

**UFRRJ**  
**INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS**  
**CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

**DISSERTAÇÃO**

**Visões sobre a conquista de México: os relatos de Bernardino Sahagún e  
seus auxiliares indígenas**

**Flora Alice Lima Rodrigues**

**2016**



**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA (PPHR)**

**VISÕES SOBRE A CONQUISTA DE MÉXICO: OS RELATOS DE  
BERNARDINO SAHAGÚN E SEUS AUXILIARES INDÍGENAS**

**FLORA ALICE LIMA RODRIGUES**

*Sob a Orientação da Professora*  
**PATRICIA SOUZA DE FARIA**

*e Co-orientação da Professora*  
**GLÁUCIA CRISTIANI MONTORO**

Dissertação submetida como requisito parcial para obtenção do grau de **Mestre em História**, no Curso de Pós-Graduação em História, Área de Concentração em Relações de Poder, Linguagens e História Intelectual.

Seropédica, RJ  
Junho 2016

972.02

R696v

T

Rodrigues, Flora Alice Lima, 1989-

Visões sobre a conquista de México: os relatos de Bernardino de Sahagún e de seus auxiliares indígenas / Flora Alice Lima Rodrigues. - 2016.

139 f.: il.

Orientador: Patricia Souza de Faria.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Curso de Pós-Graduação em História, 2016.

Bibliografia: f. 130-139.

1. México - História - Conquista, 1519-1540 - Teses. 2. Códice florentino - Teses. 3. Bernardino, de Sahagún, 1499-1590. Historia general de las cosas de Nueva España - Teses. 4. Índios do México - Teses. I. Faria, Patricia Souza de, 1979- II. Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Curso de Pós-Graduação em História. III. Título.

UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA – MESTRADO E  
DOUTORADO

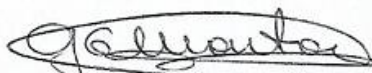
*“Visões sobre a conquista de México: os relatos de Bernardino de Sahagún  
e de seus auxiliares indígenas”*

**FLORA ALICE LIMA RODRIGUES**

Dissertação submetida como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em História, no Programa de Pós-Graduação em História – Curso de Mestrado, área de concentração em Relações de Poder e Cultura.

DISSERTAÇÃO APROVADA EM 15/07/2016

Banca Examinadora:



Professora Doutora **GLÁUCIA CRISTIANI MONTORO (UFRRJ)**  
Coorientadora e Presidente da Banca



Professora Doutora **LUCIANA MENDES GANDELMAN (UFRRJ)**



Professora Doutora **ELIANE GARCINDO DE SÁ (UERJ)**

## **AGRADECIMENTOS**

Primeiramente gostaria de agradecer à minha família, meus pais Waldir e Tania que sempre apoiaram minha formação acadêmica e às minhas queridas irmãs Marcele e Marcela, que, mesmo de longe, cuidaram e sempre se preocuparam comigo.

Às minhas orientadoras, Patrícia Souza de Faria e Gláucia Cristiani Montoro, pela atenção, dedicação e paciência com o meu ritmo de trabalho.

Aos amigos Camila Domingos, Lucas Suhett e João Lisbôa que acompanharam de perto minha trajetória acadêmica e me apoiaram nos momentos mais difíceis.

À Camila, Jamile, Chicão, Ramires e Karina, que mesmo de longe me incentivaram e me deram apoio emocional e aos amigos que se tornaram minha segunda família: Thamires, Daniel, Michele, Talassa e Tony, que sempre estiveram ao meu lado.

Gostaria de agradecer à Biblioteca Medicea Laurenziana de Florença pela autorização para o uso das imagens do Códice Florentino.

Por fim, agradeço ao apoio financeiro da CAPES.

## RESUMO

RODRIGUES, Flora Alice Lima. **Visões sobre a conquista de México: os relatos de Bernardino de Sahagún e seus auxiliares indígenas**. 2016. 148 p. (Mestrado em História, Relações de Poder, Linguagens e História Intelectual). Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2016.

O *Códice Florentino*, escrito no período colonial, foi elaborado pelo franciscano Bernardino de Sahagún com o auxílio dos alunos indígenas do Colégio de Santa Cruz de Tlatelolco, no México. Escrita em duas colunas de textos, a primeira em castelhano e a segunda em *nahuatl*, a obra ainda contém imagens confeccionadas pelos *tlacuilos* indígenas. O *Códice* está dividido em doze Livros, cujo conteúdo abarca desde a origem do mundo indígena até a conquista da cidade de México-Tenochtitlán. Ao analisarmos o último Livro do *Códice*, que narra a conquista de México-Tenochtitlán, percebemos que há muitas divergências entre a narrativa *nahuatl* e a castelhana. As duas colunas, assim como as imagens, formam três narrativas distintas sobre a conquista. Essas narrativas formam uma mescla entre as tradições indígenas e europeias.

Palavras-chave: México, Códice Florentino, Sahagún

## ABSTRACT

RODRIGUES, Flora Alice Lima. **Visões sobre a conquista de México: os relatos de Bernardino de Sahagún e seus auxiliares indígenas**. 2016. 148 p. (Mestrado em História, Relações de Poder, Linguagens e História Intelectual). Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2016.

The *Florentine Codex* was written during the colonial period by Franciscan Bernardino of Sahagún, aided by native Mexicans from the College of Santa Cruz Tlatelolco, Mexico. Written in two columns of text, the first in Spanish and the other in *Nahuatl*, the *Florentine Codex* still contains imagery by native Mexicans from *Tlacuilos*. The *Codex* is divided in twelve books, with content ranging from the beginning of the native Mexican world until the conquest of México-Tenochtitlán. When analyzing the last book of the *Codex*, which tells the conquest of México-Tenochtitlán, we realize that there are many discrepancies between the *nahuatl* narratives and castilian. The two columns, as well as the images, form three distinct narratives about the conquest. These narratives form a blend of indigenous and European traditions.

Key words: Mexico, Florentine Codex, Sahagún

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	1
CAPÍTULO I: DA CONQUISTA DE MÉXICO-TENOCHTITLÁN À EVANGELIZAÇÃO DA NOVA ESPANHA .....	8
1.1 A Sociedade Mexica em tempos Pré-Hispânicos .....	8
1.2 A conquista de México-Tenochtitlán.....	19
1.3 A evangelização da Nova Espanha .....	22
1.4 A trajetória de Bernardino de Sahagún e a criação do Colégio de Santa Cruz de Tlatelolco .....	28
CAPÍTULO II: DUAS NARRATIVAS SOBRE A CONQUISTA DE MÉXICO-TENOCHITLÁN .....	37
2.1 A trajetória dos manuscritos de Sahagún.....	37
2.2 As duas narrativas da Conquista.....	40
2.3 As implicações políticas do <i>Códice Florentino</i> .....	57
2.4 O hibridismo cultural em Sahagún .....	65
2.5 Crítica à “Visão dos Vencidos” e a tradução de Garibay .....	72
CAPÍTULO III: AS IMAGENS DA CONQUISTA NO <i>CÓDICE FLORENTINO</i> .....	78
3.1 A confecção das imagens do <i>Códice Florentino</i> .....	78
3.2 Análise das imagens.....	83
3.2.1 O início da invasão espanhola .....	86
3.2.2 A Malinche como intermediária no encontro entre espanhóis e indígenas .....	90
3.2.3 O saque espanhol à casa de Montezuma .....	93
3.2.4 A festa de <i>Huitzlopochtli</i> e o massacre no Templo Maior .....	98
3.2.5 A morte de Montezuma .....	108
3.3 Mescla de tradições.....	118
CONCLUSÕES .....	124
BIBLIOGRAFIA .....	130
Fontes:.....	130
Referências Bibliográficas:.....	130



## INTRODUÇÃO

Quando o franciscano Bernardino de Sahagún desembarcou na América, já haviam se passado oito anos desde que fora concluída a conquista da cidade de México-Tenochtitlán, em 1521. Sahagún juntou-se a outros franciscanos que já estavam se estabelecendo na nova colônia espanhola, como Toríbio de Motolinía e Martín de Valencia. O franciscano atuou como missionário pela Nova Espanha até se tornar professor do recém-criado Colégio de Santa Cruz de Tlatelolco, em 1536. A criação do Colégio visava educar os filhos das elites indígenas e prepará-los para o sacerdócio. Os alunos aprendiam, principalmente, o castelhano, teologia, latim, filosofia e ajudavam seus mestres franciscanos em traduções de textos antigos.

No Colégio, Sahagún teve a oportunidade de se aproximar de seus alunos e futuros ajudantes, que iriam acompanhá-lo em muitas de suas investigações sobre o mundo indígena. Após deixar o trabalho como professor do Colégio, o franciscano iniciou as primeiras investigações acerca da cultura e tradições indígenas, trabalho este que iria durar por mais 20 anos, aproximadamente. Muitas obras resultaram dessas investigações, dentre elas o *Códice Florentino*.

O *Códice Florentino* é um manuscrito composto por duas colunas de textos, uma em castelhano e outra em língua *nahuatl*, e por imagens que estão dispostas ao longo da coluna em castelhano. Produzida no período colonial, na segunda metade do século XVI, a obra foi confeccionada por Sahagún com o auxílio de seus alunos do Colégio de Santa Cruz de Tlatelolco, como Antonio Valeriano, Antonio Verjarano, Martín Jacobita, Pedro de San Buenaventura e Andrés Leonardo. A obra está dividida em doze Livros, os quais delimitam temas diversos – desde a origem dos deuses indígenas até a conquista de México-Tenochtitlán.

O Livro XII, último assunto do *Códice Florentino*, trata especificamente da conquista de México-Tenochtitlán realizada por Hernán Cortés e seus soldados. Este último Livro, assim como toda a obra, possui duas narrativas – a castelhana e a *nahuatl* – e as imagens dispostas apenas na coluna castelhana. Assim, quando há um enfoque especificamente no Livro XII, percebem-se três tipos de narrativas.

Esta pesquisa analisou as distintas abordagens sobre a conquista de México-Tenochtitlán presentes no *Códice Florentino*<sup>1</sup>. No Livro XII percebemos que muitos episódios

---

<sup>1</sup> O *Códice Florentino* encontra-se totalmente digitalizado na World Digital Library (WDL), diretamente do manuscrito da Biblioteca Medicea Laurenziana, de Florença. A WDL é um projeto da UNESCO e da Biblioteca do Congresso dos Estados Unidos em parceria com mais 31 instituições de vários países. Disponível em: <http://www.wdl.org/pt/item/10096/#q=c%C3%B3dice+florentino&qla=pt>.

da conquista foram narrados de forma diferente entre uma coluna e outra. Nos momentos que relatam o massacre do Templo Maior, o episódio conhecido como a *Noche Triste* e a morte de Montezuma, percebemos claramente que a versão de Sahagún está muito mais resumida do que a coluna em *náhuatl*. Curiosamente, os episódios que apresentam as maiores diferenças entre as duas versões são aqueles que mais comprometem a atuação dos espanhóis na conquista. De que forma Sahagún aborda esses episódios através das duas narrativas do Livro XII e através das imagens? Como ocorrem essas diferenças entre uma narrativa e outra? Qual a importância dos alunos indígenas para a confecção da obra e como ocorreram as diferentes participações indígenas na confecção do *Códice Florentino*?

Sabemos que no método de Sahagún, para a elaboração de sua obra, seus ajudantes recolhiam dos informantes indígenas relatos sobre os mais diversos assuntos. O frade elaborava um questionário que seria passado para esses informantes através dos alunos. Os informantes indígenas faziam parte da elite indígena<sup>2</sup>, os quais, na maioria das vezes, eram sacerdotes, nobres ou antigos governantes. Esse grupo respondia os questionários de forma oral ou através de imagens, que foram mais tarde copiadas e anexadas ao *Códice Florentino*. Todo o material levantado por seus alunos foi compilado pelo franciscano, que corrigiu, adicionou ou retirou informações.

Os alunos também faziam parte da elite indígena e foram educados no Colégio de Tlatelolco. Eles conheciam, além da língua indígena, o latim e o castelhano. Toda a estrutura da obra foi pensada e idealizada por Sahagún. A estrutura da obra foi inspirada nos modelos clássicos europeus, cuja sequência cronológica abarca desde a origem do mundo indígena até a vinda e conquista dos espanhóis. O vínculo entre a obra e o humanismo espanhol é visível.

Na análise da coluna castelhana foi usado o Livro XII do *Códice Florentino*, e para a análise narrativa *nahuatl* foi utilizada a publicação traduzida por Ángel Maria Garibay, intitulada “*Libro doce: en él se dice cómo se hizo la guerra en esta ciudad de México*”. Pensando a fonte como uma crônica colonial e partindo das análises de Reis e Fernandes, esta não será aqui considerada um relato verdadeiro sobre o evento em questão (a conquista de

---

<sup>2</sup> Os primeiros cronistas traduziam *pilli* (singular) ou *pipiltin* (plural) como nobres, mas é difícil mencioná-los como um grupo bem definido. Nos escritos pré-colombianos era comum contrapor *macehualtin* (grande parte da população) com os *pipiltin* (um grupo muito menor). No momento da conquista e colonização “la realidad cultural y política del México antiguo cambió por completo, consumada otra forma de Conquista, la realizada por los españoles, los *pipiltin* sobrevivientes se afanaron por preservar, hasta donde pudieron, su situación de privilegio”. Dentre esses privilégios se encontra a educação para seus filhos (Cf.: LEÓN-PORTILLA, Miguel. Consciencia de classe en Mesoamérica según los testimonios de la antigua palabra. In: LÓPEZ, María Bono. *Liber ad honorem Sergio García Ramírez*. México: UNAM, 1998).

