



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE GEOCIÊNCIAS

Pós-Graduação em Geociências
Área de Educação Aplicada às Geociências

MARCIA HELENA ALVIM

OBSERVAÇÕES CELESTES NO MÉXICO ANTIGO

Uma interpretação da astronomia mesoamericana na obra de Frei Bernardino de Sahagún
(1499 – 1590)

Dissertação apresentada ao Instituto de Geociências
como parte dos requisitos para obtenção do título de
Mestre em Geociências, Área de Educação Aplicada
às Geociências.

Orientador: Profa. Dra. Silvia Fernanda de Mendonça Figueirôa

Este exemplar corresponde à
redação final da tese defendida
por Marcia Helena Alvim
e aprovada pela Comissão Julgadora
em 24/04/2003

CAMPINAS - SÃO PAULO

Silvia F. de Mendonça Figueirôa
ORIENTADOR

Abril – 2003

UNIDADE	80
Nº CHAMADA	T/UNICAMP
	AL 880
V	EX
TOMBO BC/	54502
PROC.	124103
C	☐
D	☒
PREÇO	R\$ 11,00
DATA	26/06/03
Nº CPD	

CM00186350-1

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IG - UNICAMP

318 ID 295267

AL880 Alvim, Márcia Helena
"Observações celestes no México Antigo: uma interpretação da astronomia mesoamericana na obra de Frei Bernardino de Sahagún (1499-1590)" / Márcia Helena Alvim.- Campinas, SP.: [s.n.], 2003.

Orientadora: Silvia Fernanda de Mendonça Figueirôa
Dissertação (mestrado) Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Geociências.

1. Sahagún, Bernardino – m.1590. 2. Astrologia. 3. Astronomia.
4. Nova Espanha – México. 5. Hermetismo. I. Figueirôa, Silvia
Fernanda de Mendonça. II. Universidade Estadual de Campinas,
Instituto de Geociências III. Título.



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE GEOCIÊNCIAS

Pós-Graduação em Geociências
Área de Educação Aplicada às Geociências

Autora: MÁRCIA HELENA ALVIM

OBSERVAÇÕES CELESTES NO MÉXICO ANTIGO

Uma interpretação da astronomia mesoamericana na obra de Frei Bernardino de Sahagún
(1499 – 1590)

ORIENTADORA: Profa. Dra. Silvia Fernanda de Mendonça Figueirôa

Aprovada em: 24/04/2003

EXAMINADORES:

Prof.^a. Dr.^a. Silvia F. de M. Figueirôa

SF de M. Figueirôa (Presidente)

Prof. Dr. Carlos Ziller Camenietzki

Carlos Ziller Camenietzki

Prof. Dr. Leandro Karnal

Leandro Karnal

Campinas, 24 de abril de 2003

Dedico esta dissertação aos meus pais, Maurício e Ivanda.
Ao Júnior, Késia e aos meus sobrinhos.
Dedico, em especial, ao meu companheiro,
amigo e leitor, Eduardo.

AGRADECIMENTOS

Gostaria de agradecer primeiramente a minha orientadora, Professora Silvia Fernanda Mendonça Figueirôa, pela compreensão, amizade, carinho e orientações. Sua constante colaboração e entusiasmo fortaleceram minhas idéias e me motivaram na elaboração desta dissertação.

Agradeço também aos demais professores do Departamento de Geociências Aplicada ao Ensino, especialmente ao Professor Carlos Alberto Lobão da Silveira Cunha, pelas contribuições que muito auxiliaram na delimitação do tema deste trabalho, e à Professora Maria Margaret Lopes pela igualmente orientação, respeito e amizade.

Aos funcionários do Instituto de Geociências agradeço a extraordinária atenção, paciência e colaboração, sobretudo das funcionárias Ângela, Valdirene e Edinalva.

Agradeço à Fapesp (Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo) pela bolsa concedida durante o período de mestrado, sem a qual esta pesquisa não teria sido realizada.

Aos meus amigos agradeço as sugestões, o carinho e, principalmente, o apoio nos momentos mais decisivos.

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 conduziram e propiciaram minha vida acadêmica.

Ao Edu, pelo companheirismo, colaboração, paciência e amor incondicional, agradeço infinitamente.

*“...Los que ven, los que se dedican a observar el curso
y el proceder ordenado del cielo, como se divide la noche.*

*Los que están mirando (leyendo),
los que cuentan (o refieren lo que leen).
Los que vuelven ruidosamente las hojas de los códices.*

*Los que tienen en su poder
la tinta negra y roja (la sabiduría) y lo pintado.*

*Ellos nos llevan, nos guían, nos dicen el camino.
Quienes ordenan cómo cae un año,
cómo siguen su camino la cuenta dos destinos
y los días y cada una de las veintenas (los meses).
De esto se ocupan, a ellos les toca hablar de los dioses...”*

Frei Bernardino de Sahagún, *Libro de los Coloquios*

Figura: **frei Bernardino de Sahagún. Arqueología Mexicana. Fray Bernardino de Sahagún.** (direção científica Joaquín García Bárcena e outros), México, Editorial Raíces & INAH & Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, vol. VI, no. 36, 1999.

CAPÍTULO I

Figura 1.1: 56
Modelo de Hiparco - o universo das esferas celestes. In: CAMENIETZKI, Carlos Ziller. *A cruz e a luneta: ciencia e religião na Europa Moderna*. Rio de Janeiro, Editora Access, 2000, p. 32.

Figura 1.2: 57
O modelo de Ptolomeu. In: CAMENIETZKI, Carlos Ziller. *A cruz e a luneta: ciencia e religião na Europa Moderna*. Rio de Janeiro, Editora Access, 2000, p. 35.

Figura 1. 3: 59
Modelo de Copérnico – o heliocentrismo. In: CAMENIETZKI, Carlos Ziller. *A cruz e a luneta: ciencia e religião na Europa Moderna*. Rio de Janeiro, Editora Access, 2000, p. 65.

CAPÍTULO II

Figura 2.1: 80
Principais idiomas da Mesoamérica. In: LEÓN-PORTILLA, Miguel. *Literaturas indígenas do México*. México, Fondo de Cultura Económica, 1992, p.15.

Figura 2.2: 108
O calendário de Duran e os rumos do Universo. In: DURÁN, Fray Diego de. *Historia de las Indias de la Nueva España e islas de la tierra firme*. México, Porrúa, 1984, Livro do Calendário, cap. 4.

Figura 2.3: 110
Modelo de Câmara Astronômica Subterrânea. Arqueología Mexicana. Arqueoastronomia Mesoamericana. (direção 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.

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	01
INTRODUÇÃO	07
CAPÍTULO I – Frei Bernardino de Sahagún e sua <i>Historia General de las cosas de Nueva España</i>	21
1.1 – A formação e os primeiros contatos com o “Novo Mundo”.....	21
1.2 – O trabalho de Sahagún até 1558.....	36
1.3 – A elaboração de sua <i>Historia General</i>	40
1.4 – O conhecimento europeu no século XVI	53
1.4.1 – Algumas características dos conhecimentos medievais: a magia natural.....	61
1.4.2 – A Astrologia e a Astronomia	66
CAPÍTULO II – Análise da <i>Historia General de las cosas de Nueva España</i>	76
2.1 – A Mesoamérica	78
2.2 – A religião mesoamericana através da <i>Historia General</i>	82
2.3 – O relativo ao “homem” através da <i>Historia General</i>	88
2.4 – O mundo natural através da <i>Historia General</i>	99
2.5 – A conquista mexicana através da <i>Historia General</i>	101
2.6 – Os conhecimentos astrológico e astronômico através da <i>Historia General</i>	106
2.6.1 – Os calendários mesoamericanos e a análise dos livros IV, V e VI	114
CONCLUSÃO	127
BIBLIOGRAFIA	131



UNICAMP

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE GEOCIÊNCIAS
Pós-Graduação em Geociências
Área de Educação Aplicada às Geociências

OBSERVAÇÕES CELESTES NO MÉXICO ANTIGO

Uma interpretação da astronomia mesoamericana na obra de Frei Bernardino de Sahagún
(1499 – 1590)

RESUMO

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

MÁRCIA HELENA ALVIM

Nesta dissertação foram analisados os conhecimentos mesoamericanos acerca dos astros através da obra *Historia General de las cosas de Nueva España* do franciscano Bernardino de Sahagún. A elaboração deste texto iniciou-se após a chegada do missionário a Nova Espanha, em 1529, prolongando-se até sua morte em 1590. Bernardino de Sahagún almejava a evangelização dos antigos mexicanos e para sua efetivação escreveu um manual no qual pretendia abarcar todo o universo mesoamericano. O missionário acreditava que somente fosse conhecido os hábitos, cultura, história e religião dos povos nativos, os evangelizadores poderiam convertê-los, averiguando a permanência da religião pré-colombiana.

Ao descrever o universo mesoamericano Sahagún se preocupou também em narrar os conhecimentos indígenas, entre eles, a astronomia e astrologia. O interesse do franciscano por estes saberes relaciona-se ao panorama científico e religioso da Europa seiscentista. Neste período, o conhecimento europeu sobre os astros estava impregnado de práticas mágico-adivinhatórias, do hermetismo e, ainda, das teorias aristotélicas. A perseguição da Igreja aos saberes que estivessem ligados à tradição mágica pode explicar o interesse do missionário pelos conhecimentos mesoamericanos que este associou às práticas supersticiosas e mágicas. Desta forma, durante a análise da obra *Historia General* também foram abordados aspectos do conhecimento europeu do século XVI, bem como a postura da Igreja em relação a este e às ordens religiosas.

Além de esboçarmos um panorama do conhecimento europeu e da situação da Igreja seiscentista, nesta dissertação foi apresentado alguns saberes e práticas mesoamericanas acerca dos astros. O missionário denominou de astrologia a todos os saberes mexicas relacionados às práticas supersticiosas e mágicas, incluindo o calendário adivinhatório, o *Tonalpohualli*, a previsão do futuro através de animais e plantas e os maus agouros. Ao relatar este conhecimento, Sahagún nos forneceu preciosas informações sobre o conhecimento dos antigos mexicanos tanto quanto acerca do cenário europeu do século XVI.



UNICAMP

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE GEOCIÊNCIAS
Pós-Graduação em Geociências
Área de Educação Aplicada às Geociências

WATCHING THE SKY IN ANCIENT MEXICO:

An interpretation of Mesoamerican astronomy in the work of Friar Bernardino de Sahagún
(1499 – 1590)

ABSTRACT

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

MÁRCIA HELENA ALVIM

This Masters degree dissertation focuses on the knowledge about the stars as described by the Franciscan friar Bernardino de Sahagún in his book *Historia General de las cosas de Nueva España*. This knowledge called by Sahagún ‘astrology’ and ‘astronomy’ was completely connected with the religious and magic Mesoamerican universe. The Church in the sixteenth century persecuted the magic and hermetic tradition in Europe what explains Sahagún being interested in this knowledge.

The missionaries’ goal in New Spain was the conversion the natives to the Christian religion. For them, the persistence of the ancient indigenous religion was linked with the existence and practice of superstitions and magic beliefs. In accordance with this view, they had to eliminate these traditions and convictions for the successful conversion to Christianity.

The persecution of those magic practices wasn’t restricted to New Spain. In Europe, the Church condemned the hermetic tradition, magic practices and astrology. Therefore, in this dissertation we studied the European scientific and religious context in the sixteenth century. Bernardino de Sahagún, as a Franciscan, studied in Salamanca and had contact with the European knowledge of his time. When he arrived in New Spain, Sahagún brought with him the occidental knowledge tradition, and described the Mesoamerican universe through his own vision. But, despite of these characteristics, the Franciscan friar produced one of the most important narratives about the culture, religion, history and knowledge of the ancient Mexicans.



ESTO IMPRINTES MAN

Fray Bernardino de Sahagún. Museo Nacional de Historia.

APRESENTAÇÃO

O franciscano Bernardino de Sahagún tornou-se conhecido por seu trabalho missionário na Nova Espanha do século XVI. Durante os aproximados 60 anos em que viveu na colônia espanhola dedicou-se à conversão dos antigos mexicanos à religião católica e também à completa extirpação dos deuses e ritos pagãos mesoamericanos. A principal obra do franciscano¹, *Historia General de las cosas de Nueva España*, retrata as crenças, os rituais, as cerimônias e festas religiosas, os deuses e seus atributos, enfim, nos livros iniciais Sahagún nos apresenta um quadro extenso da religião dos antigos mexicanos.

Entretanto, sua obra não se esgota nesses primeiros livros. O missionário, ao deparar-se com a profundidade dos conhecimentos, costumes e sociedade dos indígenas, nos proporciona elementos valiosos da vida familiar, cotidiana, produtiva, social e “científica” dos mesoamericanos.

Ao iniciar a leitura dos livros de Sahagún, nos deparamos com um assunto abordado com preocupação e abundância pelo missionário e que, aparentemente, não se incluiria no âmbito religioso. A insistência em tratar dos conhecimentos mesoamericanos acerca dos astros nos causou admiração e inquietação. Por que a astrologia e a astronomia perturbaram de tal forma o franciscano a ponto de dedicar três de seus livros a esse tema? Essa dúvida inicial nos levou ao mapeamento desse conhecimento europeu no século XVI e sua relação com o processo evangelizador da Nova Espanha. Desta forma, o objetivo central desta dissertação será a análise da astronomia e astrologia mesoamericana através dos escritos de Bernardino de Sahagún. Este conhecimento estava intimamente relacionado à religião, por isso, uma de nossas principais hipóteses será referente à importância dada ao missionário para as práticas adivinhatórias dos

¹ SAHAGÚN, fray Bernardino de. *Historia general de las cosas de la Nueva España*. Madrid, Alianza Universidad, 1988, 2 vols.

antigos mexicanos, incluindo a astrologia, a previsão do futuro e a crença em maus-agouros, saberes utilizados tanto pelos indígenas quanto pelos europeus deste período. O interesse do franciscano nestas práticas estaria ligado ao seu objetivo inicial de cristianizar as sociedades encontradas na Mesoamérica.

Podemos afirmar que o panorama científico da Europa seiscentista possuía como importante característica seu caráter transitório. Nele encontramos aspectos revolucionários, como as afirmações sobre a centralidade do Sol no universo, mas também persistiam influências medievais, como a tradição mágico-hermética e o uso de sistemas adivinhatórios, como a astrologia. Tanto as investigações sobre os movimentos e posições dos astros, quanto sua influência nos acontecimentos terrestres, integravam o corpo de disciplinas do conhecimento europeu do século XVI.

Entretanto, algumas dessas práticas, principalmente as relacionadas à magia, foram repreendidas pela Igreja Católica, pois se acreditava que dificultavam a vivência dos fiéis de acordo com os ideais cristãos. Durante seu trabalho evangelizador na Nova Espanha Sahagún, diante da religião e tradições mesoamericanas, identificou algumas de suas práticas como magia negra e astrologia, atacando-as com vigor. O missionário assegurava que a permanência destas antigas tradições poderia prejudicar a expansão da religião cristã na Nova Espanha.

Qualquer pesquisa acerca da obra sahumtiana requer o entendimento do contexto religioso seiscentista, já que a necessidade de conversão espiritual estava intimamente ligada aos ideais da Reforma Religiosa. Desta forma, a investigação do panorama conceitual sobre os conhecimentos astrológicos e astronômicos na obra do franciscano demandou também estudos acerca das mudanças ocorridas na Igreja deste período.

O contexto religioso do século XVI influenciou profundamente o trabalho missionário na América recém conquistada. Desde o século XIII, período de fundação da ordem franciscana, a

Igreja passava por uma fase de reformulação, principalmente relacionada às atitudes de seus membros que contradiziam o ideal do cristianismo primitivo. O ápice desse conflito foi a Reforma Religiosa.

Diante desta crise da Igreja cristã, a conversão dos infiéis se apresentava como fator essencial para o sucesso do cristianismo nas novas terras, bem como para a consolidação da dominação espanhola no continente. Após a conquista militar de *México-Tenochtitlán* a Espanha empreendeu a tarefa de centralização política e unificação lingüístico-cultural das terras recém-conquistadas. Visando obter maior êxito no controle político, a Coroa Espanhola iniciou a conversão espiritual dos nativos, pois acreditava que a unificação religiosa traria consigo o domínio político. Desta forma, a cristianização esteve intimamente relacionada ao controle das sociedades subjugadas. Por isso, nos primeiros anos após a conquista, o trabalho missionário foi intensamente valorizado, tanto na expansão do cristianismo frente à Reforma, quanto na colaboração para a manutenção do poder político espanhol.

O envio de missionários para a América foi uma constante desde sua conquista militar. Bernardino chegou à Nova Espanha em 1529 e seu trabalho como evangelizador foi marcado pelas ações da Igreja católica frente à expansão dos ideais reformistas. As ordens religiosas mendicantes desfrutavam de intenso prestígio nesse momento, tanto pelo seu caráter religioso quanto por sua erudição. Esses missionários se dedicaram também à educação, construindo colégios, administrando-os e lecionando. Na Nova Espanha o maior exemplo foi o *Colégio de Tlatelolco* fundado e gerenciado pelos franciscanos. Muitos professores desse colégio eram missionários que haviam estudado nas universidades européias que, àquele momento, estavam imbuídas das concepções renascentistas.

Deste modo, tanto o contexto religioso quanto as características de alguns conhecimentos europeus, especialmente os relacionados aos astros e à previsão do futuro, influenciaram

fortemente o trabalho missionário na Nova Espanha e mais especificamente, a elaboração da obra de Bernardino de Sahagún. Neste trabalho nos deteremos em aspectos e acontecimentos do século XVI que influenciaram a vida, a formação, o trabalho evangelizador e a elaboração da obra *Historia general de las cosas de Nueva España*. Serão particularmente estudados os livros desta obra que apresentam os conhecimentos mesoamericanos acerca dos astros e as práticas mágicas e adivinhatórias oriundas desse saber. Os demais livros do franciscano serão apenas descritos. Assim sendo, os livros analisados nesta dissertação serão: o livro IV que relata “a astrologia judicativa ou arte de adivinhar”, o livro V que trata dos “agouros, previsões e superstições”, e o livro VII sobre “a astrologia natural ou o conhecimento sobre os astros”.

Para a realização deste trabalho, foram empregados os seguintes procedimentos. No momento inicial a obra *Historia General* foi lida em seu conjunto, o que possibilitou o levantamento dos assuntos tratados pelo autor. Após essa primeira fase, como já dissemos anteriormente, surgiram questões quanto à importância conferida pelo autor aos conhecimentos astronômicos e astrológicos e às práticas adivinhatórias. Essa inquietação levou ao estudo do saber seiscentista acerca dos astros, bem como sobre o panorama histórico europeu. A Reforma Religiosa destacou-se das demais transformações desse período, por catalizar as condições que lançaram os missionários europeus à evangelização das novas terras. Em seguida, os textos sahumantianos foram novamente estudados, agora em detalhes, numa tentativa de analisá-los sob a perspectiva de seu contexto histórico. Para que as informações do universo mesoamericano selecionadas pelo franciscano não fossem tratadas, neste trabalho, de uma forma desarticulada, buscamos na literatura de apoio estudos sobre os temas abordados por Sahagún e, sempre que possível, estes foram inseridos no texto visando um diálogo que propiciasse o melhor entendimento dos assuntos tratados nos livros.

A delimitação cronológica desta pesquisa pode ser demarcada pelo período em que Sahagún viveu na Nova Espanha, aproximadamente de 1529 (chegada do missionário) até 1590 (ano de sua morte). Quanto à demarcação espacial, nos reportaremos à região da Mesoamérica, mais precisamente às cidades onde Sahagún desenvolveu sua grande obra, ou seja, *Tlatelolco*, *Tepepulco* e *México-Tenochtitlán*.

A importância dos livros de Sahagún para o entendimento da sociedade dos antigos mexicanos é inquestionável, entretanto, sua obra é pouco conhecida e difundida, com exceção de valiosos trabalhos de pesquisadores mexicanos e alguns europeus. De uma maneira geral, a história das antigas civilizações da América, ainda não foi devidamente estudada e analisada, especialmente na historiografia brasileira. Assim, trabalhos que versam sobre este período da história colonial americana, contribuem para a difusão dos cronistas espanhóis, como Bernardino de Sahagún, e para o conhecimento do universo mesoamericano em nosso país. Outra contribuição desta pesquisa refere-se ao seu objetivo principal, ou seja, o entendimento do processo histórico de produção da obra sahanguntiana, atentando para os assuntos relacionados aos conhecimentos dos astros. O ineditismo dos estudos sobre Sahagún torna-se mais acentuado se considerarmos o enfoque pretendido por esta dissertação, na qual relaciona a obra sahanguntiana ao contexto científico europeu do século XVI. Desta forma, dois temas ainda pouco abordados na historiografia brasileira se unem na presente dissertação: a Mesoamérica e a História da Ciência.

Como decorrência desse percurso de investigação, o trabalho estrutura-se em dois grandes capítulos. No capítulo I apresentamos uma breve biografia do missionário, permeada pelos principais acontecimentos que transformaram a Igreja e os conhecimentos europeus em sua época. O segundo capítulo corresponde à análise dos livros. Nesse momento foram expostas as características do universo mesoamericano pré-colombiano, como a organização social e política, a educação, os ofícios, os conhecimentos do mundo natural, a religião e a conquista espanhola, tal

como percebidas por Sahagún, evidenciando-se as marcas de sua formação e de seu contexto na leitura e apreensão desses saberes e práticas.

INTRODUÇÃO

Comentários acerca da historiografia sobre Bernardino de Sahagún

Muitos historiadores já se dedicaram a discutir as causas que levaram Sahagún a elaborar sua obra. Para León-Portilla² a motivação original de Sahagún foi de ordem religiosa. Os franciscanos buscavam um novo tipo de evangelização que efetivamente convertesse os indígenas. Para estes missionários a conversão ocorreria somente quando adentrassem o universo mesoamericano, conhecendo sua língua, costumes e a antiga religião. Portilla afirma que a evangelização eficaz foi o motivo propulsor de Sahagún. Contudo, o autor enumera outras causas para o empenho do franciscano, como o interesse lingüístico e cultural (ou histórico-antropológico).

Segundo Portilla, o esforço por conhecer a língua *náhuatl* e suas estruturas idiomáticas já era realizado por outros missionários. Todavia, o interesse pelo aspecto histórico-antropológico foi inaugurado por Sahagún. De acordo com este autor, o frade encantou-se com o universo mexica, principalmente com setores que não estariam intimamente relacionados à religião, como a educação, política e alguns aspectos culturais. Esta admiração pode ser exemplificada com as inúmeras citações de Sahagún sobre as habilidades dos mexicas como filósofos, educadores, astrólogos e nas artes mecânicas.

Para o lingüista Todorov³, foram duas as razões que levaram Sahagún a escrever sobre os antigos mexicanos. Concordantemente com Portilla, o autor aponta a necessidade de evangelização como causa primeira, porém, o desejo de conhecer e preservar a cultura nahua teria prevalecido na medida em que Sahagún foi desenvolvendo seu trabalho. O autor cita

² LÉON-PORTILLA, Miguel. *Bernardino de Sahagún*. Madrid, Ediciones Quórum, 1987.

³ TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América: a questão do outro*. São Paulo, Martins Fontes, 1993.

indícios da intenção sahumantiana de preservar a cultura mesoamericana, como a escolha da língua *náhuatl* para elaborar sua obra e a preocupação do missionário com a obtenção de informações fidedignas.

“... Sahagún tinha partido da idéia de utilizar o saber dos índios para contribuir na propagação da cultura dos europeus; e acabou por colocar seu próprio saber a serviço da preservação da cultura indígena...”⁴

Outra característica que diferenciou os escritos de Sahagún, segundo Todorov, foi sua abstenção de julgar a cultura do outro, pois não encontramos em seus textos juízos de valor. Este aspecto da obra sahumantiana o distingue dos demais missionários-cronistas do século XVI, como Durán⁵ e Motolín⁶. De acordo com o autor, Sahagún consentiu em valorizar as “vozes indígenas”, muitas vezes menosprezando suas próprias intenções, *“...ele se abstém de qualquer comentário nas descrições dos ritos astecas, que apresentam exclusivamente o ponto de vista dos índios.”⁷*

Todorov⁸ afirma que Sahagún apenas se preocupou em descrever as informações recolhidas dos indígenas, sem interferir com seu universo europeu. Os dados de Sahagún foram considerados “puros” por Todorov. Desta forma, o autor acredita que Sahagún se absteve de interpretar, julgar ou deixar sua própria formação interferir na coleta e elaboração de seus escritos.

Ao analisar a obra do frei Bernardino de Sahagún, Todorov deslocou esta personagem de seu tempo histórico, pois não considerou o contexto que a circundava. Quando afirma que as

⁴ *Idem ibidem*, p. 234.

⁵ DURÁN, Diego de. *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la tierra firme*. México, Porrúa, 1984, 2 vols.

⁶ MOTOLÍN, fray Toribio de. *Historia de los indios de la Nueva España*. Madrid, Historia 16, 1985.

⁷ TODOROV, Tzvetan. *Op. cit.* p. 226.

⁸ O livro de Todorov foi apresentado neste trabalho pois, diante da escassez de bibliografia sobre a história do México, sua obra é comumente utilizada, servindo inclusive como formadora de conceitos sobre a descoberta, conquista e início do período colonial mexicano. Todorov é um lingüista que se dedicou a estudar as relações entre sociedades diferentes, principalmente o contato com “o outro”. A escolha do episódio mexicano, como o autor mesmo afirma, foi um mero acaso. Entretanto, Todorov difunde idéias sobre a história desta sociedade e, por isso, merece ser analisado.

intenções da ordem religiosa e do missionário foram esquecidas quando este se deparou com o esplendor da cultura nahua, Todorov cria um mito em torno da figura de Sahagún. Este seria um visionário de um novo ramo da ciência, a etno-história, que somente surgiria séculos mais tarde. A inovação precoce de Sahagún e sua abstenção de julgar a sociedade mexicana instituem uma imagem a-histórica do missionário. Todorov não considerou as ações do frade, nem tampouco seu contexto histórico. Em muitos momentos, Portilla⁹ compartilha desta mesma imagem de Sahagún,

“Por haber concebido y aplicado tal procedimiento sistemático, que abarca un enfoque integral histórico-cultural, y a la vez filológico (textual) y lingüístico, se ha adjudicado a Bernardino el título de ‘padre de la antropología en el Nuevo Mundo’...”

Desta forma, as atitudes evangelizadoras de Sahagún, como a concordância em destruir todos os elementos da antiga cultura, tais como prédios, altares, ídolos e os códices, ou mesmo as afirmações realizadas em seus prólogos, sobre a importância da conquista espanhola, sua superioridade militar e cultural, parecem não ter sido consideradas pelos autores.

Outros estudiosos contribuíram para criar esta imagem de Sahagún e podemos citar Rulfo¹⁰ e Litterscheid¹¹. Rulfo faz afirmações próximas às de Todorov. Entre elas, destacamos a idéia de que Sahagún pode ser visualizado como um antropólogo inato porque descreveu conhecimentos mesoamericanos, como a astronomia, a astrologia, as plantas medicinais, a medicina, a cosmogonia, entre outros, saberes que Rulfo classifica como externos ao âmbito religioso. O autor não considerou a intrínseca relação entre estes conhecimentos e a religião para

⁹ LÉON-PORTILLA, Miguel. *De la oralidad y los codices a la Historia General*. In: León-Portilla, Miguel (ed.). *Estudios de Cultura Náhuatl*. México, Universidad Nacional y Autónoma de México – Instituto de Investigaciones Históricas, vol. 29, p.74, 1999.

¹⁰ 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.

¹¹ *Historia General de las cosas de Nueva España*. Edição e Prólogo 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.

os mesoamericanos, nem para os europeus desse momento. Este estudo pretende valorizar a relação entre os saberes europeus e o contexto religioso no qual foram produzidos, utilizando a mesma analogia para os conhecimentos mesoamericanos.

De acordo com Hooykaas¹² muitos aspectos da cultura religiosa cristã européia contribuíram para o desenvolvimento da ciência moderna e, durante toda a Idade Média, a influência da Igreja na produção do conhecimento vinculava profundamente estes dois âmbitos sociais, ou seja, a religião e os saberes. Sahagún provavelmente reconhecia a importância da religião na sociedade mesoamericana e se interessou por assuntos relacionados a esta, não por um desejo antropológico de entendê-los melhor, mas com a finalidade de extirpar as antigas crenças.

Outro ponto de discordância entre essa historiografia e o presente trabalho se refere à idéia de que a obra de Sahagún foi o *locus* da “visão dos vencidos”. Os autores que apóiam esta versão, como Portilla, argumentam que sua obra foi uma recopilação dos testemunhos orais dos indígenas. Entretanto, desconsideram a participação de Sahagún e do contexto histórico na elaboração dos questionários que guiaram a obtenção das respostas dos nativos, a interferência do frade durante a escrita da obra, sua estruturação em livros e capítulos, suas anotações pessoais, etc. Não podemos considerar como puramente indígena, principalmente a versão espanhola de sua obra, pois as informações obtidas dos nativos foram perpassadas pelos interesses, idéias, conceitos, religião, enfim, todo o universo cultural de Sahagún.

A interferência do franciscano faz com que sua obra não possa ser considerada um reflexo fiel da sociedade mesoamericana. Os textos em *náhuatl*, como o *Códice Matritense* e a versão em língua mexicana do *Códice Florentino*, contêm informações indígenas diretas, mas estas devem ser relativizadas em relação ao seu contexto de produção. Devemos nos perguntar se os indígenas não forneceram como resposta apenas elementos que interessavam ao missionário, ou se as

¹² HOOYKAAS, R. *A religião e o desenvolvimento da ciência moderna*. Brasília, Editora UnB, 1988.

informações não foram alteradas por Sahagún numa tentativa de evitar conflitos com a Igreja. Estas questões não desmerecem a contribuição indígena, apenas servem para redimensionar as discussões acerca deste assunto.

Assim, a obra completa de Sahagún não possui apenas características européias e sua riqueza e importância residem exatamente nesta questão. Tampouco pode ser considerada como um relato unicamente indígena. Os textos sahumtianos possuem um caráter de duplicidade, se apresentam como uma obra híbrida que reflete as necessidades e as visões criadas após o encontro de dois mundos marcados pela alteridade.

De acordo com Martinez, alguns pesquisadores não consideram a *Historia General* de Sahagún como uma fonte confiável para conhecer o universo indígena. Conferem apenas aos textos em *náhuatl*, como o *Códice Matritense*, a fidedignidade das informações que podem ser consideradas indígenas. O texto em espanhol seria uma interpretação de Sahagún sobre as informações obtidas da antiga cultura mexicana. Estes escritos estariam ainda em defasagem se comparados à versão em *náhuatl*, pois apresentam indiscutivelmente menos informações:

“Los textos nahuas (...) seguían los modos de pensamiento indígena. Sahagún (...) los resumió, los interpretó o los completó según el caso. Por razones diversas, dejó sin traducir muchos pasajes, y al mismo tiempo, agregó, sólo en español, exposiciones, comentarios y reflexiones importantes...”¹³

Acreditamos que a interferência e interpretação de Sahagún não diminuem sua importância histórica e a de sua obra. Ao contrário, ao considerarmos esses aspectos ampliamos o campo de discussão, pois vinculamos o autor ao seu contexto histórico, podendo visualizar melhor o lado plausível do missionário, desmistificando-o e lançando luzes sobre as relações travadas no início do período colonial do Novo Mundo e do trabalho missionário na América.

