sup>94</sup> A influência astral deixou de permear os estudos acadêmicos da Idade Moderna apenas em meados do século XVII. Os minerais passaram a serem analisados a partir de investigações sobre a estrutura terrestre, desconsiderando o poder dos astros. Gradualmente uma concepção de mundo separada da cosmovisão medieval e cristã foi se formando, a partir principalmente da ruptura com o relato bíblico, ou melhor, da racionalização deste. A partir do desenvolvimento de estudos que privilegiavam uma visão matemática das explicações sobre a natureza, as observações empíricas tornaram-se incompatíveis com o relato das Sagradas Escrituras. No avançar do século XVII os eruditos passaram a formular novas hipóteses sobre a estrutura e evolução da Terra que se distanciavam da interpretação bíblica, algumas vezes a negando outras adaptando os dados empíricos a sua narrativa. A idéia de que a natureza possuía uma história que não estava contemplada no texto sagrado foi se difundindo cada vez mais e colaborou para a desconsideração da Escritura nas investigações e explicações sobre os fenômenos naturais, tornando-a uma narração metafórica no que condizia às questões naturais. "El desarrollo de la moderna geología científica es insoluble del debate que permitió pasar de una concepción antropocéntrica, teleológica y providencialista a otra que acepta las leyes de la física para explicar la historia y la estructura de la Tierra. Y ese debate va unido, en buena parte, al proceso de racionalización del relato bíblico." (CAPEL, 1987, p. 179).

[...] los astros y los cielos concurrían como principio universal y remoto, el fuego subterráneo como causa próxima y eficiente, los vapores sulfúreos, salinos y mercuriales como causa material, siendo la causa final la utilidad de los metales y minerales para las necesidades del género humano (CROMBIE, 1959, p.119).

Desta forma, a cosmovisão do período que representava a natureza de forma unitária, somada à tradição aristotélica-ptolomaica, permitiam a intersecção entre o mecanismo celeste e os acontecimentos terrestres. A perfeição e a incorruptibilidade dos astros poderiam agir e influenciar eventos ocorridos na Terra, local da imperfeição e corruptibilidade. Por isso, encontramos nestes relatos explicações que remetem aos astros o poder de gestação, constituição e localização dos minerais e pedras preciosas.

Em relação ao estado bruto das pedras preciosas, Sahagún (1995, p. 788) aponta que:

Las piedras preciosas no se hallan así como están agora en poder de los que las tienen o que las venden. No se halla así hermosas y polidas y resplandecientes; mas antes se crían en unas piedras toscas, que no tienen ninguna apariencia ni hermosura, que están por esos campos.

O missionário relatou a existência de algumas pedras em especial, como turquesas, cristais, âmbar, esmeraldas, pérolas, e as *chalchihuites*. Afirma serem todas pedras de grande valor, sendo que algumas apenas poderiam ser usadas por nobres, como as *chalchihuites* e *teuxíhuatl*. As pedras preciosas não foram as únicas a serem relatadas por Sahagún. Muitas pedras que possuíam utilidade cotidiana também foram descritas, como as que serviam para a elaboração de utensílios domésticos e cerimoniais: "Hay otras piedras en esta tierra, negras, que se llama *ítztetl*. Déstas sacan las navajas [...] Con estas raspan las cabezas y cortan cosas que no sean muy duras" (SAHAGÚN, 1995, p.791)<sup>95</sup>.

Neste sentido, em seu livro décimo, *De los vicios y virtudes desta gente indiana, y de los miembros de todo el cuerpo, interiores y exteriores, y de las enfermedades y medicinas*

---

<sup>95</sup> Devido ao poder de corte e à proximidade com os vulcões deve se tratar de obsidiana (vidro vulcânico).

*contrarias, y de las naciones que a esta Tierra han venido a poblar*, Sahagún apresenta, a partir do capítulo VII, as qualidades dos artificies de ouro, prata, plumas e pedras preciosas:

El oficial de plumas es único, hábil e ingenioso en el oficio. El tal oficial, si es bueno, suele ser imaginativo, diligente, fiel y conveniente, y despachado para juntar y pegar las plumas y ponerlas en concierto, y con ellas, siendo de diversas colores, herosear la obra [...] (SAHAGÚN, 1995, p. 595).

El platero es conocedor del buen metal y dél hace cualquier obra sutil e artificiosamente. El buen platero tiene buena mano, y todo lo que hace lo hace con medida y compás, y sabe apurar bien cualquier metal, y de lo fundido hacer planchuelas o tejuelos de oro o de plata; también sabe hacer moldes de carbón y echar metal en el fueto para fundillo. (SAHAGÚN, 1995, p. 595).

El lapidario está bien enseñado y examinado en su oficio, buen conocedor de piedras, las cuales para labrarlas quítales la roca, córtalas y las junta o pega con otras sotilmente, con el betún para hacer obra de mosaico. El buen lapidario artificiosamente labra e inventa sus instrumentos que usa en su oficio. (SAHAGÚN, 1995, p. 596).

O relato sobre estes ofícios também pode ser encontrado no livro nono, *De los mercaderes, oficiales de oro y piedras preciosas y pluma rica*, texto que se dedica especialmente a estes profissionais e suas principais técnicas. Os quatorze capítulos iniciais se referem aos mercadores – *pochtecas* –, sendo os demais orientados para os ourives e artífices da prata, pluma e pedras preciosas, estes últimos denominados de lapidários. O missionário apresenta algumas técnicas relativas ao trabalho com os metais, pedras e plumas, os deuses destes ofícios e suas cerimônias:

Los oficiales que labran oro son de dos maneras: unos dellos se llaman martilladores o majadores, porque éstos labran oro de martillo, májando el oro con piedras o con martillos para hacerlo delgado como papel. Otros se llaman *tlatlaliani*, que quiere decir “asientan el oro”, o alguna cosa en el oro o en la plata (SAHAGÚN, 1995, p. 576).

Dicen que a estos dioses atribúan el artificio de labrar piedras, de hacer borbotos y orejeras de piedra negra, y de cristal, y de ámbar, y otras orejeras blancas. A

éstos también atribuían el labrar cuentas y ajorcas, y sartalejos que traen en las muñecas, y todo lo labor de piedras y chalchihuites. Y él agujerar y polir de todas las piedras decían que éstos lo habían inventado (SAHAGÚN, 1995, p. 578).

Após o capítulo XVI, o conteúdo não se refere ao proposto nos títulos, e os textos apresentam sempre a idéia de que aqueles que desejarem mais informações deveriam buscá-las entre estes profissionais. Assim, no capítulo XVI, *de la manera de labrar los plateros*, Sahagún não relata esta prática, indicando seus motivos:

La sentencia deste capitulo no importa mucho, ni para la fé ni para las virtudes porque es práctica meramente geométrica. Si alguno, para saber vocablos, maneras de decir exquisitas, podrá preguntar a los oficiales que tratan este oficio, que en toda parte los hay (SAHAGÚN, 1995, p. 577).

O mesmo ocorre nos capítulos seguintes, sobre os profissionais da pluma, seus deuses, instrumentos e práticas:

Quien quisiere verlos y saber sus nombres, de los mismos oficiales lo podrá saber y verlos con sus ojos.” [...] “Quien quisiere verlas y entenderlas podrálo ver con sus ojos en las casas de los mismos oficiales, pues que los hay en todas las partes desta Nueva España, y hacen sus oficios (SAHAGÚN, 1995, p. 582).

O relato sobre os fósseis, apresentado nos textos missionários da Nova Espanha, foi analisado por esta pesquisa a partir de dois eixos temáticos: às concepções cosmogônicas (recriminadas e perseguidas pelos missionários) e às propriedades terapêuticas. A explicação da origem do universo e do homem, ou seja, a cosmogonia indígena estava formulada a partir das quatro eras ou sóis, incluindo em alguns relatos uma humanidade composta por seres gigantes, conforme vimos anteriormente. Os fósseis de grandes animais, encontrados na região do Vale do México, apresentavam-se como uma prova empírica desse relato. Desta forma, buscamos investigar se estes elementos culturais indígenas foram abordados nos textos missionários. Conforme afirmado acima, além desta associação entre fósseis e cosmogonia, encontramos

concepções ligadas à tradição médica e terapêutica, sendo os "ossos de gigantes" considerados remédios muito valiosos.