México-Tenochtitlán). Os autores afirmam que a crônica se constitui como representações de mundo que “(...) se entrecruzam e dialogam com as próprias práticas de quem as produziu. As ideias, concepções, projeções, valorações apresentadas nesses manuscritos ganham sentido no momento em que são apreendidas em consonância com seus lugares de produção”<sup>3</sup>. Do mesmo modo devemos pensar o lugar de produção da tradução da coluna *nahuatl* feita por Garibay. Este, no ano de 1956, traduziu a versão *nahuatl* do livro XII para o espanhol. A versão traduzida por Garibay pode ter sido influenciada pela concepção que o próprio Garibay tinha da cultura indígena e da conquista. Ou seja, a fonte traduzida também foi problematizada e levado em consideração o ano em que foi feita, nos anos de 1950.

As imagens utilizadas foram as da digitalização do manuscrito original, da World Digital Library. Para a análise das imagens compartilhamos a metodologia proposta por Panofsky, na qual devemos partir primeiramente de um contexto em que se insere as imagens e depois analisá-las para além de uma análise histórica. As imagens, depois de uma análise pré-iconográfica, devem ser contextualizadas historicamente e depois pensadas dentro de uma totalidade histórica.<sup>4</sup>

A mesma junção de tradições e concepções de mundo ocorre na parte escrita, pois devemos lembrar que os alunos ajudantes de Sahagún já estavam catequizados e inseridos na concepção cristão de mundo. Assim, compartilhamos o conceito de hibridismo cultural e mediadores culturais propostas por Eliane Garcindo de Sá<sup>5</sup> e Serge Gruzinski<sup>6</sup>. Também utilizaremos as proposições de Pablo Escalante Gonzalbo<sup>7</sup> e Alessandra Russo<sup>8</sup>, que abordam as imagens do *Códice Florentino* partindo da perspectiva de fusão entre as tradições indígenas e europeias.

Muitas são as questões que ainda devem ser analisadas em relação à obra de Sahagún. Infelizmente, uma tradução completa da coluna em *nahuatl* do *Códice Florentino*, ou seja, de todos os seus Livros, ainda não foi realizada para o espanhol<sup>9</sup>, o que dificulta uma comparação

---

<sup>3</sup> FERNANDES, Luis Estevam de Oliveira; REIS, Anderson Roberti dos. A crônica colonial como gênero de documento histórico. *Ideias*, Unicamp, v. 13, pp. 25-42, 2006, p. 38.

<sup>4</sup> PANOFSKY, Erwin. *Significado nas artes visuais*. São Paulo: Perspectiva, 1976.

<sup>5</sup> SÁ, Eliane Garcindo de. *Mestiço: entre o mito, a utopia e a história* – reflexões sobre a mestiçagem. Rio de Janeiro: Quartet/Faperj, 2013.

<sup>6</sup> GRUZINSKI, Serge. *O pensamento mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

<sup>7</sup> ESCALANTE GONZALBO, Pablo. Primer Espejo. In: FLORESCANO, E. (coord.). *Espejo Mexicano*. México: FCE, 2002.

<sup>8</sup> RUSSO, Alessandra. *The untranslatable images: a mestizo history of the arts in New Spain 1500-1600*. Austin: University of Texas Press, 2014.

<sup>9</sup> Atualmente, na Universidade Nacional Autónoma do México (UNAM), existe um projeto de paleografia e tradução para o espanhol da coluna em *nahuatl* do *Códice Florentino*. Sob a direção de Miguel León-Portilla, linguistas e historiadores pretendem, ao final do projeto, publicar o *Códice Florentino* paleografado e completamente traduzido. Através da revista *Estudios de Cultura Náhuatl* podemos conhecer algumas traduções

da obra completa por quem não domina a língua *nahuatl*. Como bem sabemos, por se tratar de um escrito feito pelos auxiliares indígenas de Sahagún, o texto em *nahuatl* pode trazer novas contribuições à historiografia atual, no que se refere à história indígena, que vem conferindo aos povos nativos uma participação mais ativa na história. A atuação indígena no processo de conquista, muitas vezes, foi diminuída ou até mesmo negada pelas historiografias anteriores, que conferiam aos povos nativos apenas o lugar de “vítimas” do processo colonial.

Existem diversas correntes historiográficas que tratam do tema a partir de diferentes perspectivas. Muitos enfatizam em suas narrativas um enfoque voltado para os conquistadores, como o estudo clássico de William Prescott. O pesquisador estadunidense do século XIX relata a conquista do México centrada na figura do conquistador Hernán Cortés. Sob uma fórmula de romance histórico, a narrativa de Prescott põe fim ao mundo indígena logo após a conquista, ou seja, para o autor a história indígena acaba quando Cortés conquista México-Tenochtitlán.<sup>10</sup> A perspectiva de Prescott sobre a conquista – que confere uma destruição total do mundo indígena e uma ideia de polaridade castelhanos/indígenas – é, hoje em dia, refutada por diversos pesquisadores.

Na historiografia mexicana destacamos o trabalho de Miguél León-Portilla, “herdeiro” de Ángel Maria Garibay. Atuando na Universidad Nacional Autónoma de México, León-Portilla é um dos representantes de um “indigenismo mexicano”, que priorizou, em um dos seus primeiros trabalhos, a “visão dos vencidos”, ou seja, o que definiu como sendo a visão indígena sobre a conquista. Para este autor, Sahagún foi o primeiro cronista que, de fato, se interessou pelo fator histórico-antropológico do mundo nativo. Partindo do conceito da “visão dos vencidos”, León-Portilla, assim como outros autores, acreditavam que a obra era o exemplo de uma visão nativa acerca de seu próprio mundo, já que as informações contidas no texto derivam de relatos orais dos próprios indígenas. Essa perspectiva da “visão dos vencidos” foi bastante criticada e León-Portilla acabou por revisar seus estudos. Mas, mesmo assim, o autor segue uma linha de trabalho que coloca a posição indígena em evidência.

---

parciais, nas quais já se constata diferenças entre as duas colunas. (Cf. MAYNEZ, Pilar; ROMERO GALVÁN, José Rubén. Fray Bernardino de Sahagún y su Códice Florentino: un proyecto de traducción. *Destiempos*, México, Jan. 2009, n. 18, ano 1, p. 42-50. Disponível em: [http://www.destiempos.com/n18/maynez\\_romero.pdf](http://www.destiempos.com/n18/maynez_romero.pdf)).

<sup>10</sup> FERNANDES, Luiz Estevam de Oliveira. Criando a Conquista do México: o trabalho de William H. Prescott (1843). In: XXVI SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 2011, São Paulo. *Anais eletrônicos...* São Paulo: USP, 2011, p. 4. Disponível em: [http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1308088133\\_ARQUIVO\\_CriandoaConquistadoMexico-Final.pdf](http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1308088133_ARQUIVO_CriandoaConquistadoMexico-Final.pdf). Acesso em: 23 mar. 2013.

Em “A conquista da América: a questão do outro”<sup>11</sup>, Tzvetan Todorov trata este episódio como uma verdadeira guerra e se pergunta como os espanhóis obtiveram a vitória diante de uma aparente vantagem dos nativos. Apesar de receber duras críticas, o autor questiona o uso de fontes espanholas, como os relatos de Colombo, que podiam conter “falsidades”.<sup>12</sup> Também questiona os relatos indígenas, nos quais, para ele, “o ponto de vista dos índios é particularmente grave: dada a inexistência de escuta indígena, são todos posteriores à conquista e, portanto, influenciados pelos conquistadores”.<sup>13</sup> O autor chega a mencionar, de forma superficial, o *Códice Florentino*, afirmando que se trata de uma “história de um povo contada por esse mesmo”.<sup>14</sup>

Matthew Restall, em seu livro “Sete mitos da conquista espanhola”<sup>15</sup>, afirma que a “visão de conquista” foi gerada pelos próprios espanhóis. Estes retrataram a guerra com os mexicas como uma verdadeira conquista, enfatizando seus feitos, valorizando a atuação dos espanhóis e principalmente centralizando a narrativa na figura do europeu. Os indígenas apareciam sempre como vítimas. Essa visão acabou se perpetuando até os dias atuais.<sup>16</sup> Restall afirma que, de fato, ocorreu uma conquista, mas devemos tomar cuidado, pois se acaba reproduzindo uma visão ou discurso que priorize o lado espanhol se consideramos somente as fontes espanholas.<sup>17</sup>

Dentre uma variada historiografia sobre a conquista de México-Tenochtitlán, o trabalho de Serge Gruzinski merece ser mencionado. Em “O pensamento mestiço”<sup>18</sup>, Gruzinski enfatiza o processo de mestiçagem que ocorreu ao longo do século XVI e XVII. Afirma que neste processo havia uma colônia “híbrida”, na qual havia uma fusão entre a cultura europeia e indígena. A proposta do autor é enfatizar esse hibridismo, ou seja, uma mistura e comunicação entre diferentes culturas.

No livro “La conquista de México”<sup>19</sup>, Federico Navarrete Linares demonstra como os mexicanos ainda se sentem em relação à conquista de séculos atrás: “*Sin embargo, también vemos a la Conquista como motivo de vergüenza: la consideramos una derrota, un episodio lamentable de nuestra historia, el principio de nuestra opresión y nuestros sufrimientos*”.<sup>20</sup>

---

<sup>11</sup> TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América: a questão do outro*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 64.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 64.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 144.

<sup>15</sup> RESTALL, Matthew. *Sete mitos da conquista espanhola*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 128.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 144.

<sup>18</sup> GRUZINSKI, Serge. *Op. Cit.*

<sup>19</sup> NAVARRETE LINARES, Federico. *La conquista de México*. México: CONACULTA, 2000.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 2.

Afirma também a necessidade de distinguir e relativizar quando falamos sobre a conquista do México. O autor lembra que, quando se menciona a Conquista do México, a palavra México significa, na verdade, a cidade de México-Tenochtitlán. Outro destaque do autor é a respeito da palavra conquista, pois menciona que não se refere a somente uma conquista, mas a várias conquistas, que tiveram que ser realizadas pelos espanhóis para darem conta de um vasto território e de variados grupos étnicos.<sup>21</sup>

No Brasil, Eduardo Natalino dos Santos também questiona esse ponto em seu artigo “Conquista do México ou queda de México-Tenochtitlan?”<sup>22</sup>. Santos aponta que o processo em questão não polarizou castelhanos/índigenas e sim foi um rearranjo de ordem política-militar. O autor enfatiza que não houve simplesmente uma “destruição” da sociedade indígena, pois as elites indígenas ainda mantiveram privilégios.<sup>23</sup> Partindo do destaque à atuação dos indígenas no processo de conquista, Santos afirma que “parte dos povos indígenas mesoamericanos não foram vítimas de um processo levado a cabo apenas pelos castelhanos e suas instituições”.<sup>24</sup>

Para Santos é preciso destacar a participação indígena, pois estes foram indispensáveis para o funcionamento das estruturas sócio-políticas estabelecidas pelos europeus no período colonial. Com isso, faz-se necessário colocar em evidência a participação indígena, sua identidade e sua explicação histórica, para poder, assim, entender sua atuação na sociedade colonial.<sup>25</sup>

Este estudo pretendeu acompanhar uma nova vertente historiográfica, que percebe os indígenas como sujeitos e protagonistas de sua própria história. Esta perspectiva segue os estudos de Maria Regina Celestino. Segundo a autora, após a conquista, os índios passaram a ser vistos na historiografia como vítimas do processo colonial. No entanto, novos estudos apontam para a importância de se compreender as ações indígenas durante todo o período colonial até os dias atuais. Para a autora, “(...) ao invés de vítimas passivas de imposições culturais que só lhes trazem prejuízos, os índios passam a ser vistos como agentes ativos desses processos”<sup>26</sup>. Assim, destacamos a atuação indígena não só durante o processo de conquista, mas também na elaboração dos documentos históricos, como as crônicas.

---

<sup>21</sup> NAVARRETE LINARES, Federico. *Op. Cit.*, p. 1.

<sup>22</sup> SANTOS, Eduardo Natalino dos. Conquista do México ou queda de México-Tenochtitlan? Guerras e alianças entre castelhanos e altepeme mesoamericanos na primeira metade do século XVI. In: XXIII SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 2005, Londrina. *Anais eletrônicos...* Londrina: UEL, 2005, p. 1-19. Disponível em: [http://200.144.182.130/cema/images/stories/Conquista\\_do\\_Mexico.pdf](http://200.144.182.130/cema/images/stories/Conquista_do_Mexico.pdf). Acesso em: 23 mar. 2013.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 8.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 13.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 17-18.

<sup>26</sup> ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. O lugar dos índios na história: dos bastidores ao palco. In: \_\_\_\_\_. *Os índios na história do Brasil*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010, p. 22.

A presente dissertação está dividida em três capítulos. No primeiro capítulo, apresentamos a sociedade indígena antes da conquista, abordando seus aspectos culturais e políticos. Analisamos a fundação da cidade de México-Tenochtitlán e sua articulação com outras cidades indígenas através do sistema da Tríplice Aliança. Ainda no primeiro capítulo, foi abordado também o contexto europeu e o processo de evangelização realizada pelos missionários. Outro ponto importante que foi considerado neste capítulo foi a educação indígena antes e depois da conquista e de que forma foi aproveitada pelos missionários no processo de evangelização. Assim, buscamos compreender de que forma se encontrava a sociedade indígena no momento da chegada dos espanhóis.

No segundo capítulo, abordamos a conquista de México-Tenochtitlán através das duas narrativas – a castelhana e a *nahuatl*. Percebemos de que forma os episódios mais polêmicos da conquista aparecem entre uma narrativa e outra. O contexto em que foi produzida essas narrativas também foi levado em consideração, tanto na coluna castelhana como na tradução da coluna em *nahuatl*, realizada por Garibay. Procuramos traçar a trajetória de confecção do *Códice Florentino* para compreendermos como o manuscrito revela o período colonial, acabando por absorver em seu conteúdo todas as implicações políticas do momento, desde a ordem alterada da obra até a sua censura e proibição. Outro ponto importante do capítulo é a abordagem em relação ao encontro entre o mundo indígena e espanhol pensado através do hibridismo cultural, ou seja, pensamos como se deu essa mescla de tradições através das narrativas escritas.