¹³ Bernardino de Sahagún: *el México Antiguo*. Martinez, Jose Luiz (ed.), Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1981, p. LXXVII.

A obra de Sahagún não se diferencia das demais crônicas devido à inexistência de interferências ou pré-julgamentos, mas sua diferença pode ser encontrada no ideal de exatidão com o qual o missionário perseguiu seus objetivos, selecionando os assuntos que estavam intimamente relacionados com a antiga religião e buscando checar a veracidade das informações junto a pessoas respeitadas na sociedade mexicana. Bernardino necessitava de dados bastante fiéis para que seu trabalho pudesse colaborar na definitiva extirpação da antiga religião.

Desde a descoberta da obra sahumantiana, muitos pesquisadores se dedicaram ao seu estudo. Contudo, alguns estudiosos, além de utilizá-la como fonte histórica, também empreenderam estudos sobre a vida de Sahagún e produziram biografias sobre o frade. Ascención Portilla¹⁴ enumera em sua obra alguns dos principais trabalhos sobre Sahagún. Joaquín García Icazbalceta¹⁵, em 1886, publicou a primeira biografia de Sahagún em seu livro *Bibliografía Mexicana del siglo XVI*. Icazbalceta, além de pesquisar os manuscritos e a *Historia General*, contou com a colaboração de outro estudioso Francisco del Paso y Troncoso. Icazbalceta enviou cartas para Paso y Troncoso visando dirimir algumas dúvidas que possuía sobre a vida do missionário espanhol.

Estas cartas datam de 31 de agosto de 1884, 17 de outubro de 1884 e 11 de julho de 1885. A ajuda de Paso y Troncoso, em forma de respostas a estas cartas, foi essencial para a finalização do estudo de Icazbalceta. Paso y Troncoso, que viveu de 1842 a 1916, foi o responsável pela organização e publicação dos manuscritos de *Tepepulco* e *Tlatelolco*, ou seja, o *Códice Matritense*. Seu trabalho baseou-se nas anotações de Sahagún e no *Códice Florentino*. Paso y Troncoso foi o primeiro a organizar os testemunhos recolhidos pelo missionário. Após seu

¹⁴ LÉON-PORTILLA, Ascensión Hernández. *Bernardino de Sahagún: diez estudios acerca de su obra*. México, Fondo de Cultura Económica, 1990.

¹⁵ GARCÍA ICAZBALCETA, Joaquín. *Bibliografía mexicana del siglo XVI*. México, Fondo de Cultura Económica, 1981.

estudo, estes textos puderam ser divulgados em edição fac-símil patrocinada pelo governo mexicano nos anos de 1905 a 1907.

No mesmo período em que Icazbalceta estudou a vida de Sahagún a historiografia mexicana estava impregnada por um profundo sentimento nacionalista. Buscavam no passado do México Antigo as raízes da nova Nação. Essa característica historiográfica influenciou em muitos aspectos o estudo de Icazbalceta. Nessa mesma fase, muitos pesquisadores debruçaram-se sobre a obra de Bernardino, como José Fernando Ramírez, Manuel Orozco y Berra, Francisco Pimental, Alfredo Chavero e o próprio Francisco del Paso y Troncoso.

No século XX surgiram outros estudos sobre a vida e obra do franciscano. Podemos citar os trabalhos de Eduard Seler, Cecilia Seler, Walter Lehmann, Walter Krickberg, Wigberto Jimenez Moreno, Angel Maria Garibay, Alfredo Barrera Vázquez, entre outros. Infelizmente, estas obras não puderam ser utilizadas neste trabalho, pois não foram encontradas no Brasil e tampouco estavam disponíveis para a compra.

Outra importante biografia de Sahagún foi elaborada em 1953 por Luís Nicolau d'Olwer¹⁶, em sua obra *Fray Bernardino de Sahagún, 1499-1550*. Em 1973 foi publicada outra biografia, intitulada *Vida y obra de fray Bernardino de Sahagún* do pesquisador Manuel Ballesteros Gaibrois. Este autor destacou a influência da ciência renascentista e do impacto da alteridade na obra de Sahagún. A biografia de Florêncio Vicente Castro e José Luis Molinero foi elaborada em 1986 *Bernardino de Sahagún, primer antropólogo en Nueva España*. Nesta obra os autores destacaram a influência da Universidade de Salamanca nos escritos sahumantianos.

Durante as décadas de 1950 a 1970, o *Códice Florentino* foi editado em sua versão mais completa, ou seja, com todas as ilustrações mais o texto bilíngüe, por Arthur J. O. Anderson e

¹⁶ d'OLWER, Luis Nicolau. *Fray Bernardino de Sahagún – 1499 – 1550*. México, Instituto Panamericano de Geografia e História, 1952.

Charles E. Dibble¹⁷. Os textos em *náhuatl* do *Códice Matritense* não foram completamente traduzidos até este presente período, fato lamentável visto que eles possuem muito mais informações se comparados à sua versão em espanhol. Apenas alguns livros foram estudados, mas sua maior parte ainda continua intocada. Contamos ainda com os estudos de Miguel León-Portilla, como os textos utilizados nesta pesquisa.

O trabalho de Ascensión Hernández de León Portilla¹⁸ ainda expôs as várias imagens de Sahagún criadas pela historiografia dos séculos XIX e XX. De acordo com a autora, o século XIX construiu um Sahagún com três dimensões: evangélica, acadêmica e humana. Para essa corrente, o missionário foi um grande investigador, interessado em reconstruir o passado mesoamericano através das informações recolhidas dos indígenas. Para essa historiografia, Sahagún inaugurou o método etnográfico na América. Podemos citar como pertencentes a esse grupo de pensadores Icazbalceta e Chavero.

No século XX essa imagem foi aceita e ampliada. Sahagún, além de um etnólogo, representaria o espírito milenarista franciscano. Porém, nos últimos anos desse século, surgiu uma nova corrente que contestava essa historiografia. Para os novos historiadores, a maior importância do trabalho de Sahagún fora a colaboração para a efetivação da dominação espanhola sobre os indígenas. De acordo com a nova historiografia, o missionário não teria empreendido sua pesquisa apenas pelo desejo de preservar a antiga cultura, mas visando a necessidade de controle moral, religioso e político dos mexicanos recém-conquistados.

Apesar dessas divergências, todos os estudiosos concordam, independentemente de sua época, com a inovação metodológica do trabalho de Sahagún. Quando o missionário iniciou sua busca por informações fidedignas utilizando os próprios indígenas e realizando sua pesquisa em

¹⁷ *Florentino Codex*. Arthur J. O. Anderson and Charles E. Dibble (ed.), New Mexico, University of Utah, 12 vols.

¹⁸ LÉON-PORTILLA, Ascensión Hernández. *Op. cit.*

língua nativa, se diferenciou dos demais cronistas, inovando na metodologia de seu trabalho. Mas não devemos desconsiderar que Sahagún nunca se afastou dos seus objetivos iniciais de expansão da fé católica aos indígenas mesoamericanos. Sobre o trabalho do franciscano, Garibay¹⁹ assinala que, “...suya vocación no era la de escritor literário, ni indagador científico, sino la de mensajero del Evangelio...”.

Contexto historiográfico do estudo

Nas últimas três décadas um movimento renovador iniciou uma série de mudanças na historiografia da história das ciências. Uma das grandes características dessa transformação consiste na tentativa de desmistificar a ciência como um conhecimento unificado, progressivo e hierárquico, buscando redefinir os estudos históricos acerca das práticas científicas. Essa nova tendência historiográfica apresentou ao estudo da história das ciências novos referenciais metodológicos e temáticos, os quais possibilitaram o surgimento de novas questões, objetos e abordagens a serem tratadas pelos historiadores da ciência.

Desde a década de 70 alguns historiadores da ciência deram início a uma série de mudanças na história do conhecimento ao buscarem evidenciar as condições que propiciavam a produção científica de uma sociedade, ou seja, seu contexto histórico, cultural e político. A partir dos anos 80, em continuidade a estes trabalhos iniciais, os estudos passaram a focalizar o aspecto sociológico da produção científica, erigindo visões sócio-culturais do conhecimento estudado²⁰.

Nos últimos anos a historiografia da ciência buscou ampliar seus enfoques. Esta passou a ser vista não como um saber puro e acumulativo, mas um fazer, cujos produtos transformam seu meio social. Nesta nova história a ciência seria fruto de uma dada sociedade num determinado

¹⁹GARIBAY, Angel Maria. *Historia de la literatura náhuatl*. México, Porrúa, 2000, p. 585.

²⁰PESTRE, Dominique. *Por uma nova história social e cultural das ciências: novas definições, novos objetivos e novas abordagens*. *Cadernos IG/Unicamp*, vol. 6, 1996, p. 03-55.

tempo/espço. Assim, as análises sobre os conhecimentos científicos deveriam estar de acordo com a multiplicidade de experiências e sujeitos que compõem a sociedade estudada.

O estudo da ciência e tecnologia de uma determinada sociedade é tão importante quanto à análise das outras vertentes de produção social, pois o avanço científico e tecnológico se constrói junto e conseqüentemente aos outros componentes da vida cotidiana. A produção científica de um povo revela muito de suas concepções sobre o mundo, demonstrando sua maneira de o “ler”, de o interpretar:

“A ciência é uma construção humana. E o que acontece quando seres humanos tentam, juntos, atribuir sentido às experiências com a natureza. As obras científicas são maneiras de entender o mundo, criadas pela ação humana e que, como as obras de arte, podem ser apreciadas pelo que dizem sobre nós mesmos e nosso desenvolvimento. Descobrir a ciência é um modo de descobrir a nós mesmos....”²¹

Dessa forma, a ciência aparece não como um “saber”, que detém a verdade sobre os acontecimentos, mas como um “fazer”, cujos resultados transformam o mundo ao seu redor e, interagindo com ele, é também conseqüência deste. A vida cotidiana, seus problemas e experiências são o ponto inicial na trajetória do desenvolvimento científico de uma sociedade.

Nesse momento percebemos a ruptura dessa nova historiografia com a anterior. A historiografia anterior, muitas vezes de caráter positivista, valorizava as pesquisas que se centralizavam em grandes personalidades históricas (por exemplo, biografias de cientistas e sábios famosos como Isaac Newton) e a posição hierarquicamente superior da ciência como único *locus* válido do conhecimento, invalidando outras fontes de produção de saberes e práticas. A ciência dessa historiografia era vista de uma maneira linear e progressiva, omitindo as

²¹ SCHWARTZ, Joseph. *O momento criativo: mito e alienação na ciência moderna*. São Paulo, Ed. Best Seller:Círculo do Livro, s.d., p.15.

experiências e práticas incorretas, as falhas e enganos, fundamentais para o desenvolvimento do saber, e desconsiderando as condições históricas e sociais que determinam a produção do conhecimento das sociedades.

Assim, nos questionamos sobre o lugar das produções científicas latino-americanas dentro desse antigo modelo historiográfico. Para os positivistas, p. ex., 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 permitia que as produções científicas realizadas na América Latina fossem consideradas ciência. Segundo Saldaña²² essa historiografia apenas reconhecia as “contribuições” de latinos para a ciência européia, que seria a expressão máxima do saber.

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, Elias Trabulse²³ afirmou que anteriormente a esse período não encontramos uma produção científica mexicana, pois inexistiam “cientistas” na América. Este autor institui fases para o desenvolvimento da “ciência” no México, sendo que o primeiro período se inicia após a conquista espanhola em 1521, quando o conhecimento ocidental se estabeleceu na Nova Espanha, com a fundação do *Colégio de Tlateloco* e da *Real y Pontificia Universidad*. Essa historiografia desconsidera os conhecimentos dos antigos mexicanos e as informações relatadas pelos missionários europeus acerca destes saberes. Para Trabulse, o conhecimento indígena, principalmente a botânica ligada à medicina, foi assimilado rapidamente ao europeu. Entretanto, os novos estudos da história da ciência sustentam uma dupla aculturação, tanto os

²² SALDAÑA, Juan José. *Ciencia e identidade cultural: a história da ciência na América Latina*. In: FIGUEIRÔA, Silvia F. de M. *Um olhar sobre o passado: história das ciências na América Latina*. Campinas, Editora Unicamp, 2000.

²³ TRABULSE, Elias. *El desarrollo científico del México colonial (1521-1821)*. In: *Historia de las ciencias*. Lafuente, Antonio e Saldaña, Juan J. Madrid, CSIC, 1987.

espanhóis quanto os indígenas teriam assimilado a cultura e conhecimento do “outro”²⁴. Essa nova visão enfatiza a importância dos saberes mesoamericanos na construção do conhecimento novo-hispano.

Deste modo, muitos autores afirmaram a inexistência de um conhecimento ordenado e sistemático na América pré-colombiana, ou mesmo durante o período colonial²⁵, 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 Gortari²⁶, relata os conhecimentos mesoamericanos, conferindo a estes o grau de “científicos”, entretanto, os hierarquiza baseado em concepções ocidentais. Por exemplo, ao descrever a escrita *náhuatl* 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 mesoamericanos. 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 desconsiderou o fato de que na Europa desse mesmo período o conhecimento médico também era impregnado de magia e superstições, como veremos nesta dissertação. Deste modo, a Europa e o México Antigo possuíam concepções diferenciadas sobre o que seria o conhecimento, suas formas de produção e finalidades.

²⁴ 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.

²⁵ FIGUEIRÓA, Silvia F. de M. *Um olhar sobre o passado: história das ciências na América Latina*. Campinas, Editora Unicamp, 2000.

²⁶ GORTARI, Eli de. *La ciencia en la historia de México*. México, Editorial Grijalva, 1980.

Assim, somente após a revolução ocorrida na historiografia das ciências, novas 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. A ciência e tecnologia da América Latina não podem ser entendidas diante de conceitos e condições européias. Para que isso se modifique, 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.

A historiografia das ciências, há até aproximadamente trinta anos, não se interessava pelas produções que não estivessem de acordo com o que se considerava a “verdadeira ciência”, ou seja, um conhecimento puro, progressivo, evolutivo e europeu. Dentro desse quadro, alguns assuntos, como o resgate dos conhecimentos dos povos mesoamericanos no momento da chegada espanhola, seriam impossíveis de serem tratados. Somente uma nova historiografia poderia permitir esse tipo de abordagem, valorizando personagens e localidades anteriormente considerados secundários.

Os estudos que abordam a influência mágico-hermética no conhecimento seiscentista ou o relato dos saberes dos antigos mexicanos, somente podem ser realizados em sintonia com a nova historiografia da história das ciências. Esta pesquisa discute as principais características e influências dos conhecimentos europeus do século XVI e sua relação com a descrição realizada pelo franciscano frei Bernardino de Sahagún dos saberes mesoamericanos. Desta forma, esta dissertação foi elaborada de acordo com as novas abordagens da história social da ciência, pois, mais do que guia deste trabalho, somente esta “nova história da ciência” poderia permitir que este

estudo fosse possível, já que dele emergem personagens (os mesoamericanos) e localidades (a Mesoamérica) que foram recusadas pela historiografia de caráter positivista.

Capítulo I – FREI BERNARDINO DE SAHAGÚN E SUA *HISTÓRIA GENERAL DE LAS COSAS DE NUEVA ESPAÑA*

1.1 - A formação e os primeiros contatos com o “Novo Mundo”

Bernardino de Sahagún nasceu em 1499 na vila de Sahagún, província de Leão, na atual Espanha. Seu nome, antes de ingressar na ordem franciscana, era Bernardino de Ribeira. De acordo com Portilla²⁷, o local de nascimento do missionário era uma vila com poucos habitantes, dedicada à agricultura. Em 1257 foi ali fundado um convento franciscano e uma igreja, o santuário de *La Peregrina*, devido aos peregrinos que passavam a caminho de Santiago de Compostela. Nessa cidade ainda havia um monastério beneditino, conhecido por convento São Facundo e São Metodio. A concentração de espaços religiosos nessa comunidade de pequenas proporções conferia à vila de Sahagún não pouca importância no ambiente das ordens religiosas.

Bernardino viveu sua infância e início de adolescência nesta vila. 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. A escolha desta ordem religiosa pode ter sido influenciada pelo seu contato com o convento franciscano de Sahagún e pela existência de um outro mosteiro da mesma ordem em Salamanca. O ingresso nesta universidade pode nos indicar que sua família possuía recursos, talvez pertencessem à nobreza espanhola.

A Universidade de Salamanca foi fundada no século XIII pelo rei Afonso IX e era considerada, no período em que Sahagún lá estudou, um modelo de universidade medieval. O programa de estudos, assim como em diversas outras universidades medievais compreendia, num

²⁷ LÉON-PORTILLA, Miguel. *Bernardino de Sahagún*. Madrid, Ediciones Quórum, 1987.

primeiro momento, o *trivium* (gramática, dialética e retórica) e depois o *quadrivium* (aritmética, geometria, música e astronomia). Na ocasião em que Sahagún estudou nesta universidade, a Espanha iniciava os primeiros contatos com as idéias do Renascimento, buscando inclusive humanistas italianos, como Pedro Mártir de Anglería²⁸, para aprimorar seu sistema educacional e intelectual, num movimento de inserção espanhola no novo contexto cultural europeu.

Em Salamanca estudavam-se várias áreas do conhecimento, como filosofia, teologia escolástica, direito canônico, línguas, gramática, medicina, matemática, astronomia, música, história, moral, etc. Veremos, mais tarde, que estas especialidades estiveram presentes na escolha dos temas tratados por Sahagún. Salamanca também influenciou na implantação do sistema educacional do México colonial, que teve como primeiro *locus* o *Colégio de Tlatelolco*, do qual falaremos adiante. A estrutura de ensino deste colégio se assemelhava à da universidade, principalmente quanto à escolha das disciplinas.

De acordo com Verger²⁹ a instituição "universidade" foi um produto da Idade Média, pois não as encontramos na Antigüidade, e foram controladas pela Igreja durante todo o Medievo e uma parte da Idade Moderna. Surgidas no século XII como um reflexo do renascimento carolíngio, as universidades propiciaram a tradução de alguns clássicos gregos para as línguas latinas, fato que difundiu o conhecimento e o debate destes autores.

A ordem franciscana foi fundada no século XIII, mesmo período da criação das universidades e da tradução de Aristóteles³⁰ e, após os anos iniciais de sua fundação, ocorreu a introdução de seus religiosos nas universidades, tanto no quadro docente quanto discente. De

²⁸ O cronista real Pedro Mártir de Anglería nasceu na Itália renascentista sendo um dos mais importantes adeptos das idéias humanistas. No final do século XV foi levado para a Espanha, a serviço dos reis católicos que almejavam a modernização do pensamento espanhol. Mártir participou da expulsão moura de Granada e, quando a América foi descoberta, interessou-se por esta, pois lhe parecia o local ideal para a propagação da fé cristã. Sua obra foi escrita por volta de 1518, simultaneamente à conquista mexicana.

²⁹ VERGER, Jacques. *As universidades na Idade Média*. São Paulo, Unesp, 1990.

³⁰ Conforme veremos adiante.

acordo com Cervera Jiménez³¹ as ordens mendicantes durante o final da Idade Média, “...*fuleron éstas precisamente las que mantuvieron el papel predominante de la intelectualidad europea...*”

A teologia era a principal disciplina estudada pelos missionários. Como veremos adiante, a publicação da obra de Joaquim de Fiore³² estimulou os franciscanos a trabalharem mais arduamente na conversão das almas, fato que gerou um certo declínio quantitativo destes nas universidades³³, pois consideravam mais importante “salvar as almas” a “fazer ciência”. Mesmo assim, a formação destes missionários ainda estava vinculada às universidades.

Outros acontecimentos influenciaram decisivamente a consolidação das universidades em seu papel formador de algumas ordens religiosas, como os franciscanos. Ainda no século XIII, após sua tradução, as obras de Aristóteles foram sintetizadas visando sua conciliação com os dogmas cristãos. Tomás de Aquino foi o responsável por essa assimilação do aristotelismo ao pensamento cristão e sua doutrina ficou conhecida por escolástica.

A partir do século XVI foi notável o crescimento do número de universidades: se no século XIV contavam-se aproximadamente quinze centros, já no século XVI estes ultrapassavam setenta localidades de ensino. A importância de Salamanca é ressaltada por Verger³⁴: “...*Na península Ibérica a única universidade notável era a de Salamanca, em Castela*”.

As idéias protestantes que abalaram a sólida estrutura da Igreja Católica foram contemporâneas ao momento em que Sahagún esteve em Salamanca. A Reforma Religiosa, iniciada com a divulgação das 95 Teses de Lutero em 1519, espalhava-se rapidamente por toda a Europa. Nesta ocasião Salamanca, como as demais universidades européias, já era atingida pelos rumores da reforma proposta pelos protestantes. Em contrapartida ao avanço da Reforma

³¹ 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*. Zaragoza, 1999, Tesis Doctoral, Facultad de Ciencias, Universidad de Zaragoza, p. 20.

³² Este autor reintroduziu os ideais milenaristas dos cristãos primitivos na ordem franciscana do século XIII.

³³ ESSER, Kajetan. *Origens e espírito primitivo da Ordem Franciscana*. Petrópolis, Editora Vozes, 1972.

³⁴ *Op. cit.* p. 117.

Protestante em toda a Europa, ações que fossem consideradas suspeitas, heréticas ou sob a influência do movimento eram severamente condenadas. Frente ao avanço das idéias reformistas de Lutero e Calvino a instalação de missionários nas terras recém-descobertas propiciaria a tão desejada expansão do catolicismo e a conversão dos infiéis americanos.

Assim, o caráter missionário das ordens que vieram para o Novo Mundo e a necessidade de expansão do cristianismo frente à reforma religiosa foram elementos importantes para a explicação da atuação da Igreja católica na América. A tradução da Bíblia para as línguas vernáculas e seu livre entendimento por parte dos fiéis foram concepções da Reforma Religiosa combatidas pela Igreja Católica, o que afetou o trabalho dos missionários na América e, mais particularmente, foi um empecilho para Sahagún durante a elaboração de sua obra. Como veremos mais adiante, algumas decisões do Concílio de Trento comprometeram a finalização dos textos do franciscano.

Retornando à questão da evangelização e conversão na América espanhola, esta foi iniciada e engendrada pelas ordens mendicantes, destacando-se os franciscanos, agostinianos e dominicanos. Frei Bernardino de Sahagún pertencia à ordem franciscana, de modo que se faz necessário comentarmos alguns aspectos do trabalho destes missionários na colonização do Novo Mundo.

No início do século XVI as ordens religiosas viviam um conflito em suas estruturas mentais, pois intentavam construir uma Igreja idealizada, edênica, primitiva, entretanto as reais ações do seu clero e de seus fiéis contradiziam suas intenções iniciais. Havia também uma crise interna ocasionada pela tensão existente entre o clero regular e o clero secular. Esse problema surgiu devido ao controle dos bispos, integrantes do clero regular, sobre o clero secular. O conflito se acirrou quando, em 1522, a Igreja concedeu aos últimos maiores poderes, inclusive o direito de resolver muitos assuntos sem a intervenção do clero regular. As crises entre as ordens e

as classes hierárquicas eclesiásticas eram tão freqüentes que, muitas vezes, o papado e a Coroa interferiam, delimitando a área de atuação de cada uma. Conforme veremos mais adiante, a disputa pelo poder das ordens religiosas, ou mesmo as querelas no interior da ordem franciscana, prejudicaram o trabalho de Sahagún, principalmente em 1570, quando ocorreu a interrupção do financiamento de seus ajudantes indígenas.

A Reforma Religiosa foi responsável pelo florescimento, na Igreja Católica, de um impulso ordenador. Os aspectos principais desta tendência reformuladora da Igreja relacionavam-se à procura por uma espiritualidade prática, uma liturgia sem ostentação e o retorno à Sagrada Escritura. Neste momento a Igreja pretendia uma melhor ordenação de seus quadros, de suas ações e do comportamento dos fiéis, principalmente via regulamentações e sumas. O maior exemplo desse ideal ordenador foi o Concílio de Trento.

O Concílio de Trento pode ser considerado um importante recurso utilizado pela Igreja frente às contestações e difusão dos ideais protestantes. Em 1536 o papa Paulo III convocou uma reunião para discutir as dissensões e esta se iniciou somente em 1545. O Concílio de Trento proibiu, entre outras ações, a tradução da Bíblia para outras línguas. Essa resolução contrapunha-se às ações protestantes, mas acabou por afetar diretamente o trabalho do frei Bernardino de Sahagún e de outros missionários que utilizavam a língua nativa no processo de conversão e evangelização.

Desta forma, Trento colaborou no ressurgimento dos ideais católicos, inaugurando a Contra-Reforma. De acordo com Delumeau³⁵,

“Multiplicação das novas congregações religiosas, reforma das antigas, melhoria do episcopado e clero paroquial, principalmente graças aos

³⁵ DELUMEAU, Jean. *De religiões e de homens*. São Paulo, Edições Loyola, 1997, p. 253-254.

seminários, santidade evidente de várias grandes figuras do catolicismo da época (...) foram estas as características da 'Reforma Católica'...”

Nesse contexto de críticas à Igreja Católica, antigas ordens foram valorizadas, principalmente as que apreciavam o despojamento e a imitação da vida de Cristo. Estas ordens foram chamadas de ordens mendicantes. Durante o período inicial da colonização espanhola na Nova Espanha os franciscanos foram a ordem mendicante de maior destaque.

A ordem franciscana, ou dos frades menores, foi fundada no século XIII por Francisco de Assis que, em 1209 juntamente com alguns adeptos, redigiu a *Regra* que estabelecia as normas de sua congregação. Em 1210 esta *Regra* foi aprovada pelo papa Inocêncio III, instituindo a ordem dos frades menores. Francisco e seus seguidores eram pregadores andantes e não contavam com conventos como as demais ordens. Entretanto, pouco tempo após as primeiras pregações, alguns membros foram considerados hereges o que fez com que Assis regularizasse sua ordem sob a jurisdição do Direito Canônico e instituisse casas regidas pelo sistema conventual. Francisco de Assis morreu em 1226 e, dois anos depois, foi canonizado pelo papa Gregório IX.

A ordem dos frades menores expandiu-se por toda a Europa devido aos seus ideais de pobreza e caridade. No período em que a ordem foi criada, por toda a Europa surgiam movimentos que criticavam os princípios da Igreja cristã e, por isso, foram considerados heréticos. Estes apontavam os desvios que os membros da Igreja cometiam, especialmente em relação às Sagradas Escrituras. Nos séculos XII e XIII houve um aumento considerável destes movimentos heréticos, o que levou à criação da Inquisição em 1229. O sucesso das contestações dos hereges pode ser atrelado aos seus ideais de pureza e reformulação, diante de uma Igreja

considerada desmoralizada e corrompida. Segundo Phelan³⁶, diante da expansão destas correntes heréticas, a Igreja organizou-se fundando as ordens mendicantes que incorporaram essas novas idéias ao círculo da Igreja romana.

Os franciscanos buscavam o despojamento, a pobreza e a vivência de acordo com a imitação da vida de Cristo e seus apóstolos. Para que alguém se incorporasse à nova ordem era preciso o rompimento com tudo o que fosse mundano, secular. Os frades menores deveriam viver de acordo com o ideal evangélico-apostólico exposto nas Sagradas Escrituras, ou seja, uma vida de penitência, pregação, pobreza, humildade, obediência e trabalho não-remunerado. Por isso, o rompimento com o mundo era necessário para uma vida de acordo com o Evangelho.

A pregação do evangelho era uma característica fundamental da ordem dos frades menores, pois seu maior objetivo era a salvação das almas. Conforme as palavras de São Marcos, 16:15, “...*Ide por todo o mundo, pregai o evangelho a toda criatura*”. Deste modo, sempre foi comum o envio de missionários para diferentes partes da Europa e do mundo, depois da descoberta da América.

*“Como campo de atividade Francisco indicou aos seus irmãos o mundo inteiro (...) fez isso já quando enviou os seus primeiros irmãos, que mandou ‘per diversas partes orbes’, para anunciar aos homens a paz e a conversão para o perdão dos pecados...”*³⁷

Os franciscanos e demais ordens mendicantes deveriam ter formação intelectual. Como já foi visto, os franciscanos foram importantes colaboradores nas universidades medievais. O interesse desses missionários pelo conhecimento da natureza relacionava-se diretamente com a concepção de que a natureza era uma expressão divina. A natureza, como criação divina, seria

³⁶ PHELAN, John L. *El reino milenario de los franciscanos en el Nuevo Mundo*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1972.

³⁷ ESSER, Kajetan. *Op. cit.* p.245.

um caminho para a comunicação e entendimento de Deus. Desta forma, a contemplação da natureza levaria ao conhecimento dos atributos divinos, pois a única forma de se conhecer Deus seria através de sua criação.

Por isso, o interesse, o estudo e a descrição do mundo natural foi freqüente por parte dos franciscanos, “...*algunos franciscanos hicieron obras compilatorias de cosas naturales, tales como minerales, plantas o animales...*”³⁸

Podemos inferir que Sahagún estava em perfeita conexão com essa concepção franciscana, pois para estes descrever a natureza seria uma maneira de compreender a Deus. Do mesmo modo, para os missionários deste período o relato dos conhecimentos mesoamericanos acerca da natureza e suas relações com o mundo natural poderiam levar ao entendimento do universo religioso indígena.

Outra característica fundamental da ordem franciscana foi a forte influência das idéias milenaristas de Joaquim de Fiori. O embasamento dessa doutrina era o livro bíblico do Apocalipse. O movimento milenarista afirmava que um período de paz, antecedente do Juízo Final, ocorreria após a conversão de todos os infiéis. Porém, estes mil anos de harmonia seriam precedidos por uma fase de tormentas. Para os religiosos do século XVI, esse tempo de desventuras teria chegado juntamente com a Reforma Religiosa.

*“Pensaban que después de que todas las razas de la humanidad fueron convertidas, nada más podía suceder en este mundo...”*³⁹

O milenarismo, uma crença escatológica, originou-se no cristianismo primitivo e foi reavivado pelo monge Joaquim de Fiore no século XII, sendo sua influência notada em muitos

³⁸ CERVERA JIMÉNEZ, José Antonio. *Op. cit.* p. 85.

³⁹ PHELAN, John L. *Op. cit.* p. 32.

pensamentos, principalmente nos escritos franciscanos. Fiore afirmava, em sua obra *De unitate trinitatis*, que a Igreja corrompida de seu período daria lugar à Igreja perfeita do Espírito Santo.

O autor realizou uma nova interpretação da Bíblia e elaborou, baseado no dogma da Santíssima Trindade, a doutrina das três épocas regidas pelo Pai, pelo Filho e pelo Espírito Santo. A última iniciar-se-ia em 1260 e seria dominada pelo Espírito Santo, por isso, seria caracterizada por uma vida religiosa repleta de alegria, amor e liberdade. Entretanto, anteriormente a essa fase reinaria um período de crise e de terríveis provas para a Igreja. Após o período de crise viria a fase de perfeição, seguida pelo Juízo Final. Fiore ainda afirmava que novas ordens religiosas surgiriam para colaborar na conversão de todos os infiéis.