Durante o século XVI, o conceito de fóssil era muito amplo, abrangendo restos de organismos, conchas, pérolas, minerais, rochas, cálculos renais, enfim, qualquer objeto encontrado na crosta terrestre e que pudesse ser escavado. Conforme apresentado no segundo capítulo, considerar que os fósseis eram “restos de seres vivos” pressupunha a aceitação de mudanças drásticas na superfície terrestre, especulação que não tinha lugar nos debates acadêmicos dos séculos XVI e XVII (RUDWICK, 1987). Esta idéia também se contrapunha à cronologia cristã para a idade da Terra, pois no espaço de seis mil anos transformações cruciais não poderiam ter ocorrido devido à insuficiência temporal. Entretanto, muitos fósseis eram encontrados em locais onde os seres correspondentes não existiam mais, sendo um exemplo comumente citado a ocorrência de conchas no alto das montanhas. A explicação comumente aceita para esse fato remontava à tradição bíblica, sendo o dilúvio universal utilizado como resposta a estas indagações. Assim, até meados do século XVII, os estudiosos buscaram conciliar a explicação sobre os fenômenos naturais e a narrativa sagrada.

Neste sentido, os missionários aqui estudados valorizaram, em relação aos relatos indígenas sobre a criação do mundo e do homem, elementos que confirmavam a história relatada no texto bíblico. As inundações abordadas com frequência nas tradições cosmogônicas nahuas eram os eventos naturais que mais se aproximavam da história cristã, pois eram associadas ao Dilúvio: “Que parece querer atinar al dilúvio, cuando perecieron los hombres, teniendo no haber quedado alguno.” (MENDIETA, 1993, p.78). A tentativa de uniformizar os relatos de ambas as sociedades, indígenas e européias, visava à inserção das comunidades americanas na história universal européia. Assim, esta foi outra característica do relato contido nas *Histórias* missionárias que justificava sua política evangelizadora e colonizadora, através da idéia de que

todos pertenciam a uma mesma história (e criação) universal. Ainda podemos inferir que, mais uma vez, utiliza-se o repertório cultural europeu com o objetivo de relatar os costumes e história nahuas.

A discussão sobre os fósseis encontrados na América integra a discussão acima proposta, pois, conforme vimos no segundo capítulo, estes eram tratados, no século XVI, como restos de animais afogados no Dilúvio e, por isso, consistiam em uma prova empírica da ocorrência do mesmo e da veracidade da história contida na Bíblia. Neste contexto, em 1543, foram encontrados os primeiros ossos gigantes<sup>96</sup> descritos pelos cronistas do século XVI: “[...] el primero a encontrar unas enormes costillas, dientes de tres dedos de ancho y cuatro de largo y otros huesos, que los indios atribuían a antiguos gigantes” (PELAYO, 1996, p.29).

Os relatos de missionários e cronistas do século XVI, de maneira variável, apresentaram as características dos ossos encontrados e a explicação indígena para estes, comumente relacionados à cosmogonia destas sociedades e, no caso dos povos nahuas, à associação entre estes fósseis e a existência de homens gigantes em uma de suas eras cosmogônicas:

Durante muchos siglos estos grandes huesos fueron atribuidos a antiguos gigantes, interpretación cuya base descansaba principalmente en las leyendas y tradiciones de muchos pueblos, que mencionaban la presencia de hombres de elevada estatura, precursores de los antepasados originarios de las comunidades actuales (PELAYO, 1996, p.25)

Na obra do frei Motolinia, não encontramos referências aos fósseis. Entretanto, os demais missionários analisados dedicaram algumas linhas a estes “ossos gigantes”. Sahagún, em seu livro XI, *Que es bosque, jardin, vergel de lengua mexicana*, com o objetivo de relatar as *cosas naturales* da Nova Espanha, os mencionou a partir de suas propriedades terapêuticas:

---

<sup>96</sup> De acordo com Pelayo (1996, p. 29) o primeiro espanhol a encontrar os ossos gigantes foi o capitão Juan de Olmos em 1543 quando escavava em Puerto Viejo no Peru.

Hállanse en esta tierra huesos de gigantes por los montes, y debaxo de tierra. Son muy grandes y guesos. Molido este hueso un poco dél es bueno contra las cámaras de sangre y contra las cámaras de podre, a las cuales otra medicina no aprovecha. Hase de beber con cacao, hecho como comúnmente se hace (SAHAGÚN, 1995, p. 780).

E Mendieta, em seu capítulo XIII, *De como hubo gigantes em esta tierra, y de lo que sentian del ánima*, relata:

Hallóse en la memoria de los indios viejos cuando fueron conquistados de los españoles, que en esta Nueva España en tiempos pasados hubo gigantes, como es cosa cierta. Porque en diversos tiempos después que esta tierra se ganó, se han hallado huesos de hombres muy grandes. El padre Fr. Andrés de Olmos, tractando de esto, dice que él vió en México en tiempo del virey D. Antonio de Mendoza, en su propio palacio, ciertos huesos del pié de un gigante que tenian casi un palmo de alto [...]. Y yo me acuerdo que al virey D. Luis de Velasco, el viejo, le llevaron otros huesos y muelas de terribles gigantes (MENDIETA, 1993, p. 96).

Como apresentado acima, estes missionários relataram de forma sucinta a ocorrência de fósseis nestas terras e, quando o fizeram, desconsideraram sua relação com a cosmogonia indígena, associando-os diretamente aos conceitos europeus acerca dos mesmos. Assim, os “ossos de gigantes” foram tratados, segundo Sahagún, em relação às suas propriedades terapêuticas, e, no caso de Mendieta, este se preocupou em comprovar sua existência, utilizando inclusive a autoridade de algumas importantes personalidades que afirmavam terem tido contato com os mesmos. Este franciscano ainda menciona ter conhecido um povo com estatura elevada, próxima ao dos ossos gigantes encontrados na região, o que reforça a pretendida comprovação sobre a ocorrência destes ossos<sup>97</sup>.

---

<sup>97</sup> Em relação aos ossos descritos pelos missionários consideramos a possibilidade de pertencerem a animais extintos e não apenas a seres humanos, como afirmam em seus relatos. Conforme visto anteriormente, a impossibilidade no pensamento deste período em se propor a mutabilidade e extinção das espécies ocasionou essa correlação entre fósseis e humanos.

A presença de relatos sobre “ossos gigantes” nos textos das *Histórias* missionárias foi considerado, por alguns estudiosos, como uma descrição relacionada ao fantástico ou maravilhoso medieval e, por isso, estes fósseis considerados irrealis. De acordo com Fernandes (2004, p.118), a aceitação da existência de seres gigantes estaria em conexão com o imaginário medieval: “Falar sobre a existência de gigantes pouco surpreende: o maravilhoso caminhava os mesmos passos da exotividade; em terras afastadas do mundo conhecido europeu, desde a Idade Média, uma enorme quantidade de animais e seres fantásticos era projetada”. Este tipo de argumento desconsidera a possibilidade de que estes seres, inicialmente associados ao maravilhoso, poderiam se referir aos objetos naturais desconhecidos. Assim, pretendemos inserir o debate sobre a existência destes “ossos gigantes” a partir de um enfoque que privilegia as visões sobre a natureza do período, o que consideramos uma vertente pouco considerada pelos historiadores da América. O maravilhoso esteve presente nos textos sobre o Novo Mundo, mas devemos considerar que esta explicação não esgota suas possibilidades teóricas, devendo ser apresentados outros enfoques, como o da história da natureza, pois acreditamos que muitos elementos considerados relacionados ao imaginário maravilhoso foram, na verdade, narrativas de objetos naturais desconhecidos pelos homens do século XVI ou de animais extintos.