No último capítulo analisou-se as imagens do *Códice Florentino*, destacando de que forma foram confeccionadas tais imagens pelos *tlacuilos* (pintores/escritas) indígenas. Apresentamos o sistema de escrita indígena e como esses aspectos se mostraram presentes nas imagens do *Códice*. As imagens foram analisadas com base na identificação de elementos de tradições indígenas e elementos da tradição europeia. Através das imagens buscamos compreender de que modo elas narram uma outra versão da conquista e como aparecem, nessa narrativa imagética, os episódios mais problemáticos trabalhados no capítulo anterior.

# CAPÍTULO I: DA CONQUISTA DE MÉXICO-TENOCHTITLÁN À EVANGELIZAÇÃO DA NOVA ESPANHA

## 1.1 A Sociedade Mexica em tempos Pré-Hispânicos

O termo Mesoamérica foi usado pela primeira vez pelo antropólogo Paul Kirchhoff, em 1943, para designar uma área geográfica que abrange toda a região atual do México e quase toda a América Central. Para Paul Kirchhoff, a Mesoamérica consistia em uma grande área cultural com muitos elementos semelhantes entre diferentes culturas.<sup>27</sup> Apesar do termo Mesoamérica ainda ser bastante utilizado, muitos estudiosos acrescentaram novas questões ao conceito.<sup>28</sup>

Em relação à divisão cronológica da Mesoamérica, são muitos os autores que possuem seus próprios critérios e não cabe aqui discutir cada um deles. O que é mais comum entre a maioria dos autores é dividir a Mesoamérica em quatro grandes períodos. Para Santamarina Novillo, no período Formativo ou Pré-clássico (7000/5000 a.c.) ocorreu o surgimento da agricultura e a domesticação do milho, que se tornou o principal alimento da população; no período Clássico (0/750 d.C.) houve o predomínio de Teotihuacan<sup>29</sup> como principal metrópole, centro urbano que funcionará, posteriormente, como instrumento de legitimação de poder e ancestralidade pelos astecas; Epiclássico (750/950 d.C.) período de migração, dispersão e surgimento de outras importantes cidades, o que facilitou a diversidade étnica e cultural; e Período Pós-Clássico (950/1520 d.C.), quando ocorreu o desenvolvimento da sociedade asteca.<sup>30</sup>

---

<sup>27</sup> KIRCHHOFF, Paul apud CANTÚ, Gloria M. Delgado. *Historia de México: el proceso de gestación de un Pueblo*. México: Pearson Edición, 2002, p. 2.

<sup>28</sup> Uma importante contribuição nos fornece Lopez Luján e Lopez Austin a respeito da relação entre as sociedades mesoamericanas: “*Nuestra posición se funda en el hecho de que las sociedades mesoamericanas vivieron una historia compartida durante milenios y estuvieron ligadas por un conjunto complejo y heterogéneo de relaciones*” (AUSTIN, Alfredo López. LUJÁN, Leonardo López. La periodización de la historia de mesoamerica. *Revista Arqueología Mexicana*, v. 8, n. 43, p. 14-22, 2000, p. 16).

<sup>29</sup> Teotihuacan foi uma importante cidade do Vale do México que teve seu auge, aproximadamente, entre os anos de 150 d.C. até 650 d.C. Tal cidade e suas tradições influenciaram muitos outros povos mesoamericanos, mesmo após seu declínio.

<sup>30</sup> SANTAMARINA NOVILLO, Carlos. *El sistema de dominación azteca: el imperio Tepaneca*. 2005. Tese (Doutorado em História) – Facultad de Geografía e Historia, Universidade Complutense de Madrid. Madrid, 2005, 67-71.



De acordo com Santamarina Novillo, as datações seguem as fontes etno-históricas. Para o autor, o período Pós-Clássico se subdivide em três: Pós-Clássico Inicial, Pós-clássico Médio e Pós-clássico Tardio. O período Pós-Clássico Inicial vai do ano 950 até 1150 d.C., o qual foi marcado pela hegemonia tolteca, que deu continuidade à cultura de Teotihuacan.<sup>31</sup>

O segundo subperíodo, o Pós-Clássico Médio ou Período Asteca Inicial, vai de 1150 até 1350. Nesse período houve a queda da cidade de Tollan, em 1175. Após a queda de Tollan houve uma instabilidade política, ocasionando a dispersão populacional. Segundo Santamarina Novillo, Tollan pode ter sucumbido devido a alterações climáticas, que desenvolveram uma escassez de chuvas durante os anos de 600 até 1100 d.C., que atraiu para o sul vários povos agricultores do norte e caçadores-coletores – todos conhecidos como chichimecas.<sup>32</sup> Essas populações, juntas, se estabeleceram na antiga área dos toltecas. As condições climáticas voltaram a ser favoráveis após o século XII. Esse período foi caracterizado pela junção dos chichimecas com os antigos povos dominados pelos toltecas, marcado por um aumento demográfico ocasionado pela melhoria climática e pela migração chichimeca. O aumento populacional foi fator determinante para a evolução da sociedade asteca.<sup>33</sup>

Os mexicas ou astecas, são um grupo étnico que ocupou duas cidades no meio do lago Texcoco, no Vale do México, no final do Período Pós-Clássico - México-Tenochtitlan e México-Tlatelolco - e estão entre os grupos chichimecas que migraram para o sul, segundo suas próprias histórias, conhecidas como histórias de migração, muito comuns entre os grupos do México Central. O entendimento da migração mexica ainda causa muita polêmica entre os pesquisadores, sendo difícil encontrar um consenso. Muitas vezes, os relatos históricos confundem-se com as descrições míticas de origem. Mas, de um modo geral, os mexicas são descendentes dos chichimecas<sup>34</sup> que vieram da região norte. A origem chichimeca, abordada por Enrique Florescano, é sempre mencionada e reforçada pelos próprios mexicas, na qual Aztlán estaria relacionada com Chicomoztoc, ou o lugar das sete cavernas.<sup>35</sup> Por isso, esses povos foram chamados de astecas, por serem descendentes do povo de Aztlán, situada em um

---

<sup>31</sup> SANTAMARINA NOVILLO, Carlos. *Op. Cit.*, p. 71.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 72.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 75.

<sup>34</sup> Segundo Alfredo Lopez Austin e Leonardo López Lujan, esse nome, chichimeca, é contraditório, pois abarca outros grupos. Trata-se de um nome genérico para grupos caçadores coletores vindos do norte para o centro do México. (LOPEZ AUSTIN, Alfredo e LÓPEZ LUJAN, Leonardo. *El pasado indígena*. México: FCE, 1996, p. 195).

<sup>35</sup> FLORESCANO, Enrique. *Los orígenes del poder en Mesoamerica*. México: FCE, 2010, p. 397.

lago. Aztlán é assunto de controvérsias entre os pesquisadores, pois alguns acreditam que se trata de uma representação simbólica, enquanto outros crêem em sua verdadeira existência.

A versão mítica afirma que, após saírem de Aztlán, os astecas foram chamados de mexicas por *Huitzilopochtli*. Migraram, então, até a cidade de Tollan e se estabeleceram na região de Cuatépéc. É neste local que ocorre o nascimento de *Huitzilopochtli* (até então ele se comunicava através de sua voz e não fisicamente) e o mito de *Coatlicue*<sup>36</sup>. Após entrarem em conflitos com grupos já territorializados, os mexicas foram expulsos e se viram obrigados a se estabelecerem em uma ilha, no meio do lago Texcoco. Assim fundaram a cidade de Mexico-Tenochtitlán. As fontes mencionam o ano 2 Calli (1325 d.C.) como o ano de fundação da cidade.<sup>37</sup>

Enrique Florescano faz uma importante ressalva sobre a migração mexica. Os relatos sobre a peregrinação são comumente utilizados como fontes fidedignas, mas é importante salientar que tais fontes foram escritas muitos anos depois do ocorrido. Segundo o pesquisador, trata-se de uma reinterpretação do passado mexica escrita pelo próprio grupo. Para o autor, são “(...) *mitos nacionales creados por los mexicas para afirmar y propagar su imagen de nuevos señores de la tierra*”.<sup>38</sup> Assim, neste capítulo, tentaremos apenas esboçar, de uma forma geral, como se constituíam os grupos indígenas até a criação de México-Tenochtitlán, mostrando como antes da chegada dos espanhóis estes povos já possuíam toda uma trajetória de conflitos políticos, alianças militares, assim como toda uma cultura bélica.

Devemos mencionar também que a contribuição da arqueologia para reforçar os relatos históricos é muito importante, no entanto, muitas vezes, a arqueologia se baseia apenas no estudo das cerâmicas, o que dificulta e limita alguns estudos. Segundo Santamarina Novillo, a datação do período que este autor chama de Asteca é baseada no estudo arqueológico das

---

<sup>36</sup> O mito de *Coatlicue* relata o nascimento de *Huitzilopochtli*. *Coatlicue*, após estar diante de uma bola de plumas, fica grávida e nasce *Huitzilopochtli*. A ira de sua filha *Coyolxauhqui* e seus irmãos *Cenzohuitznahua* leva a um plano de matar sua mãe grávida. Quando tentam colocar em prática tal plano, *Huitzilopochtli* sai da barriga de sua mãe já armado e mata sua irmã e seus irmãos. A interpretação desse mito, segundo Patrick Johansson, diz respeito à fecundação da terra-mãe pelo céu-pai gerando assim a existência temporal com seus obstáculos e culpas. Para o autor, *Huitzilopochtli* está representando o sol que está sempre destinado a morrer. (JOHANSSON K, Patrick. *Voces distantes de los astecas: estudio sobre la expresión náhuatl prehispánica*. México: Fernandez Editores, 1994, p. 102-103.)

<sup>37</sup> FLORESCANO, Enrique. *Op. Cit.*, 2010, p. 402.

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 396.

cerâmicas, mas ainda não conseguiram definir ou delimitar os limites entre o período tepaneca<sup>39</sup> e o mexica<sup>40</sup>. Só nos restam, para esse período, as fontes escritas.

Após a fundação de México-Tenochtitlán, começa o período conhecido como Pós-Clássico Tardio ou período Azteca Tardio. De um modo geral, esse período vai de 1350 d.C. até 1521, ano da queda de México-Tenochtitlan, conquistada por Cortés e seu aliados. Esse período ficou caracterizado pela centralização política na região do Vale do México, com duas etapas hegemônicas: o Império Tepaneca (1370-1428), cuja capital era Azcapotzalco, e o Império Mexica (1428-1520), com a capital em Tenochtitlán. Como podemos observar, são duas fases distintas que fazem parte de um mesmo grande período, chamado Período Azteca Tardio.<sup>41</sup>

O período Tepaneca e o Mexica são separados tendo como marco a guerra Tepaneca, em 1428, que se tratou do conflito que derrubou Azcapotzalco e levou os mexicas ao poder. Mas, segundo Santamarina Novillo,

*(...) la interpretación de que la llamada Guerra Tepaneca que separó en el tiempo ambos imperios no constituyó sino una crisis de crecimiento tras la cual las estructuras de dominación y el proceso de centralización política tras sufrir una reestructuración, se vieron reforzados y confirmados, sin que variaran básicamente las naciones o grupos étnicos.*<sup>42</sup>

A guerra tepaneca começou em 1426 entre mexicas e tepanecas. Os primeiros estavam sob o domínio dos tepanecas desde 1325, quando chegaram na região. Os mexicas tiveram que se submeter ao poderio de Azcapotzalco, capital dos tepanecas, através de pagamentos de tributos e serviços pessoais.<sup>43</sup> Quando os mexicas entraram em conflito com os tepanecas, muitos outros povos submetidos a estes ajudaram os mexicas, fazendo com que vencessem a guerra e se livrassem das imposições tepanecas. A partir desse momento inicia-se uma era de independência e futuras conquistas, pois, ao se fortalecerem militarmente, inicia-se também um

---

<sup>39</sup> Os tepanecas formavam o grupo étnico que ficou no poder entre 1370 e 1428. No entanto, essa é uma afirmação genérica, visto que ainda há um debate entre os pesquisadores sobre a dificuldade de identificar os grupos étnicos da Mesoamerica através das datações. Segundo Santamarina Novillo, trata-se de “(...) uno de los grupos étnicos más antiguos, estables y definidos de los que poblaron el área central mesoamericana durante el periodo azteca”. (SANTAMARINA NOVILLO, Carlos. *Op. Cit.*, p. 307).

<sup>40</sup> SANTAMARINA NOVILLO, Carlos. *Op. Cit.*, p. 74.

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 76.

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 76.

<sup>43</sup> LEÓN-PORTILLA, Miguel. A mesoamerica antes de 1519. In: BETHEL, Leslie (Org.). *História da América Latina: América Latina Colonial*. Vol. 1. São Paulo: Edusp, 2012a, p. 40.

processo de expansão política e, conseqüentemente, uma expansão econômica.<sup>44</sup> Outros povos mesoamericanos começaram a fazer parte do Império Mexica, assimilados através de guerras e imposições de tributos. Eram povos de diferentes línguas e tradições que começaram a fazer parte do império mexica, entre os quais os totonacas, huastecas, mixtecas, zapotecas, todos subjugados de diversas maneiras pelos mexicas.<sup>45</sup>

Após a Guerra Tepaneca e a destruição do império encabeçada por Azcapotzalco, fundou-se a Tríplice Aliança, liderada por três importantes povos: mexicas, tepanecas (de outra cidade) e acolhuas. As cidades de Tenochtitlán (mexicas), Tezcoco (acolhuas) e Tlacopan (tepanecas) formavam a Tríplice Aliança. No entanto, é visível a maior liderança dos mexicas, o que justifica a nomeação desse período como Império Mexica.<sup>46</sup> O uso da expressão Tríplice Aliança não foi uma tradução de nenhuma expressão em *nahuatl*; trata-se de uma generalização historiográfica para expressar as três partes de uma unidade política.<sup>47</sup>

Segundo Carlos Santamarina Novillo, o Império Tepaneca, na verdade, se refundou na forma de um império tripartido chamado Tríplice Aliança, mas os tepanecas possuíam um papel secundário, pois a autoridade principal era dos mexicas tenochcas, da cidade de México-Tenochtitlán.<sup>48</sup>

Apesar de México-Tenochtitlán concentrar o poder da Tríplice Aliança, a partir de 1428, cada cidade possuía autonomia governamental. Muitas foram as mudanças políticas da Tríplice Aliança após 1428, como o aumento da expansão territorial, a recompensa aos nobres que ajudassem nas guerras de conquista através de terras ou tributos, mas o sistema de casamentos continuou seguindo antigas tradições, e foi amplamente usado pela Tríplice Aliança.<sup>49</sup> Mesmo com essa concentração de poder nas mãos dos tenochcas, o império dependia da atuação das três capitais juntas. Assim, era comum ter alianças matrimoniais entre as capitais para formar uma unidade política, apesar de cada cidade ter diferentes tradições culturais. Mesmo assim, o centro dominante, concentrado nos mexicas, influenciava as sucessões de governantes dos lugares a eles subordinados.<sup>50</sup>

---

<sup>44</sup> LEÓN-PORTILLA, Miguel. *Op. Cit.*, 2012a, p. 40.