Em 1254, o franciscano Gerardo de Borgo San Donino publicou sua obra *Introductorius in Evangelium* onde afirmava que as idéias de Fiore deveriam ser consideradas, por sua ordem, como um evangelho⁴⁰. O monge ainda acrescentou que as ordens dedicadas à pobreza iriam suceder, de acordo com a hierarquia da Igreja, o clero regular. Os escritos de San Donino foram condenados pelo papa Alexandre IV em 1255, mas seu conteúdo deixou marcas profundas no interior da ordem dos frades menores. Sua crença obteve muito sucesso e difusão entre os franciscanos, mas foi criticada pelos membros do clero regular. Como consequência destas ideais, as ordens mendicantes passaram a ser consideradas perigosas pela alta hierarquia da Igreja.

A influência do milenarismo na atuação dos franciscanos foi lembrada por Delumeau⁴¹:

“...os primeiros franciscanos que chegaram ao México em 1524 estavam impregnados das idéias de Joaquim di Fiori e acreditavam estar próxima a ‘última era do mundo’...”

⁴⁰ De acordo com ELÍADE, Mircea. *História das crenças e das idéias religiosas*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editores, 1984, tomo III.

⁴¹ DELUMEAU, Jean. *Uma travessia do milenarismo ocidental*. In: NOVAIS, A. *A descoberta do homem e do mundo*. São Paulo, Companhia das Letras, 1998, p. 448.

As intenções expansionistas da Coroa espanhola fundiam-se aos ideais universalistas do milenarismo franciscano, por isso esta ordem obteve tamanho destaque durante os anos iniciais da colonização espanhola. A crença milenarista dos franciscanos pode ser uma explicação para o ideal de reconstrução, na América, do cristianismo perfeito, espelhado nas ações dos primeiros cristãos. De acordo com Phelan⁴², *“Todos los cronistas mendicantes de finales del siglo XVI estuvieron encandilados con la imagen de la iglesia primitiva...”*. O sucesso dessa intenção seria viável diante da separação física entre cristãos europeus, já corrompidos, e indígenas.

A distância das novas terras em relação à Europa e o fato de a América ser uma terra recém-descoberta, aumentava o entusiasmo dos missionários que acreditavam terem encontrado o local ideal para a criação da cristandade utópica, ideal. As novas terras poderiam ser transformadas no Novo Mundo, em oposição à Europa já envelhecida e corruptível.

*“Así la Iglesia apostólica, desaparecida en Europa, había vuelto a aparecer en America en el momento que llegaban los mensajeros del Evangelio...”*⁴³

Isto se demonstra pelo fato de que logo após a conquista mexicana, seus líderes preocuparam-se com a vinda de missionários para a conversão dos indígenas conquistados. De acordo com Ricard⁴⁴, Cortés acreditava que a conquista política deveria estar atrelada à conquista espiritual, pois os povos conquistados deveriam reconhecer e aceitar o mesmo chefe político e espiritual. Esse autor denominou de conquista espiritual o momento, imediatamente posterior à vitória militar espanhola, da chegada dos missionários e seu trabalho de evangelização e conversão dos indígenas ao catolicismo. Essa forma de “conquista” seria tão eficiente e legítima quanto a conquista política dos mesoamericanos.

⁴² *Op. cit.* p. 74.

⁴³ USLAR PIETRI, Arturo. *La creación del Nuevo Mundo*. México, Fondo de Cultura Económica, 1992, p. 29.

⁴⁴ RICARD, Robert. *La conquista espiritual de Mexico*. México, Fondo de Cultura Económica, 1986.

Os primeiros missionários a atuarem na Nova Espanha eram integrantes da expedição militar de Cortés. Logo após a conquista mexicana, Cortés pediu ao rei espanhol Carlos V que fosse enviado à América um maior número de religiosos para a evangelização. O conquistador desejava representantes das ordens mendicantes devido aos seus ideais de pobreza e caridade, concepções que poderiam reconstruir a Igreja primitiva na América.

O primeiro grupo oficial de franciscanos, imbuídos desse ideário, chegou ao México em 1524. Sahagún estava entre os missionários da segunda expedição que aportaram na Nova Espanha em 1529. Aos trinta anos de idade Sahagún chegou ao México onde ficou até sua morte em 1590. Na embarcação que o trouxe à América o missionário conheceu jovens mexicanos filhos da nobreza mexica, os *pipiltins*, que foram levados à Espanha um ano antes por Hernán Cortés. Podemos inferir que Sahagún travou os primeiros contatos com a língua e costumes mesoamericanos já na sua viagem rumo ao México.

Devido à valorização das ordens mendicantes frente ao clero regular, os missionários franciscanos foram os responsáveis pela evangelização dos indígenas e pela formação da Igreja mexicana. O período mais importante de atuação destas ordens na Nova Espanha corresponde aos anos de 1524 (chegada da primeira expedição missionária oficial) a 1572 (chegada dos jesuítas). Após 1572, a Igreja e seus interesses educacionais se voltaram para a elite *criolla* e os jesuítas se sobressaíram como ordem religiosa responsável pela religião e educação dessa classe social.

Devido ao fato de terem se tornado a ordem religiosa mais influente no México do século XVI, os franciscanos contavam com 80 casas e eram 380 religiosos, em contraposição às outras ordens. Segundo Boxer⁴⁵ os dominicanos, por exemplo, possuíam 40 casas e 210 religiosos e os agostinianos contavam com valores aproximados. Todas estas ordens, logo após sua chegada à Nova Espanha, iniciaram a construção de conventos e capelas. Já na primeira década, contavam

⁴⁵ BOXER, C. R. *A Igreja e a expansão Ibérica*. Lisboa, Edições 70, 1978.

com vários núcleos missionários. Quando Sahagún iniciou a elaboração de seus manuscritos, as ordens mendicantes já haviam se espalhado por todo o Vale do México.

Os franciscanos sempre se dedicaram com entusiasmo à educação dos indígenas, pois acreditavam que a partir dela poderiam obter sucesso na conversão religiosa.

“Fue en Méjico donde el sistema de escuelas tuvo mejor y más extensa aplicación y donde dio sus mejores frutos: Nueva España había de convertirse por todo ello en la inspiradora de toda la acción apostólica franciscana para el Nuevo Mundo.”⁴⁶

O maior exemplo da valorização da educação pelos franciscanos foi a criação, em 1536, do *Colégio de Santa Cruz de Tlatelolco*. Havia também na cidade do México o colégio *Escuela de San José*. Os franciscanos acreditavam que a educação dos jovens indígenas de acordo com os preceitos europeus e cristãos colaboraria decisivamente na conversão profunda dos mexicanos:

“... ninguém esperava que na primeira geração de convertidos houvesse bons cristãos, já os seus filhos seriam intensamente doutrinados e assim se iria enraizando a fé nas gerações sucessivas.”⁴⁷

Desde os primeiros anos, o trabalho missionário encontrou um grande empecilho: a diferença lingüística. Numa tentativa de vencer os obstáculos existentes entre os dois mundos e empreender a evangelização, os franciscanos iniciaram o aprendizado da língua indígena. As primeiras obras elaboradas na América estavam relacionadas ao aprendizado da língua nativa, como os escritos de Francisco Jiménez *Vocabulário e Gramática o Arte*. Acreditavam que a melhor maneira de ensinar a doutrina cristã seria na língua local. Segundo Ricard⁴⁸, essa era uma idéia comum a todos os religiosos do período. Os franciscanos pensavam que se a nova religião

⁴⁶ ABAD PÉREZ, Antolín. *Los franciscanos en America*. Madrid, Editorial Mapfre, 1992, p.93.

⁴⁷ BOXER, C. R. *Op. cit.* p. 120.

⁴⁸ *Op. cit.*

fosse ensinada na língua do conquistador (o espanhol) seria mais difícil para os indígenas adotarem a nova fé. Outro motivo era o medo de hispanização dos mexicanos.

No período inicial da colonização espanhola, tanto a Coroa quanto os missionários desejavam separar os indígenas dos espanhóis, para que aqueles não se “contagiassem” com os maus costumes e vícios dos europeus. Essa atitude sustentava-se pela crença, já mencionada, na construção de uma nova Igreja na América, e para que isso se realizasse, os maus hábitos deveriam ser extirpados. Entretanto, a partir de 1550, a Coroa mostrou-se interessada em hispanizar os indígenas de suas colônias. O primeiro ato foi a ordenação do ensino do espanhol aos povos colonizados.

A manutenção do obstáculo lingüístico, isto é, o desconhecimento do espanhol por parte dos nativos, era desejável pelos missionários, pois evitaria o contato direto entre espanhóis e mexicanos. Os religiosos sempre seriam os interlocutores dos indígenas e manteriam, além da sua situação privilegiada junto aos mexicanos, o distanciamento entre indígenas e espanhóis, evitando a “hispanização” dos nativos. Segundo Phelan⁴⁹,

“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...”

A evangelização era realizada através da língua indígena, o *náhuatl*, e os missionários não apoiavam as intenções da Coroa em hispanizar às comunidades conquistadas.

Após o domínio franciscano da língua mexicana, depararam-se com outro problema, ou seja, a transmissão de conceitos e idéias totalmente desconhecidos dos nativos. A tradução de

⁴⁹ *Op. cit.* p. 125.

noções cristãs básicas, como batismo, trindade, Espírito Santo, etc, era um grande desafio para os missionários.

Muitos religiosos acreditavam que a melhor maneira para que os indígenas entendessem esses conceitos era sua transmissão na língua nativa e de acordo com as concepções mesoamericanas. Entretanto, muitas vezes as noções cristãs foram simplesmente traduzidas, mantendo uma relação direta com as crenças e deuses indígenas. Muitos missionários, ao explicarem um personagem cristão, o associavam a deuses nativos. Um exemplo citado por Ricard foi a relação estabelecida entre a Virgem Maria e a deusa *Tonantzin*. A idéia inicial de facilitar a evangelização apenas resultou em confusões. De acordo com algumas crônicas, inclusive de Sahagún, depois de passado algum tempo, os missionários descobriram que os índios, ao honrarem Maria, estavam fazendo reverências à deusa indígena original *Tonantzin*. Desta forma, observaram que elementos da antiga religião sobreviviam atrelados às crenças católicas.

Nos primeiros anos de evangelização a permanência das antigas idolatrias e crenças preocupava os missionários. Por volta de 1540, muitos se queixavam da continuidade da antiga religião:

*“...piden ao rey les autorice a tomar medidas rigurosas contra la idolatria, pues si en apariencia los índios han renunciado a ella, siguen de noche y en lo secreto adorando a sus viejos dioses y ofreciendoles sacrificios...”*⁵⁰

Na década de 60 do século XVI, ainda prosseguem as reclamações dos missionários. O próprio Sahagún acreditava que os indígenas aceitavam a fé católica, mas ainda praticavam sua antiga religião.

⁵⁰ ROBERT, Ricard. *Op. cit.* p. 393.

Diante da persistência da antiga religião, 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 nativos dariam aos conceitos cristãos. Sahagún integrava esse conjunto de missionários. O franciscano pensava que apenas quando fosse conhecido profundamente o universo cultural mesoamericano seria possível aos evangelizadores efetivar a conversão religiosa. De acordo com Leon-Portilla⁵¹:

“...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* foi elaborada de acordo com essa mentalidade, com a intenção de abranger a religião, os costumes, as crenças, as idolatrias e o modo de vida mexicana, servindo como um compêndio que deveria ser utilizado pelos missionários no processo de evangelização.

A atuação e o método de evangelização franciscano não se restringiram à América. Cervera Jiménez⁵² estudou o trabalho missionário franciscano na China e podemos estabelecer alguns aspectos semelhantes com a conversão realizada nas terras americanas. Os rituais chineses não foram aceitos pelos franciscanos que os classificaram como supersticiosos e incompatíveis com a verdadeira conversão. Para que esta fosse realizada os chineses deveriam abandonar por completo suas tradições e rituais.

O aprendizado da língua nativa durante a evangelização também foi uma ação franciscana no Oriente, *“...centrándonos en los franciscanos, ya veíamos que celebraban misa en mongol...”*

⁵¹ LÉON-PORTILLA, Miguel. *Bernardino de Sahagún*. Madrid, Ediciones Quórum, 1987, p. 50.

⁵² *Op. cit.*

1.2 - O trabalho de Sahagún até 1558

Ao chegar ao Novo Mundo, Sahagún deparou-se com os escombros da antiga capital mexica, totalmente destruída pela guerra de conquista. A reconstrução da cidade ainda estava sendo realizada. Os missionários não encontraram somente a cidade em ruínas, mas também a sociedade. Os maus costumes dos espanhóis que viviam no México aterrorizaram os primeiros franciscanos. A escravização dos indígenas, a prostituição das nativas, a corrupção, o alcoolismo, etc, indicavam que era necessário evangelizar e eliminar os vícios imediatamente. Os novos franciscanos se depararam com a propagação do que consideravam maus costumes e também com a persistência da antiga religião. Segundo Leon-Portilla⁵³, já em sua primeira visita a algumas comunidades mesoamericanas, Sahagún encontrou práticas idolátricas, como na região do vulcão *Popocatepetl* e em *Xochimilco*.

Sahagún trabalhou como missionário até o ano de 1536, visitando várias comunidades e colaborando na conversão dos chamados infiéis. Nesse mesmo ano foi fundado o *Colégio de Tlatelolco* visando à educação dos filhos dos antigos nobres mexicanos. O objetivo do colégio se ajustava perfeitamente à intenção franciscana de criar uma nova geração local educada pelos frades espanhóis, na qual pudesse ocorrer o florescimento dos ideais cristãos. Sahagún foi um dos organizadores e primeiros professores do colégio, juntamente com outros importantes missionários, como Andrés de Olmos e Juan de Gaona, e o foi ininterruptamente até 1540. Durante o período em que ensinou latim no *Colégio de Tlatelolco*, Sahagún também procurou aperfeiçoar seu aprendizado da língua *náhuatl*, principalmente com os professores indígenas que lecionavam no colégio. De acordo com Portilla⁵⁴:

⁵³ LÉON-PORTILLA, Miguel. *Bernardino de Sahagún*. Madrid, Ediciones Quórum, 1987.

⁵⁴ LÉON-PORTILLA, Miguel. *Bernardino de Sahagún, pionero de la antropología*. *Arqueología Mexicana*. Fray Bernardino de Sahagún. (direção científica Joaquín García Bárcena e outros), México, Editorial Raíces & INAH & Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, vol. VI, no. 36, p. 09, 1999.

“La presencia de algunos maestros indígenas permitió a los frailes y estudiantes adentrarse en la farmacología tradicional, la historia, el calendario, los antiguos codices y los textos que contenían la sabiduría moral de Mesoamérica...”

Para ser professor em *Tlatelolco* era necessária uma sólida formação, como observa ainda Leon Portilla⁵⁵,

“...debían ser excelentes en el conocimiento de la lengua náhuatl, debían de gozar de reconocida fama como expertos en alguna o varias ramas de las humanidades, la teología y los estudios bíblicos. Maestros de la retórica, lógica y filosofía (...) de gramática (...) de la latinidad, historia y otras materias...”

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

Nestes primeiros anos os missionários constataram que a maioria dos indígenas não havia sido convertida realmente. O batismo em grandes proporções, principal ação missionária, não significava a conversão efetiva. Para que se tornassem cristãos de fato, seria necessário um novo método de evangelização. Este foi proposto pelos franciscanos e norteou os escritos de Sahagún. Em 1540 Sahagún retornou, então, ao trabalho missionário. Durante alguns anos viveu em várias cidades do Vale do México, colaborando na conversão dos indígenas e, em 1545, retornou ao *Colégio de Tlatelolco*. Em 1546 uma grande peste assolou a região, atingindo, inclusive, o próprio Sahagún. Os frades, preocupados em eliminar a doença, perguntaram aos anciãos como

⁵⁵ LEON-PORTILLA, Miguel. *Bernardino de Sahagún*. Madrid, Ediciones Quórum, 1987, p. 53.

os doentes eram cuidados antes da chegada espanhola. Estes responderam que dirigiam orações ao deus *Tezcatlipoca*. Sahagún transcreveu estas orações e outros textos conhecidos por *Huehuetlahtolli*, “testemunhos da antiga palavra”. O missionário recolheu informações sobre estes antigos discursos, mas também sobre as práticas morais, material que corresponde ao livro VI de sua *Historia General*. Conforme o próprio Sahagún afirmou, o texto deste livro havia sido elaborado trinta anos antes, por volta do ano 1547, “...después de treinta anos que se escrebió em lengua mexicana...”⁵⁶.

Nesse momento, a pesquisa de Sahagún enfatizava o entendimento da língua e gramática *náhuatl*, revelando a necessidade do missionário em compreender e ser compreendido pelos indígenas. De acordo com Portilla, alguns estudiosos, como Garibay⁵⁷, consideram como data inicial do trabalho de Sahagún o ano de 1547. Entretanto, outros, como o próprio Leon-Portilla, consideram somente a partir da ordem de seu superior Francisco de Toral em 1558, a qual ordenava ao missionário a elaboração de uma obra que fosse útil para a expansão e manutenção da doutrina cristã.

Outros missionários já estudavam o universo pré-hispânico, principalmente assuntos ligados à medicina, cartografia e códices indígenas, dentre os quais podemos citar o trabalho de Motolónia⁵⁸, primeiro missionário a reunir fragmentos em espanhol dos discursos dos *Huehuetlahtolli*, publicado em 1541. Andrés de Olmos⁵⁹ publicou sua *Arte para aprender la lengua mexicana* em 1547 e esta obra continha uma recopilação destes discursos em língua nativa. De acordo com Martínez⁶⁰, para que estas obras fossem publicadas nesse período, a

⁵⁶ SAHAGÚN, fray Bernardino de. *Historia general de las cosas de la Nueva España*. Madrid, Alianza Universidad, 1988, 2 vols, p. 466.

⁵⁷ GARIBAY, Angel Maria. *Introdução*. In: SAHAGÚN, fray Bernardino de. *Historia General de las cosas de la Nueva España*. México, Editorial Porrúa, 1999.

⁵⁸ MOTOLÍNIA, fray Toribio de. *Historia de los indios de la Nueva España*. Madrid, Historia 16, 1985.

⁵⁹ 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 perdida.

⁶⁰ Bernardino de Sahagún: *el México Antiguo*. Martínez, José Luis (ed.), Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1981.

pesquisa provavelmente se iniciou por volta de 1533. Neste mesmo período, ou seja, durante os anos de 1553 a 1555, Sahagún adquiriu relatos dos nativos sobre a antiga religião.

Martínez⁶¹ ainda afirma que, em 1555, Bernardino elaborou seu segundo texto, referente à história da conquista espanhola. Estes escritos correspondem ao livro XII da *Historia General* que foram traduzidos para o espanhol em 1585, mas estes haviam sido escritos em *náhuatl* trinta anos antes, conforme o próprio Sahagún afirmou:

*“Cuando esta escritura se escribió, que ha ya más de treinta años, toda se escribió en lengua mexicana (...) los que me ayudaron en esta escritura (...) se hallaron presentes en la guerra cuando se conquistó esta ciudad...”*⁶²

O franciscano permaneceu em *Tlatelolco* até 1558. A obra que frei Toral encomendara a Sahagún deveria ser direcionada aos e utilizada somente pelos missionários. Para Sahagún e outros franciscanos a principal falha nessa empresa evangelizadora era o desconhecimento, por parte dos missionários, das crenças e deuses mesoamericanos, bem como de seus costumes e língua. Segundo o missionário, somente quando fosse entendido o universo dos antigos mexicanos seria possível a conversão. Os franciscanos tinham a missão de converter todos os assim chamados infiéis, colaborando na universalização da religião cristã, de acordo com os ideais milenaristas.

Assim, adentrar o universo mesoamericano buscando entender sua religião e crenças era fundamental para que os franciscanos conseguissem extirpar o mal de toda a Nova Espanha, e as ações do frei Bernardino de Sahagún estavam totalmente coerentes com o pensamento e perspectiva cristã de sua ordem religiosa. Ao escrever sua obra, frei Bernardino de Sahagún tinha como meta a conversão dos indígenas. Sendo um missionário espanhol, se esforçou para abolir a

⁶¹ *Idem ibidem.*

⁶² SAHAGÚN, fray Bernardino de. *Op. cit.* 1988, p. 817.

antiga religião e costumes dos mesoamericanos. Acreditava que os conhecendo melhor poderia aproximá-los da religião cristã. Este método de evangelização não foi criado pelos franciscanos, pois essa tradição já existia na Igreja cristã, sendo seu mais importante exemplo a obra de Santo Agostinho, *A cidade de Deus* em que se afirma a importância do conhecimento das tradições pagãs para o sucesso da conversão dos infiéis.

1.3 - A elaboração de sua História General de las cosas de Nueva España

Como dissemos, Sahagún recebeu a determinação para iniciar a elaboração de sua obra em 1558 e, logo após, esboçou uma relação de assuntos que deveriam ser tratados. Nesta época, o missionário já possuía dois textos redigidos, correspondentes ao livro VI e XII da *Historia General*.

Uma importante característica da obra de Sahagún foi sua redação em harmonia com a hierarquia dos padrões medievais. Nos primeiros livros encontramos os assuntos religiosos, seguidos pelos temas relativos ao homem e, por último, a descrição do mundo natural. Mas, juntamente com estas características medievais, encontramos em seu texto valiosos elementos do humanismo que florescia na Europa seiscentista. Dentre estes, podemos destacar o interesse do missionário por tudo o que se referia ao homem, ou seja, sua religião, modo de vida, economia, política, relações sociais, conhecimentos, entre outros; e também sua forte cultura renascentista, verificada pela influência de vários autores clássicos. Outro importante aspecto foi sua intenção de abarcar todos os assuntos possíveis, produzindo uma obra enciclopédica. De acordo com Portilla⁶³, a obra de Sahagún pode ser considerada uma enciclopédia etnológica, filológica e lingüística:

⁶³ LÉON-PORTILLA, Miguel. *Bernardino de Sahagún, pionero de la antropología. Arqueología Mexicana. Fray Bernardino de Sahagún.* (direção científica Joaquín García Bárcena e outros), México, Editorial Raíces & INAH & Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, vol. VI, no. 36, p. 10/13, 1999.

“Los temas abarcaron dioses, ritos, cantares, sacerdotes, fiestas, calendarios, augurios, testimonios de la antigua palabra, conocimientos astronómicos, cosas humanas, costumbres de los señores, oficios, educación y crianza, medicina, comercio, alimentación, botánica, animales, metales y piedras preciosas, orígenes étnicos y una versión indígena de la historia de la conquista...”

Ainda segundo esse autor, a *Historia General* teve como modelo alguns autores da Antiguidade Clássica. Conforme Escalante Gonzalbo⁶⁴,

“Los hombres del siglo XVI novo hispanos, tanto frailes como colegiales y caciques indios, tenían acceso a las obras de esos autores gracias a las ediciones que de ellas se habían hecho desde los inicios de la imprenta (...) Ejemplares (...) que pertenecieron a las bibliotecas conventuales...”

O contato com os autores clássicos foi possível devido à existência de bibliotecas nos conventos e também graças aos seus estudos em Salamanca e no mosteiro franciscano. Entre as possíveis influências de Sahagún, Portilla menciona a *Historia Natural* de Plínio, a *Etimologias* de Isidoro de Sevilha e o *De Proprietatibus Rerum* de Bartholomeus Anglicus. Romero Galván⁶⁵ considera, *“...según los dictados de la mas pura tradición medieval, y acaso también inspirado por algún autor clásico, Sahagún organizó las cuestiones a tratar...”*

Sahagún iniciou sua busca por informações em *Tepepulco*, utilizando o mesmo método nas demais cidades por onde pesquisou. Para obter seus dados, Sahagún utilizava o seguinte procedimento: chegando a um povoado solicitava aos senhores locais a indicação de alguns

⁶⁴ ESCALANTE GONZALBO, Pablo. *Los animales del Códice Florentino en el espejo de la tradición occidental*. *Arqueología Mexicana*. Fray Bernardino de Sahagún. (direção científica Joaquín García Bárcena e outros), México, Editorial Raíces & INAH & Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, vol. VI, no. 36, p. 55, 1999.

⁶⁵ ROMERO GALVÁN, José Rubén. *Historia general de las cosas de Nueva España*. *Arqueología Mexicana*. Fray Bernardino de Sahagún. (direção científica Joaquín García Bárcena e outros), México, Editorial Raíces & INAH & Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, vol. VI, no. 36, p. 19, 1999.

anciãos que conhecessem as antigas estruturas da sociedade mesoamericana. Estes respondiam, 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. Estes colaboradores mantiveram-se anônimos, apenas alguns foram mencionados por Sahagún. Conforme Garibay⁶⁶, “...*Los informantes ancianos, lo mismo de Tepepulco que de Tlatelolco, y los adicionadores y correctores de México, son para nosotros enteramente anónimos...*”. O próprio Sahagún nos deixou um relato sobre a metodologia empregada para a elaboração de sua obra,

*“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...”*⁶⁷

⁶⁶ GARIBAY, Angel Maria. *Historia de la literatura náhuatl*. México, Porrúa, 2000, p. 576.

⁶⁷ SAHAGÚN, fray Bernardino de. *Op. cit.* 1988, p.77/78.

Algumas vezes, as respostas dos indígenas não eram transmitidas oralmente. De acordo com Portilla⁶⁸, os informantes “...acceptaron informarle por medio de pinturas, es decir, valiéndose de sus libros 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, na seção pictográfica do Códice Florentino.

De acordo com Navarrete⁶⁹,

“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 náhuatl, 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 indígena e, inclusive, uma possível manipulação das informações por parte destes. Conforme Navarrete⁷⁰ 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...”

⁶⁸ LÉON-PORTILLA, Miguel. *Bernardino de Sahagún, pionero de la antropología.. Arqueología Mexicana. Fray Bernardino de Sahagún.* (direção científica Joaquín García Bárcena e outros), México, Editorial Raíces & INAH & Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, vol. VI, no. 36, p. 10, 1999.

⁶⁹ NAVARRETE LINHARES, Federico. *Vida cotidiana y moral indígena en la Historia General”. Arqueología Mexicana. Fray Bernardino de Sahagún.* (direção científica Joaquín García Bárcena e outros), México, Editorial Raíces & INAH & Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, vol. VI, no. 36, p. 35, 1999.

⁷⁰ *Op. cit.* p. 35.

Os ajudantes de Sahagún, seus antigos alunos, sabiam que deveriam enfatizar aspectos da vida mesoamericana que coincidissem com a moral cristã, pois muitos destes alunos dominavam conceitos dos dois universos culturais. Nesse momento, podemos nos perguntar qual o limite, nas descrições de Sahagún, entre a reprodução das idéias e culturas pré-hispânicas 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 refletiram automática e fielmente o universo pré-hispânico, mas responderam aos anseios e objetivos colocados por europeus. Não obstante, o relato mexicano está de algum modo presente na obra de Sahagún e é impossível desprezá-lo. Considerando a ativa participação nativa, mas também a essencial contribuição e prática de Sahagún, conclui-se que a *Historia General* é um relato híbrido, criado a partir do encontro de dois mundos e em conformidade com as necessidades de sobrevivência que as duas sociedades enfrentaram. Navarrete afirma que a obra possui é formada por elementos da visão européia, pois o método de elaboração foi determinado por Sahagún, mas também por parcelas do universo indígena, pois as informações obtidas sobre a Mesoamérica pré-colombiana foram possíveis graças à colaboração dos nativos.

O autor ainda observa que muitas práticas relatadas na obra sahanguntiana refletem problemas que ocorriam durante o período colonial e precisavam ser controlados, como a embriaguez e a postura moral feminina. O franciscano ainda valorizou em seus relatos assuntos que não significariam uma ameaça ao poder político espanhol. O maior exemplo ocorre no livro X quando, ao descrever os ofícios mexicanos, suas qualidades, características e vícios, não se refere ao ofício de guerreiro, pois isto poderia relembrar a antiga força militar mexica. Assim, a obra de Sahagún, apesar de ter tido como objetivo original a reconstituição da sociedade

mesoamericana pré-conquista, acabou, como nenhuma obra pode evitar, por refletir anseios e características da sociedade colonial de seu próprio tempo.

Retornando às etapas do trabalho de Sahagún, este permaneceu em *Tepepulco* por dois anos recolhendo informações. Em 1561, ao encerrar-se o prazo concedido por frei Toral para que Bernardino elaborasse sua obra, e como ela ainda não houvesse sido terminada, foi necessário que o missionário retornasse a *Tlatelolco*. O material coletado e elaborado durante estes anos em *Tepepulco* ficou conhecido por *Primeros Memoriales*.

Sahagún permaneceu em *Tlatelolco* até 1565 e prosseguiu utilizando o mesmo método. As informações recolhidas em *Tepepulco* foram confirmadas em *Tlatelolco*, pela continuidade do trabalho investigativo junto aos anciãos e com a colaboração dos ajudantes indígenas. Neste período o missionário ainda empreendeu a primeira revisão de seus escritos, chamados de *Códices Matritenses*. Em 1565 Sahagún transferiu-se para o convento de São Francisco do México, na cidade do México, onde continuou revisando o material obtido e estruturando a obra em livros e capítulos. Foi nesta fase que a obra adquiriu o formato de divisão em doze livros da *Historia General*. Em 1568 o missionário retornou a *Tlatelolco* e no ano seguinte finalizou a versão de seus manuscritos em *náhuatl*.

Em 1570 Sahagún enfrentou alguns problemas em relação aos seus escritos. Os superiores franciscanos leram os manuscritos que foram aprovados, porém exigiram que a obra fosse finalizada imediatamente ou que, caso continuasse a coletar informações, seu trabalho deveria ser terminado sem o financiamento da ordem franciscana, recurso com o qual Sahagún mantinha seus ajudantes. Desta forma, a Igreja retirava o apoio e o financiamento ao trabalho do missionário. O argumento utilizado pelos superiores relacionava-se aos altos gastos para a elaboração da obra, principalmente porque Sahagún pertencia a uma ordem mendicante. Como informa o próprio Sahagún, este não poderia terminar seus escritos sem a ajuda de seus

colaboradores, devido a sua idade avançada, pois já estava com 71 anos, e do tremor de suas mãos:

“Algunos de los difinidores les pareció que era contra la pobreza gastar dineros en escribiese [sic] aquellas escrituras, y así mandaron al autor que despidiese a los escribanos y que él solo escribiese de su mano lo que quisiese en ellas; el cual, como era mayor de setenta anos y por temblor de la mano no puede escrebir nada, ni se pudo alcanzar dispensación deste mandamiento, estuvieron las escrituras sin hacer nada en ellas más de cinco años...”⁷¹

Em 1570 seu superior provincial, frei Alonso de Escalona, ordenou que Sahagún entregasse todos os seus escritos. Estes foram espalhados entre os missionários, o que dispersou os manuscritos sahumantianos. Nesse mesmo ano, Bernardino buscou ajuda na Europa para a finalização de sua obra. Os religiosos Miguel de Navarro e Gerônimo de Mendieta, amigos do missionário, iriam para a Europa naquele período e Sahagún vislumbrou uma possibilidade de conseguir apoio das autoridades européias. Enviou para o espanhol Juan de Ovando, futuro presidente do Conselho das Índias, um sumário com o conteúdo de sua obra e para o papa Pio V, em Roma, *Un breve compendio de los ritos idolátricos que los indios desta Nueva España usaban en el tiempo de su infidelidad*. Este texto era um resumo de alguns livros da *Historia General*. O conhecimento do trabalho do franciscano pelas autoridades européias contribuiu para a continuação de seus escritos.