Em relação às descrições sobre os fósseis, os metais e as pedras preciosas, podemos afirmar que estavam em sintonia com o conhecimento europeu desse período, pois apresentam características marcadamente cristãs e européias. Dentre estas, destacamos a influência dos astros na formação destes elementos naturais e sua utilidade terapêutica, concepções estas atreladas ao universo mágico-astrológico medieval ainda dominante nos conhecimentos europeus sobre a natureza. Assim, através de uma visão organicista do mundo natural e da consideração das concepções mágico-astrológicas, que concediam “virtudes” aos elementos naturais, os relatos aqui analisados, principalmente a obra sahumtiana, ajustaram suas narrativas, buscando a

solução de importantes questões cotidianas, como a cura de doenças e a censura à cobiça espanhola e escravidão indígena, tanto quanto atendendo aos objetivos de seu projeto evangelizador, a partir do entendimento dos usos das pedras e objetos naturais considerados preciosos pelos indígenas em seus rituais religiosos.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O ideal evangelizador dos missionários, que migrando de sua terra natal, aportaram na Nova Espanha, no início do século XVI, delineou suas atitudes e objetivos quanto às sociedades indígenas que habitavam a região do Altiplano Central Mexicano. O início da cristianização destes povos ocorreu anteriormente a sua efetiva conquista militar e foi marcada, em seus primórdios, pelas grandes quantidades de indígenas batizados. Em um segundo momento, após a observação da coexistência das duas religiões, a nativa e a cristã, entre os indígenas conversos, fez-se necessário um trabalho evangelizador mais específico, pautado pelo ideal de exclusividade religiosa exigido pelo cristianismo.

As fontes documentais aqui analisadas, as *Histórias* missionárias de frei Toríbio de Motolinia, frei Bernardino de Sahagún e frei Gerónimo de Mendieta, possuem características comuns, que inclusive justificam o motivo de suas escolhas, como o período em que foram elaboradas e a ordem religiosa a qual pertenciam seus autores. Entretanto, se inicialmente as selecionamos a partir de suas similitudes, o debruçar-se sobre elas nos apontou suas diferenças e, inclusive, divergências no pensamento e nas ações de seus autores. Neste sentido, buscamos nos orientar pelos diversos contextos de produção, pelas crises vividas individualmente, pela formação de caráter europeu, pelo momento histórico e pelo projeto evangelizador proposto para os indígenas, pois através de seus contextos históricos e ideais de conversão, tentamos esclarecer suas atitudes, as visões construídas sobre os indígenas e sua cultura, e o conteúdo abordado em suas *Histórias*.

A chegada à América e o reconhecimento da existência de uma outra religiosidade, língua, cultura e outros conhecimentos, promoveram a busca por informações sobre os mesmos, principalmente em seus aspectos que pudessem estar conectados à religião nativa. A constatação

de que a cristianização das comunidades nahuas não havia sido total, pois os indígenas praticavam as cerimônias e compartilhavam as crenças das duas religiosidades, a cristã e a indígena, levou alguns missionários a proporem novas políticas de evangelização. Entre os franciscanos, instaurou-se um projeto evangelizador orientado pela recolhida de informações sobre o universo cultural e religioso pré-hispânico, com o objetivo de identificarem a permanência dos mesmos, utilizando-os como instrumentos para realizarem uma real conversão ao cristianismo.

Os relatos sobre o mundo natural não poderiam estar restritos apenas aos aspectos e objetivos relacionados às tentativas de uma efetiva evangelização. Os religiosos estudados nesta pesquisa nasceram e foram formados na Espanha de início do século XVI, ou seja, período de reformas humanísticas que se difundiam, com intensidades diferentes, por toda a Europa. As concepções sobre a natureza terrestre e o cosmos sofreriam transformações importantes que se iniciaram neste momento, entretanto, nos relatos missionários, observamos como estas visões ainda se pautavam por tradições de cunho medieval. Embora, em muitas questões uma nova mentalidade “científica” estivesse se formando, esta não se apresenta como atitude homogênea aos pensadores e população em geral. Ao contrário, apenas no século seguinte encontraremos rupturas significativas, sendo que, durante o século XVI, observamos uma justaposição dos conceitos e práticas relacionadas ao ambiente cultural e intelectual medieval e dos novos parâmetros e considerações da “ciência moderna”.

Neste sentido, muitas concepções da Filosofia Natural permaneciam conectadas ao ambiente intelectual medieval. Em relação à visão cosmológica e ao entendimento do mundo natural, observamos a recorrência à tradição teológica e aos conceitos astrológicos e mágico-adivinhatórios. A correlação entre céus e Terra, as propriedades e virtudes dos elementos naturais, a conexão entre os reinos animal, vegetal e mineral, enfim, a aceitação de um mundo

natural com características organicistas e, em alguns casos, a consideração dos poderes sobrenaturais da natureza foram fundamentos importantes a partir dos quais se desenvolveu o conhecimento durante a Idade Média e início da Moderna.

Ainda podemos apresentar, em relação às concepções sobre a natureza do século XVI, sua manifestação como espaço que evidenciava a glória e poder divinos, por isso, Igreja cristã e filósofos naturais comumente associavam sua descrição e estudo a uma atitude providencialista. Como criação divina, a natureza estava constituída pela perfeição e sua história narrada no texto sagrado. O esplendor desta criação cumpria um propósito específico: servir de sustento ao homem, sublime obra de Deus. Assim, estas visões providencialista e utilitária apresentavam-se complementárias e estruturaram grande parte das concepções e práticas relacionadas ao mundo natural até este período. Aos missionários aqui estudados, ao tentarem descrever os conhecimentos dos povos indígenas, foi inevitável romper com o arsenal cognitivo europeu no qual eram formados. Assim, em muitos momentos, desvinculam-se de seu objetivo inicial, descrever as comunidades pré-hispânicas, oferecendo narrativas híbridas, construídas a partir de informações requeridas entre os indígenas, mas descritas sob uma ótica européia e missionária.

Deste modo, orientamo-nos por estas premissas para a realização dos objetivos propostos por este estudo de doutorado, ou seja, analisar a descrição destas *Histórias* em relação aos conhecimentos sobre os astros, fenômenos celestes e cômputo temporal, como também acerca do espaço e elementos da superfície terrestre. Estes missionários pretendiam relatar os saberes desenvolvidos pelas comunidades nahuas do Vale do México, mas conforme apresentado acima, podemos identificar em suas narrativas uma visível conexão com o universo cognitivo europeu daquele período.

De acordo com esta delimitação temática, no terceiro capítulo nos detivemos nos relatos acerca do conhecimento indígena sobre o cômputo temporal e sobre os astros e fenômenos

celestes. Dentre as observações mais importantes, destacamos nestas narrativas a valorização do calendário sazonal em relação ao ciclo adivinhatório. A condenação ao Tonalpohualli se relacionou ao fato de este ter sido considerado uma arte adivinhatória, ou arte negra, denominado pelos missionários como astrologia judiciária. Conforme abordado no segundo capítulo, a censura da Igreja à astrologia judiciária remontava aos primórdios do período medieval, sendo aceito como lícito apenas o conhecimento astrológico imune às práticas adivinhatórias. A correlação entre o Tonalpohualli e a astrologia judiciária foi recorrente nestes missionários, sendo o exemplo mais incisivo encontrado no texto do frei Bernardino de Sahagún que, desde o título dos livros que abordam esse assunto, realiza essa associação, condenando este cômputo temporal à condição de superstição. Assim, a associação do Tonalpohualli a este conhecimento favoreceu ainda mais sua reprovação e perseguição pela Igreja cristã. Ainda devemos salientar que o calendário sazonal indígena, o Xiuhpohualli, em muitos aspectos se assemelhava ao calendário europeu, levando os missionários a uma separação entre os dois cômputos que integravam o sistema calendário indígena, utilizando e considerando autorizado apenas aquele que continha semelhanças lícitas com o calendário europeu. O desmembramento do sistema calendário indígena, pois este era constituído a partir de dois ciclos (Tonalpohualli e o Xiuhpohualli), e ainda a desconsideração de outras tradições culturais nahuas relacionadas intrinsecamente a este sistema calendário, demonstram como o enfoque europeu direcionava as narrativas missionárias aqui estudadas.

A valorização do calendário sazonal indígena ainda se ateve a outros objetivos evangelizadores. O interesse na identificação das permanências idolátricas poderia encontrar um valioso instrumento, se as datas exatas das festividades pagãs fossem conhecidas pelos religiosos. Assim, o conhecimento deste cômputo teria a finalidade de estipular os dias das cerimônias religiosas indígenas com a intenção em averiguar sua permanência no período colonial. Neste

sentido, para uma correlação confiável entre os dias do calendário indígena e os do europeu, fazia-se necessária a demarcação da data inicial do calendário nahua. Entretanto, a ausência de conformidade nas informações fornecidas aos missionários sobre este assunto dificultava essa empreitada, e, conforme exposto no terceiro capítulo, foi objeto de crítica por parte dos missionários.