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 40.

<sup>46</sup> SANTAMARINA NOVILLO, Carlos. *Op. Cit.*, p. 96.

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 100.

<sup>48</sup> *Ibidem*, p. 96.

<sup>49</sup> FLORESCANO, Enrique. *Op. Cit.*, 2010, p. 413.

<sup>50</sup> SANTAMARINA NOVILLO, Carlos. *Op. Cit.*, p. 101.

O princípio de organização deste império começa com a figura do *huey tlatoani*. Esta figura era eleita através de uma eleição comandada por *pipiltin* (espécie de nobreza ou elite indígena). O *tlatoani* era a representação da divindade e também era o chefe supremo do exército. Junto com o *tlatoani* havia outras autoridades que participavam do conselho comandado pelo *tlatoani*; eram juízes, o supremo sacerdote, guardiões do tesouro e da casa de lanças. Outros governantes comandavam outras capitais da região do império – o plural de *tlatoani*, em *nahuatl*, é *tlatoque*.<sup>51</sup>

A expansão imperial promovia cada vez mais uma sociedade hierarquizada. Eram os *pipiltin* que ocupavam os principais cargos administrativos e religiosos, além de serem os maiores beneficiários do sistema estatal. Além disso, estavam isentos do pagamento de tributos, podiam ter várias esposas e podiam possuir as terras recém conquistadas (apesar dessa questão ainda ser muito controversa)<sup>52</sup>. O resto da população, os que trabalhavam nas terras e em outras atividades, faziam parte do grupo chamado *macehualtin*. Eram esses que pagavam os tributos aos seus superiores *pipiltin* e ao *tlatoani*.<sup>53</sup> Eles formavam os *calpulli* (unidades administrativas dentro do estado) que foram perdendo força cada vez mais dentro do império. Os membros dos *calpulli* “urbanos” eram responsáveis, não pelo cultivo da terra, mas pelas construções e outras tarefas, formando grupos de artesãos, artistas e comerciantes ou soldados.<sup>54</sup>

No início da formação da Tríplice Aliança, Nezahualcoyotl governava os alcohuas de Tetzcoaco, Itzcoatl governava os mexicas de México-Tenochtitlán e Totoquihuatzin governava os tepanecas de Tlacopan. Os tributos obtidos com as guerras de conquista eram levados para México-Tenochtitlán e de lá eram repartidos entre as três capitais. Por isso a capital mexica foi ganhando maior destaque diante de seus aliados.<sup>55</sup> Os tributos podiam ser pagos em forma de produtos, como milho, algodão, peles de animais, penas de aves, ouro e prata.<sup>56</sup> Alguns tributos podiam ser pagos em forma de trabalho: serviço militar ou com trabalhos nas construções dos templos, palácios, caminhos e outras obras.

Santamarina Novillo afirma que a principal função da expansão imperial era de ordem econômica, para obter terras e tributos. Assim, os mexicas estabeleciam sua posição como classe dominante privilegiada. Por haver uma grande densidade demográfica no centro do

---

<sup>51</sup> LEÓN-PORTILLA, Miguel. *Op. Cit.*, 2012a, p. 44.

<sup>52</sup> Sobre o debate acerca da posse de terras conquistadas pelos *pipiltin*, (Cf. LEÓN-PORTILLA, Miguel. *Op. Cit.*, 2012a, p. 42).

<sup>53</sup> *Ibidem*, p. 45.

<sup>54</sup> *Ibidem*, p. 50.

<sup>55</sup> SANTAMARINA NOVILLO, Carlos. *Op. Cit.*, p. 101.

<sup>56</sup> NAVARRETE LINARES, Federico. *Op. Cit.*, 2000, p. 3.

império, era preciso cada vez mais produtos para abastecer a cidade e, conseqüentemente, aumentavam-se as expansões territoriais. Eram duas maneiras de obter mais recursos: a primeira com o sistema de províncias tributárias e a segunda maneira com a distribuição de grupos militares pelo território, a fim de conter outras unidades políticas.<sup>57</sup> A guerra entre os indígenas, além de fornecer terras e tributos, também fomentava a interação cultural entre os povos mesoamericanos. Havia uma relação entre centralização social e expansão imperial. Esse mecanismo sempre esteve presente na história mesoamericana.

Após conquistar um território, este estava subjugado ao poder central apenas no pagamento de tributos. Não havia uma substituição de seus governantes e o poder central não intervinha na política interna daquela localidade. Segundo Navarrete Linares, os povos mantinham certa independência e esperavam o momento de se libertarem do poder mexica.<sup>58</sup> O período vivido por Montezuma como *huey tlatoani* mexica, foi marcado pela intervenção do estado na estrutura dos *calpulli*, nomeando todos os seus funcionários. Assim, o Imperio Mexica estava passando por um processo de maior centralização social e política a favor da elite de México-Tenochtitlán.<sup>59</sup>

O período de Montezuma foi caracterizado por outras demonstrações de poder em torno de sua figura. São vários relatos que demonstram seu poder, como apropriações de tributos designados para outras cidades, e evidências de que suas possessões territoriais eram maiores do que as de suas duas cidades aliadas.<sup>60</sup> Outro fato que comprova tal centralização foi a nomeação de *pipiltin* hereditários como uma das reformas de Montezuma. Passou também a nomear como esposas as principais mulheres de sua própria linhagem.<sup>61</sup>

Após ter alcançado o máximo da sua expansão territorial, o Império Mexica, a partir do século XVI, passou por profundas transformações. As sublevações de grupos subjugados passaram a ser mais constantes e, por isso, o Império decidiu frear suas conquistas territoriais como uma forma de melhor controlar os territórios já conquistados.<sup>62</sup>

Antes da chegada dos espanhóis, o Império Mexica encontrava-se no interior de uma grande região onde todo o entorno era composto por cidades que se encontravam, em sua

---

<sup>57</sup> SANTAMARINA NOVILLO, Carlos. *Op. Cit.*, p. 102.

<sup>58</sup> NAVARRETE LINARES, Federico. *Op. Cit.*, 2000, p. 3.

<sup>59</sup> SANTAMARINA NOVILLO, Carlos. *Op. Cit.*, p. 106

<sup>60</sup> *Ibidem*, p. 107.

<sup>61</sup> *Ibidem*, p. 108.

<sup>62</sup> OBREGÓN RODRIGUEZ, Maria Concepción. La zona del altiplano central en el posclasico: la etapa de la Triple Alianza. In: MANZANILLA, Linda; LÓPEZ LUJÁN, Leonardo. (Coords). *História Antigua de Mexico* – volume 3. México: Conaculta, 2001, p. 289.

maioria, subjugadas ao seu poderio. Com o tempo, houve uma tendência a se concentrar cada vez mais o poder nas mãos de México-Tenochtitlán em relação às outras duas cidades da Tríplice Aliança.

Na sociedade mexicana o sistema político estava relacionado também à religião, que estava atrelada a outras esferas sociais, como a guerra, os estratos sociais, a educação, o calendário. Cada aspecto da sociedade estava representado nos elementos do panteão divino; cada cidade ou etnia também tinha um deus ou elemento que o representasse através do divino. Por haver diferentes crenças em diferentes regiões do vale do México, apesar de ter uma mesma base, a religião mexicana também estava inclinada a uma tradição sincrética, que abarcava outros deuses e outras formas religiosas.<sup>63</sup>

Para compreender a sociedade mexicana também cabem considerações sobre calendários e cosmologia. Todos os calendários mesoamericanos possuem uma semelhante estrutura, apesar das diferenças linguísticas e culturais. Os calendários usados pelos mexicanos diferenciavam-se dos de outras cidades, em relação a alguns nomes dos dias e seus significados e às datas que marcavam o início ou o final dos ciclos.<sup>64</sup> O calendário *Tonalpohualli*, ou calendário adivinhatório, era composto por 260 dias, uma combinação entre 20 símbolos e 13 números, o qual se articulava com o calendário solar, ou *Xiuhpohualli*, de 365 dias, para nomear os dias. O calendário afetava a todos na sociedade, influenciando todos os aspectos da vida social. O uso do calendário era feito apenas pelos especialistas que tinham o conhecimento específico. Ele também foi, de certa forma, manipulado quando algumas datas de celebrações não eram registradas por não haver um interesse político subjacente.<sup>65</sup>

Além disso, o próprio *tlatoani* era representante do deus *Tezcatlipoca* e era, portanto, semidivino. Era considerado também um grande sacerdote. Segundo López Austin e López Luján, a Tríplice Aliança seguia uma estrutura cósmica, baseada nos três níveis do universo: céu, terra e inframundo. Os acolhuas e chichimecas estavam relacionados ao céu, os mexicanos à terra e os tepanecas ao inframundo.<sup>66</sup>

A cosmologia também guiava a guerra, que além de propiciar recursos, fornecia prisioneiros para serem usados nos sacrifícios rituais. Os sacrifícios eram uma forma de “alimentar” os deuses para que estes mantivessem a ordem, o movimento e a existência do

---

<sup>63</sup> TENA, Rafael. La religion mexicana. *Revista Arqueologia Mexicana*. n. 30, pp. 6-22, 2009, p. 11.

<sup>64</sup> JOYCE, Marcos. Los calendários prehispánicos. *Revista Arqueologia Mexicana*. v. 8, n. 41, pp. 12-19, 2000, p. 13.

<sup>65</sup> TENA, Rafael. *Op. Cit.*, 2009, p. 5.

<sup>66</sup> LOPEZ AUSTIN, Alfredo; LÓPEZ LUJAN, Leonardo. *El pasado indígena*. México: FCE, 1996, p. 233.

universo. Os sacrifícios sempre foram comuns entre os povos mesoamericano. O fato de haver mais informações sobre os sacrifícios no período pós-clássico chama-nos a atenção sobre a importância dos sacrifícios rituais para as sociedades desse período. De acordo com as crônicas espanholas, o auge dos sacrifícios coincidiu com o apogeu militar mexica. Assim, fica claro que, com o aumento de expansões e guerras de conquista, conseqüentemente, se obtinham mais recursos e mais prisioneiros de guerra, os quais, muitas vezes, eram usados nesses rituais.

O estado regulava e controlava os rituais de sacrifício. Segundo relatos, havia mais de oitenta templos em Tenochtitlán nos quais podiam ocorrer os rituais. As vítimas, na maior parte das vezes, eram os prisioneiros de guerra ou escravos – se fossem guerreiros eram dedicados ao sol e se fossem escravos, dedicados à chuva.<sup>67</sup>

Nos rituais todos participavam, até mesmo membros da elite de outras cidades, mas a participação de cada um ocorria de forma diferente: os nobres eram mais frequentes em rituais dedicados ao sol, enquanto que as pessoas comuns apareciam com mais frequência em festas ligadas à fertilidade agrícola.<sup>68</sup> Os sacerdotes ocupavam cargos do governo relacionados à educação. Os deuses podiam possuir a forma antropomorfa, podiam ser imortais, invisíveis, maléficos ou benévolos. A divindade suprema era dual, ao mesmo tempo pai e mãe, estava longe do mundo dos homens e dava-lhes o alimento, que era o milho.<sup>69</sup> O tempo, na cosmogonia mexica, era ao mesmo tempo linear e cíclico. O mundo teria passado por cinco sóis ou cinco eras, sendo que cada sol representava uma era. Em cada nova era havia novas evoluções – sempre mais perfeitas que as evoluções anteriores – dos homens, das plantas, dos alimentos. Cada era correspondia a um elemento da natureza: terra, vento, água e fogo. A última era correspondia ao quinto sol: a era do movimento.<sup>70</sup>

O calendário funcionava como uma forma de reger o destino no momento de nascimento de cada pessoa, que era regido pelos deuses.

*Conviene recordar que los mismos indígenas prehispánicos – mayas y nahuas – manipularon muchas veces las fechas de sus celebraciones, porque quizá no les interesaba tanto registrar fielmente una cronología sino enfatizar ciertos aspectos religiosos y políticos.<sup>71</sup>*

---

<sup>67</sup> GONZALEZ TORRES, Yolotl. El sacrificio humano entre los mexicas. *Revista Arqueología Mexicana*. v. 3, n. 15, pp. 4-11, 1995, p. 6.

<sup>68</sup> TENA, Rafael. *Op. Cit.*, 2009, p. 20.

<sup>69</sup> *Ibidem*, p. 12

<sup>70</sup> LEÓN-PORTILLA, Miguel. *Op. Cit.*, 2012a, p. 57.

<sup>71</sup> TENA, Rafael. El calendario mesoamericano. *Revista de Arqueología Mexicana*, v. 8, n. 41, pp. 4-11, 2000, p. 5.



A cosmologia oferecia uma explicação para o mundo mexica – era o que dava certa coerência à existência daqueles povos. O que chega até nós, hoje em dia, são apenas fragmentos, por isso, como afirma Lopez Austin e Lopez Lujan, devemos fazer uma espécie de reconstrução hipotética dos mitos, pois não existe uma “*narración mítica que se refiera a todo el proceso de la creación*”<sup>72</sup>.