Segundo Todorov⁷², os problemas enfrentados por Sahagún para a continuidade de seu trabalho podem estar relacionados ao progresso dos mesoamericanos no *Colégio de Tlatelolco*, pois *“saber ler e escrever era tão perigoso quanto aproximar-se do diabo”⁷³*. Os alunos do

⁷¹ SAHAGÚN, fray Bernardino de. *Op. cit.* 1988, p. 79.

⁷² *Op. cit.*

⁷³ TODOROV, Tzvetan. *Op. cit.* p. 219.

colégio, desde 1540, dominavam perfeitamente os conteúdos ensinados, assim como a língua espanhola. Para Todorov, as autoridades européias provavelmente se sentiram ameaçadas. Esse lingüista aponta a importância do domínio da língua por parte dos povos dominados como forma de resistência ao dominador. A perda da supremacia no domínio lingüístico poderia levar à diminuição do poder em outros setores, como na política. Como a Igreja estava intimamente associada à Coroa espanhola, ações que pudessem prejudicar o poder espanhol seriam condenadas pela Igreja.

Diante dos obstáculos encontrados por Sahagún seu trabalho foi suspenso durante cinco anos. Em 1571, chegou ao México o médico espanhol Francisco Hernández⁷⁴ com a missão de estudar a história natural do local, principalmente os conhecimentos mesoamericanos sobre farmacologia. Durante suas pesquisas, Hernández se deparou com os escritos dispersos de Sahagún, que foram úteis aos seus estudos, o que tornou a obra sahoguntiana mais conhecida. Assim, a dispersão dos escritos acabou por favorecer a obtenção de recursos para sua finalização e, em 1574, estes foram recuperados e reunidos pelo padre Miguel Navarro.

A chegada do comissário geral dos franciscanos, Rodrigo de Sequera, em 1575, foi essencial para que os escritos de Sahagún fossem finalizados. De acordo com o próprio Sahagún⁷⁵,

“...ni hubo quien favoreciese para acabarse de traducir en romance, hasta que el padre comisario general fray Rodrigo de Sequera vino a estas partes y los traduxese en romance, y proveyó de todo lo necesario para que se escribiesen de nuevo, la lengua mexicana en una coluna y el romance en la otra, para los enviar a España, porque los procuró el ilustrísimo señor don Juan de Ovando

⁷⁴ HERNÁNDEZ, Francisco. *Historia de las plantas de Nueva España*. México, Imprenta Universitaria, 1942, 3 vols.

⁷⁵ SAHAGÚN, fray Bernardino de. *Op. cit.* 1988, p.80.

(...) porque tenía noticia destes libros por razón del sumario que el dicho padre fray Miguel Navarro había llevado a España...”

Sequera ordenou ao frade que sua obra fosse traduzida para o espanhol e aprovou o financiamento de novos escrivães para colaborar com o trabalho de Bernardino. Sequera pensava que os escritos de Sahagún “...*pudieran resultar útiles para sus hermanos de orden en los trabajos de evangelización...*”⁷⁶.

A tradução de seus manuscritos para o espanhol provocou diversas manifestações contrárias. Outros missionários acusavam os escritos sahuntianos de preservarem a antiga religião, o que significava um grande perigo, já que a Igreja enfrentava a crise da Reforma Religiosa. De acordo com Romero Galván⁷⁷, Sahagún foi acusado de “...*promover el recuerdo de discursos tan profundamente vinculados con los rituales idolátricos...*”. Conforme Portilla, foi nesse momento que Sahagún, ao traduzir o texto para o espanhol, suprimiu alguns assuntos que podem ser encontrados na versão em *náhuatl*. Para preencher as lacunas e evitar críticas ao seu trabalho, o missionário inseriu comentários pessoais sobre a necessidade de evangelização ou de repúdio à antiga religião.

*“Entre los casos en que esto ocurrió están los de los capítulos, enteros o parte de ellos, 16 y 17, 20 y 21 del libro IX, y otros de los libros XI y XII. Debe notarse también que Sahagún sustituyó a veces la versión castellana por distintas consideraciones suyas. Ello se presenta en el capítulo 27 del libro X (...) y en el 12 del libro XI...”*⁷⁸

Em meio a este emaranhado de confusões e adversidades, Sahagún finalizou sua versão espanhola em 1579, juntamente com a versão pictográfica, ou seja, com as pinturas indígenas. A

⁷⁶ ROMERO GALVÁN, José Rubén. *Op. cit.* p.17.

⁷⁷ *Idem ibidem*, p. 17.

⁷⁸ LÉON-PORTILLA, Miguel. *De la oralidad y los codices a la Historia General*. In: Léon-Portilla, Miguel (ed.). *Estudios de Cultura Náhuatl*. México, Universidad Nacional y Autónoma de México – Instituto de Investigaciones Históricas, vol. 29, p.123, 1999.

obra completa de Sahagún ficou conhecida por *Códice Florentino*. As imagens deste 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 Sahagún⁷⁹, “*Todas las cosas que conferimos me las dieron por pinturas, que aquella era la escritura que antiguamente usaban...*”

O missionário sempre utilizou imagens para resgatar informações, desde o início de seu trabalho em *Tepepulco*. A obra *Primeros Memoriales* contém muitas imagens elaboradas nos primeiros anos após a conquista e, por isso, muitas ainda estão de acordo com as convenções estilísticas e figurativas do período pré-conquista. Estas imagens foram feitas por *tlacuilos*, antigos artistas indígenas, e conservam muitas características da arte pré-hispânica. Já no *Códice Florentino* as figuras foram criadas por artistas educados nos padrões europeus e que não dominavam plenamente as antigas tradições. Deste modo, as imagens do *Códice Florentino* refletem a prática de uma arte mestiça.

Outro aspecto que diferencia as duas pictografias refere-se ao tempo de elaboração das ilustrações em relação à criação do texto escrito. Os artistas do *Códice Florentino* produziam suas imagens após os escrivães elaborarem o texto, desta forma, as pinturas eram subordinadas às exigências do conteúdo escrito. Ao contrário, nos *Primeros Memoriales* os *tlacuilos* desenhavam para explicar o seu universo, para transmitir seus conhecimentos e oferecer as informações necessárias de uma maneira que os missionários pudessem entender. Desta forma, os textos escritos dependiam das ilustrações como fonte documental.

Após a finalização da obra completa, composta pelos textos bilíngües e pela pictografia, esta foi enviada por Sequera à Espanha, onde fez parte do dote da filha do rei Felipe II no seu

⁷⁹ SAHAGÚN, fray Bernardino de. *Op. cit.* 1988, p. 78.

casamento com Lorenzo, o Magnífico. Este fato explica como a obra chegou a Florença e recebeu o nome de *Códice Florentino*. A estrutura deste códice foi apresentada por Martínez⁸⁰,

“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...”

Em 1585 o texto de Sahagún foi liberado sob a condição de que somente franciscanos teriam acesso a ele, com a única finalidade de extirpar a antiga religião. De acordo com Portilla⁸¹,

“Atendiendo a los testimonios que él mismo había recogido (...) podrían los predicadores y confesores identificar las tradiciones idolátricas para erradicarlas y evangelizar debidamente a los indígenas...”

Depois de iniciada a busca por informações sobre os antigos mexicanos, em 1558, o trabalho de Sahagún prolongou-se por vinte anos. Segundo Mendieta⁸², o franciscano recusou vários cargos administrativos e de direção para ocupar-se somente de seus manuscritos. Neste tempo, o missionário produziu sua obra mais completa, a *História General*, mas ainda dedicou-se a outros escritos. Os títulos a seguir se referem a obras conhecidas ou atribuídas a Sahagún, como *Sermonario en lengua mexicana*, *Postilla de los evangelios y epistolas en lengua mexicana*, *Colloquios y doctrina christiana*, *Manual del Christiano*, *Psalmodia christiana*, *Exercícios cotidianos en lengua mexicana*, *Vida de san Bernardino de Siena*, *Códice de Tolosa*, *Manuscritos Menores de la Historia Universal (Primeros Memoriales, Segundo Memoriales, Códice Matritense)*, *Breve Kalendario mexicano: la relacion de la conquista*, *Vocabulário Apendiz e Arte Adivinhatoria*. Alguns destes escritos foram utilizados na elaboração da *Historia General* e outros foram produzidos após a finalização desta. Além de investigar e escrever sobre os antigos

⁸⁰ *Op. cit.* p. LXXIX.

⁸¹ LÉON-PORTILLA, Miguel. *De la oralidad y los codices a la Historia General*. In: Léon-Portilla, Miguel (ed.). *Estudios de Cultura Náhuatl*. México, Universidad Nacional y Autónoma de México – Instituto de Investigaciones Históricas, vol. 29, p.135, 1999.

⁸² MENDIETA, fray Jerónimo de. *Historia Eclesiástica Indiana*. México, Porrúa, 1980, livro V.

mexicanos, o missionário ainda atuou como professor no Colégio de Tlatelolco, dedicou-se como missionário nos principais conventos franciscanos e auxiliou nos vários momentos de epidemia que assolaram as cidades da Nova Espanha.

Após a finalização de sua obra, Sahagún continuou ensinando no *Colégio de Tlatelolco*. Em 1585 o franciscano revisou seus escritos sobre o calendário mesoamericano, colocando-o em conformidade com o ocidental, pois o calendário gregoriano havia entrado em vigor na Nova Espanha no ano anterior. Esta medida visava identificar, com maior facilidade, as festas idolátricas dos mexicanos:

*“Pensaba que, reformado así el calendario indígena y correlacionado con el existente después de la reforma gregoriana, sería de utilidad a los misioneros para identificar, a lo largo de las fiestas del año, posibles supervivencias idolátricas...”*⁸³

A previsão dos acontecimentos futuros ou simplesmente a indagação acerca das características dos recém-nascidos, chamadas pelo frade de astrologia indígena, foi um assunto que sempre o interessou e, nesse momento, Sahagún o revisou várias vezes. Os livros que versam sobre este assunto serão mais detidamente analisados neste trabalho. De acordo com Portilla⁸⁴, *“...a un tema que mucho le preocupaba, el del arte adivinatoria o astrología indígena...”*.

A partir de 1585, o missionário dedicou-se à revisão de seus escritos, principalmente os relativos à idolatria e crenças mexicas. 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.

Em sua análise, Portilla subdivide em três fases a elaboração da obra *Historia General*,

⁸³ LÉON-PORTILLA, Miguel. *De la oralidad y los codices a la Historia General*. In: Leon-Portilla, Miguel (ed.). *Estudios de Cultura Náhuatl*. México, Universidad Nacional y Autónoma de México – Instituto de Investigaciones Históricas, vol. 29, p.134, 1999.

⁸⁴ *Idem ibidem*, p. 134.

baseado na permanência de Sahagún em um determinado local e na forma de desenvolvimento de seu trabalho. A primeira fase corresponde aos anos de 1559 a 1561 quando o missionário reunia as primeiras informações em *Tepepulco*. Os manuscritos sahanguntianos deste período ficaram conhecidos por *Primeros Memoriales*. A etapa em *Tlatelolco*, de 1562 a 1565, se refere aos seguintes manuscritos: *Segundos Memoriales*; *Memoriales en tres columnas*, que somente apresenta em completo a coluna referente à escrita em *náhuatl*; *Memoriales con escolios*, primeira tentativa de Sahagún de elaborar um texto em três colunas (espanhol, *náhuatl* e glossário *náhuatl*); e o *Códice Matritense*, reunião de toda a produção do frade nesse período em *Tlatelolco* e das informações obtidas também em *Tepepulco*. O *Códice Matritense* se encontra na Biblioteca de la Real Academia de História em Madrid. A última fase descrita por Portilla ocorreu entre os anos de 1565 e 1569, quando Sahagún se encontrava no *Convento de São Francisco de la ciudad de Mexico*. Durante esses anos o missionário revisou, dividiu, organizou e obteve mais informações complementares que colaboraram na finalização de seus escritos em *náhuatl*:

“... donde por espacio de tres años pasé y repasé a mis solas éstas mis escrituras, y las tomé a enmendar y las dividí por libros, y cada libro por capítulos y algunos libros por capítulos y párrafos..”⁸⁵

Em 1569 Sahagún ainda finalizou seu livro *Psalmodia Christiana* e uma obra sobre a língua mexicana que está desaparecida. Nesta fase do trabalho de Bernardino a ajuda de copistas e escrivães foi essencial, devido à abundância das informações e material coletado.

José Luis Martínez⁸⁶ identifica, ainda, uma quarta fase no trabalho de Sahagún. Esta corresponderia aos anos de 1575 a 1579, quando o missionário traduziu os textos em *náhuatl* para o espanhol e elaborou a parte pictográfica, versão conhecida por *Códice Florentino*. Atualmente,

⁸⁵ Bernardino de Sahagún: *el México Antiguo*. Op. cit. p. XXI.

⁸⁶ *Idem ibidem*.

este códice pertence à *Biblioteca Medicea Laurentiana* em Florença. Martinez também aponta a importância de outro texto, o *Manuscrito de Tolosa*, provavelmente elaborado sobre as ordens de Rodrigo de Sequera quando este retornou à Espanha em 1580. O manuscrito seria uma cópia da versão em espanhol do *Códice Florentino* produzido entre os anos de 1580 e 1588. Este escrito vem sendo a base para as edições mais significativas da *Historia General de las cosas de Nueva España*, por isso, tornou-se um valioso documento. O manuscrito contém o texto original em espanhol com apenas ligeiras alterações. A única ilustração que o manuscrito possui corresponde à *rueda de los años*. O texto foi encontrado no convento franciscano de Tolosa, em Navarra e, anos depois, foi encaminhado para a *Biblioteca de la Real Academia de Historia* em Madri, onde ficou conhecido por *Manuscrito de Tolosa*. A obra sahumantiana somente foi conhecida após o descobrimento deste manuscrito em 1793.

1.4 - O conhecimento europeu no século XVI

Como já foi visto, a ordem franciscana sempre se preocupou com a formação intelectual de seus membros. Bernardino de Sahagún estudou em Salamanca e pode ser considerado um homem culto do século XVI. Desta forma, o missionário conhecia as estruturas dos conhecimentos seiscentistas sobre o mundo natural, bem como os utilizou quando iniciou seu estudo, durante sua busca por informações e na descrição dos saberes mesoamericanos. Por isso faz-se necessário, neste momento, expor a cosmovisão europeia desse período e sua tradição mágico-hermética, para que se possa melhor compreender a *Historia General de las cosas de Nueva España*.

Nos séculos XVI e XVII iniciou-se um longo processo de transformação das idéias acerca dos conhecimentos naturais e da filosofia. Os conceitos astronômicos também sofreram alterações, sendo talvez a mais intensa e transformadora o declínio da teoria sobre a centralidade

da Terra ou geocentrismo. Contudo, essa mudança de pensamento não foi realizada de uma maneira simples, pois a influência religiosa no pensamento intelectual e no estudo dos fenômenos da natureza era de considerável importância, e as novas idéias tinham como principal característica a ruptura com os preceitos bíblicos. Também o novo pensamento não foi formulado de uma maneira linear, pois podemos encontrar aspectos culturais medievais nessas novas idéias. De acordo com Toulmin⁸⁷, as novas idéias científicas do século XVII não surgiram de uma maneira repentina, mas foram oriundas de um longo processo, iniciado no século XII.

Durante a Idade Média a Igreja e os princípios religiosos controlavam o universo intelectual e a produção dos conhecimentos europeus. A Bíblia, ou seja, os textos sagrados eram concebidos como a Verdade revelada por Deus, por isso, qualquer idéia que contradissesse as Sagradas Escrituras era considerada falsa e refutada pelos pensadores. Todos os novos conhecimentos deveriam ser confrontados com a Bíblia, para que fossem avaliados como falsos ou verdadeiros, de acordo com sua compatibilidade com os textos sagrados. Se as novas idéias estivessem em concordância, seriam incorporadas pelos estudiosos.

*“...todo e qualquer novo conhecimento sobre o mundo, algo que não constasse da Bíblia, deveria, antes de mais nada, ser confrontado a ela para verificação de sua compatibilidade...”*⁸⁸

Nesse contexto, o pensamento de Aristóteles era aceito pela Igreja, pois não continha nenhuma passagem em desarmonia com a Sagrada Escritura. De acordo com Henry⁸⁹, a concepção de mundo de Aristóteles esteve presente em todos os estudos e pensamentos da Idade Média e início da Moderna, porque estava em conformidade com os preceitos bíblicos. A partir

⁸⁷ TOULMIN, Stephen. *El descubrimiento del tiempo*. Barcelona, Ediciones Paidós, 1990.

⁸⁸ CAMENIETZKI, Carlos Ziller. *A cruz e a luneta: ciência e religião na Europa moderna*. Rio de Janeiro, Editora Access, 2000.

⁸⁹ HENRY, John. *A revolução científica e as origens da ciência moderna*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editores, 1998.

do século XI alguns clássicos gregos, inclusive Aristóteles, foram traduzidos para o latim, iniciando uma fase de redescoberta destes na Europa Ocidental.

Para Aristóteles os astros eram seres corpóreos, fechados dentro de esferas que desenvolviam trajetória circular e uniforme ao redor da Terra. Esta, por sua vez, seria um astro imóvel e estaria no centro do mundo. A Terra era considerada uma esfera rigorosamente imóvel. Segundo Verdet⁹⁰ 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...*”

As esferas que continham os astros se movimentavam através 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, depois os orbes do sol, de Mercúrio, Vênus, Marte, Júpiter e Saturno, e, por último, o céu das estrelas fixas.

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. Podemos destacar a crença na imutabilidade do plano celeste, sua perfeição em relação ao universo terrestre e a influência dos céus nos acontecimentos ocorridos na Terra, ou seja, a interferência do movimento dos astros na vida cotidiana dos homens. Estas concepções permaneceram válidas, pelo menos, durante todo século XVI.

Com Tomás de Aquino a aceitação das teorias aristotélicas foi ainda maior em toda a Europa. Todas as idéias que pudessem ser contraditórias com os preceitos da Igreja foram adaptadas por Aquino que uniu o pensamento de Aristóteles à estrutura, hierarquia e preceitos da Igreja. O conjunto de doutrinas teológico-filosóficas elaborado por Tomás, ou seja, a escolástica, permeou todos os estudos sobre os fenômenos naturais durante os séculos finais da Idade Média.

⁹⁰ VERDET, Jean Pierre. *Uma história da astronomia*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editores, 1991, p. 52.

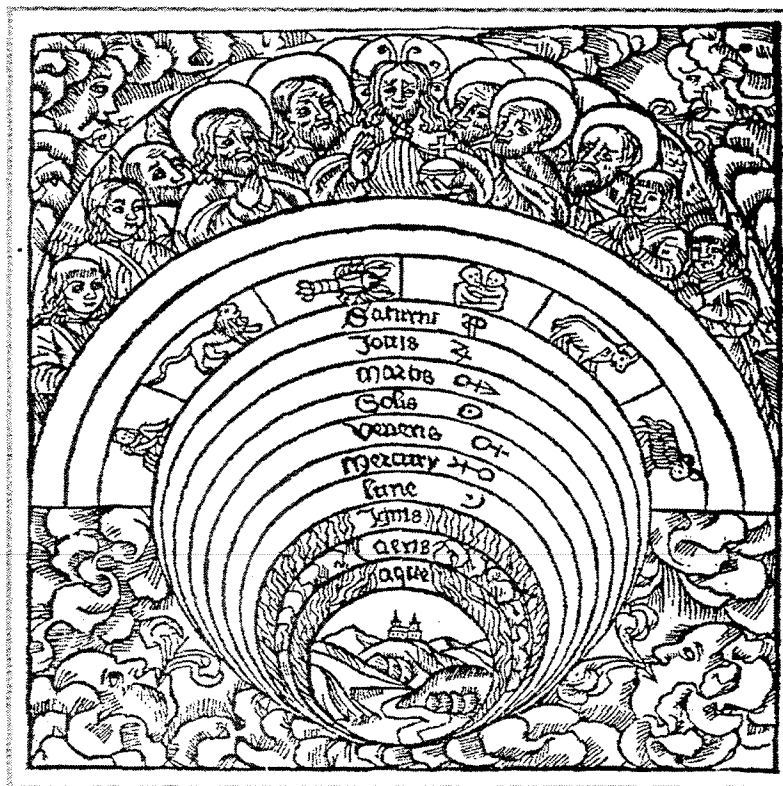


Figura 1.1: Modelo de Hiparco - o universo das esferas celestes. In: CAMENIETZKI, Carlos Ziller. *A cruz e a luneta: ciência e religião na Europa Moderna*. Rio de Janeiro, Editora Access, 2000, p. 32.

As idéias de Aristóteles sobre o funcionamento dos astros eram usadas em sintonia com o modelo de universo de Cláudio Ptolomeu. Esse pensador viveu em II d.C. em Alexandria, sendo sua grande obra o *Almagesto*. Ptolomeu tentou resolver algumas imprecisões do modelo de Hiparco⁹¹, 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.

⁹¹ 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 a Terra.

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 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*.

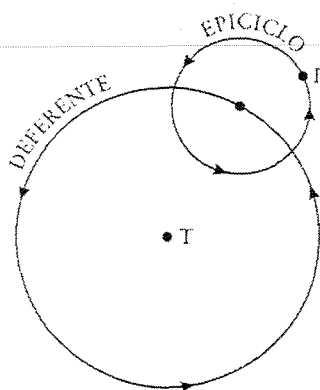


Figura 1.2: O modelo de Ptolomeu. In: CAMENIETZKI, Carlos Ziller. *A cruz e a luneta: ciência e religião na Europa Moderna*. Rio de Janeiro, Editora Access, 2000, p. 35.

A idéia da centralidade da Terra, o geocentrismo, era praticamente inquestionável para os estudiosos e para a Igreja medieval. Desta forma, os argumentos que sustentavam o geocentrismo eram tanto de caráter astronômico quanto religioso. As observações astronômicas realizadas a partir da superfície terrestre reforçavam a crença na centralidade do nosso planeta. Todos acreditavam que a Terra era um astro sem movimento, situada no centro do universo e que os demais planetas e astros giravam ao seu redor. A evidência da centralidade 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 Gênese, a primeira parte da Bíblia, e foi interpretada como a principal indicação de que Deus colocou a Terra no centro...”*⁹²

Os debates astronômicos dos séculos XVI e XVII sempre geraram polêmicas e estiveram intimamente relacionados à Igreja e à fé católica. 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. Como a astronomia estudava os fenômenos celestes, seus novos conhecimentos e teorias estavam sempre sendo analisados e influenciados pela Igreja.

A cosmovisão da filosofia natural começou, no entanto, 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, em oposição 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

⁹² CAMENIETZKI, Carlos Ziller. *Op. cit.* p. 29.

realizava ao redor da Terra. As estrelas, imóveis, estavam fixadas à última esfera. Para Koyré⁹³ 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...”

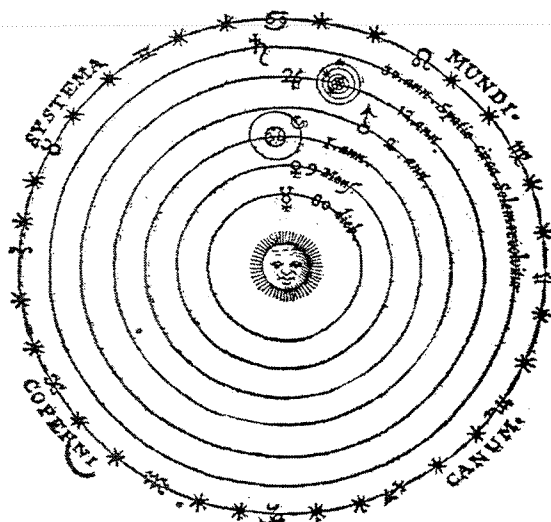


Figura 1. 3: Modelo de Copérnico – o heliocentrismo. In: CAMENIETZKI, Carlos Ziller. *A cruz e a luneta: ciência e religião na Europa Moderna*. Rio de Janeiro, Editora Access, 2000, p. 65.

A teoria de Copérnico era incompatível com o texto da Sagrada Escritura, por isso, o heliocentrismo não foi aceito pela Igreja, pois negava a crença tradicional do geocentrismo, associada aos escritos bíblicos. Os astrônomos deste período eram muito cautelosos em relação

⁹³ KOYRÉ, Alexandre. *Do mundo fechado ao universo infinito*. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1979, p. 37/38.

ao heliocentrismo. De acordo com Rossi⁹⁴, 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, Copérnico tornou-se símbolo das transformações no pensamento e no conhecimento que inauguraram uma ‘nova astronomia’. Essa nova astronomia não era simplesmente um aperfeiçoamento do conhecimento sobre os astros que então vigorava, mas foi a construção de uma nova cosmologia, entretanto, nela ainda permaneciam concepções medievais.

Dando continuidade ao breve histórico sobre as transformações no conhecimento astronômico, na segunda metade do século XVI, Tycho Brahe, observando a trajetória de um cometa, concluiu que as esferas celestes não existiam. Estas seriam apenas entes imaginados, e que o céu não era imutável, já que novas estrelas e cometas haviam surgido. Essa teoria recusava questões fundamentais da teoria ptolomaica, tais como a existência das esferas e a imutabilidade dos céus. O astrônomo acreditava na existência de um policentrismo: a Terra seria o centro do universo para alguns astros e o Sol o era para outros. Tycho também desenvolveu estudos sobre alquimia e astrologia.

Ainda no século XVI, os estudos do astrônomo, astrólogo e matemático Johannes Kepler propunham que o movimento dos astros não se realizava de uma maneira circular, como acreditavam os antigos astrônomos e aprovava a Igreja, afirmando que os astros realizavam uma trajetória elíptica.

As transformações no conhecimento sobre os astros foram se intensificando, principalmente no fim do século XVI e no decorrer do século XVII. O momento mais intenso da

⁹⁴ ROSSI, Paolo. *O nascimento da ciência moderna na Europa*. Bauru, Edusc, 2001.

discussão sobre geocentrismo/heliocentrismo ocorreu com Galileu Galilei no século XVII. Galileu era um copernicano convicto e, após a publicação do seu livro *Mensagem das estrelas* em 1610, passou a defender publicamente o heliocentrismo.

As novas idéias sobre o universo proporcionaram também a rejeição do modelo aristotélico-ptolomaico, que consistia em um universo fechado, estático e geocêntrico. Neste período surgiu uma nova maneira de descrever os fenômenos naturais, uma nova relação entre o homem e a natureza. Contudo, durante todo esse período de transformações intelectuais coexistiram elementos característicos do conhecimento medieval, entre eles a tradição mágica e a astrologia. Agora veremos como estes saberes sobreviveram ao século XVI e como influenciaram o trabalho de Sahagún.

1.4.1 - Algumas características dos conhecimentos medievais – a magia oculta.

Durante a Idade Média e início da Moderna houve uma intensa complementaridade entre os conhecimentos da natureza, a religião e a magia natural. Todas as formas de conhecimento desse período possuíam uma contra-partida mística, mágica, oculta. Para os homens medievais, o mundo era regido por desígnios mágicos e estava submetido às ações sobrenaturais.

“...el ‘saber’ que en el s. XV o XVI fundamenta sus creencias o incredulidades, el conocimiento que la epoca sancionaba como verdadero, el aceptado por la comunidad cultural, es el conjunto de ciencias ocultas; el marco mental común el mágico naturalista (...) la magia tiene la misma ‘autoridad o validez cognoscitiva’ que tiene hoy la ciencia.”⁹⁵

⁹⁵ BELTRÁN, Antonio. *Magia, ciência, legalidad y empirismo: hacia una caracterización del renacimiento científico*. In: Alfonso-Goldefarb, A. M., Maia, C. A. (coord). *História da ciência: o mapa do conhecimento*. Rio de Janeiro, Expressão e Cultura, São Paulo, Edusp, 1995, p. 58.

Nesse período a magia natural fazia parte do conjunto das disciplinas da filosofia natural e possuía 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 astronomia, a mecânica, a cinemática, a óptica e a música.

O conhecimento medieval e a magia estavam conectados ao hermetismo, ou seja, à capacidade de desvendar o segredo da escrita e dos símbolos. Por volta de 1463 a obra de Hermes Trismegisto foi traduzida para o latim por Marsílio Ficino, o que levou à difusão destes manuscritos, o *Corpus Hermeticum*, por toda a Europa Ocidental. Neste período acreditava-se que estes escritos haviam sido elaborados por um grande sacerdote egípcio, Hermes Trismegisto. Entretanto, o *Corpus Hermeticum* foi produzido entre os séculos I e III d.C. por vários autores. O conteúdo desses manuscritos é formado por filosofia grega popular, platonismo, estoicismo e com influências hebraicas e persas. De acordo com Yates⁹⁶, os textos mais importantes do *Corpus* são o *Asclépio*, que descreve a religião egípcia e seus principais ritos; e o *Pimandro*, o primeiro tratado do *Corpus*, que relata a criação do mundo. Outros assuntos abordados pelos manuscritos foram a busca pela revelação, pelo divino e pela salvação, a gnose, o conhecimento astrológico, das ciências ocultas e das virtudes secretas das plantas e minerais.

Em 1460 um monge trouxe para Florença, sob as ordens e financiamento de Cosimo Médici, alguns manuscritos gregos, entre eles o *Corpus Hermeticum*. Imediatamente, Cosimo determinou que este texto fosse traduzido. Yates afirma que a tradução do *Corpus* foi exigida antes mesmo das obras de filósofos gregos, entre eles Platão. Marsílio Ficino era o tradutor oficial dos autores gregos recém chegados do Oriente. Este, além de conhecedor das línguas clássicas, era também médico e sacerdote. Com sua tradução, os manuscritos herméticos e a obra de Platão tiveram uma grande difusão na Europa, principalmente no século XVI.

⁹⁶ YATES, Frances A. *Giordano Bruno e a tradição hermética*. São Paulo, Editora Cultrix, 1994.

Após sua tradução, a magia e os demais sistemas adivinhatórios experimentaram um período de apogeu durante toda a Renascença⁹⁷. De acordo com Rossi⁹⁸,

“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 outros conhecimentos e práticas adivinhatórias, como a astrologia, foram fundamentais para o universo medieval e da Renascença, estabelecendo formas legítimas de se conhecer e explicar o mundo. 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. Sobre o conhecimento deste período, Beltrán⁹⁹ afirma,

“El científico renacentista conoce la naturaleza en cuanto que comulga con ella, en cuanto que es indistinguible de ésta; no existe una distinción clara entre sujeto y objeto...”

A magia era usada em diversas finalidades, como na elaboração de poções que visavam o retorno do ser amado, remédios para curas de doenças e o diagnóstico destas, previsões do futuro e na busca de objetos perdidos. Durante o preparo de substâncias mágicas, rezas e rituais eram comumente utilizados, principalmente na prática da magia relacionada à medicina.