Ainda quanto ao relato sobre o sistema calendário e sobre as concepções formuladas acerca dos corpos e fenômenos celestes, os missionários freqüentemente os consideraram a partir de um referencial de inferioridade. Para estes homens, a diferença presente na cultura nahua poderia ser compreendida se os elementos diversos daquela fossem abordados sob uma ótica de inferioridade. Assim, por não apresentarem práticas e conceitos similares aos europeus sobre os corpos e fenômenos celestes, seu conhecimento foi apresentado como precário e supersticioso. Estes ao serem relacionados à superstição foram também demonizados, pois estas práticas eram entendidas como ações do Demônio para iludirem os pagãos e infiéis, distanciando-os da “verdade” contida na religião cristã. Deste modo, a visão sobre o cosmos e a criação das humanidades, a cosmografia e a cosmogonia nahuas, bem como seu modo de contagem temporal associado às demais tradições culturais, foram desconsiderados e tratados como inferiores ao conhecimento europeu, sendo relegados ao universo supersticioso.

No quarto capítulo, realizamos a análise da descrição destes missionários sobre o espaço circundante do Vale do México e os elementos da superfície terrestre que mais despertaram o interesse dos missionários, ou seja, os metais, pedras preciosas e fósseis. Se, quanto à narrativa do cômputo temporal, estes missionários mantiveram uma determinada concordância, nesta divisão temática, encontramos importantes distinções entre os três relatos analisados. Estas diferenças, explicadas pela diversidade de interesses e contextos históricos que marcaram essas

produções, foram desde a ausência destes temas, até a heterogeneidade nas visões sobre a natureza apresentadas pelos religiosos.

Em relação à descrição de Motolinia sobre a paisagem local – serras, montes, vulcões e rios – notamos uma concepção de caráter providencialista e utilitária. O objetivo de enaltecer a Deus, através do mundo natural, e a afirmação de que os reis espanhóis eram privilegiados – por Deus – por haverem encontrado e conquistado aquele povo e natureza foram atitudes constantes nesta narrativa. Outra característica apreendida nesta análise foi a escolha em narrar temas que se apresentavam como problemas cotidianos a serem resolvidos, como as inundações e o vulcanismo. Neste momento, a intenção em se conhecer os elementos naturais com uma finalidade prática, resolver questões que prejudicavam a habitação daquele local, também se coloca como eixo norteador deste relato e dos demais missionários.

O texto do frei Bernardino de Sahagún também se valeu desta visão utilitária da natureza e de seu conhecimento, mas sua característica mais evidente foi a busca por práticas que apontassem a permanência idolátrica nestas localidades. Em sua narrativa sobre o espaço natural do Vale do México, encontramos como objetivo primeiro seu ideal evangelizador. Este missionário apresenta diversas circunstâncias em que serras, grutas e rios, especialmente os mais afastados do centro da capital México, eram utilizados como locais para a prática idolatria e dos rituais da antiga religião. A crítica a estes estava permeada pelo interesse em eliminar a antiga religiosidade, efetivando a cristianização, e também por utilizar o mundo natural, sublime criação divina, como cenário para a permanência de rituais e práticas idolátricas.

O interesse pelos metais, pedras e fósseis foi pautado por objetivos diversos daqueles relacionados ao projeto evangelizador destes missionários. Em relação aos metais e pedras preciosas, inicialmente prevíamos uma narrativa em harmonia com a política metalista espanhola. Porém, a análise das fontes apresentou um caminho diverso ao esperado. A preocupação em

narrar estes objetos naturais estava pautada pelas propriedades e virtudes dos mesmos, concepção que integrava o universo mágico-adivinhatório europeu. Assim, as propriedades terapêuticas dos metais, pedras e fósseis foram abordadas com muito empenho, especialmente na narrativa de Sahagún, norteador por uma visão utilitária e organicista da natureza. O interesse pelo poder destes elementos em curar algumas enfermidades se conecta ao panorama histórico daquele período, pois muitas epidemias devastavam as populações americanas, atingindo também os espanhóis, como foi o caso do frei Sahagún, mais de uma vez vítima das doenças que se propagavam no final do século XVI. Deste modo, podemos afirmar que a narrativa sobre os metais, pedras e fósseis também se guiou, como o relato do ambiente natural novo-hispano, por importantes problemas cotidianos que afligiam os espanhóis e dificultavam a sobrevivência local.

Ainda podemos ressaltar a relação destes objetos naturais com a astrologia, ou seja, a influência dos corpos celestes nos eventos terrestres, sendo neste caso uma influência na formação dos metais e pedras, bem como em sua localização. Ao relatar as concepções indígenas sobre estes, Sahagún expôs características comuns ao universo europeu, seja por apoiar-se nelas para a compreensão das informações apresentadas pelos indígenas, ou por valorizar nestes relatos apenas os dados que coincidiam com as idéias européias. Os demais missionários apresentaram poucas informações sobre os metais, pedras e fósseis, sendo que Motolinia quando se referiu a estes, foi com o objetivo de criticar as atitudes espanholas, apontando a cobiça européia como fator para as desventuras que incidiam sob a Nova Espanha.

Deste modo, esta pesquisa procurou abordar novas questões em relação às fontes analisadas. O enfoque oriundo da História das Ciências Naturais proporciona aos estudos sobre estas *Histórias* missionárias seu enquadramento no escopo intelectual do século XVI, marcado por uma abrangência nos conceitos sobre a natureza, o homem e suas práticas culturais. A valorização das narrativas sobre os conhecimentos praticados em relação à natureza confere um

maior entendimento das relações destes homens com as questões que necessitavam ser solucionadas, seja de caráter religioso, como a evangelização efetiva destas populações, ou relacionadas ao domínio do mundo natural para uma sobrevivência no local, como os relatos sobre os vulcões, inundações e remédios para a cura de epidemias e doenças. Inserir estes missionários e seus relatos no ambiente intelectual do século XVI foi a grande intenção deste trabalho, buscando ainda que esta inserção promovesse novos debates e olhares sobre estas *Histórias* missionárias.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS<sup>98</sup>

### 1) FONTES DOCUMENTAIS

ACOSTA, José de. *Historia natural y moral de las Índias*. México: Fondo de Cultura Económica, 2006.

AQUINO, Tomás de. Compêndio de Teologia. In: *Coleção Os Pensadores*. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

ALVA IXTLILXOCHITL, Fernando de. *Historia de la nación chichimeca*. Madrid: Dastin, 2001.

ALVARADO TEZOZOMOC, Hernando de. *Crónica Mexicana*. Madrid: Dastin, 2000.

CASAS, Bartolomeu de las. *História de las Indias*. México: Fondo de Cultura Económica, 1965.  
*Catálogo de la colección de manuscritos de Joaquín García Icazbalceta relativos a la historia de America*. México: Secretaria de Relaciones Exteriores, 1927.

*Códice Chimalpopoca: Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los soles*. México: Instituto de História da UNAM, 1945.

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

DÍAZ DEL CASTILLO, Bernal. *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. México: Porrúa, 2000.

DURÁN, Fray Diego. *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la tierra firme*. México: Porrúa, 1984, 2 vols.

HERNÁNDEZ, Francisco. *Historia de las plantas de Nueva España*. México: Imprenta Universitaria, 1942, 3 vols.

---

<sup>98</sup> De acordo com:

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE NORMAS TÉCNICAS. **NBR 6023/89**: informação e documentação: referências: elaboração. Rio de Janeiro, 2002.

\_\_\_\_\_. *Antigüedades de la Nueva España*. Madrid: Dastin, 2001.

LÓPEZ DE GÓMARA, Francisco. *La conquista de México*. Madrid: Dastin, 2001.

MENDIETA, Fray Gerónimo de. *Historia Eclesiástica Indiana*. México: Porrúa, 1993.

MOTOLINIA, Fray Toribio de. *Historia de los indios de la Nueva España*. México: Porrúa, 2001.

*Origen de los mexicanos*. Madrid: Dastin, 2001.

SAHAGÚN, Fray Bernardino de. *Historia general de las cosas de la Nueva España*. Madrid: Alianza, 1995, 2 vols.

\_\_\_\_\_. *Historia general de las cosas de la Nueva España*. México: Porrúa, 1999.

TOVAR, Juan de. *Historia y creencias de los indios de México*. Madrid: Miraguano, 2001.