A educação foi muito valorizada entre os indígenas, é o que atesta os cronistas, como Motolinía e Acosta. Governantes antigos já estavam preocupados com a propagação de sua história – consciência histórica. Um fato conhecido é a queima de livros como forma de apagar uma história que não correspondesse aos interesses do governante que estava no poder. A queima dos livros estava relacionada à imposição de novos poderes políticos. Destruíam não só os livros ou códices, como também templos e monumentos. Segundo Navarrete Linares, as destruições dos livros faziam parte do funcionamento das tradições indígenas e era uma forma de manter e definir sua autenticidade.<sup>73</sup>

Os códices eram escritos para relatar os mitos, as histórias e tradições. Para isso era preciso transmitir o conhecimento da escrita para novos escribas, que eram educados nas instituições específicas. Segundo León-Portilla, nesses centros educativos os livros eram explicados e memorizados pelos alunos para que estes depois transmitissem suas tradições culturais quando saíssem “formados” da escola.<sup>74</sup>

Havia dois tipos de educação na sociedade mexica, a educação doméstica, que se iniciava no âmbito familiar nos primeiros anos de vida, e a educação “escolar”, do *calmecac* ou *telpochcalli*. O objetivo da educação doméstica era promover para o filho a convivência em sociedade, em comunidade e, por isso, aprendia sobre o meio em que vivia para se adaptar a ele na fase adulta.<sup>75</sup> Os pais eram os responsáveis por esse tipo de educação: o pai educava o filho e a mãe educava a filha. O aprendizado ia desde o aprendizado da pesca para os meninos e a da tecelagem para as meninas. Neste tipo de educação estavam incluídos os conselhos morais,

---

<sup>72</sup> LOPEZ AUSTIN, Alfredo; LÓPEZ LUJAN, Leonardo. *Op. Cit.*, p. 245.

<sup>73</sup> NAVARRETE LINARES, Federico. Los libros quemados y los nuevos libros. Paradojas de autenticidad en la tradición mesoamericana, In: DALLAL, Alberto (Ed.). *La abolición del arte*. México: Instituto de Investigaciones Estéticas, 1998, p. 59.

<sup>74</sup> LÉON-PORTILLA, Miguel. *Literatura de México Antiguo: los textos en lengua náhuatl*. México: Biblioteca Ayacucho, 1978, p. 15.

<sup>75</sup> KOBAYASHI, José Maria. *La educación como conquista: empresa franciscana en México*. México: El Colegio de México, 1996, p. 50.

muito bem descritos por Sahagún no Livro III do *Códice Florentino*.<sup>76</sup> Os ensinamentos eram transmitidos através dos *huehuetlatolli*, que eram um gênero oral dos “ensinamentos dos velhos”. Havia uma retórica, um caráter cerimonial, um discurso usado, segundo Kobayashi, em momentos específicos da vida humana, como o nascimento e o matrimônio.<sup>77</sup> Os castigos também faziam parte da educação doméstica, como forma de correção para os jovens mais indisciplinados e desobedientes.

A educação “escolar” ocorria nas instituições mantidas pelo sistema mexica, no caso das escolas de México-Tenochtitlan. Havia neste tipo de educação um jogo de interesses, tanto por parte do “professor” como por parte do “Estado”, pois estavam preparando o aluno para finalidades específicas da sociedade. Havia um direcionamento mais específico quanto a sua finalidade para a fase adulta.<sup>78</sup>

A educação sobre as tradições indígenas concentrava-se nos colégios chamados *calmecác* ou *telpochcalli* (Casa de jovens). Essas instituições possuíam longa tradição na sociedade mexica. No *calmecác* moravam os sacerdotes e seus alunos. Bernardino de Sahagún relatou como funcionavam esses “colégios”. Os chamados pelo frade de “ministros” podiam exercer diferentes funções, como ensinar os alunos do templo, podiam ser responsáveis pelas ornamentações das celebrações, pela confecção dos papéis usados nos códices, dentre outras muitas funções.<sup>79</sup> O que interessa aqui é justamente a função de ensinar aos alunos desses colégios.

A finalidade do *calmecac* era formar senhores, ministros e militares.

*La vida en el calmecac tenía dos aspectos: el disciplinario y el educativo propiamente dicho. En el primero, se pueden señalar a su vez dos tipos distintos: el adiestramiento físico y la disciplina de carácter religioso.*<sup>80</sup>

Os alunos trabalhavam no *calmecac*, como na limpeza, faziam auto sacrifícios e possuíam uma vida ascética. Os filhos das elites aprendiam o “bem falar”, como também a função dos futuros sacerdotes, como afirma Sahagún:

---

<sup>76</sup> SAHAGUN, Fray Bernardino de. *Historia General de las cosas de Nueva España*. 10ª ed. México: Editorial Porrúa, 1999, p. 208.

<sup>77</sup> KOBAYASHI, José Maria. *Op. Cit.*, p. 53.

<sup>78</sup> *Ibidem*, p. 57.

<sup>79</sup> SAHAGUN, Fray Bernardino de. *Op. Cit.*, p.168-169.

<sup>80</sup> KOBAYASHI, José Maria. *Op. Cit.*, p. 61.

(...) les enseñaban todos los versos de cantos, los cuales versos estaban escritos en sus libros por caracteres; y más les enseñaban la astrología indiana, y las interpretaciones de los sueños y la cuenta de los años.<sup>81</sup>

A arte do “bem falar” também era comumente ensinada na educação familiar, geralmente entre a nobreza, pois buscavam falar sempre num tom rebuscado.<sup>82</sup> A idade para se entrar nessas instituições diverge entre os relatos dos cronistas, indo desde a entrada aos cinco anos até a entrada com quinze anos, proposta por Sahagún. O cronista afirma que os filhos dos *macelhualtin* eram mais frequentes nos *telpochcalli*, que formava os guerreiros, mas também havia filhos das elites nesse colégio. No *Telpochcalli* faziam serviços manuais e braçais, como varrer e coletar a lenha. O nível de ensino ia subindo de acordo com a idade e com as funções que exerciam. A escolha dos pais sobre em qual instituição colocariam seu filho – se no *calmecac* ou no *telpochcalli* – podia se relacionar ao culto religioso ao qual pertencia, segundo Kobayashi.<sup>83</sup>

Para que um filho ingressasse no colégio, os pais *macehualtin* convidavam os mestres até suas casas para mostrar os costumes daquela família. Ainda é preciso ter um estudo aprofundado sobre os *calmecac* e sobre quem realmente podia ter acesso a esse tipo de educação, se apenas os filhos das elites indígenas ou se também os filhos dos *macelhualtin*.

## 1.2 A conquista de México-Tenochtitlán

A conquista de México-Tenochtitlán, empreendida por Hernán Cortés, teve início no ano de 1519. O conquistador partiu de Cuba com seus dez navios e, aproximadamente, seiscentos soldados. Muitos que vieram para o Novo Mundo tinham a intenção de enriquecer ou ascender socialmente, visto que na Europa não teriam tais oportunidades. No entanto, com o passar dos anos, ficou evidente que nem todos que vieram para a América conseguiram realizar seus objetivos. Houve, mais tarde, muitas intrigas políticas, traições, corrupções, abusos de poder, que acabaram com as esperanças de muitos soldados.<sup>84</sup>

---

<sup>81</sup> SAHAGUN, Fray Bernardino de. *Op. Cit.*, p. 214.

<sup>82</sup> *Ibidem*, p. 360.

<sup>83</sup> KOBAYASHI, José Maria. *Op. Cit.*, p. 59.

<sup>84</sup> STERN, Steve. Paradigmas de la conquista: historia, historiografía y política. *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana*, n. 6, pp. 7-39, 1992, p. 17.

Podemos dizer que o processo de conquista da cidade de México-Tenochtitlán teve algumas etapas: a primeira etapa foi caracterizada pelas primeiras negociações e primeiros contatos; a segunda foi a entrada dos espanhóis na cidade de Montezuma, o embate com os indígenas e sua expulsão da cidade, conhecida como a “Noche Triste”; a terceira etapa foi a saída dos espanhóis e sua rearticulação militar fora da cidade; a quarta, e última etapa, foi a retomada da cidade e a queda final da mesma. Veremos com mais detalhes estas etapas no próximo capítulo.

O tema da conquista de México realizada por Cortés é bastante estudado. Muitas questões foram trabalhadas ao longo do tempo, e a principal foi como os espanhóis conseguiram derrotar um império tão numeroso e poderoso como o dos mexicas. Várias são as argumentações e tentaremos expor algumas delas. Foi uma diversidade de fatores que levou os espanhóis à vitória. Mas, é importante lembrar que estamos diante apenas da conquista da cidade de México-Tenochtitlán, pois a conquista do território que hoje conhecemos como México ocorreu em um longo processo, para além da proposta deste trabalho.<sup>85</sup>

A própria organização política pré-hispânica facilitou a conquista espanhola. Primeiro porque as sociedades subjugadas pela Triplice Aliança eram muito diferentes entre si e não estavam unificadas. Assim afirma Pedro Carrasco:

*La división política le permitió encontrar aliados indígenas para desbaratar el poderío tenochca, y una vez dominados los centros políticos, los señores locales y las masas campesinas aceptaron a los nuevos dominadores. Ya consumada la Conquista, los españoles pudieron pretender que restauraban los derechos de los señoríos antes conquistados por los tenochcas, y lograron usar el estamento indígena dominante para un sistema de gobierno indirecto a través de los propios caciques indios.<sup>86</sup>*

Essa capacidade do conquistador de entender o funcionamento do sistema de poder nativo veio a facilitar a submissão de outros povos que estavam sob o domínio de um mesmo poder central. Assim, Cortés procurou fazer alianças com as comunidades nativas inimigas de

---

<sup>85</sup> Eduardo Natalino dos Santos faz uma importante ressalva sobre a conquista de México-Tenochtitlán, que ocorreu no período de 1519 a 1521, empreendida por Cortés, diferente da conquista do território que hoje conhecemos como México. Essa segunda conquista foi muito mais longa. (SANTOS, Eduardo Natalino dos. Conquista do México ou queda de México-Tenochtitlan? Guerras e alianças entre castelhanos e altepeme mesoamericanos na primeira metade do século XVI. In: XXIII Simpósio Nacional de História, 2005, Londrina, Anais..., Londrina: Guerra e Paz, 2005, p. 1-19).

<sup>86</sup> CARRASCO, Pedro. Cultura y sociedad en el México Antiguo. In: COSIO VILLEGAS, Daniel (Org.). *História General de México*. México: El Colegio de México, 2000, p. 233.

Montezuma. A aliança com Tlaxcala foi de extrema importância, pois puderam engrossar o contingente militar contra Montezuma e guiaram os espanhóis por territórios desconhecidos.

As fontes, como a versão do Livro XII de Sahagun, relatam que os indígenas tiveram alguns presságios da chegada dos europeus. A conquista foi vista como um evento místico, que os indígenas puderam explicar segundo suas tradições. Vale lembrar que na sociedade indígena o poder político e o poder religioso estão atrelados e, com isso, a queda de um levaria a queda do outro.<sup>87</sup>

O autor Tzvetan Todorov dá uma explicação um pouco diferente sobre a “aceitação” indígena. Os mexicas pensavam que eram os sucessores dos toltecas ou mesmo usurpadores da dinastia anterior. Os espanhóis seriam, então, os descendentes dos toltecas que estavam ali reivindicando seu império.<sup>88</sup>

As doenças sempre estiveram presentes neste processo e milhares de indígenas morreram aos montes pois, não tinham imunidade contra algumas doenças dos europeus. Os maus tratos empregados pelos espanhóis, o alcoolismo e suicídios coletivos também contribuíram para a considerável mortandade indígena.<sup>89</sup>

Apesar desses diferentes fatores, John Elliott afirma que a repressão do império mexica sobre sua população também facilitou a conquista, que, a seu ver, foi tanto “(...) uma revolta de uma população subjugada contra seus déspotas quanto uma solução imposta de fora”.<sup>90</sup> Todorov também enfatiza este aspecto da conquista, afirmando que os indígenas não ficaram tão impressionados com a guerra. Eles já estavam acostumados, de uma certa forma, com as constantes conquistas efetuadas pelos mexicas.<sup>91</sup>

Muitos apontam como significativa a vantagem bélica dos espanhóis em relação aos indígenas. O uso do cavalo favoreceu a mobilidade e tirou proveito do desconhecimento dos índios, além da superioridade tecnológica das armas. Porém, acreditamos que, em alguns momentos, essas vantagens também tiveram suas dificuldades por causa da geografia do lugar que, muitas vezes, impossibilitava o transporte dos canhões. John Elliot também contribui

---

<sup>87</sup> NAVARRETE LINARES, Federico. *Op. Cit.*, 2000, p. 3.

<sup>88</sup> TODOROV, Tzvetan. *Op. Cit.*, p. 66.

<sup>89</sup> SCHMIDT, Benito Bisso. A Espanha e a América no final do século XV: o descobrimento e a conquista. In: WASSERMAN, Claudia. (Coord.). *História da América Latina: cinco séculos (temas e problemas)*. Porto Alegre: Editora UFRGS, 1996, p. 28.

<sup>90</sup> ELLIOT, J. H. *Op. Cit.*, 2012a, p. 170.

<sup>91</sup> TODOROV, Tzvetan. *Op. Cit.*, p. 69.

alertando para algumas vantagens que os índios possuíam, como o amplo conhecimento da geografia local, além de estarem acostumados ao clima e à guerra.<sup>92</sup>

As razões da vitória apontadas acima são passíveis de muitas críticas. Vale lembrar que muito do que sabemos hoje foi relatado pelos próprios espanhóis. Além disso, o processo de conquista pôs fim ao Império Mexica e deu início a uma série de outras “conquistas” que os espanhóis iriam empreender ao longo de todo o período de colonização. Isso sem mencionar a “conquista religiosa”, que enfrentou muitas resistências indígenas e constantes recaídas idolátricas. Devemos também ter um certo cuidado em relação às façanhas de Cortés que, muitas vezes, são colocadas como se este fosse um homem excepcional, possuidor de grande conhecimento, e que, às vezes, é retratado de uma forma como se tivesse feito tudo sozinho<sup>93</sup>

Muitos elementos sociais pré-hispânicos sobreviveram à conquista e facilitaram a colonização espanhola. Apesar de uma aparente “pacificação”, havia inúmeros grupos indígenas que ainda não estavam submetidos aos espanhóis mesmo após a conquista. Por isso, algumas vezes, não adiantava dialogar pelas armas. Nesse caso, os missionários tinham mais sucesso, pois através da evangelização disciplinava-os.<sup>94</sup> Pensamos que o processo de evangelização contribuiu para as posteriores “conquistas” enfrentadas pelos espanhóis.