A Igreja condenava a prática da magia oculta. O aumento crescente no número de curandeiros e mágicos e a contínua procura dos fiéis por estes profissionais explica a constante

⁹⁷ *Idem Ibidem.*

⁹⁸ *Op. cit.* 2001, p. 47.

⁹⁹ *Op. cit.* p. 68.

perseguição da Igreja. De acordo com Thomas¹⁰⁰, “*Na virada do século XVI (...) os bem informados achavam que o número de magos era mais ou menos equivalente ao de párocos...*”. Essa citação nos faz acreditar que a magia deveria ser uma forte concorrente da religião cristã, não apenas para as classes menos privilegiadas, mas inclusive para a nobreza, pois muitos nobres e reis possuíam seu mago e astrólogo particular. Na Inglaterra do século XVI, leis e disposições foram criadas para a proibição dessa prática.

Entretanto, a Igreja não era veementemente contrária a todos os tipos de fenômenos sobrenaturais. Ela acreditava na existência e na ação destes fenômenos, sobretudo na medicina. Apenas assinalava que a cura de doentes ou a previsão do futuro deveria ser realizada por meios naturais e não pela magia oculta. O poder do sobrenatural somente poderia advir de duas fontes, de Deus ou do Demônio. Desta forma, a utilização destes poderes, se não estivessem ligados diretamente à Igreja, eram considerados obras diabólicas.

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. Desta forma, como considera Thomas, o que cancelava os poderes sobrenaturais como lícitos ou não era a presença ou ausência da Igreja. As situações que envolviam a prática da magia eram aceitas quando se tornavam importantes para a religião cristã, como para santificar um dos seus membros. Mas essas mesmas ações eram consideradas diabólicas quando realizadas fora do âmbito cristão. Thomas assegura que a Igreja medieval foi um repositório de poderes sobrenaturais, distribuídos aos fiéis para enfrentarem os problemas cotidianos.

¹⁰⁰ THOMAS, Keith. *Religião e o declínio da magia: crenças populares na Inglaterra do século XVI e XVII*. São Paulo. Companhia das Letras, 1991, p.207.

Durante todo o século XVI o clero tentou intensamente afastar seus fiéis das práticas sobrenaturais e ocultas, usando principalmente o confessionalário e os sermões. 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...”¹⁰¹

O conflito entre magia e religião tem sua origem nas diferenças conceituais e de princípios existentes entre ambas. A base da magia consistia na crença de que o homem poderia controlar a natureza, conhecendo suas leis mágicas. A magia não poderia ser alcançada através do conhecimento e observação da natureza, mas era considerada uma força pré-existente, liberada pela arte mágica. A pessoa que exercia a magia também deveria possuir poderes ocultos, místicos. Já a religião cristã assegurava que todos os infortúnios eram provações ou castigos divinos, e que todos 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.

Os conhecimentos relacionados à magia natural influenciavam a vida cotidiana e as visões sobre o mundo dos homens do século XVI. Bernardino de Sahagún considerava importante esse saber, pois no livro V da *Historia General* descreveu as crenças, superstições e agouros dos mesoamericanos, bem como a utilização de animais e plantas na previsão do futuro e na cura de doenças. Este livro demonstra a grande influência deste conhecimento europeu na formação e atuação do frade. As atitudes da Igreja seiscentista contra esse conhecimento explicam a

¹⁰¹ THOMAS, Keith. *Op. cit.* 1991, p. 218.

preocupação de Sahagún em entender as práticas mágicas e as crenças consideradas supersticiosas dos mesoamericanos.

1.4.2 - A astrologia e a astronomia

A observação do céu e de suas possíveis alterações sempre possuiu um *locus* privilegiado na construção do saber dos povos antigos, pois, entre outros benefícios, poderia explicar as alterações climáticas que trariam vantagens ou prejuízos para a vida cotidiana das populações. Assim, acredita-se que o conhecimento astronômico visava inicialmente solucionar questões práticas, tais como a determinação da posição dos astros, a previsão das estações e a elaboração de um calendário funcional.

A ciência dos astros era um instrumento precioso na organização da agricultura, mas também se tornou fundamental nas previsões da vida social, principalmente quando foi interligada às crenças nos poderes sobrenaturais e nas forças ocultas da natureza. De acordo com Eliade¹⁰² a contemplação celeste foi, nas sociedades antigas, relacionada às experiências religiosas e sagradas. Os fenômenos meteorológicos foram, muitas vezes, interpretados como manifestações divinas. Nesse contexto, surgiu a astrologia, que compunha um dos ramos da filosofia natural. Tester¹⁰³ define 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...”

¹⁰² ELÍADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano*. São Paulo, Martins Fontes, 1992.

¹⁰³ TESTER, Jim. *Historia de la astrologia occidental*. México, Siglo Veintiuno, 1990, p. 23.

O surgimento do zodíaco e do conhecimento astrológico ocorreu por volta do século V a.C. na Babilônia. Até o século VII desta era, astrologia e astronomia eram conhecidas apenas por astrologia, sendo que o primeiro autor a diferenciá-las foi o religioso Isidoro de Sevilha:

*“...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...”*¹⁰⁴

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, ou horóscopo, estava vinculada à magia e aos agouros e foi severamente punida pela Igreja medieval. Apenas a astrologia relacionada à compreensão dos fenômenos meteorológicos, às causas e desenvolvimento das doenças e ao entendimento das propriedades dos metais era aceita pela Igreja.

Nos séculos XIV, XV e XVI a astrologia viveu seu período de apogeu na Europa ocidental¹⁰⁵. A interferência dos astros na vida das pessoas e seu poder medicinal, meteorológico e químico era aceito por grande parte da população. A sintonia entre aristotelismo e astrologia fazia com que a rejeição desta última parecesse algo pouco científico. De acordo com Eliade¹⁰⁶, as práticas mágicas (alquimia, magia natural, astrologia, entre outras) eram interpretadas como

¹⁰⁴ *Idem ibidem*, p. 153.

¹⁰⁵ Durante seu apogeu alguns estudiosos criticaram a astrologia judiciosa, ou supersticiosa. 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.

¹⁰⁶ ELIADE, Mircea. *Ferreiros e alquimistas*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editores, 1979.

uma renovação do conhecimento. Uma renovação pela síntese das tradições ocultas. Nesse contexto havia uma tendência renovadora presente em variados âmbitos, inclusive na religião com o milenarismo de Fiore. Tanto o milenarismo quanto a busca pela tradição mágica intentavam inovar radicalmente o universo medieval religioso e das ciências naturais.

A astrologia pretendia estabelecer leis universais da natureza de acordo com as ações e comportamentos dos astros. Os pensadores deste período acreditavam que o mundo celeste possuía como maior característica a racionalidade, por isso, a explicação de seu funcionamento era possível e deveria ser racional. Desta forma, após o entendimento do movimento e comportamento dos céus, poderíamos aplicá-lo à vida cotidiana.

“...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...”¹⁰⁷

Nesse sistema de pensamento, o homem, como parte integrante do cosmos, não estaria imune à influência do comportamento dos astros. O conhecimento destes era também essencial na previsão do futuro.

“Prever o futuro sempre foi um problema que interessou aos homens, e acreditar que os astros governavam tudo o que acontecia na Terra sempre foi crença comum das pessoas. Na Idade Média (...) o astrólogo era personagem de grande importância na vida dos povos ...”¹⁰⁸

Para a astrologia desse período, baseada na cosmovisão aristotélico-ptolomaica, os astros não eram apenas corpos celestes, mas entes com sentimentos e comportamentos humanos. Podemos perceber que nessa visão de mundo ocorria uma humanização do cosmos, já que aos

¹⁰⁷ ROSSI, Paolo. *Op. cit.* 1992, p. 30.

¹⁰⁸ CAMENIETZKI, Carlos Ziller. *Op. cit.* p. 31.

astros eram concedidas características humanas, como virtudes, defeitos, sexo, cor, etc. Até o século XVII vigorava a concepção de que o homem era parte orgânica da natureza, representada pela idéia de que o universo era um grande organismo e o homem fazia parte deste. Desta maneira, os astros também integravam o corpo do universo e todas as suas partes articuladas conferiam harmonia e perfeição ao sistema.

Essa concepção estava em sintonia com as teorias de Aristóteles. Segundo o filósofo grego, havia uma matéria celeste (mundo superior) e outra sublunar (mundo inferior). Nesse sistema o mundo inferior era integralmente governado pelo superior, característica que proporcionava ao conhecimento do comportamento dos astros tamanha importância. De acordo com Aristóteles, o mundo celeste era regular, perfeito, eterno e imutável, enquanto que o terrestre era irregular e repleto de mudanças. Os astros não eram formados pelos mesmos elementos do mundo terrestre (terra, ar, água e fogo), mas por um quinto elemento, ou quinta essência. O éter era considerado esse quinto elemento. O movimento dos corpos celestes era o circular, já que este era o movimento perfeito, em contraposição ao retilíneo que ocorria no plano terrestre. A Terra era o único planeta que não se movimentava de maneira circular, pois estaria imóvel no centro do universo.

A imutabilidade e perfeição dos céus conferiam a estes o poder de influenciar nos acontecimentos terrenos. Essa influência dependia da posição dos astros no exato momento do acontecimento, por isso, era necessário traçar um mapa dos céus para a avaliação das suas influências.

A importância dos corpos celestes e de seu movimento não se restringia à astrologia e à astronomia. Durante todo o período medieval, por influência de Aristóteles, a terra, o ar, o fogo e a água foram considerados os elementos que formavam a região sublunar, ou seja, o mundo terrestre, e os filósofos acreditavam que o movimento dos astros mantinha e determinava estes

elementos. As qualidades fisiológicas, ou seja, o calor, o frio, a umidade e a secura, também eram transmitidas pelos planetas. Assim, a influência dos céus ultrapassava os limites da previsão do futuro.

Como nesse período a astrologia era sinônimo de astronomia, apenas um ramo da primeira a diferenciava da astronomia, era a astrologia judiciosa ou judicativa¹⁰⁹. Esta se referia às previsões baseadas na data de nascimento das pessoas. Segundo Thomas, a astrologia judiciosa 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 astrologia era exercida em larga escala pelos membros da aristocracia, já que a complexidade dos cálculos e a exigência de um profundo conhecimento dos astros requeriam a dedicação destes 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. Durante o período medieval a astrologia esteve vinculada à medicina. Conforme Thomas argumenta¹¹⁰,

“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,

¹⁰⁹ O termo judicioso refere-se a julgar com acerto, e a palavra judicativa significa aquele que tem a faculdade de julgar. Desta forma, utilizaremos estes termos para a tradução da expressão em espanhol “astrologia judiciária”, pois em português judiciária possui um sentido diferente da sua conotação em espanhol.

¹¹⁰ *Op. cit.* 1991, p. 240.

prescrever o tratamento, prever quando a doença chegaria à sua crise e prognosticar seu eventual desenlace...”

Sahagún elaborou sua obra dentro desse contexto cultural e científico. Isso explicaria porque foi tão importante para o frade entender a cosmologia, a cosmografia e o calendário mesoamericanos. Em muitos momentos, tentou explicar os conhecimentos nahuas que, para o missionário, mais se assemelhavam à astrologia e cosmovisão européia. Como a magia e a astrologia judicativa eram conhecimentos condenados pela Igreja, o missionário descreveu estes mesmos saberes mesoamericanos reprovando-os, afirmando que existiam devido à incredulidade dos nativos.

A posição da Igreja cristã, em relação à astrologia, foi a mesma que manteve para com a magia. Como nas práticas mágicas, as 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. A causa principal era o determinismo do conhecimento astrológico 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...*”¹¹¹

A Igreja condenava a astrologia judicativa, pois a considerava como uma ameaça ao seu poder terreno e à força divina – seu poder espiritual. A grande procura por estes métodos de adivinhação, concorrentes com a influência do clero perante os fiéis, fez com que a astrologia

¹¹¹ *Idem ibidem*, p. 298.

fosse perseguida. Muitas vezes a Igreja acusou os astrólogos pela prática da astrologia judiciosa e estes foram julgados por Tribunais Eclesiásticos. O mesmo ocorreu com outros praticantes da tradição mágica, como curandeiros, bruxos e magos.

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, entretanto era inexistente à época de Sahagún.

A decadência da tradição mágico-hermética, e inclusive da astrologia, pode ser associada a várias causas. O principal motivo, apontado pelos historiadores Rossi e Thomas, refere-se às descobertas da revolução copernicana, ou seja, às mudanças de concepções que conduziram à Revolução Científica. 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...”*¹¹²

Dentre as novas idéias, o que mais abalou a astrologia foi a destruição da distinção aristotélica entre o mundo celeste e o 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

¹¹² *Idem ibidem*, p. 289.

*da distinção entre céu e terra que se verificou no curso dos séculos XVI e XVII e, enfim, pela radical destruição, operada por Newton, de qualquer diferença entre o mundo superior dos corpos celestes e o mundo inferior dos elementos...*¹¹³

O céu não era mais o *locus* da perfeição e a Terra não estava mais no centro do universo, agora era um astro como os demais. Desta maneira, a astrologia perdeu seu prestígio científico ficando relegada ao plano místico. 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...”*¹¹⁴

As transformações na teologia, como a aceitação do caráter simbólico da linguagem bíblica, e a Reforma Religiosa também influenciaram nas mudanças da cosmologia e cosmovisão européia.

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 os conceitos básicos do pensamento mágico, pois nesse novo contexto as idéias deveriam ser demonstradas pela experiência. De acordo com Toulmin¹¹⁵, os pensadores do século XVII se dedicaram a purificar as novas idéias de tudo o que não se ajustasse aos axiomas

¹¹³ ROSSI, Paolo. *Op. cit.* 1992, p. 30.

¹¹⁴ *Idem ibidem*, p. 289.

¹¹⁵ TOULMIN, Stephen. *Op. cit.* p. 77.

fundamentais, principalmente os princípios matemáticos: “...*Descartes se propuso expurgar los principios del conocimiento humano de todo lo que no fuera ‘ideias claras e distintas’...*”.

A partir do século XVII iniciou-se a distinção entre astrologia e astronomia, 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, automaticamente o sistema de conhecimentos que vigorava torna-se obsoleto. Não podemos nos esquecer dos inúmeros conflitos, erros, descontinuidades e das sobrevivências de antigos componentes quando da formação das novas teorias científicas.

Em relação ao conhecimento astrológico, este não foi simplesmente esquecido e desacreditado frente às novas idéias. Durante mais de um século (século XVII/XVIII) 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.

A mudança no panorama científico é a explicação mais aceita e difundida para as causas do declínio da tradição mágica. Entretanto, Thomas expõe 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. Nos séculos XVII e 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 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.

Mas, durante o século XVI, a tradição mágico-hermética influenciou todo o sistema cognitivo europeu. Como Bernardino de Sahagún elaborou suas obras neste período, não podemos desconsiderar a importância da magia e da astrologia para a mentalidade do missionário. Este conhecimento esteve presente desde a escolha dos temas a serem abordados por Sahagún até a formulação de sua interpretação sobre os saberes e a religião mesoamericana. Assim, o entendimento deste conhecimento torna-se fundamental para a análise da obra sahumtiana, realizada no próximo capítulo.

Capítulo II – ANÁLISE DA OBRA *HISTORIA GENERAL DE LAS COSAS DE NUEVA ESPAÑA* DO FREI BERNARDINO DE SAHAGÚN

Introdução

A obra *História general de las cosas de Nueva España* do frei Bernardino de Sahagún fornece preciosas informações sobre a vida cotidiana, familiar, religiosa, produtiva e social dos nahuas pré-hispânicos. A organização e estrutura dos livros foram pensadas pelo autor, seguindo os moldes da hierarquia medieval, onde em primeiro lugar encontramos os assuntos divinos, seguidos por temas relativos ao homem e, em último, sobre os conhecimentos da natureza.

O objeto deste capítulo é o estudo da versão espanhola da obra sahanguntiana, a *Historia General*. Os textos em *náhuatl* do missionário ainda não foram completamente traduzidos e este foi um dos motivos pelos quais eles não foram utilizados. Neste capítulo descreveremos os doze livros, traçando um panorama geral. Devido ao tema central deste trabalho, os livros IV, V e VII, que tratam dos conhecimentos acerca dos astros e sua utilização em práticas adivinhatórias e supersticiosas, serão analisados mais detalhadamente. Nestes o autor fornece grande riqueza de informações e trata de temas bastante importantes (Astrologia/Astronomia) para a Europa dessa época.

O Prólogo da *Historia General de las cosas de la Nueva España* se inicia com uma metáfora entre o trabalho missionário e a prática médica do período.

“El medico no puede acertadamente aplicar las medecinas 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

*medecinas y en el de las enfermedades, para aplicar convenientemente a cada enfermedad la medicina contraria...*¹¹⁶

Os missionários deveriam conhecer profundamente a religião dos povos a serem evangelizados, ou seja, as idolatrias, os rituais, as superstições, as festas, as crenças e os deuses. Nesta citação, todos os assuntos relacionados à religião indígena são simbolizados pela doença. Conhecendo este universo os missionários poderiam identificar os momentos de permanência da antiga religião e evangelizar contra estes.

Ainda no prólogo, Sahagún apresenta o conteúdo dos livros e se refere ao apoio dado pelo frei Rodrigo de Sequera à sua obra. Em seguida, o missionário ressalta a capacidade de aprendizagem e evangelização dos indígenas, justificando a continuidade do *Colégio de Tlatelolco* e da elaboração de sua obra: “...*Pues no son menos hábiles para nuestro cristianismo sino en él debidamente fueren cultivados...*”¹¹⁷

Assim, desde o prólogo de sua obra Sahagún expôs as intenções que estiveram presentes em seu trabalho missionário e durante a elaboração de seus escritos.

Os livros I, II e III abordam a religião dos antigos mexicanos. Eles se referem aos deuses mesoamericanos, suas características, poderes, indumentárias e adereços. Estes livros ainda descrevem as cerimônias e festas, os templos, oferendas, hinos e sacerdotes.

Os livros IV, V e VII relatam o conhecimento mesoamericano dos astros, apontando para sua intrínseca relação com a religião. A descrição do calendário mesoamericano foi realizada no livro IV. No livro V encontramos a exposição de Sahagún sobre os presságios e as previsões dos nahuas pré-hispânicos.

Os livros VI, VIII, IX e X compõem o panorama humano da obra sahanguntiana. O

¹¹⁶SAHAGÚN, fray Bernardino de. *Historia general de las cosas de la Nueva España*. Madrid, Alianza Universidad, 1988, 2 vols, p. 31.

¹¹⁷ *Idem ibidem*, p. 35.

primeiro aborda assuntos ligados à retórica e à filosofia moral dos nahuas. No livro VIII Sahagún nos apresenta um histórico dos governantes das cidades que compunham a Tríplice Aliança¹¹⁸, ou seja, as cidades de *Texcoco*, *Tlacuba* e *México-Tenochtitlán*. O livro IX relata os principais ofícios mesoamericanos e o livro X descreve as virtudes e vícios dos nahuas, esboçando suas principais concepções sobre o caráter humano e seus mecanismos de controle social. Neste livro também estão descritos os conhecimentos sobre a medicina e a farmacopéia.

O livro XI se refere aos conhecimentos mesoamericanos sobre o mundo natural, isto é, sobre os animais, os minerais e as plantas. No livro XII, uma exceção ao conjunto da obra sahauntiana, pois ultrapassa o limite temporal proposto pelo autor em relatar o universo pré-hispânico, encontramos uma narração sobre a conquista espanhola.

Para entendermos o objeto da pesquisa do missionário faz-se necessário um esboço de algumas características da Mesoamérica pré-colombiana, que será realizado no próximo item.

2.1 – A Mesoamérica

A Mesoamérica estende-se geograficamente pelas Nações modernas do México, Guatemala, El Salvador, Belize, Honduras e regiões da Nicarágua e Costa Rica. Sua grande dimensão territorial foi compatível com sua diversidade étnica, cultural e lingüística. De acordo com Monjarás Ruiz¹¹⁹, havia mais de quatrocentos povos, senhorios e cidades controlados pela Tríplice Aliança no final do século XV, o que nos oferece uma idéia das proporções da Mesoamérica quando da chegada dos espanhóis. 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 sócio-econômica. Diante

¹¹⁸ Aliança militar entre as principais cidades do Vale do México que propiciou a expansão política e econômica de *México-Tenochtitlán*.

¹¹⁹ MONJARÁS RUIZ, Jesús. *La triple alianza. Arqueología Mexicana. Los mexicas*. (direção científica Joaquín García Bárcena e outros), México, Editorial Raíces & INAH & Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, vol. III, no. 15, p. 20, 1995.

de tamanha diversidade, não podemos nos esquecer das características em comum dos povos que configuravam essa região. Entre as semelhanças, podemos citar, conforme Montoro¹²⁰, a divisão do ano em dezoito meses de vinte dias, o calendário ritual de 260 dias, a produção de livros, entre outras.

A pluralidade de idiomas também foi uma característica que diferenciou os inúmeros povos que viviam na Mesoamérica até o século XVI. Podemos mencionar as três famílias lingüísticas da Mesoamérica: o macrotomangue, representado pelas línguas mazahua, otomie, matlaltzinca, zapoteco e mixteco; o macromaia, que inclui o quiche, o zoque, o totonaco e o mixe; e o iutoasteca, onde encontramos o *náhuatl*¹²¹. Esta última era o principal idioma falado na Mesoamérica. Escalante Gonzalbo¹²² afirma que os falantes de *náhuatl* não representavam a totalidade da população, mas sua maioria, pois correspondiam a 50% dos povos que aí habitavam.

Diante de tamanha diversidade, cabe-nos explicitar qual etnia e sociedade serão tratadas neste trabalho. Abordaremos os mexicas, habitantes da região do Vale do México, pois foram a comunidade retratada por Bernardino de Sahagún em sua *Historia General*. A história, a organização social e algumas características do conhecimento desenvolvido pelos povos que viviam na região do Altiplano Central Mexicano serão expostas juntamente com a análise dos livros do missionário, ou seja, foram organizadas de acordo com os assuntos tratados por Sahagún.

¹²⁰ MONTORO, Gláucia Cristiani. *Dos Livros Adivinhatórios aos Códices Coloniais: uma leitura de representações pictográficas mesoamericanas*. Campinas, 2001, Dissertação de Mestrado, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas.

¹²¹ In: SANTOS, Eduardo Natalino. *Os mitos e deuses mesoamericanos através da crônica espanhola na época da conquista*. São Paulo, 2000, Dissertação de Mestrado, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.

¹²² ESCALANTE GONZALBO, Pablo. *Sociedad y costumbres nahuas antes de la conquista*. *Arqueología Mexicana*. Los mexicas. (direção científica Joaquín García Bárcena e outros), México, Editorial Raíces & INAH & Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, vol. III, no. 15, p. 14, 1995.

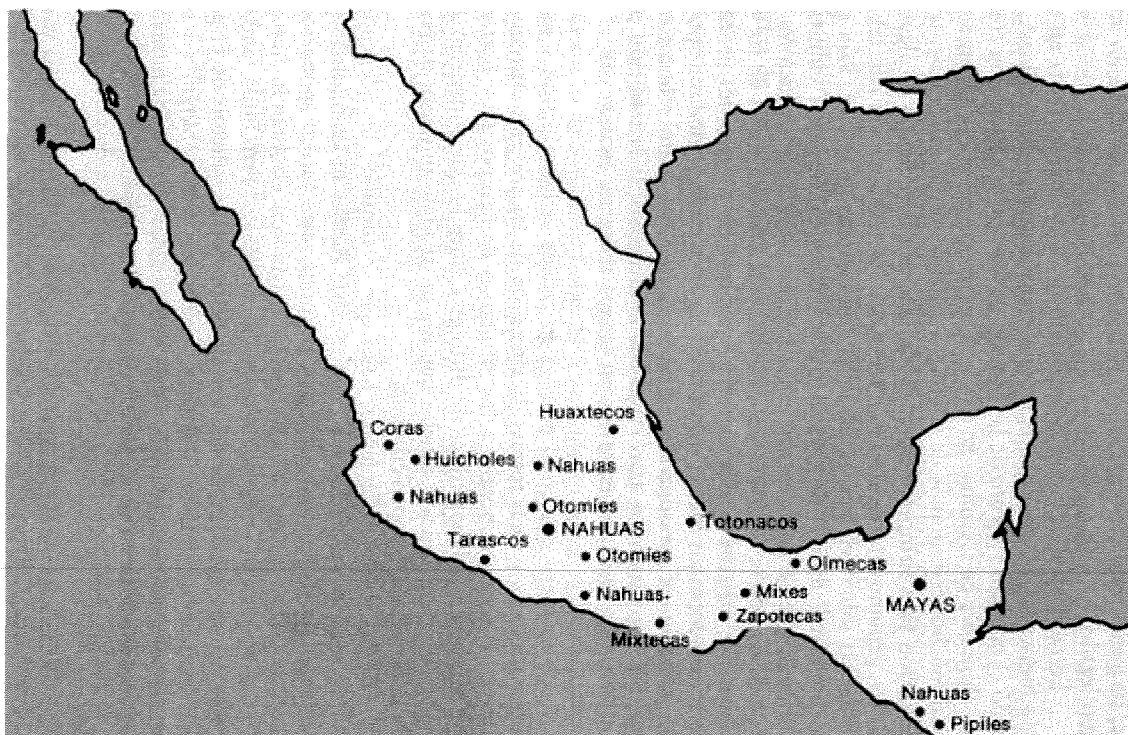


Figura 2.1: Principais idiomas da Mesoamérica. In: LEÓN-PORTILLA, Miguel. *Literaturas indígenas do México*. México, Fondo de Cultura Económica, 1992, p.15.

Consideramos ser conveniente ressaltar um outro ponto, relacionado às definições dos termos: nahuas, mexicas e astecas. De acordo com Escalante Gonzalbo, os nahuas compreendem todos os povos mesoamericanos falantes da língua *náhuatl*; os mexicas correspondem aos habitantes de *México-Tenochtitlán* e *Tlatelolco*; e a denominação asteca tem sua origem no mito sobre a terra natal dos mexicas, pois afirmavam serem procedentes de *Aztlán*, de onde saíram para a peregrinação que os conduziu à ilha do lago *Texcoco*, local de fundação de *México-Tenochtitlán*.

Desde sua chegada ao Vale do México, os mexicas enfatizavam sua ascendência tolteca, o que os fazia herdeiros dos costumes e da religião de *Tula* e *Teotihuacan*¹²³. Outros povos também se orgulhavam de serem descendentes dos toltecas, pois estes possuíam um acentuado grau de refinamento cultural - valorizavam a história, as artes, o discurso e os cantos, e eram ainda grandes construtores, astrônomos e conhecedores de aprimoradas práticas médicas e farmacológicas.

Quando os mexicas chegaram ao Vale do México, por volta de 1299, foram submetidos por *Culhuacan*. Os mexicas habitaram essa região até 1323, quando devido a um conflito com os governantes de *Culhuacan*, fugiram para o local onde fundaram *México-Tenochtitlán*, uma ilha no centro do lago *Texcoco*. Entretanto, *Azcapotzalco* dominava toda a região do lago, e os mexicas foram subjugados por esta cidade, sendo obrigados a pagar tributos. Em meados do século XV conseguiram sua independência e, indo além, dominaram *Azcapotzalco*, que passou a se chamar *Tacuba*. Foi nesse período que a Tríplice Aliança, um acordo militar, foi firmada entre *Tenochtitlán*, *Tacuba* e *Texcoco*.

Monjarás Ruiz¹²⁴ afirma que o império formado pelos mexicas somente foi possível graças à aliança militar entre *mexicas-tenochcas*, *tetzcoanos* e *tlacopenacas*. A guerra teria sido o grande veículo para a expansão territorial mexica. Os povos submetidos deveriam pagar tributos à Tríplice Aliança e estes sustentavam a nobreza das sociedades formadoras do acordo militar, os sacerdotes e guerreiros, e ainda existia um fundo para órfãos, viúvas e marginalizados. A aliança foi firmada em 1440, sendo que seu apogeu ocorreu durante os anos de 1440 a 1468, quando o território mexica expandiu-se formando o grande império encontrado pelos espanhóis em 1521. Sobre a Tríplice Aliança,

¹²³ Primeiras cidades a serem formadas na região do México Central.

¹²⁴ MONJARÁS RUIZ, Jesús. *Op. cit.*

*“...se trató de una institución de carácter eminentemente político-militar, encaminada a mantener el equilibrio de fuerzas en una zona determinada...”*¹²⁵

A vitória sobre *Azcapotzalco*, em 1427, deu início à expansão territorial dos mexicas que, em apenas um século, dominaram toda a região do México atual, estendendo-se até a Guatemala.

2.2 – A religião mesoamericana através da *Historia General* de frei Bernardino de Sahagún

Livros I, II E III

Para muitos autores, a religião era o fator determinante de toda a vida social mesoamericana – as guerras, os sacrifícios, os conhecimentos, as construções, a educação, etc.

Devido à força de sua religiosidade na vida cotidiana, ficaram conhecidos como o “povo do sol”:

*“...la enorme importancia que tenía la religión para el pueblo azteca. Era tan grande, que podemos decir, sin exagerar, que su existencia giraba totalmente alrededor de la religión, y no había un solo acto de la vida pública e privada que no estuviera teñido por el sentimiento religioso (...) Regulaba el comercio, la política, la conquista, e intervenía en todos los actos del individuo, desde que nacía hasta que los sacerdotes quemaban su cadáver....”*¹²⁶

Segundo León-Portilla, os mexicas acreditavam serem o povo escolhido para manter a ordem do universo. De acordo com suas crenças o sol deveria se alimentar continuamente, o que evitaria sua morte e o conseqüente fim da humanidade. O alimento solar era o líquido vital dos homens, o sangue, por isso introduziram o sacrifício humano em seus rituais. Os povos vencidos deveriam ser sacrificados por uma causa superior, ou seja, a continuidade da existência terrestre.

¹²⁵ *Idem ibidem*, p.22.

¹²⁶ CASO, Alfonso. *El pueblo del sol*. México, Fondo de Cultura Económica, 1985, p. 117.

As lutas com outras comunidades proporcionavam, além de grandes vantagens econômicas, cativos que seriam sacrificados aos deuses mexicas.

A religião mexica foi formada por fusões e pela síntese de outras religiões e deuses da Mesoamérica. Os indígenas de *México-Tenochtitlán* acreditavam na existência de uma divindade dual suprema, mãe/pai dos deuses e dos homens, o *Ometeotl*. Os primeiros deuses a nascer foram os “espelhos fumantes branco, preto, vermelho e azul”, conhecidos por *Tezcatlipoca*. Estes eram forças primordiais que haviam colocado o sol em movimento e criado a vida na Terra. Estes deuses eram também responsáveis pelo fim das eras ou sóis, ciclos formados por um determinado período calendárico.

Para os mexicas, até o momento da chegada espanhola já haviam existido quatro sóis ou eras. Em cada um desses períodos havia ocorrido a evolução dos homens, animais e plantas. As eras eram governadas por quatro forças primordiais, de forma análoga ao pensamento clássico europeu, estas eram a terra, o vento, a água e o fogo. Em 1519, os mexicas estavam na quinta era, conhecida por “sol em movimento”.