## 2) BIBLIOGRAFIA CITADA E CONSULTADA

ABAD PÉREZ, Antolín. *Los franciscanos en América*. Madrid: Mapfre, 1992.

ADAMS, Frank Dawson. *The birth and development of the geological sciences*. New York: Dover, 1954.

AÍNSA, Fernando. *De la Edad de Oro a el Dorado*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.

ALVAREZ PELÁEZ, Raquel. *La conquista de la naturaleza americana*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1993.

ALVIM, Márcia Helena. *Observações Celestes no México Antigo: uma interpretação da astronomia mesoamericana na obra de frei Bernardino de Sahagún*. Dissertação (Mestrado em Geociências) - Instituto de Geociências. Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 2003.

ARES QUEIJA, Berta et all. *Humanismo y visión del otro en la España moderna: cuatro estudios*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1992.

ASSUNÇÃO, Paulo de. *A terra dos Brasis: a natureza da América portuguesa vista pelos primeiros jesuítas (1549-1596)*. São Paulo: Annablume, 2000.

AVENI, Anthony F. *Archaeoastronomy in the New World*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

\_\_\_\_\_. *Native American Astronomy*. Austin: University of Texas Press, 1977.

\_\_\_\_\_. Tiempo, astronomía y ciudades del México Antiguo. In: *Arqueología Mexicana. Calendarios Prehispánicos*. (dirección científica Joaquín García Bárcena e outros), México: Raíces/INAH/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, vol. VII, no. 41, 2000.

\_\_\_\_\_. *Observadores del cielo en el México Antiguo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1991.

BAKEWELL, Peter. *A mineração na América Espanhola Colonial*. In: BETHELL, Leslie (org.). *América Latina Colonial*, vol II. São Paulo: Edusp; Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 1999, p. 99-150.

BALLESTEROS GAIBROIS, Manuel. La enseñanza como vía de integración indo-española: la experiencia de frei Bernardino de Sahagún. In: ALFONSO-GOLDFARB, A. M. e MAIA, C. *História da ciência: o mapa do conhecimento*. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura, São Paulo: Edusp, 1995.

BASALLA, George. *The spread of Western Science*. In: *Science*, 156, 1967, pp. 611-622.

BATAILLON, Marcel. *Erasmus y España: estudios sobre la historia espiritual de siglo XVI*. México: Fondo de Cultura Económica, 1950.

\_\_\_\_\_. *El padre Las Casas y la defensa de los indios*. Barcelona: Editorial Ariel, 1976.

BATALLA ROSADO, Juan José. *Teorías sobre el origen colonial del Códice Borbónico: una revisión necesaria*. Cuadernos Prehispánicos 15:5-42. Valladolid: 1994.

BAUDOT, Georges. *La vida cotidiana en la America española en tiempos de Felipe II: siglo XVI*. México: Fondo de Cultura Económica, 1983.

BELTRÁN, Antonio. Magia, ciencia, legalidad y empirismo: hacia una caracterización del renacimiento científico. In: ALFONSO-GOLDFARB, A. M. e MAIA, C. *História da ciência: o mapa do conhecimento*. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura, São Paulo: Edusp, 1995.

BELTRÁN, Enrique. La historia de la ciencia en América Latina. *Quipu, Revista Latinoamericana de Historia de las Ciencias y la Tecnología*, (Juan José Saldaña, director), México: Sociedad Latinoamericana de Historia de las Ciencias y la Tecnología, vol 1, no. 1, enero-abril de 1984, p. 07-23.

BERNAND, Carmen (compiladora). *Descubrimiento, conquista y colonización de América a quinientos años*. México: Fondo de Cultura Económica, 1994.

*Bernardino de Sahagún: el México Antiguo*. Editado por José Luis Martínez, Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1981.

BETHELL, Leslie. *Historia da América Latina: América Latina Colonial*. São Paulo: Edusp, 1998, vol. 1.

BONIFAZ NUÑO, Rubén. *Cosmogonia antigua mexicana*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1995.

BOXER, C. R. *A Igreja e a Expansão Ibérica*. Lisboa: Edições 70, 1978.

BRODA, Johanna. Arqueoastronomía y desarrollo de las ciencias en el México prehispánico. In: *Simpósio de Historia de la astronomía en México*. Ensenada, Baja California, México: 12-14 abril, p. 73-109, 1982.

\_\_\_\_\_. Ciclos de fiestas y calendario solar mexica. In: *Arqueología Mexicana: Calendarios Prehispánicos*. (dirección científica Joaquín García Bárcena e outros), México: Raíces/INAH/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, vol. VII, no.41, 2000.

\_\_\_\_\_. *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. México: Fondo de Cultura Económica, 2001.

BROTHERSTON, Gordon. *Book of fourth world*. Cambridge: Cambridge University, 1992.

BRUIT, Hector Hernán. Apresentação. In: Revista IDEAS. *Cronistas de América*. Revista do Instituto de Filosofia e Ciencias Humanas da Universidade Estadual de Campinas, Ano 11(1), 2004, p. 15 – 19.

BUSTAMANTE GARCÍA, Jesús. ¿Degradación universal o identidad particular? El problema de la diversidad cultural y lingüística en la Europa y América del siglo XVI. In: GONZÁLEZ GONZÁLEZ, Enrique. *Homenaje a Lorenzo Mario Luna*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1996.

\_\_\_\_\_. *Fray Bernardino de Sahagún: una revisión crítica de los manuscritos y de su proceso de composición*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1990.

\_\_\_\_\_. Retórica, traducción y responsabilidad histórica: claves humanísticas en la obra de Bernardino de Sahagún. In: ARES, Berta et al, *Humanismo y vision del otro en la España moderna: cuatro estudios*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1992.

*Catálogo de la colección de manuscritos de Joaquín García Icazbalceta relativos a la historia de América*. México: Secretaría de Relaciones Exteriores, 1927.

CAMENIETZKI, Carlos Ziller. *A cruz e a luneta: ciência e religião na Europa moderna*. Rio de Janeiro: Access, 2000.

CAPEL, Horácio. Naturaleza y cultura en las orígenes de la geografía española. In: Lafuente, Antonio; Saladaña, Juan José (coord). *Historia de las ciências*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1987.

\_\_\_\_\_. *Las nuevas geografías*. Barcelona: Salvat, 1982.

\_\_\_\_\_. *Ideología y ciencia en los debates sobre la población americana durante el siglo XVI.*

In: Anais do 2º. Congresso Latino-Americano de História da Ciência e Tecnologia (30 de junho a 4 de julho de 1988). São Paulo: Nova Stella, 1989, pp. 241 – 260.

CAROLINO, Luís Miguel. *Ciência, astrologia e sociedade: a teoria da influência celeste em Portugal (1593-1755)*. Porto: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003.

\_\_\_\_\_. *A escrita celeste: almanaques astrológicos em Portugal nos séculos XVII e XVIII*. Rio de Janeiro: Access, 2002.

CASO, Alfonso. *El pueblo del sol*. México: Fondo de Cultura Económica, 1985.

\_\_\_\_\_. *Los calendários prehispánicos*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1967.

CAVALCANTE, Berenice et all. *Modernas tradições: percursos da cultura ocidental sécs. XV – XVII*. Rio de Janeiro, Access, 2002.

CERVERA JIMÉNEZ, José Antonio. *Los misioneros españoles como vía para los intercambios científicos y culturales entre el Extremo Oriente y Europa en los siglos XVI y XVII*. Tesis (Doctoral) Facultad de Ciencias, Zaragoza: Universidad de Zaragoza, 1999.

CLENDINNEN, Inga. *Aztecs: an interpretation*. New York: Cambridge University Press, 1991.

CROMBIE, A. C. *Historia de la ciencia: de San Agustín a Galileo*. Tomo I: siglos XV a XIII. Madrid: Alianza, 1959.

DELUMEAU, Jean. *O que sobrou do paraíso?* São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

\_\_\_\_\_. *O medo no Ocidente. 1300 - 1800: uma cidade sitiada*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

\_\_\_\_\_. *De religiões e de homens*. São Paulo: Loyola, 1997.

\_\_\_\_\_. *La reforma*. Barcelona: Labor, 1967.

\_\_\_\_\_. Uma travessia do milenarismo ocidental. In: NOVAIS, A. *A descoberta do homem e do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

DÍAZ RUBIO, Elena; BUSTAMANTE GARCÍA, Jesús. *Carta de Pedro San Buenaventura a fray Bernardino de Sahagún acerca del calendario solar mexicano*. In: *Revista Española de Antropología Americana*, v. XIII, Universidad Complutense de Madrid, 1983, p. 109-120.