### 1.3 A evangelização da Nova Espanha

O início da evangelização do Novo Mundo ocorreu graças à articulação entre a Igreja e a Coroa de Castela. A esta aliança deu-se o nome de Patronato. Devido ao contexto político europeu, como o avanço do protestantismo e dos turcos, os papas, a princípio, deixaram nas mãos da Coroa o processo de evangelização.<sup>95</sup> Segundo Charles Boxer, os monarcas ibéricos ficaram com a “responsabilidade da manutenção da Igreja de além-mar em troca do privilégio de a controlarem”.<sup>96</sup> A Coroa concentrava o poder eclesiástico em suas mãos e possuía autorização para eleger bispos e conceder benefícios eclesiásticos nas Índias, entre outras prerrogativas.

---

<sup>92</sup> ELLIOT, J. H. *Op. Cit.*, 2012a, p. 163.

<sup>93</sup> RESTALL, Matthew. *Op. Cit.*, p. 144.

<sup>94</sup> ELLIOT, J. H. *Op. Cit.*, 2012a, p. 176.

<sup>95</sup> BOXER, Charles R. *A Igreja e a expansão ibérica (1440 – 1770)*. Lisboa: Edições 70, 1989, p. 99.

<sup>96</sup> *Ibidem*, p. 100.

O papado foi emitindo bulas que norteavam a evangelização na América, como as bulas *Inter Caetera* (1493), *Eximinae devotinonis* (1493 e 1501), *Universales Ecclesiae* (1508), *Exponi nobis* (1523) as quais, de uma certa forma, protegiam a Coroa de Castela contra possíveis reivindicações de outros estados europeus.<sup>97</sup>

Assim, percebemos que a Igreja legitimava a conquista e trocava favores com Castela, que agia de acordo com as designações dos líderes religiosos. De início, a missão da Igreja visava acelerar a hispanização e a submissão dos índios à Coroa. Essa articulação entre a Igreja e a monarquia se dava a partir da preocupação religiosa em garantir a evangelização de novos territórios frente à onda de protestantismo na Europa. A ajuda de Castela era essencial para a propagação da fé.<sup>98</sup>

No início, as ordens religiosas, por possuírem um caráter missionário (isto é, a itinerância, a mobilidade de seus membros), tinham a liderança no processo de evangelização na América, concedida pela bula *Omnimoda* de 1522. Assim, o clero regular passou a poder exercer funções que antes eram concebidas apenas pelo clero secular, como, por exemplo, a administração paroquial.<sup>99</sup> Esse privilégio, no entanto, entrou em conflito com o Concílio de Trento, que pretendia “reforçar a autoridade do prelado diocesano sobre todas as fases da vida religiosa e da disciplina eclesiástica dentro do seu território”.<sup>100</sup> Com a pressão do clero secular, houve um aumento do papel dos bispos e dos poderes episcopais. Em 1574 o *Patronato* limitou o trabalho do clero regular e o colocou diante da autoridade episcopal. Assim, chegava ao fim, pelo menos nas áreas urbanizadas, a imagem do missionário heroico.<sup>101</sup>

O clero e a Coroa sempre estiveram articulados e tiveram uma atuação em conjunto na América. Também era comum ocorrerem alguns conflitos entre bispos e vice-reis. Os bispos, inicialmente, tiveram como uma de suas funções proteger os índios dos abusos dos conquistadores, o que acabou gerando conflitos com as autoridades civis nas colônias,

(...) embora se tenha considerado necessário transferir esses deveres para funcionários civis, a coroa continuou fortemente dependente do episcopado na supervisão tanto do bem-estar material quanto do progresso espiritual da comunidade indígena.<sup>102</sup>

---

<sup>97</sup> BARNADAS, José M. A Igreja católica na América espanhola colonial. In: BETHELL, Leslie (Org.). *América Latina Colonial*. São Paulo: Edusp, 2012, p. 522.

<sup>98</sup> BARNADAS, José M. *Op. Cit.*, p. 523.

<sup>99</sup> BOXER, Charles R. *Op. Cit.*, p. 86.

<sup>100</sup> *Ibidem*, p. 86.

<sup>101</sup> ELLIOT, J. H. *Op. Cit.*, 2012b, p. 297.

<sup>102</sup> *Ibidem*, p. 298.

Os monarcas católicos espanhóis, no final do século XV e início do século XVI, estavam dispostos a reformar a Igreja Católica. Escolheram novos bispos e realizaram sínodos diocesanos para revigorar a prática cristã. Essas atitudes atingiram as ordens missionárias, como a franciscana e a dominicana.<sup>103</sup> A escolha pelos frades observantes e reformados para virem para a América ocorre porque, segundo Joseph Barnadas, os franciscanos reformados apresentam-se como se tivessem uma vida livre de qualquer tipo de riqueza, pregavam o voto de pobreza e, assim, não iriam ter pretensões senhoriais com as novas terras conquistadas.<sup>104</sup> Para John Elliot,

Essa empresa missionária, solenemente confiada à coroa de Castela, deu-lhe uma justificativa moral para a conquista e a colonização, que imediatamente fortaleceu e transcendeu os direitos decorrentes de uma ou de outra do fato da primeira descoberta.<sup>105</sup>

A reforma do Cardeal Jiménez de Cisneros, confessor da rainha Isabel, foi uma forma dos franciscanos manterem mais uma boa imagem entre os reis católicos.<sup>106</sup> Tal reforma foi instaurada no final do século XV e conduziu a doutrina eclesiástica para a leitura dos clássicos, a importância dos estudos bíblicos e valorizou o conhecimento de novas línguas.

Segundo as fontes de Colombo, desde sua segunda expedição, em 1493, há relatos da presença de franciscanos em sua frota. Os primeiros franciscanos a chegarem na cidade do México, em 1523, foram os flamengos: Johan Dekkers, professor de teologia e confessor de Carlos V, Johan Van der Auwera e Pedro de Gante.<sup>107</sup> Logo no início, os dois primeiros frades faleceram, enquanto acompanhavam alguns conquistadores em suas missões. Já Pedro de Gante sobreviveu a esta primeira experiência e viveu ainda por muito tempo.

Em 1524 é a vez da chegada dos doze franciscanos liderados por Martín de Valencia. Conhecida como a “missão dos doze”, esta empreitada ficou muito conhecida pelos relatos de seus componentes, possuidores de um discurso milenarista. Nesse primeiro momento de evangelização, agora liderados em conjunto por Pedro de Gante e Martín de Valencia,

---

<sup>103</sup> BARNADAS, José M. *Op. Cit.*, p. 525.

<sup>104</sup> BARNADAS, José M. *Op. Cit.*, p. 529.

<sup>105</sup> ELLIOT, J. H. *Op. Cit.*, 2012a, p. 144.

<sup>106</sup> FERNANDES, Luiz Estevam de Oliveira. *Histórias de um silêncio: as leituras de Historia Eclesiástica Indiana de Frei Jerônimo de Mendieta*. Dissertação (Mestrado) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas: 2004, p. 95.

<sup>107</sup> *Ibidem*, p. 40.



pretendia-se educar e converter principalmente as crianças indígenas. Logo em seguida vieram as destruições dos templos, dos ídolos, dos livros indígenas e os batismos em série. Anos mais tarde já contavam com o apoio da nobreza indígena<sup>108</sup>.

O primeiro momento da evangelização ficou conhecido como o período esperançoso para a evangelização dos indígenas. Era um momento otimista para os missionários, pois a Coroa concedia a estes uma posição privilegiada em sua atuação na colônia.

Neste contexto, a visão utópica e milenarista propiciava esse sentimento de euforia e otimismo. Havia um ideal de restabelecer um cristianismo primitivo na América, pois estavam longe das más influências europeias. Essa ideia da restauração do cristianismo primitivo é uma influência de Joaquim de Fiore<sup>109</sup>. Reverberações do humanismo e do milenarismo cristão apocalíptico sempre estiveram presentes nesses primeiros franciscanos. Kobayashi acredita que essas características dos franciscanos, de maior visão apocalíptica sobre o mundo, fizeram com que eles tivessem um maior ímpeto de evangelização do que as outras ordens.<sup>110</sup>

Os anos iniciais da colonização trouxeram intensos debates sobre a relação entre indígenas e espanhóis, principalmente, quando, em 1509, foi legalizada pelo rei Fernando a *encomienda*<sup>111</sup>. Surgiu entre os frades a ideia de proteção dos índios. Todo o pensamento estava vinculado à escolástica. Os índios foram associados com os últimos povos a serem evangelizados no planeta. Acreditavam na proximidade do fim dos tempos e, por isso, os indígenas deviam ser batizados o mais rápido possível – isso explica as evangelizações em massa que ocorreram nesse primeiro momento.

A imagem do indígena correspondia à da inocência e pureza, por isso, era crucial para os missionários mantê-los afastados dos colonos, sempre ambiciosos pela riqueza, acreditava-se. Ao converterem os indígenas, os missionários queriam abolir a antiga religião e costumes, pois só assim os nativos se aproximariam melhor da religião cristã, mas, ao mesmo tempo, acreditavam que os indígenas tinham uma pré-disposição ao cristianismo. Porém, mesmo

---

<sup>108</sup> FERNANDES, Luiz Estevam de Oliveira. *Op. Cit.*, 2004, p. 41.

<sup>109</sup> A obra do abade Joaquim de Fiore (1145-1202) foi reeditada na Espanha em 1519. Por isso, teve uma influência direta entre os primeiros missionários, principalmente Martin de Valencia. De acordo com as ideias joaquimitas, eram três idades ou eras que dividiam o mundo: o Velho Testamento teria sido vivenciado na primeira era, o Novo Testamento fazia parte da segunda era e a terceira era correspondia a chegada do Juízo Final.

<sup>110</sup> KOBAYASHI, José Maria. *Op. Cit.*, p. 139.

<sup>111</sup> A *encomienda* na América era o sistema no qual os índios eram distribuídos entre os colonos como forma de mão de obra compulsória, cujos *encomenderos* tinham certa responsabilidade sobre eles. Para a Coroa a encomenda era uma forma de garantir uma “proteção” para os índios. “A *encomienda*, pelo menos em teoria, era um arranjo contratual pelo qual os índios eram confiados ao cuidado temporal e numa certa medida espiritual de um espanhol em troca de seu trabalho (...)” (MACLEOD, Murdo J. A Espanha e a América: o comércio atlântico, 1492-1720. In: BETHELL, Leslie (Org.). *América Latina Colonial*, vol 1”. São Paulo: Edusp, 2012, p. 361.)

assim, notavam que os indígenas continuavam venerando antigos ídolos.<sup>112</sup> O mesmo afirma Kobayashi: “*Es decir, aceptar el bautismo cristiano no significaba, para los indígenas, abandonar sus creencias ancestrales*”.<sup>113</sup>

As idolatrias<sup>114</sup> permanecem entre os índios mesmo após os batismos em massa. Muitas denúncias começaram a surgir contra índios que ainda praticavam ritos pré-hispânicos. Essas denúncias, algumas vezes, partiam dos próprios índios, que usavam os confessionários para relatar tais práticas.

Apesar da pretensão de extirpar as idolatrias indígenas, os franciscanos acreditavam que poderiam usar algumas práticas nativas a seu favor, como, por exemplo, o modelo de educação que priorizava a formação dos jovens. De acordo com Alvim, “(...) o modelo de educação desenvolvido pelos mexicas era admirado pelos missionários, que buscavam em suas estruturas eliminar o que pudesse ser resquício da antiga religião para sua utilização entre os jovens da nova sociedade colonial”.<sup>115</sup>

Com a conquista, a cosmologia indígena veio a decair, pois a religião indígena estava estritamente ligada ao poder político, o que facilitou a entrada do catolicismo na América. Segundo Schmidt, “A imposição do catolicismo às massas indígenas pode ser vista como um aspecto decisivo da dominação espanhola, pois levou à desestruturação do universo cultural pré-existente na América”.<sup>116</sup>

Começaram a rever o modo de conversão, que talvez estivesse ocorrendo de forma muito superficial. Assim, viram a necessidade de se aprofundar na cultura indígena, aprender sua língua e seus costumes para primeiro compreender os males e depois extirpa-los.<sup>117</sup>

Com isso, o primeiro passo era educar as crianças, principalmente os filhos das elites, para efetivar, de fato, a evangelização. Os franciscanos acreditavam que a evangelização seria eficaz se fosse realizada por meio da língua indígena, por isso, alguns missionários logo aprenderam o *nahuatl*.<sup>118</sup>

---

<sup>112</sup> ELLIOT, J. H. *Op. Cit.*, 2012a, p. 186.

<sup>113</sup> KOBAYASHI, José Maria. *Op. Cit.*, p. 147.

<sup>114</sup> A “idolatria” era a percepção que os espanhóis construíram sobre as práticas e crenças adotadas pelas populações indígenas, sobre o que consideravam vestígios de suas antigas formas de religiosidade. (Cf. GRUZINSKI, Serge. *La colonización de lo imaginario: sociedades indígenas y occidentalización en el México español – siglos XVI-XVIII*. México: FCE, 1991).

<sup>115</sup> ALVIM, Márcia Helena. *Dos Céus e da Terra: astrologia judiciária e descrição da superfície terrestre nos relatos missionários da Nova Espanha do século XVI*. Tese (Doutorado) – Instituto de Geociências, Universidade Estadual de Campinas, 2007, p. 48.