As eras haviam sido destruídas por ocorrências ligadas ao elemento primordial que as regia. A era “sol em movimento” deveria ser extinta por um cataclisma. Para evitar o fim dos tempos, os mexicas realizavam os sacrifícios humanos, numa tentativa de suprir o universo com a energia vital encontrada no sangue do homem vivo.

O panteão mexica era composto por inúmeros deuses. Entre eles, havia a deusa-mãe, *Tonantzin*, adorada com veneração pelos indígenas pré-colombianos. O culto a essa deusa era tão importante que, durante o período colonial, no mesmo local de sua adoração, foi construído o santuário da Virgem de Guadalupe, numa tentativa de transformar a adoração da deusa nativa em culto à santa cristã.

Outros deuses¹²⁷ citados por Sahagún foram *Quetzalcoatl*, *Tlaloc*, *Huitzilopochtli*, *Xiuhtecuhtli*, *Coatlicue*, *Chalchiuhtlicue*, *Chicomecoatl*, entre outros. *Quetzalcoatl* era um deus relacionado à cidade de *Tula* e conhecido por introduzir as práticas de auto-sacrifício na Mesoamérica. Este deus foi comumente associado à criação das eras ou sóis. A deidade *Tlaloc* surge nas narrativas mesoamericanas sempre relacionado à água, aos montes e à fertilidade. *Huitzilopochtli* era a divindade mais importante dos mexicas, sendo seu guia e protetor. Este ficou conhecido como ‘deus da guerra’.

Xiuhtecuhtli foi o deus relacionado ao fogo e apresenta-se como uma das mais antigas divindades mesoamericanas. *Coatlicue*, a deusa da *saia de serpente*, foi chamada por Sahagún de *Coração da Terra* e *Nossa Avó*, sendo geralmente associada ao uso de ervas e à prática médica. A deusa *Chalchiuhtlicue*, a *das saias de jade*, era a correspondência feminina do deus *Tlaloc*. Essa divindade estava relacionada aos lagos, mares, poços e todos os locais de água, bem como às desventuras proporcionadas pela água, como afogamentos, naufrágios e tempestades. *Chicomecoatl* foi chamada por Sahagún de *otra diosa Ceres*, por estar relacionada aos alimentos e às bebidas. Ainda de acordo com o missionário, foi essa deusa que introduziu o pão na Mesoamérica.

Como já havíamos afirmado, os livros I, II e III da *História General* de Sahagún se referem ao universo religioso dos antigos mexicanos.

Angel Maria Garibay¹²⁸, em sua introdução à obra sahauntiana dividiu o livro I: *En que se trata de los dioses que adoraban los naturales desta tierra que es la Nueva España* em duas

¹²⁷ Conforme SANTOS, Eduardo Natalino. *Os mitos e deuses mesoamericanos através da crônica espanhola na época da conquista*. São Paulo, 2000, Dissertação de Mestrado, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.

¹²⁸ GARIBAY, Angel Maria. *Introdução*. In: SAHAGÚN, fray Bernardino de. *Historia General de las cosas de la Nueva España*. México, Editorial Porrúa, 1999.

partes¹²⁹. A primeira etapa corresponde aos capítulos I ao XII e descrevem os principais deuses e deusas mesoamericanos, entre eles, *Huitzilopochtli*, *Tezcatlipoca*, *Tlaloc* e *Quetzalcoatl* (deuses fundamentais); *Cihuacoatl* e *Chalchiuhtlicue* (divindades-mãe). A segunda parte, ou seja, os dez últimos capítulos deste primeiro livro, versam sobre as divindades menores.

O livro expõe algumas das festas referentes a estes deuses e suas indumentárias e adereços, pois estes eram elementos essenciais para o reconhecimento de cada divindade. A descrição dos adereços e indumentárias é a seção que contém as informações mais ricas deste livro, pois o relato sahoguntiano sobre os deuses mesoamericanos foi insuficiente se comparado à complexidade e abrangência do panteão mexicano.

Para obter as informações sobre os deuses, Sahagún interrogou antigos sacerdotes. De uma maneira geral, o frade sempre buscou especialistas para os assuntos desejados. A obtenção das primeiras informações deste livro ocorreu por volta de 1550, quando ainda poderiam ser encontrados muitos sobreviventes do período pré-conquista.

No apêndice deste primeiro livro Sahagún se dedicou a pregar contra a idolatria dos naturais. Neste texto o missionário não estava transcrevendo as informações indígenas, mas expondo suas idéias acerca dos dados obtidos. O frade aponta a idolatria como o maior de todos os pecados e afirma que a conquista espanhola foi a salvação para os idólatras mesoamericanos. Após a conquista militar os indígenas puderam receber a “luz da fé católica” e a salvação. Os antigos deuses mesoamericanos eram, na verdade, demônios que desejavam enganar os indígenas, desconhecadores da fé cristã. Desta forma, extirpar a idolatria era a mais necessária e importante função dos missionários na Nova Espanha daquele momento.

¹²⁹ As divisões propostas por Garibay foram formuladas por este autor em sua introdução aos manuscritos de Sahagún, podendo não estar de acordo com a proposta inicial do autor da *Historia General*. As divisões foram utilizadas nesta dissertação visando um melhor entendimento da obra sahoguntiana.

No livro II, *Que trata del calendário, fiestas y cerimônias, sacrificios y solenidades que estos naturales desta Nueva España hacian a honra de sus dioses*, Sahagún descreveu suas informações sobre as antigas festas e cerimônias religiosas, pois desejava conhecer o calendário festivo da religião indígena. Neste livro Sahagún apresentou pela primeira vez a estrutura da contagem dos dias, meses e anos dos antigos mexicanos. No Prólogo deste livro, Bernardino nos informa como e onde reuniu suas informações, seu método de elaboração e os obstáculos que enfrentou ante sua finalização. Na seção dedicada “*Al sincero lector*”, o missionário explicou o funcionamento do calendário mesoamericano, bem como ressaltou a necessidade de compreendê-lo para que as festas e cerimônias da antiga religião pudessem ser reconhecidas.

Em sua análise Garibay também dividiu este livro em duas partes: do capítulo I ao XIX, nos quais Sahagún apresentou uma relação das dezoito festas fixas de acordo com o calendário nahua e sua correspondência com o calendário cristão. Estas festas correspondem às dezoito vintenas (“meses”) mexicas. O último capítulo desta parte apresenta uma descrição sobre os cinco dias *nemontemi* ou “aziagos”. Na segunda parte, do capítulo XX ao XXXVIII, o frade relatou as festas “móveis” do calendário indígena. Estas festas estavam relacionadas com diferentes eventos, como as estações, as profissões, os deuses, entre outros.

No apêndice deste livro Sahagún se dedica a expor os ritos, cerimônias, sacerdotes, imagens e edifícios que formavam o *Templo Maior*. O missionário resumiu todos os costumes relacionados à antiga religião, nos apresentando uma sociedade fundamentada em sua forte religiosidade.

Neste livro o autor assinala, juntamente com as festas, os sacrificios realizados em cada uma das comemorações. A descrição dos sacrificios atendia ao desejo do frade de apresentar aos leitores a importância da conversão indígena, principalmente visando a eliminação dos sacrificios. Neste livro Sahagún colocou seções denominadas “*Exclamación del autor*” onde

apresentou suas opiniões pessoais sobre os rituais e costumes indígenas. A grande diferença entre estes escritos e os capítulos consiste no fato de que nestes últimos o franciscano intentava apenas a descrição dos costumes e religião mesoamericanos, enquanto nos textos “*Exclamación del autor*”,¹³⁰ Sahagún apresentava seus comentários pessoais.

O livro III, *Del principio que tuvieron los dioses*, relata as “fábulas e ficções” dos “falsos deuses” mesoamericanos. Estes escritos narram os mitos de nascimento dos principais deuses, ou seja, sua cosmogonia. A influência da obra *Cidade de Deus*¹³¹ de Santo Agostinho é notória desde o prólogo deste livro. A intenção de ambos os missionários era similar, pois acreditavam que conhecendo as fábulas dos gentios sobre seus deuses tornar-se-ia mais fácil identificar a persistência da antiga religião. No prólogo Sahagún enfatizou, ainda, o engano dos missionários em acreditar na conversão verdadeira dos nativos. Para o frade muitos indígenas ainda praticavam a idolatria e os antigos rituais, ou seja, mesmo após alguns anos de trabalho missionário a antiga religião continuava a ser praticada:

*“Y si alguno piensa que estas cosas están tan olvidadas y perdidas, y la fe de un dios tan plantada y arraigada entre estos naturales que no habrá necesidad en ningún tiempo de hablar en estas cosas, al tal yo le creo piadosamente; pero sé de cierto que el Diablo ni duerme ni está olvidado de la honra que le hacían estos naturales, y que está esperando coyuntura para si pudiese volver al señorío que ha tenido...”*¹³²

No apêndice deste livro Sahagún descreveu algumas crenças mexicas sobre a vida após a morte e sobre o funcionamento do seu sistema educacional. Quanto a este último assunto,

¹³⁰ SAHAGÚN, fray Bernardino de. *Op. cit.* 1988, p. 106/107.

¹³¹ AGOSTINHO, Santo. *A cidade de Deus*. Rio de Janeiro, Vozes, 1990.

¹³² SAHAGÚN, fray Bernardino de. *Op. cit.* 1988, p. 201.

notamos sua desconexão com o tema proposto pelo missionário, mas esse recurso foi outras vezes utilizado por Sahagún.

Uma característica importante desse livro foi a evidente utilização de conceitos europeus na descrição da religião mesoamericana. Ao apresentar os deuses mesoamericanos, o missionário se reportou aos deuses gregos. Para Bernardino, *Huitzilopochtli* seria Hércules, *Tezcatlipoca* seria Júpiter, etc. Esse aspecto reflete a importância da formação clássica do missionário, ou seja, sua preparação humanística, mas também nos apresenta um constante recurso usado pelos cronistas deste período, ou seja, a classificação do desconhecido de acordo com seu arsenal psicológico e conceitual. Segundo García Quintana¹³³ uma característica marcante dos cronistas espanhóis do século XVI foi a busca por informações que pudessem aproximar a cultura mesoamericana do conhecimento europeu, identificando possíveis semelhanças entre as duas culturas, numa tentativa de comprovar, entre outras, as crenças cristãs.

As intenções do missionário ao estudar e descrever os principais deuses, costumes e cerimônias da religião mesoamericana eram perfeitamente condizentes com seus objetivos evangelizadores. Para Sahagún, a busca por informações sobre os antigos deuses seria essencial para o sucesso da conversão indígena e extirpação completa da antiga religião.

2.3 – O relativo ao “homem” através da *Historia General* de frei Bernardino de Sahagún

Livros VI, VIII, IX e X

As conquistas militares enriqueceram o império mexica que alcançou um esplendor sem equivalência na Europa do século XVI, principalmente em sua capital *México-Tenochtitlán*,

¹³³ GARCIA QUINTANA, Josefina. *Introdução*. In: SAHAGÚN, fray Bernardino de. *Historia general de las cosas de la Nueva España*. Madrid, Alianza Universidad, 1988, 2 vols.

demonstrado por seus palácios, templos, jardins, costumes, comércio, arquitetura, conhecimentos e agricultura.

Para os povos que habitavam o Vale do México, a preservação de sua história e cultura era uma necessidade vital. Por isso, desde as culturas antigas, os sábios nahuas que produziam os códices eram muito importantes, pois estes livros conservavam suas tradições, cultura, religião, história, conhecimentos e técnicas. Além dos códices, os sacerdotes mexicas desenvolveram um sistema de memorização, em que as tradições, história e religião eram transmitidas oralmente para a população e para as próximas gerações.

“La fiel trasmisión y enseñanza de los cantos antiguos, no ya sólo a los estudiantes, sino al pueblo en general, era precisamente incumbencia de otra clase o categoría de sacerdotes (...) Su misión era enseñar a la gente los cantares divinos, vigilando que nadie errara en su aprendizaje...”¹³⁴

Os códices e a transmissão oral constituíam a herança documental do México antigo. A grande maioria dos códices foi destruída no pós-conquista, mas graças ao sistema de transmissão oral, muitos indígenas relataram seu passado e a queda mexica para os missionários, produzindo novas versões desses documentos. Um importante exemplo dessa produção colonial é o *Códice Florentino*, elaborado pelos informantes de Sahagún.

O livro VI de Sahagún é um importante exemplo do poder social dos discursos na Mesoamérica pré-colombiana, ou seja, o valor da transmissão oral das tradições e costumes, inclusive das normas morais e condutas sociais. As características da sociedade mexica, apresentadas nesse estudo, foram escolhidas devido a sua íntima relação com os assuntos tratados por Sahagún. Em seu livro VIII o missionário aborda o universo político dos antigos mexicanos, por isso, ofereceremos um delineamento acerca da sociedade e organização política destes.

¹³⁴ LEÓN-PORTILLA, Miguel. *Los antiguos mexicanos*. México, Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 70.

A análise da sociedade mexicana sempre provocou discussões acaloradas. Muitos autores retratam a divisão social nahua de acordo com os padrões historiográficos vigentes, ou seja, comumente encontramos estudos de cunho positivista ou marxista. Assim sendo, esse trabalho apenas se propõe a traçar um esboço de como teria sido a divisão social na cidade de *Tenochtitlán*, não sendo nossa intenção analisar a estrutura social mexicana em si mesma.

Segundo Portilla, essa sociedade era composta por dois setores sociais, os *macehualtin*, ou trabalhadores, e os *pipiltin*, considerados a nobreza mexicana. Os sacerdotes e guerreiros integravam o grupo social dos *pipiltin*. O líder político mexicano era o *tlatoani*, assim definido por León-Portilla¹³⁵: “Era o comandante-chefe do exército, um dignitário religioso, bem como o juiz supremo e o senhor cuja vontade ninguém ousava contradizer...”. A sucessão do *tlatoani* não ocorria de forma hereditária, este deveria ser eleito por meio de uma decisão unânime. Todas as cidades dominadas pelos mexicanos passavam a ser governadas por homens eleitos pelo *tlatoani*, ou então o governante da comunidade conquistada deveria jurar fidelidade ao líder *tenochca*.

Os filhos dos *pipiltin* freqüentavam o *Calmecac*, centro educacional dedicado ao deus *Quetzalcoatl*. Este “colégio” visava a educação da elite indígena. No *Calmecac* a antiga sabedoria era preservada e transmitida aos futuros nobres. De acordo com León-Portilla¹³⁶,

“O jovem ‘pipiltin’ aprendia formas elegantes de falar, hinos antigos, poemas e relatos históricos, doutrinas religiosas, o calendário, astronomia, astrologia, preceitos legais e a arte de governar. Quando os jovens nobres deixavam o ‘calmecac’, estavam preparados para exercer um papel ativo na administração pública...”

¹³⁵ LÉON-PORTILLA, Miguel. *A Mesoamérica antes de 1519*. In: Bethell, Leslie (org). *América Latina Colonial*. São Paulo, Edusp, p. 44, 1998.

¹³⁶ *Idem Ibidem*, p. 45.

Os jovens estudantes do *Calmecac* seriam sacerdotes ou ocupariam cargos relacionados à política mexica. A rigorosa educação desta instituição incluía, além dos estudos expostos acima por Portilla, penitências, sacrifícios e trabalhos gerais.

Em *Tenochtitlán* todas as crianças eram educadas. Os filhos dos *macehualtin* freqüentavam o *Telpochcalli*, colégio destinado à educação de guerreiros e do restante da população. O *Telpochcalli* era dedicado ao deus *Tezcatlipoca*. 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’.

Os dois centros educacionais, o *Calmecac* e o *Telpochcalli*, possuíam formas de ensino diferenciadas para atender a uma determinada parcela da população. Desta forma, apenas os alunos do *Calmecac* poderiam se tornar sacerdotes e, conseqüentemente, conhecedores do calendário, da astronomia e de práticas adivinhatórias mesoamericanas. Em decorrência, podemos afirmar que muitos informantes de Sahagún, educados no período pré-conquista, estudaram no *Calmecac*. Segundo o próprio missionário, ao chegar nos povoados a serem pesquisados, exigia do governante local a indicação de antigos sacerdotes que pudessem lhe informar sobre o modo de vida e a religião dos antigos mexicanos. Deste modo, o relato indígena da obra de Sahagún foi obtido por pessoas que haviam sido formadas na instituição responsável pela educação aprimorada dos futuros sacerdotes e nobres mexicas.

Retornando às características da sociedade mexica, a cidade de *Tenochtitlán* era dividida em pequenas unidades socioeconômicas comuns em toda a Mesoamérica, chamadas de *calpulli*. De acordo com León-Portilla, em 1519 existiam mais de cinquenta *calpulli* em *Tenochtitlán*. Os membros destes “bairros” eram ligados pelo parentesco e, geralmente, se dedicavam à mesma função econômica. Os *calpulli* urbanos eram formados basicamente por artesãos, artistas e

comerciantes. Estes locais pagavam tributos ao *tlatoani* e possuíam um governante conhecido por *calpulleque*, responsável pela subsistência do *calpulli* e pela intermediação deste com o poder central.

Os comerciantes, conhecidos por *pochtecas*, formavam o grupo mais importante dos *macehualtin* e, conseqüentemente, seu *calpulli* era também o mais prestigioso. O trabalho dos *pochtecas* era essencial para a manutenção econômica do império mexica. No período da chegada espanhola, havia aproximadamente 69 categorias diferentes de *pochtecas*, classificados de acordo com o produto comercializado, o local de obtenção da mercadoria, a distância dos centros fornecedores, e o conhecimento ou não da língua do local onde se realizavam as trocas comerciais.

O *pochtecatl*¹³⁷ era responsável pela obtenção do produto, buscando-o, muitas vezes, em locais inóspitos ou em comunidades não aliadas. Por isso, eles eram também espiões do governante mexica. Estes comerciantes se dedicavam somente ao comércio de bens de luxo, como plumas, ouro, pedras preciosas, ervas, algodão, escravos, entre outros. A obtenção dos produtos necessários, como alimentos, bebidas e peles, era realizada através da cobrança de tributos das comunidades subjugadas.

Podemos encontrar estas características sociais dos mexicas nos livros de Sahagún, principalmente as que se referem à organização política, social e religiosa do homem mesoamericano. Os livros que abrangem os assuntos relacionados ao homem são o livro VI, *De la retórica y filosofía moral y teología de la gente mexicana, donde hay cosas muy curiosas tocantes a los primores de su lengua y cosas muy delicadas tocantes a las virtudes morales*, o livro VIII, *De los reyes y señores, y de la manera que tenían en sus electiones y en el gobierno de sus reinos*, o livro IX, *De los mercaderes, oficiales de oro y piedras preciosas y pluma rica*, e o

¹³⁷ Singular de *pochteca*.

livro X, *De los vicios y virtudes de esta gente indiana, y de los miembros de todo el cuerpo interiores y exteriores; y de las naciones que han venido a esta tierra*, todos descritos neste capítulo.

O livro VI, *De la retórica y filosofía moral y teología de la gente mexicana, donde hay cosas muy curiosas tocantes a los primores de su lengua y cosas muy delicadas tocantes a las virtudes morales*, nos apresenta o universo das práticas retóricas, as idéias e conceitos morais, e as cerimônias relacionadas aos ciclos da vida dos antigos mexicanos. O valor lingüístico e cultural deste livro é inquestionável, bem como sua importância etnológica.

Garibay, na *Introdução* que fez a edição da *Historia General de las cosas de Nueva España*¹³⁸, destacou cinco divisões temáticas neste livro. A primeira corresponde aos capítulos I ao VIII, onde Sahagún reuniu as orações e hinos rituais. Estes são fontes valiosas para a compreensão de como os mesoamericanos vivenciavam sua religião, principalmente ao solicitar a ajuda dos deuses. Do capítulo IX ao XVI temos os variados discursos dos governantes, nos quais pediam proteção aos deuses ou relatavam seus deveres à população. Na parte referente aos capítulos XVII ao XXII encontramos os assuntos relacionados à educação doméstica, ou seja, os discursos que os pais faziam aos filhos na intenção de transmitir a antiga cultura e prepará-los para a vida futura. Na quarta seção, do capítulo XXIII ao XL, observamos os discursos realizados nas diversas etapas da vida de um mexica, como na gravidez, nos nascimentos, na previsão do futuro, nos casamentos, nos rituais de entrada nas instituições escolares, entre outros. E finalmente, do capítulo XLI ao XLIII, Sahagún nos apresenta alguns dos “adágios” ou expressões idiomáticas dos antigos mexicanos.

¹³⁸ GARIBAY, Angel Maria. *Introdução*. In: SAHAGÚN, fray Bernardino de. *Historia General de las cosas de la Nueva España*. México, Editorial Porrúa, 1999.

Este livro proporciona um maior entendimento da mentalidade dos mesoamericanos, pois consiste em uma investigação sobre suas concepções acerca dos hábitos e vida cotidiana. Muitos dos capítulos descrevem as atitudes religiosas dos indígenas em momentos de crise, guerras e fome. Como foi visto no capítulo anterior, Sahagún abordou esses assuntos devido ao contato travado com a pesquisa de Andrés de Olmos e a elaboração do *Huehuetlahtolli*, os discursos formais realizados em ocasiões de crise ou solenes.

Os sacerdotes, governantes e cidadãos conheciam estes discursos que eram transmitidos oralmente através das gerações. Muitos conceitos destes discursos parecem coincidir, surpreendentemente, com a moral cristã. Poderia-se discutir se a coincidência foi espontânea ou manipulada pelos missionários, numa tentativa de moralizar e controlar a sociedade colonial. Mas, esse debate foge ao escopo da presente dissertação. De qualquer forma, a compreensão do universo idiomático, mental e moral dos indígenas, poderia facilitar a inclusão e aceitação do frade e da religião cristã nestas comunidades.

O livro VIII, *De los reyes y señores, y de la manera que tenían en sus electiones y en el gobierno de sus reinos*, pode ser dividido em três seções. A primeira parte resume a sucessão de governantes das principais cidades mesoamericanas, *México-Tenochtitlán*, *Tlatelolco*, *Tezcoco* e *Huexutla*, e descreve o modo de vida, adereços, diversões, alimentação, residências, cerimônias e festas, jogos, entre outros, revelando um panorama cotidiano da vida dos nobres mesoamericanos. O material deste livro foi retirado, provavelmente, de alguns códices conhecidos por *Tlaltocaámatl* ou “livro dos reis”, como o *Telleriano-Remensis*, o *Vaticano-Rios* e o *Xólotl*.

Na seção seguinte do livro VIII Sahagún reuniu informações sobre os sinais e previsões que ocorreram na Mesoamérica anunciando a chegada espanhola. Na última parte encontramos um relato sobre a destruição de *Tula* e o início dos senhores mexica.

No Prólogo do livro IX, *De los mercaderes, oficiales de oro y piedras preciosas y pluma rica*, Sahagún descreveu a estrutura de sua obra, ou seja, a organização dos assuntos tratados em cada livro. O texto do livro IX pode ser considerado um tratado sobre a produção econômica, pois relata os ofícios dos principais trabalhadores. Nos catorze primeiros capítulos o missionário se atém à forma de trabalho e principais cerimônias dos *pochtecas*. Os capítulos restantes retratam o trabalho dos especialistas em prata, em ouro e outras pedras preciosas, e dos funcionários responsáveis pela elaboração de objetos com plumas de *México-Tenochtitlán* e *Tlatelolco*.

Além de apresentar um panorama da estrutura social da Mesoamérica pré-hispânica, Sahagún também relacionou os principais costumes destas profissões, como os banquetes e cerimônias realizadas pelos mercadores, e alguns dos instrumentos utilizados por estes durante seu trabalho. Neste livro, Sahagún salientou a importância dos *pochtecas* na estrutura sócio-econômica dos antigos mexicanos, “...*El señor de México quería mucho a estés mercaderes. Teníalos como a hijos, como a personas nobles y muy avisadas y esforzadas...*”¹³⁹. Bernardino relatou a organização, as viagens, os locais visitados, os objetos comercializados, a função de espiões e a participação destes nas conquistas territoriais.

No livro X, *De los vicios y virtudes de esta gente indiana, y de los miembros de todo el cuerpo interiores y exteriores; y de las naciones que han venido a esta tierra*, Sahagún intentou abarcar vários setores da cultura, conhecimentos e história mesoamericana e notamos que não existe correlação entre os assuntos tratados. No texto em espanhol alguns desses domínios ficaram relegados. Mesmo com algumas ausências, o texto trata inicialmente dos atos considerados, pelos mesoamericanos, maléficos ou benéficos – os vícios e as virtudes.

¹³⁹ SAHAGÚN, fray Bernardino de. *Op. cit.* 1988, p. 551.

Podemos questionar se os atos chamados de vícios ou virtudes descritos neste livro são relatos reais dos indígenas, ou foram apenas a transmissão de informações que pudessem agradar ao missionário ou, ainda, se apresentam somente conceitos cristãos, servindo, conforme vimos no livro VI, como um texto moralizador. Acreditamos que as duas primeiras afirmações sejam mais coerentes, visto que sempre foi intenção primeira de Sahagún a fidelidade às informações recebidas. Não nos alongaremos mais, já que este não constitui o tema principal desta pesquisa.

Nos vinte e seis capítulos iniciais, Sahagún se dedicou à descrição das virtudes e vícios dos familiares (pais, mães, filhos), das profissões, dos governantes, das mulheres, etc. Nestes livros o missionário descreveu tipos humanos e ofícios, ou seja, realizou um inventário sobre o humano¹⁴⁰. O capítulo XXVII, intitulado *De todos los miembros exteriores y interiores así en el hombre como en la mujer*, não apresenta o conteúdo proposto pelo título. Na versão em náhuatl, o texto refere-se ao título, mas em sua tradução para o espanhol há um ensaio sub-intitulado *Relación digna de ser notada*, no qual Sahagún discorre sobre os problemas educacionais da Nova Espanha. O franciscano demonstra seu pessimismo em relação ao sistema educacional implantado pelos espanhóis, principalmente diante das críticas sofridas pelo *Colégio de Tlatelolco*.

Neste livro Sahagún ainda apresentou um estudo sobre os conhecimentos pré-hispânicos de anatomia, seguido de um inventário sobre as doenças e medicinas utilizadas por estes. Diante do grande número de epidemias era importante o conhecimento da antiga medicina. O estudo das patologias e farmacopéia conhecidas pelos pré-colombianos revela o interesse do frade pelos saberes destes povos e a visualização de uma possível transferência deste conhecimento para o Velho Mundo. Segundo Garibay¹⁴¹,

¹⁴⁰ GARIBAY, Angel Maria. *Op. cit.*

¹⁴¹ *Idem ibidem*, p. 539.

“Nos hace ver, por una parte, el grado de elevación humana a que habían llegado nuestros antepasados en este suelo (...) y tanto más importa esto conocimiento cuando que supervive en los grupos indígenas y en muchos de los mestizos que siguen empleando los mismos métodos y las mismas medicinas hasta el día de hoy (...) muchas hiervas fueron aprovechadas por médicos modernos para preparar alivio a diversas enfermedades...”

O último assunto relatado neste livro foi o histórico dos povos que migraram para a região do Vale do México. Sahagún expôs dados sobre os *toltecas*, *chichimecas*, *nahuas*, *otomies*, *matlatzincos*, *tolques*, *totonacas*, *tlahuicas*, *olmecas*, *mixtecas*, *michoacanos*, *mexicas*, entre outros. As recentes descobertas arqueológicas confirmam a relação de povos que os informantes de Sahagún lhe forneceram para figurar na *Historia General*.

Por que Sahagún se dedicou a relatar as virtudes dos mesoamericanos antes da chegada espanhola, seu sucesso no controle dos vícios e seu alto grau de desenvolvimento em setores importantes como a medicina? Podemos inferir que o missionário desejava apontar as características positivas dessa sociedade. Neste momento, tanto a Coroa espanhola quanto a Igreja desejavam destruir tudo o que se relacionasse à antiga religião: a crença nos deuses, os sacrifícios, a idolatria, etc. Entretanto, para o franciscano alguns setores da sociedade indígena poderiam ser preservados. Entre eles, destacamos o sistema educacional, muitas vezes elogiado pelos missionários e por Sahagún, e o modo de vida antes da chegada espanhola, principalmente o sucesso no controle social. Podemos notar esse aspecto na seguinte citação de Sahagún:

“Como esto cesó por la venida de los españoles, y porque ellos derrocaran y echaron por tierra todas los costumbres y maneras de regir que tenían estos

*naturales, y quisieron reducirlos a las maneras de vivir de España (. ..) perdióse todo el regimiento que tenían...*¹⁴²

A vitória espanhola foi vista por Sahagún como um feito importante, pois atraiu para a órbita da religião cristã, milhares de indígenas que praticavam a antiga religião. Entretanto, a conquista destruiu a ordem da sociedade mesoamericana, levando os naturais a adotarem vícios dos conquistadores europeus, disseminando doenças, levando à morte inúmeros indígenas e introduzindo o alcoolismo. Enfim, a vitória sob os mexicas provocou um grave descontrole social:

*“...y no me maravillo tanto de las tachas y dislates de los naturales desta tierra, porque los españoles que en ella habitan, y mucho más los que en ella nacen, cobran estas malas inclinaciones (...) Y esto pienso que lo hace el clima o constelaciones desta tierra; pero es gran vergüenza nuestra que los indios naturales, cuerdos y sabios antiguos, supieron dar remedio a los daños que esta tierra imprime en los que ella viven (...) y nosotros nos vamos el agua abajo de nuestras malas inclinaciones, y cierto, se cría una gente, así española como india, que es intolerable de regir y pesadísima de salvar...”*¹⁴³

Tanto o sucesso no controle social anterior à chegada espanhola, quanto o sistema educacional eram admirados pelos missionários, pois uma sociedade mais virtuosa estaria mais propensa a praticar e aceitar com êxito a religião cristã. Sahagún defendeu as instituições educacionais mesoamericanas, chegando inclusive a propor a utilização daquelas como modelos para a criação de escolas regidas pelos missionários. Para o frade, o único problema destas instituições era a intrínseca relação com a religião pré-hispânica:

¹⁴² SAHAGÚN, fray Bernardino de. *Op. cit.* 1988, p. 627.

¹⁴³ *Idem ibidem*, p. 629.

“...Y si aquella manera de regir no estuviera tan inficionada con retos y supersticiones idolátricas, paréceme que era muy buena; y si limpiada de todo lo idolátrico que tenía, y haciéndola del todo cristiana (...) cierto sería gran bien y sería causa de librar así a una republica...”¹⁴⁴

Assim, podemos perceber que as intenções missionárias de Sahagún sempre nortearam a escolha de seus temas e a elaboração de seus escritos. Neste livro o missionário defendeu a conveniência do *Colégio de Tlatelolco* na formação e conversão dos nativos. Neste período, o governo espanhol criticava veementemente a existência do colégio, incluindo sua situação de decadência, devido às constantes epidemias e à má administração. Contudo, como fundador e professor do colégio, Bernardino argumentava em favor de sua continuidade.