DUVERGER, Christian. *La flor letal: economia del sacrificio azteca*. México: Fondo de Cultura Económica, 1986.

ELLENBERGER, François. Jan van Gorp, 1518 - 1572: un pionnier méconnu de l'étude des fossiles au XVIème siècle. In: *Rocks, fossils and history*. Proceedings of the 13th INHIGEO Symposium. Firenze: Festina Lente, 1995.

ELLIOTT, J. H. A conquista espanhola e a colonização da América. In: BETHELL, Leslie (org). *América Latina Colonial*. São Paulo: Edusp, 1998.

ESCALANTE GONZALBO, Pablo. Los animales del Códice Florentino en el espejo de la tradición occidental. In: *Arqueología Mexicana: Fray Bernardino de Sahagún*. (dirección científica Joaquín García Bárcena e outros), México: Raíces/INAH/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, vol. VI, no. 36, p. 52-59, 1999.

\_\_\_\_\_. Sociedad y costumbres nahuas antes de la conquista. In: *Arqueología Mexicana: Los mexicas*. (dirección científica Joaquín García Bárcena e outros), México: Raíces/INAH/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, vol. III, no. 15, 1995.

ESSER, Kajetan. *Origens e espírito primitivo da Ordem franciscana*. Petrópolis: Vozes, 1972.

FALBEL, Naschman. *Heresias Medievais*. São Paulo: Perspectiva, 1977.

FERNANDES, Luiz Estevam de Oliveira. *Histórias de um silêncio: as leituras de Historia Eclesiástica indiana de Frei Gerónimo de Mendieta*. Dissertação (Mestrado em História) Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 2004.

FIGUEIRÔA, Silvia F. de M. (org). *Um olhar sobre o passado: história das ciências na América Latina*. Campinas: Unicamp, 2000.

FRANÇA, Leila. *O monte das "Águas Queimadas": o simbolismo das pedras verdes nas oferendas do Templo Mayor de Tenochtitlan, México*. Tese (Doutorado em Arqueología) - Museu de Arqueología e Etnologia. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2005.

\_\_\_\_\_. *O simbolismo do jade e das pedras verdes no México Antigo*. In: Anais do V Encontro da ANPHLAC, 2002. [www.anphlac.org](http://www.anphlac.org)

FUENTE del PILAR, José Javier. Introducción. In: TOVAR, Juan de. *Historia y creencias de los indios de Mexico*". Madrid: Miraguano, 2001.

GALINDO TREJO, Jesús. Entre el ritual y el calendario. Alineación solar del Templo Mayor de Tenochtitlán. In: *Arqueología Mexicana: Calendarios Prehispánicos*. (dirección científica Joaquín García Bárcena e outros), México: Raíces/INAH/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, vol. VII, no. 41, 2000.

\_\_\_\_\_. La observación celeste en el pensamiento prehispánico. In: *Arqueología Mexicana: Arqueoastronomía Mesoamericana*. (dirección científica Joaquín García Bárcena e outros), México: Raíces/INAH/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, vol. VIII, no. 47, 2001.

GARCÍA ICAZBALCETA, Joaquín. Introducción. In: MENDIETA, Fray Gerónimo de. *Historia Ecclesiastica Indiana*. México: Porrúa, 1993.

GARCIA QUINTANA, Josefina. Introducción. In: SAHAGÚN, fray Bernardino de. *Historia general de las cosas de la Nueva España*. Madrid: Alianza Universidad, 1988, 2 vols.

GARIBAY, Ángel María. *Historia de la literatura náhuatl*. México: Porrúa, 2000.

\_\_\_\_\_. Introducción. In: SAHAGÚN, fray Bernardino de. *Historia General de las cosas de la Nueva España*. México: Porrúa, 1999.

\_\_\_\_\_. Introducción. In: DURÁN, Diego. *Historia de las índias de Nueva España e islãs de la tierra firme*. México: Porrúa, 1984, 2 vols.

GARIN, Eugénio. *O Zodíaco da vida: a polémica sobre a astrologia do séc. XIV ao séc. XVI*. Lisboa: Estampa, 1997.

\_\_\_\_\_. *O homem renacentista*. Lisboa: Presença, 1991.

GÓMEZ CANEDO, Lino. *Motolinia, enigma historiográfico*. In: México, (Sobretiro del) Boletín del Instituto de Investigaciones Bibliográficas, n. 4, julio-diciembre, 1970, p. 153 – 177.

GONZÁLEZ, Luis. *Jerónimo de Mendieta: vida, pasión y mensaje de un indigenista apocalíptico*. Zamora: El Colegio de Michoacán, 1996.

GONZÁLEZ RODRÍGUEZ, Jaime. *Lecturas e ideas en Nueva España*. Revista Complutense de História de América, 23, Servicio de Publicaciones, UCM, Madrid, 1997, p. 39 – 74.

GORTARI, Eli de. *La ciencia en la historia de México*. México: Grijalva, 1980.

GRUZINSKI, Serge. *História do Novo Mundo*. São Paulo: Edusp, 1997.

\_\_\_\_\_. *La colonización de lo imaginario: sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI – XVIII*. México: Fondo de Cultura Económica, 1991.

GURRÍA LACROIX, Jorge, La minería señuelo de conquistas y fundaciones en el siglo XVI novohispano. In: LEÓN-PORTILLA et all. *La minería en México: estudios sobre su desarrollo histórico*. México: UNAM, 1978, p. 39 - 65.

HALLAM, Anthony. *Grandes controversias geológicas*. Barcelona: Labor, 1982.

HAUSBERGER, Bernd. *La Nueva España y sus metales preciosos: la industria minera colonial a través de los libros de cargo y data de la Real Hacienda, 1761 - 1767*. Madrid: Iberoamericana, 1997.

HENRY, John. *A revolução científica e as origens da ciência moderna*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

HESSSEN, Boris. *Las raíces socioeconômicas de la mecânica de Newton*. Havana: Academia, 1985.

Historia General de las cosas de Nueva España. Edicion de Claus Litterscheid. In: *Hablan los aztecas: historia de las cosas de Nueva España: fray Bernardino de Sahagún y los informantes aztecas*. Barcelona: Tusquets, 1985.

HOOYKAAS, R. *A religião e o desenvolvimento da ciência moderna*. Brasília: UnB, 1988.

KANTOR, Íris. *Do Dilúvio universal ao Pai Tomé: fundamentos teológicos-políticos e mensuração do tempo na historiografia brasílica (1724 – 1759)*. (No Prelo).

KARNAL, Leandro. *O teatro da fé: representação religiosa no Brasil e no México do século XVI*. São Paulo: Hucitec, 1997.

\_\_\_\_\_. *Mendietas: novo mundo e fim do mundo*. In: Revista Brasileira de História, São Paulo, v. 11, n. 21, pp. 215 – 225, set/90 – fev/91.

\_\_\_\_\_. Os textos de fundação da América: a memória da crônica e a alteridade. In: Revista IDEAS. *Cronistas de América*. Revista do Instituto de Filosofia e Ciencias Humanas da Universidade Estadual de Campinas, Ano 11(1), 2004, p. 9 – 14.

KHUN, Thomas. *The structure of Scientific Revolutions*. Chicago Press: Chicago, 1962.

KIRCHHOFF, Paul. *Mesoamérica*. In: Jorge A. Vivo et all. Una definición de Mesoamérica. México: UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1992, p. 28 – 45.

KOYRÉ, Alexandre. *Do mundo fechado ao universo infinito*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1979.

\_\_\_\_\_. *Pensar la ciencia*. Barcelona: Piadós, 1994.

KRICKBERG, Walter. *Las antiguas culturas mexicanas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1995.

\_\_\_\_\_. *Mitos y Leyendas de los aztecas, incas, mayas y muiscas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1999.

LAFUENTE, Antonio; ORTEGA, Maria L. Modelos de mundialización de la ciencia. In: *Arbor* CXLII – 558-559-560 (jun – agosto/1992).

LAFUENTE, Antonio; SALDAÑA, Juan Jose. *Historia de las ciencias*. Madrid: CSIC, 1987.

LAUDAN, Rachel. *From mineralogy to geology: the foundations of a science, 1650- 1830*. Chicago: University of Chicago Press, 1987.