<sup>116</sup> SCHMIDT, Benito Bisso. *Op. Cit.*, p. 28.

<sup>117</sup> ELLIOT, J. H. *Op. Cit.*, 2012a, p. 186.

<sup>118</sup> RICARD, Robert. *La conquista espiritual de México*. México: FCE, 1986, p. 118.

Os primeiros passos para a educação dos indígenas, segundo Kobayashi, começaram com a intenção da Coroa de educar os índios para além da educação religiosa.<sup>119</sup> Seu propósito era formar uma minoria capaz de ter instrução e, ao mesmo tempo, ensinar os princípios básicos da doutrina católica. Essa missão foi conferida aos franciscanos pela Coroa para que “(...) *todos los hijos de los caciques menores de trece años de edad sean entregados a una carrera de cuatro años*”.<sup>120</sup> A intenção era educar os filhos das elites indígenas.

Desde o primeiro contato com os índios, os franciscanos já começaram, na evangelização, a ensinar as primeiras palavras, como Deus, ou as orações Padre Nosso e Ave Maria. Os frades traduziram para o *nahuatl* pequenas obras para iniciarem os indígenas na doutrina cristã. Essas obras, segundo Robert Ricard, iriam servir também de base para os futuros missionários em sua evangelização. As confecções de tais obras, nesse primeiro momento, eram de dois tipos diferentes:

(...) *artes, como llamaban entonces a las gramáticas, y vocabularios como instrumentos de trabajo y estudio eran los que formaban la primera, y en la segunda habría que colocar las doctrinas, o catecismos, los sermonarios, los confesionarios, la traducción de secciones del Evangelio, de las Epístolas, de las vida de los santos, etc., que venía a ser como manuales del trabajo cotidiano.*<sup>121</sup>

Utilizaram também, neste primeiro momento, a música, o teatro e a pintura para começarem a familiarizar os indígenas com a cultura e a língua espanhola e cristã: “(...) *el teatro catequizante tenia, desde luego, por objeto instruir a los indígenas en los artículos de la fe, consolidarlos en los mismos y solemnizar, al mismo tiempo, las fiestas del calendario litúrgico*”.<sup>122</sup> Os franciscanos aproveitaram que na cultura indígena havia cerimônias e conceitos religiosos que puderam ser usados, estabelecendo muitas analogias com o cristianismo.<sup>123</sup>

Segundo Kobayashi, a educação dos indígenas também visava suprir a falta de evangelizadores na colônia para catequizar uma grande quantidade de índios, que ainda não haviam tido acesso ao cristianismo – era uma forma dos índios ajudarem nessa empreitada, começando a introduzir seus pais e familiares na doutrina cristã.<sup>124</sup>

---

<sup>119</sup> KOBAYASHI, José Maria. *Op. Cit.*, p. 157.

<sup>120</sup> KOBAYASHI, José Maria. *Op. Cit.*, p. 161.

<sup>121</sup> RICARD, Robert. *Op. Cit.*, p. 121.

<sup>122</sup> KOBAYASHI, José Maria. *Op. Cit.*, p. 145.

<sup>123</sup> *Ibidem*, p. 145.

<sup>124</sup> *Ibidem*, p. 168.

Nesse primeiro momento, os franciscanos aproveitaram a tradição das “escolas” indígenas e seguiram a mesma disciplina do *calmecac*, com os alunos hospedados seguindo uma vida “monástica” e aprendendo a rezar à meia noite, acordar cedo, etc. A primeira impressão era a da aceitação desse tipo de educação pelos índios. Quando os franciscanos ainda não falavam *nahuatl*, o ensino era feito através do latim: ensinavam os índios a ler, escrever, a cantar e iniciavam-nos na doutrina cristã.<sup>125</sup> Esse método se mostrou muito eficaz nesse primeiro momento, pois estava promovendo a doutrina cristã e foi crucial para realizarem uma ofensiva contra a religião mexica. Os jovens passaram a destruir templos dedicados a antigos deuses e a denunciar indígenas que ainda cultuavam esses deuses. A intenção era, por não haverem muitos missionários nesse primeiro momento, que os alunos ajudassem no processo de evangelização e no combate às idolatrias.

Com o tempo, além de ensinarem os alunos a ler e escrever, os missionários começaram a oferecer-lhes um ensino mais “técnico”, como os ofícios mecânicos de sapateiro, carpinteiro, ferreiro, pintor e muitos outros. Segundo Sahagún, os missionários criavam:

*(...) los hijos de los principales dentro de nuestras escuelas; allí los enseñabamos a ler y a escribir y cantar; y a los hijos de los plebeyos enseñabamos en el pátio la doctrina Cristiana; juntábanse gran copia de ellos, y después de haberse enseñado un rato, iba un fraile con ellos, o dos, y suíanse en un cu y derrocaron en poco tempo todos los cúes, que no quedó señal de ellos, y otros edificios de los ídolos dedicados a su servicio.*<sup>126</sup>

#### **1.4 A trajetória de Bernardino de Sahagún e a criação do Colégio de Santa Cruz de Tlatelolco**

Em 1499 nasceu Bernardino de Sahagun na vila de Sahagún, pertencente à província de Leão, na Espanha. Durante a adolescência, Sahagún estudou na Universidade de Salamanca e, por volta do ano de 1516 a 1518, ingressou na Ordem franciscana, após concluir seus estudos. Tornou-se frade da Ordem no ano de 1524.<sup>127</sup>

---

<sup>125</sup> KOBAYASHI, José Maria. *Op. Cit.*, p. 180.

<sup>126</sup> SAHAGUN, Fray Bernardino de. *Op. Cit.*, p. 581.

<sup>127</sup> ALVIM, Márcia Helena. O sistema calendárico dos mexicas pré-hispânicos nos escritos sahanguntianos. *Revista da SBHC*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, pp. 33-48, 2005, p. 35.

Sahagún fez parte da segunda leva de missionários franciscanos que aportou na Nova Espanha, em 1529, com outros dezenove frades, dentre eles o frei Antonio Ciudad Rodrigo.<sup>128</sup> No início, seu trabalho foi de evangelização e de estudos nos conventos de Tlamanalco, entre 1530 e 1532, e Xochimilco, em 1535.<sup>129</sup> O frade trabalhou na evangelização até o ano de 1536, ano de fundação do Colégio de Santa Cruz de Tlatelolco. Segundo Marcia Helena Alvim, o navio que trouxe Sahagún para a América trouxe também alguns indígenas que estavam na Europa levados por Cortés. A autora acredita que esse primeiro contato com os indígenas já iniciou o missionário nos primeiros contatos com a língua e os costumes indígenas.<sup>130</sup>

A criação do Colégio de Santa Cruz de Tlatelolco teve o importante apoio do vice-rei Antonio de Mendonza e do bispo da Nova Espanha, Frei Juan de Zumárraga. Criado em 1536, o colégio, com o apoio da Coroa, visava educar os filhos das elites indígenas. Os frades professores ensinavam os indígenas a ler e a escrever, introduzindo-os, assim, nos estudos de gramática, filosofia, retórica e lógica ocidental. Segundo José Maria Kobayashi, os objetivos do colégio eram:

*(...) primero, formar elementos seculares poseedores de una fe Cristiana firme y arraigada; segundo, preparar agentes de catequismo para instruir a los que no tuviesen acceso al Colegio, propósito que con el tiempo acabaría por ser el de formar sacerdotes indígenas; tercero, proveer de ayudantes e intérpretes a los religiosos no peritos en las lenguas vernáculas.*<sup>131</sup>

Visto que a sociedade indígena era altamente hierarquizada, evangelizar primeiro a elite era crucial para os missionários, pois com sua ajuda seria mais fácil depois alcançar o restante da população indígena. Os missionários precisavam, de uma certa forma, da ajuda das elites. Junto com Bernardino de Sahagún, outros missionários atuaram no Colégio, tais como: Arnaldo de Basacio, Andrés de Olmos, Juan de Gaona, Juan de Focher e Francisco de Bustamante.

No ano de 1540 Sahagún deixou seu trabalho como professor no colégio e retornou ao trabalho de evangelização por mais cinco anos. É nesse espaço de tempo que realizou algumas viagens pelo vale de Puebla. Quando voltou para o colégio, em 1545, o contato com os jovens

---

<sup>128</sup> GARIBAY, Ángel Maria. Introdução. In: SAHAGUN, Fray Bernardino de. *Historia General de las cosas de Nueva España*. México: Editorial Porrúa, 1999, p. 12.

<sup>129</sup> MARTINEZ, José Luiz. Fray Bernardino de Sahagún e sus informantes indígenas: vida e obra. In: SAHAGÚN, Bernardino de. *El México antiguo: selección y reordenación de la Historia general de las cosas de Nueva España de fray Bernardino de Sahagún y de los informantes indígenas*. Caracas: Fundacion Biblioteca Ayacuch, 1981, p. 9.

<sup>130</sup> ALVIM, Márcia Helena. *Observações celestes no México Antigo*. São Paulo: Annablume, 2008, p. 43.

<sup>131</sup> KOBAYASHI, José Maria. *Op. Cit.*, p. 211.

da elite indígena em Tlatelolco possibilitou ao cronista um conhecimento mais aprofundado da língua e da cultura local.<sup>132</sup> É a partir de 1547 que o cronista começou a compilar informações sobre a cultura indígena e a escrever, com a ajuda de seus alunos, uma de suas maiores obras, intitulada *Códice Florentino*. Não se sabe exatamente a partir de que ano Sahagún começou a escrever o *Códice Florentino*, mas é consensual entre pesquisadores de que os primeiros rascunhos foram os do Livro XII e o VI, redigidos entre 1547 e 1555.<sup>133</sup>

O colégio, na década de 1540, passou por sua primeira crise, quando os primeiros alunos formados não corresponderam às expectativas dos missionários, pois a maioria deles estava mais disposta ao casamento do que ao celibato. Os franciscanos também tiveram alguns opositores à ideia do colégio, como os dominicanos, que eram contra o ensino do latim. Juan de Zumárraga, principal apoiador do colégio, começou a ficar desanimado em relação ao colégio. Não só os dominicanos eram contra o ensino do latim, mas muitos civis, eclesiásticos e até mesmo alguns franciscanos foram contra esse ensino.<sup>134</sup> Os argumentos iam desde não quererem que os índios tivessem o mesmo nível intelectual que os espanhóis até o argumento de que se tratava de uma heresia os índios terem acesso direto à Bíblia.<sup>135</sup>

Como o objetivo inicial também era que os alunos se tornassem evangelizadores, essa proposta sofreu duras críticas das autoridades espanholas e até mesmo de alguns missionários, especialmente de outras ordens. Argumentava-se que os indígenas eram inferiores intelectual e mentalmente em relação aos europeus, instáveis e ainda “recém chegados à fé”.<sup>136</sup> Por isso, no ano de 1555, com o Primeiro Concílio Provincial do México, ficou proibida a formação do clero indígena, acabando com as expectativas franciscanas. Os concílios posteriores foram reforçando esta ideia, que recebia o apoio de muitos missionários e prelados dioceanos.<sup>137</sup>

Para Ricard, a não formação do clero indígena seguia algumas ideias difundidas na Nova Espanha em relação a não capacidade dos índios para o sacerdócio.

*(...) falta de autoridad, embriaguez, ineptitud para el trabajo intelectual, para el régimen de las almas y para el celibato, tales son los defectos que se alegan para declarar a los indios indignos del sacerdocio. Tal manera de pensar era*

---

<sup>132</sup> ALVIM, Márcia Helena. Um franciscano no Novo Mundo: frei Bernardino de Sahagún e sua *Historia General de las cosas de Nueva España*. *Estudios Ibero-Americanos*. PUCRS, v. 31, n. 1, pp. 51-60, junho 2005, p. 55.

<sup>133</sup> GARCIA QUINTANA, María José. *Historia de una Historia*. Las ediciones de la *Historia general de las cosas de Nueva España* de fray Bernardino de Sahagún. *Revista Estudios de Cultura Náhuatl*. UNAM, n. 29, pp. 163-188, 1999, p. 164.

<sup>134</sup> KOBAYASHI, José Maria. *Op. Cit.*, p. 231.

<sup>135</sup> *Ibidem*, p. 232.

<sup>136</sup> BOXER, Charles R. *Op. Cit.*, p. 29.

<sup>137</sup> *Ibidem*, p. 31.

*natural que diera al traste con la formación de sacerdotes en el colegio de Tlatelolco. Perdido su carácter de seminario eclesiástico y su fin esencial, quedaba condenado, si no a la muerte, sí por lo menos a una vida languideciente, precaria y penosa, y no debe causarnos admiración su rápida decadencia.*<sup>138</sup>

Para Charles Boxer, são vários fatores que dificultaram a existência de um clero indígena, como a indiferença de Roma em relação aos problemas “raciais” na colônia, o “preconceito racial”<sup>139</sup> dos peninsulares e crioulos, a falta de articulação entre a Coroa e a legislação eclesiástica e a dificuldade de fazer cumprir na América os breves papais e decretos.<sup>140</sup>

Os indígenas do Colégio, por estarem mais próximos dos missionários, tinham uma conduta mais “disciplinada”, pois o processo de conversão previa uma mudança significava em seus comportamentos. Os primeiros franciscanos possuíam uma perspectiva escatológica, ou seja, havia uma urgência da conversão. Por isso era mais importante “salvar” as almas por meio do batismo e não através do ensino religioso. De acordo com a própria concepção dos missionários a doutrinação deveria ser oferecida conforme a “qualidade”: para os rústicos (escravos, crianças etc) ela era muito básica, apenas os rudimentos da fé, do que a doutrinação oferecida aos alunos.

As epidemias também dificultaram a existência do colégio, visto que muitos alunos morreram e, assim, o colégio teve o número de alunos reduzido. As epidemias de 1545 e 1576 causaram muitas baixas no colégio.