*2.4 – O mundo natural através da **Historia General** de frei Bernardino de Sahagún*

Livro XI

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*, versa sobre a botânica, a zoologia e a mineralogia dos antigos mexicanos. Foram os mexicas os primeiros povos conhecidos a criarem os Jardins Botânicos e Zoológicos. Estes causaram admiração nos espanhóis que chegaram no início do século XVI, como no cronista Bernal Díaz del Castillo¹⁴⁵ e nos relatos do próprio Sahagún:

“...Es digno de recuerdo el hecho de que en todo el continente americano los primeros jardines zoológicos y botánico hayan estado en México. No se pensaba en Europa en constituirlos, cuando Nezahualcóyotl, primero, y

¹⁴⁴ *Idem ibidem*, p. 629.

¹⁴⁵ DÍAZ DEL CASTILLO, Bernal. *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. México, Porrúa, 1999.

*Motecuizuma Ilhuicamina, después, o acaso a la inversa, establecen en lugares de su territorio sendo jardines...*¹⁴⁶

Neste livro Sahagún apresenta o extenso conhecimento mexica sobre a natureza. Martinez¹⁴⁷ assinala a provável influência da *Historia Natural* de Plínio quando da escolha do missionário em tratar dos “três grandes reinos da natureza”, ou seja, o animal, o vegetal e o mineral. Após a descrição dos animais, Sahagún se dedicou ao relato das ervas, especialmente as comestíveis e as medicinais. O texto contém variadas informações, como o nome da planta, o local onde pode ser encontrada, suas características, utilidades e aparência. As pedras preciosas e os corantes foram descritos da mesma maneira. A partir do capítulo XII, o missionário expõe as regiões lacustres e montanhosas (água e montes).

No parágrafo sétimo, o texto em espanhol difere do conteúdo em *náhuatl*, pois Sahagún novamente narrou algumas ações que considerava supersticiosas, o trabalho evangelizador, a fragilidade da fé indígena, entre outros. Estes assuntos não correspondem ao título proposto pelo franciscano, que decidiu relatar suas reflexões ao invés dos assuntos encontrados no texto em *náhuatl*.

O interesse do missionário pelo conhecimento mesoamericano do mundo natural pode ser explicado por dois motivos. Em primeiro lugar, Sahagún acreditava que se informando a respeito destes saberes sobre as plantas, animais e minerais poderia fazer com que os antigos mexicanos entendessem o “*valor de cada criatura, sem lhes atribuir divindade*”¹⁴⁸. Podemos apontar como outro motivo o interesse espanhol em apropriar-se destes conhecimentos, principalmente os referentes à extração de minerais e pedras preciosas. O conhecimento botânico dos mesoamericanos também despertou interesse nos europeus, já que eram fundamentais para sua

¹⁴⁶ GARIBAY, Angel Maria. *Op. cit.* p. 615.

¹⁴⁷ *Op. cit.*

¹⁴⁸ SAHAGÚN, fray Bernardino de. *Op. cit.* 1988, p. 677.

sobrevivência (ervas medicinais e mesmo os diferentes tipos de alimentos, como o milho, a batata, etc).

O livro XI propiciou o surgimento de outros estudos sobre os saberes do mundo natural dos antigos mexicanos. O exemplo mais significativo foi a utilização deste texto pelo médico espanhol Francisco Hernández, que esteve no México durante os anos de 1571 a 1577, investigando esse assunto. Hernández conheceu os escritos de Sahagún que, àquele momento, estavam dispersos entre os franciscanos. Durante suas viagens pelo México, Francisco e seus intérpretes se hospedavam em conventos franciscanos, o que provavelmente possibilitou o contato do médico com os escritos sahumtianos. De acordo com Martinez, muitas passagens do texto de Bernardino foram utilizadas por Hernández. Entretanto, a metodologia de trabalho dos dois autores era completamente diferente. Sahagún recolhia as informações diretamente dos indígenas e não as experimentava para afirmar ou não sua veracidade. Já o trabalho de Hernández foi marcado pela experimentação, pois após a busca das informações o médico as submetia à investigação e experiências para comprovar ou não o dado obtido.

2.5 - A conquista mexicana através da *Historia General* de frei Bernardino de Sahagún

Livro XII

A conquista do México é um episódio que suscita questões e a principal se refere a como foi possível a vitória espanhola diante da superioridade numérica dos indígenas? Segundo pesquisas recentes, a população indígena era de aproximadamente 14 milhões, contra 508 soldados que acompanhavam Cortés.

O império mexicano estava estruturado numa grande rede de domínio sobre os povos conquistados, que deveriam pagar tributos ao seu líder. A grande diversidade das populações

mesoamericanas e seu descontentamento com o poder de *Tenochtitlán*, foram fatores imprescindíveis para o sucesso espanhol,

“A vitória espanhola foi sem dúvida ajudada pelas divisões políticas e étnicas do mundo indígena: o império inca e o asteca haviam sido construídos mediante conquistas sucessivas. Certos grupos viram na chegada dos invasores uma oportunidade para libertar-se de uma dominação opressiva...”¹⁴⁹”

O domínio mexica era baseado na cobrança de altos tributos e no fornecimento de vítimas para os sacrifícios. Cortés percebeu as diferenças entre as comunidades e seu descontentamento e ofereceu um governo menos violento e exploratório. O espanhol pareceu, às comunidades mesoamericanas, um libertador. De acordo com Inga Clendinnen¹⁵⁰,

“...By the time of Spanish entry into Tenochtitlan in November of 1519 the subtle nexus of political relationships within the valley itself was seriously rupture...”

A conquista espanhola não significou apenas uma derrota militar, mas os indígenas se sentiram vencidos também no âmbito religioso. A perda de sua autoridade política simbolizava o fim de um tempo e de seus deuses. A cosmovisão mexica era fatalista, pois se baseava na crença de que o tempo era cíclico, e seu mundo terminaria com um cataclisma, inaugurando uma nova era:

“...os astecas acreditavam serem o povo escolhido de ‘Huitzilopochtli’, o deus sol da guerra, sua missão era colocar sob seu domínio os povos que rodeavam Tenochtitlán por todos os lados. Dessa forma, a queda da cidade significava

¹⁴⁹ WACHTEL, Nathan. *Os índios e a conquista espanhola*. In: Bethell, Leslie (org). *América Latina Colonial*. São Paulo, Edusp, p. 195, 1998.

¹⁵⁰ CLENDINNEN, Inga. *Aztecs: An interpretation*. New York, Cambridge University Press, 1991, p. 268.

*infinitamente mais que uma simples derrota militar. Determinava o fim do reino do deus sol...*¹⁵¹

A conquista de *Tenochtitlán* causou um verdadeiro massacre nas populações indígenas, pois além dos conflitos militares, muitas mortes ocorreram por causa da disseminação de doenças desconhecidas dos mesoamericanos. As epidemias de varíola, gripe e sarampo devastaram grande parte da população. Segundo alguns especialistas, os indígenas eram aproximadamente 14 milhões em 1519 e, algumas décadas após, em 1580, a população havia caído 90%, contando com 1,9 milhões de habitantes.

Entretanto, os mesoamericanos aliados dos espanhóis nunca se sentiram conquistados, vencidos, mas vitoriosos, pois haviam colaborado para o final da dominação mexica sobre suas comunidades. Para eles, os únicos derrotados eram os mexicas. Durante os primeiros anos de colonização essa situação permaneceu, prova disso foi a ausência de revoltas contra o domínio espanhol. Essa abertura aos novos aliados propiciou uma sociedade mestiça, tanto biológica quanto culturalmente.

Portanto, as alianças entre espanhóis e indígenas foram o fator mais importante para a explicação da vitória espanhola sobre os mexicas. Após a conquista da capital *México-Tenochtitlán*, rapidamente os espanhóis avançaram sobre as regiões ao norte e ao sul, sendo que, por volta de 1524, praticamente toda a região do México atual estava submetida. A conquista da capital mexica pode ser entendida como ponto inicial para toda a empreitada espanhola de conquista da América.

Logo após a conquista militar dos mexicas iniciou-se a expansão da religião católica aos povos conquistados. A conversão indígena, empreendida pelos missionários e desejada pela

¹⁵¹ WACHTEL, Nathan. *Op. cit.* p. 199.

Coroa espanhola, foi nomeada, por Robert Ricard¹⁵² no século XX, como a conquista espiritual do México.

O apoio da Coroa espanhola estava relacionado à intenção de consolidar, controlar e manter, com a conversão dos indígenas, o poder político na região. Durante o momento inicial de cristianização, os missionários destruíram livros, imagens dos ídolos indígenas e construções religiosas, como os templos. A construção de igrejas cristãs com pedras retiradas dos templos mexicas e mesmo a localização destas nos antigos locais dos templos indígenas demonstram a necessidade dos missionários em destruir tudo o que se referisse à religião mesoamericana.

Na Nova Espanha a religião mexica deveria ser suplantada pela cristã. Os primeiros franciscanos acreditavam que, logo no início, os indígenas haviam se convertido. Entretanto, após alguns anos notaram a persistência dos antigos rituais e crenças. Nesse contexto surgiu a necessidade de obras missionárias que relatassem os costumes, deuses, superstições e práticas religiosas dos mexicanos, visando a detecção dos momentos da antiga religião e eliminação de sua continuidade. Conforme afirma Elliott¹⁵³, neste momento ocorreu “... a percepção de que a verdadeira conversão exigia uma profunda compreensão dos males a extirpar...”.

Os escritos de Sahagún são um importante exemplo dessas crônicas missionárias. Os indígenas freqüentavam igrejas católicas, mas grande parte destes continuava praticando sua religião, principalmente no âmbito familiar ou particular. Podemos imaginar que se fosse possível para os evangelizadores decifram suas convicções pessoais, teriam confirmado que muitos mexicas permaneciam profundamente ligados à antiga religião. Os mesoamericanos haviam aceitado a religião católica e seu deus cristão, mas o fizeram de uma maneira contrária à intenção dos evangelizadores. Os indígenas agregaram mais um deus à sua religião, não abandonando sua

¹⁵² RICARD, Robert. *La conquista espiritual de México*. México, Fondo de Cultura Económica, 1986.

¹⁵³ ELLIOTT, J. H. *A conquista espanhola e a colonização da América*. In: Bethell, Leslie (org). *América Latina Colonial*. São Paulo, Edusp, 1998, p. 186.

antiga crença politeísta. Os missionários não haviam conseguido convertê-los ao monoteísmo, ou seja, a aceitação de um único deus, o cristão. Para o mesoamericano, aceitar o cristianismo significava aceitar mais um deus, já para os espanhóis a conversão significava a recusa de sua antiga religião e deuses.

O livro XII, *Que trata de la conquista de México*, pode ser considerado o primeiro relato sobre a guerra entre espanhóis e mexicanos produzido em duas versões: uma espanhola e outra em *náhuatl*. Este livro é um texto que se diferencia temporalmente dos demais assuntos abordados por Sahagún, pois relata acontecimentos que não se incluem no período pré-hispânico. As informações deste livro foram recolhidas em língua *náhuatl*, por volta de 1555, na cidade de *Tlatelolco*. Mas o prólogo foi escrito anos depois do texto, provavelmente em 1585. Neste, o franciscano exaltou as qualidades e feitos de Hernán Cortés que através de sua conquista militar proporcionou a evangelização dos indígenas. Desta forma, Cortés possuía uma missão divina, muito mais importante do que a simples missão militar. Na seção “Al lector” Sahagún expôs a intenção deste livro, ou seja, a narração da conquista espanhola pelos próprios indígenas.

O texto inicia-se com os presságios mesoamericanos sobre a chegada espanhola, passando pelos primeiros contatos e desembocando no conflito e na questão do ouro roubado pelos espanhóis. A grande versatilidade do livro pode ser demonstrada pelos vários setores descritos: econômico, político e cultural.

O *Relato de Tlatelolco*, escrito anonimamente em 1528, pretende ser a versão *náhuatl* sobre o conflito. É o único relato indígena escrito sobre a conquista, pois a maioria das fontes indígenas são pictográficas. Este tema interessava ao frade, pois este acreditava que a conquista militar dos antigos mexicanos foi uma realização de inspiração divina, na medida em que possibilitou a conversão e evangelização dos infieis mesoamericanos. Para Sahagún, Cortés era um enviado do Deus cristão a estas terras, antes dominadas pelo Demônio.

2.6 - Os conhecimentos astrológicos e astronômicos através da *Historia General de frei Bernardino de Sahagún*

Livros IV, V e VII

Os mesoamericanos possuíam uma complexa cosmografia (visão do espaço) e cosmogonia (origem do universo). Acreditavam que o espaço horizontal era formado por cinco direções: poente, nascente, norte, sul e centro. Estas linhas partiam de um centro e se propagavam para o horizonte, de acordo com cada direção. Estas cinco regiões eram habitadas e governadas por pares de deuses: o leste pertencia a *Tonatiuh* e *Itzli*; no oeste encontramos *Chalchiuhtlicue* e *Tlazolteotl*; ao norte teríamos *Tlaloc* e *Tepeyollotl*; no sul estaria *Mictlantecutli* e *Cinteotl* e, finalmente o centro era regido por *Xiuhtecutli*, o deus do fogo.

Os mexicanos também possuíam uma divisão vertical do espaço, a partir da superfície terrestre, tanto acima quanto abaixo. Para eles a Terra era uma superfície plana, por isso, a partir do nível terrestre haveria treze céus e nove inframundos. Estes possuíam deuses específicos em cada um de seus planos. Os primeiros cinco céus referiam-se ao trajeto da lua, das estrelas, do sol, de Vênus e dos cometas; depois encontraríamos o céu das diferentes cores, e os céus dos deuses, sendo que o último nível era dedicado à morada de *Ometeotl* e *Omocihuatl* – o deus dual. Os nove inframundos eram regiões importantes no momento da morte do indivíduo, pois eram caminhos que este deveria percorrer até alcançar o nível mais profundo, o *Mictlán*.

Os mexicas elaboraram explicações complexas sobre a origem do mundo e dos seres humanos. Em sua cosmogonia o universo havia sido criado, destruído e recriado algumas vezes. 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 (“do movimento”).

Em sua obra, Sahagún relatou as crenças mexicas acerca da criação do sol, da lua e dos homens, buscando identificar os conhecimentos mesoamericanos sobre os corpos celestes e as crenças idolátricas que estes despertavam.

Os rumos do universo foram elaborados de acordo com o conceito mexica de turnos. Os mexicas acreditavam que homens e deuses se alternavam no controle e ordenamento do mundo, na regência do calendário e na organização da vida política, religiosa e social. De acordo com os turnos, ou eras, o mundo havia sido criado e destruído várias vezes. Desta forma, a noção de tempo nahua seguia sempre uma ordem de eterna alternância cíclica.

Esta concepção abrangia também a política, pois os mexicas acreditavam que seus governantes e mesmo seu povo se sucederiam ciclicamente. A cada período uma nova era ou mundo surgiria. Sahagún, no livro sobre a conquista mexica, descreveu alguns presságios indígenas que versavam sobre acontecimentos que levariam ao final da era “sol em movimento”. De acordo com este testemunho, a chegada espanhola foi vista como o fim de sua última era, ou seja, a vitória espanhola inaugurou um novo sol, já esperado e ajustado à concepção de mundo mexica.

De acordo com Galindo Trejo¹⁵⁴ desde a época olmeca os mesoamericanos observavam o céu e estudavam o movimento dos astros. A astronomia estava relacionada, entre outros, a cosmovisão e cosmografia mesoamericana.

¹⁵⁴ GALINDO TREJO, Jesús. *La observación celeste en el pensamiento prehispánico. Arqueología Mexicana. Arqueoastronomía Mesoamericana*. (direção científica Joaquín García Bárcena e outros), México, Editorial Raíces & INAH & Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, vol. VIII, no. 47, 2001.

A rotação dos astros direciona-se do leste para o oeste e esta característica esteve presente na cosmovisão e cosmografia indígena, principalmente na representação das direções do universo.

O sistema calendárico mesoamericano possui elementos que indicam o conhecimento exato do ano solar, dos ciclos de Vênus e das Plêiades. O desenvolvimento de um calendário, como o dos antigos mexicanos, só foi possível devido a uma observação astronômica detalhada e elaborada durante muitos anos. De acordo com Broda¹⁵⁶,

“...la existencia del sistema calendárico mesoamericano implica en sí la observación astronômica, ya que solo de ella, mantenida através de muchas generaciones y siglos, puede surgir un sistema tan exacto...”

A determinação 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 exemplifica como o conhecimento do movimento celeste se relaciona com a produção do sistema calendárico. A autora cita a sincronia do ciclo de Vênus com dois períodos de 52 anos, e o ajustamento da data da festa do *Fuego Nuevo* à passagem da constelação das Plêiades pelo zênite; entre outros.

As câmaras astronômicas subterrâneas foram um dos instrumentos astronômicos mais importantes dos mesoamericanos. Estas eram observatórios construídos embaixo da terra, especializadas na observação do movimento do sol. Os raios solares penetravam nas câmaras escuras por uma espécie de 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 eram marcados diariamente.

¹⁵⁶ BRODA, Johanna. *Arqueoastronomia y desarrollo de las ciencias en el México prehispánico*. In: *Simpósio de historia de la astronomía en México*. Ensenada, Baja Califórnia, 12-14 abril, p.81, 1982.

Morante López¹⁵⁷ 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 três anos seguintes, o ocorrido se sucedeu na mesma data. Mas em 1991 aconteceu um atraso e os primeiros raios solares do ano se refletiram no dia 1 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 1 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, estes recintos serviram para o cálculo calendárico mesoamericano, inclusive destacando a diferença de dias responsável pelo ano bissexto. Conforme Tena¹⁵⁸ afirma, 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...”

Assim, os antigos mexicanos identificaram a regularidade do movimento dos astros pela observação celeste, o que levou à elaboração de seu calendário anual. As sociedades detentoras desse conhecimento – o calendário – demonstram o desenvolvimento de seu saber acerca dos fenômenos celestes, pois para a realização do cômputo calendárico são necessários longos períodos de observação sobre o movimento dos astros e o registro destes deslocamentos.

O domínio do conhecimento calendárico e da posição dos astros, principalmente da lua, do sol, de Vênus e da constelação das Plêiades, propiciou aos mesoamericanos a utilização deste

¹⁵⁷ MORANTE LÓPEZ, Rubén B. *Las cámaras astronómicas subterráneas. Arqueología Mexicana. Arqueoastronomía Mesoamericana.* (direção científica Joaquín García Bárcena e outros), México, Editorial Raíces & INAH & Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, vol. VIII, no. 47, p. 46, 2001.

¹⁵⁸ TENA, Rafael. *El calendario mesoamericano. Arqueología Mexicana. Calendarios Prehispánicos.* (direção científica Joaquín García Bárcena e outros), México, Editorial Raíces & INAH & Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, vol. VII, no. 41, p. 04, 2000.

saber em diversos setores. Galindo Trejo nos 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 forma a reverenciar seu deus patrono de acordo com os efeitos provocados pelos astros. Um interessante exemplo citado pelo autor refere-se ao templo de *Malinalco*, todo trabalhado em rocha. No interior deste edifício encontramos esculturas de águias e jaguares, animais que representavam a ordem militar mexicana e possuíam como deus patrono *Huitzilopochtli*. No dia de solstício de inverno os raios solares invadem o local, em forma de faces de serpentes, e iluminam a cabeça da águia situada na região central do templo. Neste dia os mexicanos comemoravam a “descida de *Huitzilopochtli* ao mundo”. Desta forma, os construtores dos santuários mesoamericanos 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 calendárico foi intensamente utilizado pelos sacerdotes-astrônomos mesoamericanos, inclusive nos edifícios e templos religiosos de *México-Tenochtitlán*, como no *Templo Mayor*.

Esta arquitetura orientada pela observação celeste expôs a relação existente entre o tempo e o espaço na cosmovisão mesoamericana. Broda¹⁵⁹ afirma que estes prédios são princípios calendáricos como os expressos em estelas e códices, e aponta a importância desses para o entendimento dos conhecimentos pré-hispânicos,

“El testimonio arqueológico plamado 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

¹⁵⁹ BRODA, Johanna. *Op. cit.* 1982, p. 95.

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-se da mesma ocorrida em áreas fora dessas latitudes. Nestas, o sol nunca passa em zênite e o centro do firmamento noturno é a Estrela Polar.

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...”¹⁶⁰

Também Wallrath¹⁶¹ expõe outras evidências arqueológicas que demonstram o interesse mesoamericano pelos astros. 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 sobre os astros. 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.

¹⁶⁰ *Idem Ibidem*, p. 105.

¹⁶¹ WALLRATH, Matthieu. *Xihuingo, Hidalgo. Arqueología Mexicana. Arqueoastronomía Mesoamericana*. (direção científica Joaquín García Bárcena e outros), México, Editorial Raíces & INAH & Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, vol. VIII, no. 47, p. 42, 2001.

2.6.1 – Os calendários mesoamericanos e a análise dos livros IV, V e VII da *Historia General*.

Como dito anteriormente, o sistema calendárico mesoamericano era composto por dois ciclos. Estes serviam para organizar as plantações, as festas e cerimônias, as guerras, os mercados, o destino das pessoas e a contagem dos dias e anos. Esse sistema era o princípio organizador das sociedades mesoamericanas, pois esteve presente em todos os povos que habitaram a Mesoamérica. A utilização do calendário de dois ciclos foi uma das bases culturais da Mesoamérica, entretanto, existiam algumas diferenças nos calendários, de acordo com as regiões onde este era aplicado.

Para Marcus¹⁶² existiam diversos calendários, de acordo com as populações, ou seja, havia um calendário mexica, outro zapoteca, um tarasco, etc. A estrutura dos calendários era similar, porém seus conteúdos eram diferentes, como os nomes e significados dos dias, os nomes dos anos e a data inicial destes. A autora afirma¹⁶³, “...con frecuencia se subestiman las diferencias entre los calendarios, y gran parte de las investigaciones se centran en los principios generales que comparten...”

O interesse de Sahagún pelo calendário pode ser explicado pela sua utilidade durante o trabalho evangelizador, principalmente identificando festas e cerimônias mesoamericanas que deveriam ser substituídas pelas festas cristãs.

Os antigos mexicanos possuíam dois tipos de calendários: o *Xiuhpoualli*, ou cômputo dos anos (“ano” de 365 dias) e o *Tonalpoualli*, ou contagem dos dias (“ano” de 260 dias). Este último era conhecido por calendário ritual ou adivinhatório. Os dois ciclos coincidiam entre si após 52 anos solares e essa combinação era conhecida pelos mexicas por *rueda calendárica*, sendo que o período de 52 anos era chamado de *atadura de los años*.

¹⁶² MARCUS, Joyce. *Los calendarios prehispánicos*. *Arqueología Mexicana*. *Calendarios Prehispánicos*. (direção científica Joaquín García Bárcena e outros), México, Editorial Raíces & INAH & Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, vol. VII, no. 41, p. 13, 2000.

¹⁶³ *Idem ibidem*, p. 15.

O *Xiuhpocauilli* (ou contagem do ano solar) era formado por dezoito meses de vinte dias, mais os cinco dias *nemontemi* (“dias ocos” ou “dias aziagos”), totalizando seus 365 dias. O *Tonalpohualli* era uma espécie de calendário adivinhatório, possivelmente elaborado de acordo com os ciclos combinados do sol, da lua e do planeta Vênus. Segundo León-Portilla¹⁶⁴, além de sua utilização nas previsões, era ainda usado para calcular eclipses e ciclos planetários. Este calendário era composto pela combinação de vinte signos com as trezenas. O *Tonalpohualli* tinha em seus propósitos conhecidos a escolha do nome das crianças de acordo com o dia de seu nascimento, a escolha dos parceiros para o matrimônio, a previsão do caráter e profissão dos recém-nascidos, entre outras funções. A influência deste calendário na vida cotidiana dos mexicas era muito grande. De acordo com Marcus¹⁶⁵,

“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...”

Sahagún denominou esse sistema de adivinhação, ou de agouros, como astrologia judiciosa. Como descrevemos no primeiro capítulo, esse conhecimento era condenado pela Igreja Católica no século XVI e associado aos poderes do Demônio. O missionário transportou o conjunto de práticas européias para o universo mesoamericano, o que o levou ao não entendimento dos conhecimentos indígenas contidos no calendário e no *Tonalpohualli*. Estes saberes não possuíam paralelo com a astrologia ocidental deste período, pois as adivinhações não eram baseadas em mapas astrais, mesmo assim, o missionário os denominou de “astrologia

¹⁶⁴ LEÓN-PORTILLA, Miguel. *Los antiguos mexicanos*. México, Fondo de Cultura Económica, 1987.

¹⁶⁵ *Op. cit.* p. 18.

judicativa”. A observação do movimento dos astros realizada pelos povos nahuas foi responsável apenas pela elaboração do calendário solar e ritual, não sendo relacionada à previsão do futuro, como ocorria na astrologia judicativa européia.

Os signos usados no *Tonalpohualli* eram: *cipactli* (lagarto), *ehécatl* (vento), *calli* (casa), *cuetzpalin* (lagartixa), *cóatl* (serpente), *miquiztli* (morte), *mázatl* (veado), *tochtli* (coelho), *atl* (água), *itzcuintli* (cachorro), *ozomatli* (macaco), *malinalli* (mato), *ácatl* (cana), *océlotl* (jaguar), *cuauhtli* (águia), *cozcacuauhtli* (zopilote), *ollin* (movimento), *técpatl* (pedernal), *quidáhuatl* (chuva) e *xóchitl* (flor). Estes símbolos possuíam um caráter pictográfico (representavam objetos), mas ao longo do tempo assumiram uma simbologia ideográfica (significando idéias e conceitos).

Para a formação dos 260 dias do *Tonalpohualli* os mesoamericanos combinavam treze números com os vinte signos ou *tonalli*. Quando todos os signos já tivessem sido combinados com as trezenas, isto é, quando *cipactli* fosse novamente par do número 1, teríamos os 260 dias e o fim de um período. A cada 52 períodos teríamos a *atadura de los años*.

Alguns destes signos representavam também os vários anos dentro do ciclo nahua de 52 anos. Eram estes: *ácatl* (cana), *técpatl* (pedernal), *calli* (casa) e *tochtli* (coelho). Estes símbolos representavam os quatro rumos do universo que veremos mais adiante. Cada conjunto de treze anos era governado por um destes signos. Quando os quatro signos tivessem sido combinados com os treze anos teríamos os 52 anos ou a *atadura de los años*. A contagem seria: 1 *ácatl*, 2 *tecpatl*, 3 *calli*, 4 *tochtli*, 5 *ácatl*, 6 *tecpatl*, 7 *calli*, 8 *tochtli*, 13 *ácatl*. Quando o signo *ácatl* voltasse a ser o ano 1 teríamos percorrido 52 anos (13 anos multiplicado pelos 4 símbolos).

Quando se chegava ao final do ciclo de 52 anos os mesoamericanos comemoravam a *atadura de los años*. Sahagún, em seu livro VII, descreveu as cerimônias e comportamentos relativos a esta comemoração. Os antigos mexicanos 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. O entendimento do calendário era vital para os objetivos dos missionários, pois ele agrupava as crenças religiosas e o modo de vida cotidiana dos antigos mexicanos.

Podemos encontrar nos livros IV, *De la astrología judiciária 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*, o relato sahumantiano do conhecimento mesoamericano acerca dos astros.

Estes livros referem-se às crenças sobre os astros, à precisa contagem do calendário e sua utilização na previsão da vida futura, e aos presságios e agouros. Estes assuntos foram retratados por Sahagún devido a sua popularidade na Europa seiscentista e ao combate da Igreja às práticas mágicas e supersticiosas. Além destes motivos, podemos apontar outro, talvez o mais importante: a necessidade de entender um conhecimento que era um valioso instrumento da antiga religião indígena.

Os livros adivinatórios, os *Tonalamátl*, que continham os dados para a previsão dos destinos (*tonalpohualli*) eram instrumentos preciosos para a manutenção e desenvolvimento da religião mesoamericana. Essa intrínseca relação entre calendário e religião levou o missionário a se conter durante sua exposição do *Tonalamátl*, pois receava que seus superiores pensassem que seu livro poderia ser uma fonte de divulgação dos antigos costumes. Na introdução ao livro IV, Garibay afirma que em nenhum outro livro de Sahagún houve tamanha desproporção do relato em espanhol, quando comparado à versão original em *náhuatl*.

O livro IV apresenta a *astrologia judiciária* mesoamericana que, para Sahagún, era considerada magia negra, em contraposição à astrologia que visava exclusivamente o estudo dos astros. Desde o título deste livro o missionário diferencia os dois conhecimentos. Os astrólogos e adivinhos europeus prognosticavam as inclinações naturais dos homens de acordo com seu signo que, por sua vez, era formado pela data do nascimento (inclusive a hora) e os aspectos dos planetas entre si e em relação ao signo. O conhecimento era considerado lícito se a previsão das inclinações pessoais não significasse a determinação, *a priori*, dos fatos da vida das pessoas, pois o livre arbítrio deveria se sobrepor às influências dos astros.

Entretanto, os “astrólogos e adivinhos” mesoamericanos fundamentavam seu trabalho nos signos ou *tonalli* – os vinte caracteres multiplicados por treze números – e nas informações deixadas pelo deus *Quetzalcoatl*. Esse saber, por estar em profunda conformidade com a religião mesoamericana, era considerado ilícito e deveria ser revelado aos missionários para que sua persistência pudesse ser identificada e perseguida. O conhecimento mesoamericano descrito por Sahagún como astronômico e astrológico foi, em muitos aspectos, considerado magia negra e atrelado ao Demônio. De acordo com Sahagún¹⁶⁶,

“Esta cuenta se usaba para adivinar las condiciones y sucesos de la vida que tendrían los que naciesen. Es cuenta delicada y muy mentirosa y sin ningún fundamento de astrología natural; porque el arte de la astrología judiciária 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 adivinhatória siéguese o fúndase en unos caracteres y números en que ningún fundamento natural, mas parece cosa de embuste y embaimiento que no cosa

¹⁶⁶ SAHAGÚN, fray Bernardino de. *Op.cit.* 1988, p. 283.

razonal ni artificiosa. Digo que fue embuste y embaimiento para encandilar y desatinar a gente de poca capacidad y de poco entendimiento...”

A arte de prever as capacidades e inclinações dos recém-nascidos era um dos elementos mais importantes da religião mesoamericana. O “astrólogo”, ou melhor, o *tonalpuhque*, recebia a criança recém-nascida e, de acordo com a influência do signo referente à data do seu nascimento, esboçava as características principais da personalidade e destino da criança. Em todo esse processo a influência da religião mesoamericana era fundamental. Por exemplo, as crianças nascidas sob o primeiro signo, *ce cipactli*, teriam boa sorte, seriam bem-sucedidas e seu destino seria venturoso. Já os nascidos sob o segundo signo, *ce ucélotl*, teriam má sorte, podendo se tornar escravos. As crianças nascidas sob um mau signo podiam adotar um outro, mais favorável, para isso, os pais atrasavam o dia da visita ao *tonalpuque*, escolhendo um dia próximo ao do nascimento, porém regido por um signo com boa sorte.