\_\_\_\_\_.

LEÓN-PORTILLA, Ascensión Hernández. *Bernardino de Sahagún: diez estudios acerca de su obra*. México: Fondo de Cultura Económica, 1990.

LÉON-PORTILLA, Miguel. *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987.

\_\_\_\_\_. Astronomía y cultura en Mesoamerica. In: *Simpósio de Historia de la astronomía en México*, Ensenada, Baja California, México: 12-14 abril, p. 01- 07, 1982.

\_\_\_\_\_. *Bernardino de Sahagún*. Madrid: Historia 16, 1987.

\_\_\_\_\_. Bernardino de Sahagún, pionero de la antropología. In: *Arqueología Mexicana: Fray Bernardino de Sahagún*. (dirección científica Joaquín García Bárcena e otros), México: Raíces/INAH/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, vol. VI, no. 36, p. 08-13, 1999.

\_\_\_\_\_. *El destino de la palabra*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.

\_\_\_\_\_. *Literaturas indígenas do México*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.

\_\_\_\_\_. A Mesoamérica antes de 1519. In: BETHELL, Leslie (org). *América Latina Colonial*. São Paulo: Edusp, 1998.

\_\_\_\_\_. Minería y metalurgia en el México Antiguo. In: LÉON-PORTILLA, Miguel et all. *La minería en México: estudios sobre su desarrollo histórico*. México: UNAM, 1978, p. 5 - 36.

- \_\_\_\_\_. De la oralidad y los codices a la Historia General. In: LEÓN-PORTILLA, Miguel (ed.). In: *Estudios de Cultura Náhuatl*. México: Universidad Nacional y Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Históricas, vol. 29, p.65-142 , 1999.
- \_\_\_\_\_. *Toltecáyotl: aspectos de la cultura náhuatl*. México: Fondo de Cultura Económica, 1980.
- LOCKHART, James. *Los nahuas después de la conquista*. México: Fondo de Cultura Económica, 1999.
- LÓPEZ PIÑERO, José Maria. *El mestizaje cultural de la medicina novohispana del siglo XVI y su influencia en Europa*. Valencia: Instituto de Estudios Documentales e Históricos sobre la Ciencia, 1995.
- MALINOWSKI, Bronislaw. *Magia, ciência e religião*. Lisboa: Edições 70, 1984.
- MARCUS, Joyce. Los calendários prehispánicos. In: *Arqueología Mexicana: Calendarios Prehispánicos*. (dirección científica Joaquín García Bárcena e outros), México: Raíces/INAH/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, vol. VII, no. 41, 2000.
- MERTON, R. K. *La sociología de la ciencia*. Madrid: Alianza, 1977.
- MONJARÁS RUIZ, Jesús. La triple alianza. In: *Arqueología Mexicana: Los mexicas*. (dirección científica Joaquín García Bárcena e outros), México: Raíces/INAH/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, vol. III, no. 15, 1995.
- MONTES BARDOS, Joaquín. *Arte y espiritualidad franciscana en la Nueva España, siglo XVI*. Jaén: Universidad de Jaén, 2001.
- MONTORO, Gláucia Cristiani. *Dos Livros Adivinhatórios aos Códices Coloniais: uma leitura de representações pictográficas mesoamericanas*. Dissertação (Mestrado em História) Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 2001.

MORALES, Francisco (ofm). *Los Colloquios de Sahagún: el marco teológico de su contenido*.

México, Instituto Franciscano de Filosofía y Teología, p. 175-188.

[www.ejournal.unam.mx/cultura\\_nahuatl/ecnahuatl32/ECN03210.pdf](http://www.ejournal.unam.mx/cultura_nahuatl/ecnahuatl32/ECN03210.pdf) consultado em 10/08/2007.

MORANTE LÓPEZ, Rubén. Las cámaras astronómicas subterráneas. In: *Arqueología Mexicana: Arqueoastronomía Mesoamericana*. (dirección científica Joaquín García Bárcena e outros), México: Raíces/INAH/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, vol. VIII, no. 47, 2001.

MORENO DE LOS ARCOS, Roberto. Las instituciones mineras novohispanas. In: LÉON-PORTILLA, Miguel et all. *La minería en México: estudios sobre su desarrollo histórico*. México: UNAM, 1978, p. 67 - 164.

MORSE, R. M. *O espelho de próspero: cultura e idéias nas Américas*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

NAVARRETE LINHARES, Federico. *Las fuentes indígenas: más Allá de la dicotomía entre historia y mito*.

<http://www.ceveh.com.br/biblioteca/artigos/Fn-p-a-historiaymito.html> consultado em 3/10/2005.

\_\_\_\_\_. *Los libros quemados y los libros sustituidos*.

<http://www.ceveh.com.br/biblioteca/artigos/fn-a-e-livrosquei.html> consultado em 03/10/2005.

\_\_\_\_\_. *Mito, historia y legitimidad política: las migraciones de los pueblos del Valle de México*. Tesis (Doctor en estudios mesoamericanos) Facultad de Filosofía y Letras, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2000.

\_\_\_\_\_. Vida cotidiana y moral indígena en la Historia General. In: *Arqueología Mexicana: Fray Bernardino de Sahagún*. (dirección científica Joaquín García Bárcena e outros), México: Editorial Raíces/INAH/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, vol. VI, no. 36, p. 32-37, 1999.

NIETO OLARTE, Mauricio. *La comprensión del Nuevo Mundo: geografía e historia natural en el siglo XVI*. In: Bonnett, Diana; Castañeda, Felipe (ed). *El Nuevo Mundo: Problemas y debates*. Bogotá: Universidad de los Andes, 2004, p. 1-21.

<http://historiadelaciencia-m.uniandes.edu.co> consultado em 30/05/2006.

\_\_\_\_\_. *Remedios para el Imperio*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2000.

<http://historiadelaciencia-mnieto.uniandes.edu.co> consultado em 30/05/2006

O' GORMAN, Edmundo. *La incógnita de la llamada Historia de los indios de la Nueva España atribuida a fray Toribio Motolinia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1982.

\_\_\_\_\_. Introducción. In: MOTOLINIA, Fray Toribio de. *Historia de los indios de la Nueva España*. México: Porrúa, 2001.

\_\_\_\_\_. Prólogo. In: ACOSTA, José de. *Historia natural y moral de las Indias*. México: Fondo de Cultura Económica, 2004.

OLDROYD, David R. *Thinking about the Earth: a history of ideas in Geology*. London: Athlone, 1996.

d'OLWER, Luis Nicolau. *Fray Bernardino de Sahagún – 1499 – 1590*. México: Instituto Panamericano de Geografía e História, 1952.

ORTEGA Y MEDINA, Juan A. La novedad americana en el Viejo Mundo. In: ZEA, Leopoldo (compilador). *El descubrimiento de América y su impacto en la historia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1991.

PELAYO, FRANCISCO. *Del dilúvio al megatério: los orígenes de la Paleontología en España*. Madrid: CSIC, 1996.

PESTRE, Dominique. Por uma nova história social e cultural das ciências: novas definições, novos objetivos e novas abordagens. In: *Cadernos IG/Unicamp*, vol. 6, 1996, pp. 03-55.

- PHELAN, John L. *El reino milenario de los franciscanos en el Nuevo Mundo*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1972.
- PRIETO, Carlos. *La minería en el Nuevo Mundo*. Madrid: Revista de Occidente, 1968.
- POMPA, Cristina. As muitas línguas da conversão: missionários, tupi e tapuia no Brasil colonial. In: *Tempo*, Rio de Janeiro, v.6, n.11, julho/2001, p. 27-28.
- QUEVEDO, Emilio. Os estudos histórico-sociais sobre as ciências e a tecnologia na América Latina e na Colômbia: avaliação e perspectivas. In: FIGUEIRÔA, Silvia Fernanda de Mendonça. *Um olhar sobre o passado: história das ciências na América Latina*. Campinas: Unicamp, 2000.
- RAMOS, Demétrio. *Minería y comercio interprovincial en Hispanoamerica*. Valladolid: Facultad de Filosofía y Letras, 1970.
- REIS, A. ESTÁCIO dos. Os primórdios da navegação astronômica no Atlântico. In: ALFONSO-GOLDFARB, A. M. e MAIA, C. *História da ciência: o mapa do conhecimento*. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura, São Paulo: Edusp, 1995.
- RICARD, Robert. *La conquista espiritual de México*. México: Fondo de Cultura Económica, 1986.
- ROJAS, José Luis. *México Tenochtitlán: economía y sociedad en el siglo XVI*. México: Fondo de Cultura Económica, 1995.
- ROMERO GALVÁN, José Rubén. Historia general de las cosas de Nueva España. In: *Arqueología Mexicana: Fray Bernardino de Sahagún*. (dirección científica Joaquín García Bárcena e outros), México: Raíces/INAH/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, vol. VI, no. 36, p.14-21, 1999.
- ROSSI, Paolo. *Francis Bacon: da magia à ciência*. Londrina: Eduel; Curitiba: Editora da UFPr, 2006.
- \_\_\_\_\_. *A ciência e a filosofia dos modernos*. São Paulo: Unesp, 1992.