“... 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...”¹⁶⁷

Os conhecimentos mesoamericanos descritos neste livro foram relacionados, por Sahagún, à astrologia européia. Entretanto, os mesoamericanos não faziam suas previsões através

¹⁶⁷ *Idem ibidem*, p. 231.

da posição dos astros e seu movimento, mas de acordo com a data de seu nascimento e a utilização dos signos do “livro dos destinos” ou *Tonalamatl*. Este era uma contagem dos dias, ou seja, um calendário adivinhatório, onde o destino das crianças poderia ser antevisto de acordo com o *tonalli* regente daquele dia. Desta forma, o conhecimento descrito como astrologia por Sahagún não pode ser considerado como similar à astrologia européia, pois representavam visões de mundo e saberes diferentes. O livro IV descreve o funcionamento do sistema adivinhatório dos mesoamericanos, a forma de utilização e interpretação dos signos, mas devemos sublinhar sua diferença com o sistema adivinhatório europeu daquele período.

Neste livro Sahagún descreveu as influências de cada signo durante todos os dias do ano do Calendário Adivinhatório (os 260 dias). Em alguns capítulos também foi relatado qual era o deus regente, como no capítulo IX que apresenta o signo *ce miquiztli*. Este signo creditava boa sorte aos nascidos sob ele, pois *Tezcatlipoca* era seu deus regente.

Os signos também influenciavam o ofício que cada um teria. Assim, os nascidos sob o signo *ce quiáhuatl* seriam bruxos, feiticeiros, inclinados à magia negra. As crianças que nasciam sob o signo *ce cóatl* se dedicariam ao comércio, pois possuíam como características principais uma boa sorte e a prosperidade. No capítulo XIV deste livro, Sahagún afirmou que os antigos mexicanos acreditavam que se alguém, nascido sob um bom signo, acabava por ter um mau destino era por sua própria culpa, por não ter realizado as devidas oferendas e honras aos deuses e ao seu signo.

As características pessoais também eram determinadas pelo signo regente. No capítulo XXIII foi descrita a influência do signo *ce cuetpalli*, no qual os nascidos teriam sorte, mas também possuiriam personalidades nervosas. Os signos poderiam ainda, como no capítulo XXVI, colaborar 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 o controle social, como na resolução e promulgação de sentenças de presos e criminosos.

O apêndice deste livro “*Apendiz del cuarto libro, en romance; y es una apología en defensión de la verdad que en él se contiene*” pode ser considerado um dos mais ricos de toda a obra. O missionário iniciou descrevendo as formas de se contar o tempo dos mesoamericanos. De acordo com Sahagún, os antigos mexicanos possuíam três formas de contagem dos dias. A primeira corresponde ao *Xiupohualli*. Neste calendário o “ano” era dividido em 18 períodos onde cada um correspondia a 20 dias. A soma desses dias resultava em 360 dias. Para completar o calendário do ano eram somados aos 360 dias mais 5 correspondentes aos dias “*aziagos*” ou *nemontemi*. Os mesoamericanos possuíam um calendário de 365 dias e, segundo Sahagún, a cada período de 4 anos somavam mais um dia aos dias “*aziagos*” artifício que se aproximava muito do ano bissexto europeu. O missionário ainda escreveu sobre a existência de festas e sacrifícios em cada “mês” ou cada 20 dias.

A segunda forma de contagem se refere à “*cuenta de los años*”. Sahagún descreveu os rumos do universo, a utilização dos 4 caracteres (*tochtli*, *ácatl*, *técpatl* e *calli*) para representar os períodos de 52 anos onde os dois calendários, o *Xiupohualli* e o *Tonalpohualli*, coincidiam. Cada signo regia um período de 13 anos e quando os quatros signos já haviam completado seus ciclos ocorria a “*atadura de los años*” e a festa do *Fuego Nuevo*. Nesta cerimônia os mesoamericanos renovavam o pacto com os deuses e agradeciam a continuação da vida, pois acreditavam que ao final de um destes períodos o mundo pudesse acabar. A última festa do *Fuego Nuevo* havia ocorrido em 1507, antes da chegada espanhola.

A terceira maneira de se contar os dias correspondia ao calendário adivinhatório, o *Tonalpohualli*. Este possuía 20 signos, cada um regendo 13 dias. A soma desse ciclo resultava em 260 dias. Este calendário se sincronizava com o *Xiupohualli* ao final de 52 anos. Neste apêndice

Sahagún censurou a utilização desta contagem dos dias, pois afirmava que não era um calendário, mas uma arte adivinhatória repleta de superstições e idolatrias. Este conhecimento seria ilegal, já que se relacionava com a religião nahua e, conseqüentemente, com o Demônio. Para o missionário este calendário deveria ser destruído, pois representava perigo para a propagação da fé cristã.

Na continuação do Apêndice Sahagún refutou os escritos de um outro missionário sobre o calendário mesoamericano. Provavelmente este outro missionário era o frei Toríblio de Motolínia¹⁶⁸. Sahagún discordava de suas interpretações sobre os calendários mesoamericanos, pois Motolínia afirmava que os mesoamericanos se mostraram “filósofos naturais” e que a utilização de nomes de animais não deveria ser considerada idolatria, já que os nomes dos nossos dias e meses são baseados em planetas. Sahagún rejeitou todas as afirmações do missionário, apontando que o calendário de 260 dias não era utilizado para a contagem anual, já que o ano possui 360 dias (e não 260). Desta forma, os indígenas não poderiam ser chamados de “filósofos naturais”, pois seu conhecimento era baseado na religião, e conseqüentemente influenciados pelo Demônio. Sahagún acrescenta que o *Tonalpohualli* não era um calendário, mas uma arte adivinhatória, relacionada com a magia negra e repleta de idolatrias e superstições.

Neste livro podemos avaliar a necessidade de Bernardino em enfatizar a presença das antigas crenças em muitos costumes indígenas. Sahagún necessitava entender a forma de contagem dos dias, semanas e meses dos mesoamericanos para poder relacioná-los com a contagem européia e, assim, poderia verificar se o antigo calendário de festas e rituais religiosos ainda persistia.

O livro V relata como os mesoamericanos tentavam adivinhar o futuro por meio de sinais de presságios descobertos em seres vivos. O livro se caracteriza pela brevidade dos relatos,

¹⁶⁸ MOTOLÍNIA, fray Toribio de. *Op. cit.*

explicada pela escassez de informações sobre este assunto ou devido à necessidade de Sahagún de ocultar questões que poderiam prejudicar a continuidade de sua obra.

No prólogo Sahagún afirmou que o desejo por conhecer o futuro era uma doença humana, pois o homem sempre utilizava “caminhos ilícitos para saber coisas que Deus não deseja que saibamos”¹⁶⁹. Os capítulos versam sobre os presságios, superstições e agouros dos antigos mexicanos, por exemplo, no capítulo VII encontramos a descrição de um mau agouro, pois se um coelho entrasse em uma residência, significaria que esta poderia ser invadida por ladrões.

No apêndice do livro “*del quinto libro, de las abusiones que usaban estos naturales*” o frade identifica a diferença entre os agouros e as *abusiones* (excessos, abusos). Os primeiros se referem à atribuição de características que não existem nas criaturas. Como exemplo Sahagún citou o mesmo agouro do capítulo VII.

*“...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 ha en ellas, como es decir que cuando la culebra o (la) comadreja, atraviesan por delante de alguno que va (de) camino, dicen que es señal de que ha de acontecer alguna desgracia en el camino; y de esta manera de agüeros está dicho en este libro quinto. 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...”*¹⁷⁰

As *abusiones* seriam diferentes dos agouros. Nelas os homens acreditavam que algumas virtudes de animais ou plantas poderiam simbolizar o mal. Por exemplo, o cheiro do jasmim

¹⁶⁹ SAHAGÚN, fray Bernardino de. *Op. cit.* 1988, p. 285.

¹⁷⁰ *Idem ibidem*, p. 297.

(uma virtude da planta) era associado a uma possível doença, ou seja, seria um mau agouro. Sahagún dedicou todo o apêndice para mostrar algumas *abusiones* dos antigos mexicanos.

“...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...”¹⁷¹

Martinez observa que muitas dessas superstições, relatadas pelos informantes indígenas, sobrevivem entre a população mexicana até os dias atuais.

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 algumas fábulas dos antigos mexicanos sobre a origem dos astros, seu conhecimento astrológico, as formas de contagem dos anos e suas principais cerimônias ao final do ciclo de 52 anos. No prólogo e durante todo o texto, Sahagún afirmou que os mesoamericanos conheciam muito pouco sobre astrologia e filosofia natural. Sahagún, munido de sua própria visão de mundo, tentou buscar no universo mesoamericano inter-relações com o conhecimento europeu sobre os astros.

Sahagún narrou o mito sobre a criação do quinto sol e da lua; as noções mexicanas sobre as estrelas, os cometas, as nuvens e a neve, o granizo e a geada. O missionário ainda expôs o cosmovisão mexica, ou seja, os quatro rumos do universo; os quatro setores da divisão da contagem dos anos e as festas do *Fuego Nuevo*. Encontramos também outras informações sobre o calendário, possivelmente uma continuação ao apêndice do livro IV. O missionário narrou a contagem dos anos e apresentou os signos que regiam o ciclo de 360 dias: quatro figuras que representavam também as quatro partes do mundo. Cada ano era regido por uma das quatro figuras: coelho (*tochtli*), cana (*ácatl*), pedernal (*técpatl*) e casa (*calli*). Estes símbolos

¹⁷¹ *Idem ibidem*, p. 304.

representavam os anos e não os dias, sendo que alguns eram usados para ambas as contagens. Para que o ciclo de 52 anos se realizasse era necessário que estes quatro símbolos se combinassem com os treze números (trezenas). Estes signos também representavam as partes do mundo (cosmografia mesoamericana): *cana* (oriente), *pedernal* (setentrional), *casa* (ocidente) e *coelho* (austral).

O missionário relatou, ainda, os temores que os mesoamericanos sentiam quando se aproximava o fim do ciclo de 52 anos e as cerimônias realizadas nesse período. Sahagún afirma que era muito presente o medo em relação a uma fome geral ou a uma catástrofe, sendo a mais temida a idéia de que o Sol pudesse deixar de brilhar. Para evitá-los, os mexicanos faziam a cerimônia do *Fuego Nuevo*, onde todas as luzes se apagavam e a cidade esperava a chegada da luz do *Fuego Nuevo* – que era aceso pelos sacerdotes, representantes dos deuses. Os mesoamericanos, quando viam a luz chegar em suas cidades, cortavam suas orelhas e ofereciam seu sangue para a continuidade da vida, festejando o início de um novo ciclo.

A cerimônia ainda se prolongava. Após a chegada da luz do *Fuego Nuevo* as pessoas acendiam incensos, colocavam oferendas numa grande fogueira e sacrificavam cativos. Sahagún descreveu essa cerimônia enfatizando as idolatrias e práticas de sacrifício destes povos e, conseqüentemente, a necessidade de se acabar com a antiga religião e costumes. Enquanto a religião cristã permanecesse ausente, o Demônio utilizaria sua sagacidade para conquistar esses povos, principalmente nesses momentos de cerimônias e rituais.

Em sua descrição, o missionário assegurou que o conhecimento indígena era muito precário. Para ele, os antigos costumes não chegaram a se tornar um conhecimento acabado, como o europeu do mesmo período. Eram apenas crenças, fábulas. Um exemplo foi quando relatou o conhecimento mesoamericano sobre o eclipse solar. De acordo com o texto de Sahagún,

quando ocorriam os eclipses os indígenas apenas choravam, gritavam e faziam sacrifícios, sempre num ato de desespero:

“...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...”¹⁷²

Contudo, conforme dito anteriormente, os ciclos solar e lunar eram conhecidos pelos mesoamericanos¹⁷³ que, conseqüentemente, podiam calcular com exatidão o período de ocorrência dos eclipses. Assim, as cerimônias realizadas durante o eclipse não demonstravam seu desconhecimento sobre o acontecimento, como nos faz crer Sahagún, mas representavam sua própria maneira de entender e agir frente ao fenômeno celeste.

As poucas informações obtidas por Sahagún sobre a astrologia e astronomia mesoamericanas fazem com que o missionário inferiorize os saberes indígenas. O franciscano buscou no universo do “outro” encontrar seus próprios conceitos e conhecimentos. Entretanto, os antigos mexicanos não haviam desenvolvido um conhecimento sobre os astros como os europeus os entendiam, ou seja, descrevendo e explicando os movimentos e a ocorrência dos fenômenos celestes. O conhecimento mexica sobre os astros era totalmente diferente, pois possuíam uma outra cosmovisão, onde encontramos uma unificação entre os âmbitos celeste, terrestre e divino. Para os antigos mexicanos, os fenômenos dos astros eram considerados manifestações divinas que influenciavam diretamente a vida humana.

¹⁷² *Idem ibidem*, p. 478/479.

¹⁷³ Conforme mencionamos neste capítulo.

CONCLUSÃO

Bernardino de Sahagún chegou ao México munido dos ideais franciscanos de evangelização e conversão dos infiéis. Ao escrever seus inúmeros manuscritos, esteve sempre presente em Sahagún o intuito missionário da conversão. Com a *Historia General de las cosas de la Nueva España* não foi diferente. O franciscano tinha a finalidade de preparar um manual eficaz, destinado aos demais evangelizadores, para a extirpação da antiga religião. Desta forma, a obra de Sahagún sempre foi balizada pelas suas intenções iniciais: entender melhor a cultura pré-hispânica para efetuar a extirpação da antiga religião podendo também identificar a sobrevivência desta nos indígenas já catequizados.

O propósito de Sahagún somente pode ser entendido se considerarmos o contexto em que sua obra foi produzida. Para o franciscano a evangelização empreendida até aquele momento não havia sido eficaz. A persistência de rituais, cerimônias, idolatrias e sacrifícios indicavam a coexistência das duas religiões: a mesoamericana e a cristã. Por isso, Sahagún acreditava na necessidade de um novo método de evangelização, no qual a língua e a cultura das sociedades indígenas deveriam ser compreendidas para que ocorresse a completa conversão à religião cristã. A obra do frade surgiu desse grande intuito de compreender a língua e cultura nahua visando a conversão efetiva dos antigos mexicanos.

Neste período, a Igreja cristã vivenciava sua maior crise: a Reforma Protestante. Esta, além de conquistar inúmeros adeptos, disseminou críticas em relação às condutas clericais. Desta forma, o ideal que norteou o trabalho missionário durante todo o século XVI sugeria que deveria ser eliminada qualquer dissensão e recusada a existência de outras culturas religiosas.

Portanto, a evangelização foi o mote e a intenção primeira da obra sahumtiana. Mas, ao buscar compreender a antiga cultura mesoamericana, Sahagún nos oferece muito mais do que

suas intenções originais almejavam. O missionário interpretou o universo cotidiano, familiar, cultural, religioso, histórico, educacional e científico dos indígenas. Nesse sentido, a obra de Sahagún ultrapassou seus objetivos iniciais, tornando-se uma das mais valiosas fontes documentais para o estudo da civilização mesoamericana antes da chegada espanhola.

Este estudo se dedicou ao conhecimento dos astros praticado pelos antigos mexicanos através do relato sahanguntiano. Por que Sahagún se interessou em descrever estes saberes? Como o fez? Quais influências permearam sua obra? Estas questões iniciais podem ser respondidas após a análise dos livros IV, V e VII que versam sobre este assunto.

Na Europa do século XVI o conhecimento astrológico possuía um significado diferente do que conhecemos atualmente. A astrologia influenciava a vida cotidiana das pessoas e integrava o corpo de conhecimentos acadêmicos daquele período. A observação constante do céu, visando entender a relação entre os astros e os acontecimentos, originou a astrologia que também abarcava os conhecimentos conhecidos, atualmente, por astronomia. Estes dois saberes eram, na realidade, duas faces do mesmo estudo, pois tanto a previsão do futuro, de acordo com o movimento dos astros, quanto a análise destes movimentos eram denominados de astrologia.

Quando Sahagún realizou a escolha dos temas a serem tratados em sua obra, provavelmente foi influenciado por esta forma de conhecimento tão importante na Europa seiscentista. Entretanto, existiram outros motivos para a escolha destes assuntos. Provavelmente Sahagún se admirou com a exatidão do calendário mesoamericano e compreendeu a importância que este teria para a sociedade nahua. A contagem do tempo, realizada por dois calendários, era um dos conhecimentos mais importantes dos mesoamericanos. O *Xiupohualli* consistia na contagem anual, sendo assim responsável pela marcação da chegada das estações e demais mudanças climáticas colaborando, principalmente para o desenvolvimento agrícola. O

Tonalpohualli, ou o calendário adivinhatório, controlava toda a vida social e religiosa sendo fundamental para a preservação da cultura mesoamericana.

Sahagún visualizou a importância destes calendários para o funcionamento da vida cotidiana e religiosa dos nahuas. E é nesse momento que entendemos o principal motivo do seu interesse por essa forma de conhecimento – a intrínseca relação entre calendário e religião. Tanto a contagem por meio do calendário quanto as crenças sobre os astros e as previsões realizadas a partir do calendário adivinhatório, ou mesmo por seres vivos, favorecia a persistência da antiga religião. Desta forma, compreender este conhecimento era essencial para a identificação dos antigos costumes e para sua extirpação durante o processo evangelizador. Neste mesmo período a Igreja condenava e perseguia em toda a Europa práticas adivinhatórias, principalmente as relacionadas à magia e à bruxaria.

O missionário buscou no universo mesoamericano conhecimentos existentes na Europa, ou seja, partiu de sua própria visão de mundo para entender o “outro”. Ao se referir à astrologia, nos livros IV e VII, Sahagún se decepcionou diante das escassas informações recolhidas e creditou ao conhecimento mesoamericano um grau de inferioridade, se comparado ao europeu.

A precariedade dos dados obtidos por Sahagún pode ser explicada pela ausência deste conhecimento no universo científico dos antigos mexicanos. Estes não entendiam os fenômenos celestes e, conseqüentemente, o movimento dos astros, de uma maneira separada da religião e dos acontecimentos terrestres. Existia uma profunda diferença nas concepções mesoamericanas e européias. Para os nahuas, o conhecimento acerca dos astros era importante para determinados assuntos, como na construção de templos e na previsão das estações. Já para os europeus do mesmo período, conhecer o movimento dos astros proporcionaria outros benefícios. Desta forma, a diferença no universo cultural das duas civilizações levou à diferença na maneira de desenvolver seus conhecimentos sobre os astros.

Para elaborar os calendários os mesoamericanos observaram os astros, sua periodicidade, os equinócios, solstícios e outros fenômenos. No entanto, estes estudos não foram usados para prever a vida futura, mas sim na elaboração de um calendário que, por sua vez, unido à religião, iria realizar as previsões.

Os saberes mesoamericanos sobre os astros não possuíam paralelo com a astrologia ocidental deste período, pois as adivinhações não eram baseadas em mapas astrais. A observação do movimento dos astros realizada pelos povos nahuas foi responsável apenas pela elaboração do calendário solar e ritual, não sendo relacionada à previsão do futuro, como ocorria na astrologia judiciosa européia. Os mesoamericanos não faziam suas previsões através da posição dos astros e demais características destes, mas de acordo com a data de seu nascimento e a utilização dos signos do “livro dos destinos” ou *Tonalamatl*. Este era uma contagem dos dias, ou seja, um calendário adivinhatório, onde o destino das crianças poderia ser antevisto de acordo com o *tonalli* regente daquele dia. Desta forma, o conhecimento descrito como astrologia por Sahagún não pode ser considerado como similar à astrologia européia, pois representavam visões de mundo e saberes diferentes.

O projeto inicial de Sahagún foi estruturado na aspiração da conversão real dos mesoamericanos. Mas a amplitude de sua obra rompeu este limite e tornou-se um relato, baseado nas informações indígenas, que abrange campos como a lingüística, a etnohistória e a antropologia. Por isso, a importância desta obra é inquestionável para os estudos dos antigos mexicanos.

BIBLIOGRAFIA

1) FONTES DOCUMENTAIS

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 de. *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la tierra firme*. México, Porrúa, 1984, 2 vols. MOTOLÍNIA, Fray Toribio de. *Historia de los indios de la Nueva España*. Madrid, Historia 16, 1985.

HERNÁNDEZ, Francisco. *Historia de las plantas de Nueva España*. México, Imprenta Universitaria, 1942, 3 vols.

MENDIETA, fray Jerónimo de. *Historia Eclesiástica Indiana*. México, Porrúa, 1980

MOTOLÍNIA, Fray Toribio de. *Historia de los indios de la Nueva España*. Madrid, Historia 16, 1985.

SAHAGÚN, fray Bernardino de. *Historia general de las cosas de la Nueva España*. Madrid, Alianza Editorial, 1988, 2 vols.

SAHAGÚN, fray Bernardino de. *Historia general de las cosas de la Nueva España*. México, Porrúa, 1999.

2) BIBLIOGRAFIA CITADA E CONSULTADA

ABAD PÉREZ, Antolín. *Los franciscanos en América*. Madrid, Editorial Mapfre, 1992.

ALVAREZ PELÁEZ, Raquel. *La conquista de la naturaleza americana*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1993.

AVENI, Anthony F. *Observadores del cielo en el México Antiguo*. México, Fondo de Cultura Económica, 1991.

_____. *Tiempo, astronomía y ciudades del México Antiguo*. **Arqueología Mexicana. Calendarios Prehispánicos**. (direção científica Joaquín García Bárcena e outros), México, Editorial Raíces & INAH & Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, vol. VII, no. 41, 2000.

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. (coord.).

- História da ciência: o mapa do conhecimento.** Rio de Janeiro, Expressão e Cultura, São Paulo, Edusp, 1995.
- BELTRÁN, Antonio. *Magia, ciencia, legalidad y empirismo: hacia una caracterización del renacimiento científico.* In: Alfonso-Goldfarb, A. M. e Maia, C. (coord.). **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.
- 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 Califórnia, México, 12-14 abril, p. 73-109, 1982.
-*Ciclos de fiestas y calendario solar mexicana.* **Arqueología Mexicana. Calendarios Prehispánicos.** (direção científica Joaquín García Bárcena e outros), México, Editorial 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.
- CAMENIETZKI, Carlos Ziller. *A cruz e a luneta: ciência e religião na Europa moderna.* Rio de Janeiro, Editora Access, 2000.
- CASO, Alfonso. *El pueblo del sol.* México, Fondo de Cultura Económica, 1985.
- 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, Universidad de Zaragoza, Facultad de Ciencias, Zaragoza, 1999.
- CLENDINNEN, Inga. *Aztecs: an interpretation.* New York, Cambridge University Press, 1991.

- DELUMEAU, Jean. *O medo no Ocidente. 1300 - 1800: uma cidade sitiada*. São Paulo, Companhia das Letras, 1989.
- _____. *De religiões e de homens*. São Paulo, Edições Loyola, 1997.
- _____. *La reforma*. Barcelona, Ed. Labor, 1967.
- _____. *Uma travessia do milenarismo ocidental*. In: Novais, A. **A descoberta do homem e do mundo**. São Paulo, Companhia das Letras, 1998.
- DUVERGER, Christian. *La flor letal: economia del sacrificio azteca*. México, Fondo de Cultura Económica, 1986.
- ELÍADE, Mircea. *Ferreiros e Alquimistas*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar editores, 1979.
- _____. *História das crenças e das idéias religiosas*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editores, 1984, tomo III.
- _____. *O Sagrado e o Profano*. São Paulo, Martins Fontes, 1992.
- 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*. **Arqueología Mexicana**. **Fray Bernardino de Sahagún**. (direção científica Joaquín García Bárcena e outros), México, Editorial 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*. **Arqueología Mexicana**. **Los mexicas**. (direção científica Joaquín García Bárcena e outros), México, Editorial 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, Editora Vozes, 1972.
- FALBEL, Naschman. *Heresias Medievais*. São Paulo, Editora Perspectiva, 1977.
- GALINDO TREJO, Jesús. *Entre el ritual y el calendario. Alineación solar del Templo Mayor de Tenochtitlán*. **Arqueología Mexicana**. **Calendarios Prehispánicos**. (direção científica Joaquín García Bárcena e outros), México, Editorial Raíces & INAH & Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, vol. VII, no. 41, 2000.
- _____. *La observación celeste en el pensamiento prehispánico*. **Arqueología Mexicana**. **Arqueoastronomía Mesoamericana**. (direção científica Joaquín García Bárcena e outros), México, Editorial Raíces & INAH & Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, vol. VIII, no. 47, 2001.

- GARCIA QUINTANA, Josefina. Introdução. 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, Editorial Porrúa, 2000.
- _____. Introdução. In: SAHAGÚN, fray Bernardino de. *Historia General de las cosas de la Nueva España*. México, Editorial Porrúa, 1999.
- GORTARI, Eli de. *La ciencia en la historia de México*. México, Editorial Grijalva, 1980.
- GRUZINSKI, Serge. *História do Novo Mundo*. São Paulo, Edusp, 1997.
- HENRY, John. *A revolução científica e as origens da ciência moderna*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editora, 1998.
- Historia General de las cosas de Nueva España*. Edição e Prólogo 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, Editora UnB, 1988.
- KARNAL, Leandro. *O teatro da fé: representação religiosa no Brasil e no México do século XVI*. São Paulo, Hucitec, 1997.
- KOYRÉ, Alexandre. *Do mundo fechado ao universo infinito*. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1979.
- _____. *Pensar la ciencia*. Barcelona, Ediciones Piados, 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.
- 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*. Mexico, Fondo de Cultura Económica, 1987.
- _____. *Astronomía y cultura en Mesoamérica*. In: **Simpósio de Historia de la astronomía en México**, Ensenada, Baja Califórnia, México, 12-14 abril, p. 01- 07, 1982.
- _____. *Bernardino de Sahagún*. Madrid, Historia 16, 1987.

- _____. *Bernardino de Sahagún, pionero de la antropología. Arqueología Mexicana. Fray Bernardino de Sahagún.* (direção científica Joaquín García Bárcena e outros), México, Editorial 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.
- _____. *De la oralidad y los codices a la Historia General.* In: León Portilla, Miguel (ed.). **Estudios de Cultura Náhuatl.** México, Universidad Nacional y Autónoma de México – Instituto de Investigaciones Históricas, vol. 29, p.65-142, 1999.
- LOCKHART, James. *Los nahuas después de la conquista.* México, Fondo de Cultura Económica, 1999.
- MALINOWSKI, Bronislaw. *Magia, ciência e religião.* Lisboa, Edições 70, 1984.
- MARCUS, Joyce. *Los calendarios prehispánicos. Arqueología Mexicana. Calendarios Prehispánicos.* (direção científica Joaquín García Bárcena e outros), México, Editorial 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 Editorial, 1977.
- MONJARÁS RUIZ, Jesús. *La triple alianza. Arqueología Mexicana. Los mexicas.* (direção científica Joaquín García Bárcena e outros), México, Editorial Raíces & INAH & Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, vol. III, no. 15, 1995.
- MONTORO, Gláucia Cristiani. *Dos Livros Adivinhatórios aos Códices Coloniais: uma leitura de representações pictográficas mesoamericanas.* Campinas, 2001, Dissertação de Mestrado, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas.
- MORANTE LÓPEZ, Rubén. *Las cámaras astronómicas subterráneas. Arqueología Mexicana. Arqueoastronomía Mesoamericana.* (direção científica Joaquín García Bárcena e outros), México, Editorial Raíces & INAH & Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, vol. VIII, no. 47, 2001.
- MORSE, R. M. *O espelho de próspero: cultura e idéias nas Américas.* São Paulo, Companhia das Letras, 1988.
- NAVARRETE LINHARES, Federico. *Vida cotidiana y moral indígena en la Historia General". Arqueología Mexicana. Fray Bernardino de Sahagún.* (direção 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.
- 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.
- PESTRE, Dominique. *Por uma nova história social e cultural das ciências: novas definições, novos objetivos e novas abordagens*. **Cadernos IG/Unicamp**, vol. 6, 1996, p. 03-55.
- PHELAN, John L. *El reino milenario de los franciscanos en el Nuevo Mundo*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1972.
- QUEVEDO, Emilio. *Os estudos histórico-sociais sobre as ciências e a tecnologia na América Latina e na Colômbia: avaliação e perspectivas*. In: Figueirôa, Silvia F. de M. **Um olhar sobre o passado: história das ciências na América Latina**. Campinas, Editora Unicamp, 2000.
- REIS, A. ESTÁCIO dos. *Os primórdios da navegação astronômica no Atlântico*. In: Alfonso-Goldfarb, A. M. e Maia, C. (coord.) **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. Arqueología Mexicana. Fray Bernardino de Sahagún*. (direção científica Joaquín García Bárcena e outros), México, Editorial Raíces & INAH & Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, vol. VI, no. 36, p.14-21, 1999.
- ROSSI, Paolo. *A ciência e a filosofia dos modernos*. São Paulo, Editora Unesp, 1992.
- _____. *Francis Bacon: De la magia a la ciencia*. Madrid, Alianza Editorial, 1990.
- _____. *O nascimento da ciência moderna na Europa*. Bauru, Edusc, 2001.
- 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 F. de M. **Um olhar sobre o passado: história das ciências na América Latina**. Campinas, Editora Unicamp, 2000.
- SANTOS, Eduardo Natalino. *Os mitos e deuses mesoamericanos através da crônica espanhola na época da conquista*. São Paulo, 2000, Dissertação de Mestrado, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.
- SCHWARTZ, Joseph. *O momento criativo: mito e alienação na ciência moderna*. São Paulo, Editora Best Seller, Círculo do Livro, s.d.
- SÉJOURNÉ, Laurette. *Pensamiento y religión en el México antiguo*. México, Fondo de Cultura Económica, 1992.
- SOLÍS, Felipe. *La Piedra del Sol*. **Arqueología Mexicana. Calendarios Prehispánicos**. (direção científica Joaquín García Bárcena e outros), México, Editorial 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.
- TENA, Rafael. *El calendario mesoamericano*. **Arqueología Mexicana. Calendarios Prehispánicos**. (direção científica Joaquín García Bárcena e outros), México, Editorial Raíces & INAH & Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, vol. VII, no. 41, 2000.
- TESTER, Jim. *História de la astrología occidental*. México, Editorial 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, Ediciones Piados, 1990.
- TRABULSE, Elias. *Ciencia y religion en el siglo XVII*. México, Colégio de México, 1974.
- _____. *Ciencia y tecnologia 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 (versão 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*. **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 Editores, 1991.
- VERGER, Jacques. *As universidades na Idade Média*. São Paulo, Unesp, 1990.
- VILLORO, Luis. *Sahagún o los límites del descubrimiento del Otro*. In: Leon-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*. **Arqueología Mexicana. Arqueoastronomía Mesoamericana**. (direção científica Joaquín García Bárcena e outros), México, Editorial 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**. (direção científica Joaquín García Bárcena e outros), México, Editorial Raíces & INAH & Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, vol. III, no. 15, 1995.
- Arqueología Mexicana. Fray Bernardino de Sahagún**. (direção científica Joaquín García Bárcena e outros), México, Editorial Raíces & INAH & Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, vol. VI, no. 36, 1999.
- Arqueología Mexicana. Calendarios Prehispánicos**. (direção científica Joaquín García Bárcena e outros), México, Editorial Raíces & INAH & Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, vol. VII, no. 41, 2000.
- Arqueología Mexicana. Arqueoastronomía Mesoamericana**. (direção científica Joaquín García Bárcena e outros), México, Editorial 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.