- \_\_\_\_\_. *Francis Bacon: De la magia a la ciencia*. Madrid: Alianza, 1990.
- \_\_\_\_\_. *O nascimento da ciência moderna na Europa*. Bauru: Edusc, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Os sinais do tempo: história da Terra e história das nações de Hooke a Vico*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- RUDWICK, Martin. *El significado de los fósiles*. Madrid: Hermann Blume, 1987.
- \_\_\_\_\_. Minerals, strata and fossils. In: JARDINE, N. *Cultures of Natural History*. Cambridge: University Press, 1996, p. 266 - 286.
- RULFO, Juan. Sahagún y su significado histórico. In: *Hablan los aztecas: historia de las cosas de Nueva España: fray Bernardino de Sahagún y los informantes aztecas*. Barcelona: Tusquets, 1985.
- SALDAÑA, Juan José. Ciência e identidade cultural: a história da ciência na América Latina. In: FIGUEIRÔA, Silvia Fernanda de Mendonça. *Um olhar sobre o passado: história das ciências na América Latina*. Campinas: Unicamp, 2000.
- \_\_\_\_\_. Historia de la ciencia y de la tecnología: aspectos teóricos y metodológicos. In: MARTINEZ, Eduardo (ed), *Ciencia, tecnología y desarrollo: interrelaciones teoricas y metodologicas*. Caracas: Nueva Sociedad, 1994, pp. 91-130.
- SÁNCHEZ, Sebastián. *Demonología en Índias. Idolatría y mimesis diabólica en la obra de José de Acosta*. Revista Complutense de Historia de América, vol 28 (2002), p. 09 – 34.
- SANTOS, Eduardo Natalino dos. *Calendário, cosmografia e cosmogonia nos códices e textos nahuas do século XVI*. Tese (Doutorado em História) Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, São Paulo: Universidade de São Paulo, 2005.
- \_\_\_\_\_. Códices mexicas: soluções figurativas a serviço da escrita pictográfica. In: *ARARA – Art and Architecture of the Americas*. Essex, Inglaterra: Department of Art and Theory – University

of Essex, no. 5, [http://www2.essex.ac.uk/arthistory/arara/issue\\_five/paper3.html](http://www2.essex.ac.uk/arthistory/arara/issue_five/paper3.html) consultado em 5/12/ 2003.

\_\_\_\_\_. *Deuses do México Indígena. Estudo comparativo entre narrativas espanholas e nativas.* São Paulo: Palas Athena, 2002.

\_\_\_\_\_. *Os mitos e deuses mesoamericanos através da crônica espanhola na época da conquista.* Dissertação (Mestrado em História) Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, São Paulo: Universidade de São Paulo, 2000.

SÉJOURNÉ, Laurette. *Pensamiento y religión en el México antiguo.* México: Fondo de Cultura Económica, 1992.

SOLÍS, Felipe. La Piedra del Sol. In: *Arqueología Mexicana: Calendarios Prehispánicos.* (dirección científica Joaquín García Bárcena e outros), México: Raíces/INAH/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, vol. VII, no. 41, 2000.

SOUSTELLE, Jacques. *Os astecas na véspera da conquista espanhola.* São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

SOUZA, Laura de Melo e. *O diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial.* São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

TENA, Rafael. El calendario mesoamericano. In: *Arqueología Mexicana: Calendarios Prehispánicos.* (dirección científica Joaquín García Bárcena e outros), México: Raíces/INAH/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, vol. VII, no. 41, 2000.

TESTER, Jim. *História de la astrología occidental.* México: Siglo Veintiuno, 1990.

THOMAS, Keith. *O homem e o mundo natural.* São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

\_\_\_\_\_. *Religião e o declínio da magia: crenças populares na Inglaterra, séculos XVI e XVII.* São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América: a questão do outro*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

TOULMIN, Stephen. *El descubrimiento del tiempo*. Barcelona: Piados, 1990.

TRABULSE, Elias. *Ciencia y religión en el siglo XVII*. México: Colegio de México, 1974.

\_\_\_\_\_. *Ciencia y tecnología en el Nuevo Mundo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1994.

\_\_\_\_\_. El desarrollo científico del México colonial (1521-1821). In: LAFUENTE, Antonio e SALDAÑA, Juan J. *Historia de las ciencias*. Madrid: CSIC, 1987.

\_\_\_\_\_. *Historia de la ciencia en México*. México: Fondo de Cultura Económica, 1994 (versión abreviada).

\_\_\_\_\_. *Las orígenes de la ciencia moderna en México*. México: Fondo de Cultura Económica, 1994.

\_\_\_\_\_. Tres momentos de la heterodoxia científica en el México colonial. In: *Quipu, Revista Latinoamericana de Historia de las Ciencias y la Tecnología*, (Juan José Saldaña, director), México: Sociedad Latinoamericana de Historia de las Ciencias y la Tecnología, vol. 5, no. 1, enero-abril de 1988, p. 07-17.

USLAR PIETRI, Arturo. *La creación del Nuevo Mundo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.

VERDET, Jean-Pierre. *Uma história da astronomia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.

VERGER, Jacques. *As universidades na Idade Média*. São Paulo: Unesp, 1990.

VILLORO, Luis. Sahagún o los límites del descubrimiento del Otro. In: LÉON-PORTILLA, Miguel (ed.) *Estudios de Cultura Náhuatl*. México: Universidad Nacional y Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Históricas, vol. 29, p.15-26, 1999.

WACHTEL, Nathan. Os índios e a conquista espanhola. In: BETHELL, Leslie (org). *América Latina Colonial*. São Paulo: Edusp, 1998.

WALLRATH, Matthieu. Xihuingo, Hidalgo. In: *Arqueología Mexicana: Arqueoastronomía Mesoamericana*. (dirección científica Joaquín García Bárcena e outros), México: Raíces/INAH/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, vol. VIII, no. 47, 2001.

YATES, Francis A. *Giordano Bruno e a tradição hermética*. São Paulo: Editora Cultrix, 1994.

### 3) PERIÓDICOS

**Arqueología Mexicana. Los mexicas.** (dirección científica Joaquín García Bárcena e outros), México: Raíces/INAH/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, vol. III, no. 15, 1995.

**Arqueología Mexicana. Fray Bernardino de Sahagún.** (dirección científica Joaquín García Bárcena e outros), México: Raíces/INAH/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, vol. VI, no. 36, 1999.

**Arqueología Mexicana. Calendarios Prehispánicos.** (dirección científica Joaquín García Bárcena e outros), México: Raíces/INAH/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, vol. VII, no. 41, 2000.

**Arqueología Mexicana. Arqueoastronomía Mesoamericana.** (dirección científica Joaquín García Bárcena e outros), México: Raíces/INAH/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, vol. VIII, no. 47, 2001.

**Cuadernos de Quipu 05. Science and Cultural Diversity: Filling a Gap in the History of Science.** (Juan José Saldaña, director), México: Sociedad Latinoamericana de Historia de las Ciencias y la Tecnología, 2001.

**Quipu, Revista Latinoamericana de Historia de las Ciencias y la Tecnología,** (Juan José Saldaña, director), México: Sociedad Latinoamericana de Historia de las Ciencias y la Tecnología, vol 1, no. 1, enero-abril de 1984.

**Quipu, Revista Latinoamericana de Historia de las Ciencias y la Tecnología**, (Juan José Saldaña, director), México: Sociedad Latinoamericana de Historia de las Ciencias y la Tecnología, vol. 5, no. 1, enero-abril de 1988.