A decadência do Colégio de Tlatelolco esteve também ligada à suspeita dos espanhóis em relação aos indígenas – eles eram contrários à ideia de que os índios pudessem ter o mesmo nível educacional que os espanhóis ou que pudessem vir a ser sacerdotes.<sup>141</sup> A primeira indagação foi levantada primeiramente por Francisco de Vitória, que questionou o direito dos espanhóis sobre os índios e a América. Depois, o debate foi sobre o tratamento dado aos índios pelos espanhóis. As indagações de Las Casas levaram à criação das Leis Novas, para abolir os serviços pessoais dos índios e torná-los vassalos da Coroa. Porém, os colonos reagiram a tais

---

<sup>138</sup> KOBAYASHI, José Maria. *Op. Cit.*, p. 349.

<sup>139</sup> Apesar da ideia de “raça” e “preconceito racial” de Charles Boxer se referir à Idade Moderna, pois está tentando refutar as teses luso-tropicalistas que defendiam a ideia de uma “democracia racial” nas colônias ibéricas – portuguesas em particular, me interessa a percepção do autor acerca dos diferentes níveis de hierarquização e subalternização dos grupos nativos e mestiços. (Cf. BOXER, Charles R. *Op. Cit.*, p. 13-53).

<sup>140</sup> BOXER, Charles R. *Op. Cit.*, p. 35.

<sup>141</sup> ELLIOT, J. H. *Op. Cit.*, 2012a, p. 187.

medidas e Sepúlveda surgiu no debate. Suas ideias propunham uma atitude de controle paternalista da Coroa em relação aos índios, pois os considerava naturalmente inferiores aos europeus.<sup>142</sup>

Em 1550 um grande debate ocorreu entre Sepúlveda e Las Casas. Para Las Casas, era preciso fazer as missões de forma pacífica, ao invés do uso da coerção, as quais deviam ser realizadas pelos missionários e a Coroa, ao invés de colonos. Sepúlveda queria provar o barbarismo dos índios para justificar sua subordinação ao império espanhol.<sup>143</sup> O resultado foi a Coroa tentar impedir que novas missões com as atrocidades apontadas por Las Casas ocorressem. E, assim, surgiram relatos que passaram a reforçar a “lenda negra” dos espanhóis e suas brutalidades para com os índios.<sup>144</sup>

A visão de uma conquista espiritual começa a declinar, devido aos fracassos, a partir da segunda metade do século XVI. A segunda geração de missionários já não se importava mais em conhecer a cultura e a língua e sim em condenar práticas idolátricas.<sup>145</sup> A imagem sobre os índios também mudou nesse período. Não consideravam mais sua capacidade intelectual e espiritual, e sim consideravam-nos como crianças que precisavam de cuidados especiais.<sup>146</sup> Os missionários dessa geração passaram a temer o futuro indígena, que estava cada vez mais exposto às más influências do mundo.<sup>147</sup>

A Inquisição se instalou na Cidade do México em 1571 e a grande questão era se ela iria garantir a ortodoxia dos indígenas, mas sua função foi garantir a fé e a moral dos colonos expostos à corrupção sexual e ao contágio de imigrantes luteranos.<sup>148</sup> Porém, na América espanhola, a Inquisição “(...) acabou por entrar em conflito não só com o clero secular e regular, mas também com o episcopado”.<sup>149</sup> A autoridade na América tinha um caráter mais fragmentado, pois não conseguia comandar todos os setores da sociedade; as ordens que chegavam na América, muitas vezes, eram filtradas e nem sempre acatadas pelas autoridades locais.<sup>150</sup>

No reinado de Felipe II havia ainda poucas informações sobre todo o território pertencente à Coroa, por isso, no ano de 1571, foi criado o cargo de Cronista das Índias, para

---

<sup>142</sup> ELLIOT, J. H. *Op. Cit.*, 2012b, p. 304.

<sup>143</sup> ELLIOT, J. H. *Op. Cit.*, 2012b, p. 305.

<sup>144</sup> *Ibidem*, p. 306.

<sup>145</sup> ELLIOT, J. H. *Op. Cit.*, 2012a, p. 187.

<sup>146</sup> *Ibidem*, p. 187.

<sup>147</sup> *Ibidem*, p. 188.

<sup>148</sup> ELLIOT, J. H. *Op. Cit.*, 2012b, p. 298-299.

<sup>149</sup> *Ibidem*, p. 299.

<sup>150</sup> *Ibidem*, p. 299.



que o monarca pudesse obter mais informações sobre a extensão territorial do império.<sup>151</sup> O rei Felipe II passou a censurar as obras que fizessem qualquer estudo intensivo sobre a cultura indígena, pois acreditava-se na necessidade de se esquecer esse passado; além disso, havia outros fatores, como: “(...) as guerras indígenas, o conteúdo milenarista das narrativas, (...) ao incômodo sentido pelas autoridades espanholas devido ao grande poder das ordens mendicantes em relação aos indígenas”<sup>152</sup>.

A partir de 1577, obras que falassem sobre cultura, religião e costume indígenas tornaram-se proibidas. Os franciscanos, nesse momento, começam a perder sua força dentro da Nova Espanha. Esse fato explica-se devido à nova postura do governo espanhol, que priorizava agora uma política essencialmente hispanizante em relação aos indígenas, controlando sua educação e língua, que deveria ser o espanhol. Essa postura do governo condenava o projeto evangelizador dos franciscanos, que até então tinha como método estudar os costumes indígenas e pregar nas línguas locais, particularmente no *nahuatl*.<sup>153</sup>

No ano de 1569 Sahagún termina sua obra, apenas escrita em *nahuatl* e dividida em doze Livros, que acabaram sendo dispersos entre os conventos por toda a Nova Espanha.<sup>154</sup> Somente no ano de 1573 ou 1574 é que Sahagún recolhe esses manuscritos e, com o apoio do novo Comissário Geral da ordem franciscana, frei Rodrigo de Sequera, é imbuído de escrever novamente, mas com uma versão em castelhano. Entre 1575 e 1577, em Tlatelolco, Sahagún faz o que lhe fora confiado: um livro bilíngue em *nahuatl* e castelhano. O franciscano encarrega seus alunos e pintores para a confecção de centenas de páginas em duas colunas, pedindo para deixarem espaços em branco na coluna castelhana para depois serem inseridas as pinturas. Em 1578 a obra terminada foi levada para a Espanha, tendo sido entregue no ano seguinte, por Felipe II, a Francisco I de Médici.<sup>155</sup> A partir daí Sahagún ou qualquer outro missionário não tiveram mais acesso ao *Códice Florentino*.

Cabe ressaltar que em 1565, com o 2º Concílio Mexicano, foi proibida a tradução dos textos bíblicos para línguas indígenas. Sahagún chegou a enviar dois textos em castelhano para o papa Pio V, intitulados “*Breve compendio de los rito idolátricos*” e “*Sumário de todos los*

---

<sup>151</sup> *Ibidem*, p. 300.

<sup>152</sup> ALVIM, Márcia Helena. *Op. Cit.*, 2007, p. 46.

<sup>153</sup> *Ibidem*, p. 48.

<sup>154</sup> GARCIA QUINTANA, María José. *Op. Cit.*, p. 164.

<sup>155</sup> *Ibidem*, p. 165.

*libros*".<sup>156</sup> Anos mais tarde, em 1577, proíbe-se que qualquer obra faça referência à cultura, religião ou costumes indígenas.

Segundo Jacques Lafaye, a “idade de ouro”, como ficou conhecido o período das primeiras décadas do século XVI, começou a entrar em declínio a partir de 1580. As obras censuradas nesse período, como as de Sahagún e Mendieta, somente foram “redescobertas” no século XIX. A proibição foi instituída devido ao medo de que “(...) *un separatismo político pudiera apoyarse en movimientos mesiánicos indígenas inspirados por los religiosos misioneros, llevados a asimilación cristiana*”<sup>157</sup>.

Em 1585 os franciscanos já demonstravam pouco entusiasmo com o Colégio de Santa Cruz de Tlatelolco. O objetivo do colégio no final do século XVI era apenas dar a primeira alfabetização às crianças indígenas. Kobayashi enumera algumas causas para a decadência do colégio:

*(...) la falta de generosidade de la Corona en seguir proveyendo medios económicos suficientes; la entrega prematura y precipitada de la administración del Colegio a algunos antiguos alumnos que acabaron por resultar totalmente incompetentes en el ejercicio de sus nuevos cargos; el voto de pobreza de los franciscanos que les obligó a presentar ante la Corona repetidas importunaciones en busca de socorro y limosnas antes de saber arreglárselas dando al Colegio base económica duradera; (...) la oposición recia y pertinaz engrosada por las ‘envidias y pasiones’ partidistas de algunos sectores tanto civiles como eclesiásticos e incluso de parte de los propios franciscanos; (...) las epidemias y las inundaciones que sobrevinieron sucesivamente al Colegio (...).*<sup>158</sup>

Após o momento inicial da conquista, aos olhos dos evangelizadores, os indígenas mostravam recaídas idolátricas. A conversão já não aparentava eficácia. Os indígenas continuavam cultuando seus deuses, fazendo seus rituais e esses fatos causavam uma percepção pessimista do processo de evangelização. O conhecimento dos costumes e práticas indígenas, nesse momento, tinha o objetivo de eliminá-las. Por isso, quando Sahagún descreve a natureza mexicana, está tentando, na verdade, conhecer os lugares das práticas idolátricas.<sup>159</sup>

---

<sup>156</sup> LEÓN-PORTILLA, Miguel. La Historia bilingüe de Sahagun: ¿Existió un “manuscrito Enríques” además del Códice Florentino? *Revista Estudios de Cultura Nahuatl*. n. 21, pp. 133-144, 1991, p. 134.

<sup>157</sup> LAFAYE, Jacques. *Mesías, cruzadas, utopias: el judeo-cristianismo en las sociedades iberoamericanas*. México: FCE, 1997, p. 120.

<sup>158</sup> KOBAYASHI, José Maria. *Op. Cit.*, p. 275.

<sup>159</sup> *Ibidem*, p. 217.

À guisa de conclusão, podemos dizer que o objetivo deste capítulo foi mostrar um panorama de duas sociedades distintas e como estas se encontraram através de um processo de conquista. Aqui, mostramos como uma sociedade bastante sólida, hierarquizada e milenar entrou em contato e em guerra com os espanhóis.

Ao analisarmos as sociedades pré-hispânicas através das fontes escritas, devemos levar em consideração algumas questões. Primeiramente, muitas fontes foram escritas no período colonial por determinados grupos étnicos. A maioria dos relatos que sobreviveram até hoje dizem respeito à história dos mexicas. Vimos que tal sociedade foi bastante hierarquizada e que sempre esteve expandindo seus territórios. Logo, sua história foi contada por um viés de história oficial das elites, pois eram as elites e seus filhos que aprendiam a escrever e ocupavam os cargos mais importantes da sociedade.

É muito comum que os mexicas sejam exaltados pela historiografia, como se fossem os maiores povos da Mesoamérica e por serem eles os “vencidos” dos espanhóis. Temos que lembrar que eram os mexicas apenas um dos tantos povos que habitavam a Mesoamérica e que estavam a todo momento se articulando com outras etnias. Mais uma vez lembramos que as fontes que chegaram até os nossos dias foram as narradas pelos mexicas e era comum que estes destruíssem os antigos livros dos povos a eles subjugados.

Por isso, para levar em consideração a história do México, seria necessário considerar não só a história mexicana, mas também outras tantas histórias que fazem parte do atual território do país ou que ocorreram no Vale do México.

As expansões territoriais e as guerras de conquista visavam obter recursos, produtos que o centro de poder não possuía e também cada vez mais recursos para a sua população, que aumentava exponencialmente. Esse sistema tributário foi aproveitado pelos conquistadores, o que facilitou o processo de conquista.

Muitas são as teorias acerca do colapso da Tríplice Aliança. Levamos em consideração diversos aspectos mencionados pelos autores e que teriam contribuído com a queda. No entanto, é preciso destacar a atuação indígena como aliados dos espanhóis.

O processo colonial só foi possível com a integração entre espanhóis e os povos subjugados, que já se encontravam organizados na sua forma de tributação, que pode ser aproveitada pelos europeus. Os europeus também tiveram ajuda dos missionários. Estes, ao iniciar o processo de evangelização fizeram com que os indígenas assimilassem melhor o processo de hispanização, facilitando até mesmo a conquista de outros grupos, ainda não

conquistados pelos espanhóis. Assim, conquistadores e missionários, em um primeiro momento, agiram juntos na conquista.

## CAPÍTULO II: DUAS NARRATIVAS SOBRE A CONQUISTA DE MÉXICO-TENOCHTLÁN

### 2.1 A trajetória dos manuscritos de Sahagún

Em 1540 Sahagún deixou o trabalho como professor do Colégio de Santa Cruz de Tlatelolco para reassumir sua função como evangelizador, viajando com seus ajudantes e alunos indígenas pelo vale de Puebla. Após cinco anos de evangelização, em 1545, Sahagún retorna ao Colégio. Esses cinco anos de contato com os jovens da elite indígena e com a população indígena possibilitou ao cronista um conhecimento mais aprofundado da língua e da cultura locais. A partir de 1547 o cronista começa a recolher informações sobre a cultura indígena e a iniciar os escritos que farão parte do *Códice Florentino*.

O chamado *Códice Florentino* está dividido em 12 Livros<sup>160</sup>. Cada página é composta por duas colunas de textos, a primeira escrita em castelhano e a segunda escrita em *nahuatl*<sup>161</sup>. Os prólogos dos Livros foram escritos somente em castelhano, apresentando um único texto, seguido das duas colunas separadas. Há um consenso entre os pesquisadores de que os primeiros Livros escritos foram os Livros XII e VI, provavelmente, entre 1547 e 1555.<sup>162</sup>

Segundo Ángel Maria Garibay, o processo de compilação de informações teve três etapas. A primeira etapa corresponde ao período entre 1558 e 1560, em Tepepulco, na qual recolheram pinturas ou códices feitos pelos sábios indígenas.<sup>163</sup> A segunda etapa, em Tlatelolco, ocorreu entre os anos de 1560 a 1565. Ao compilar todo o material recolhido na etapa anterior, Sahagún e seus alunos reescreveram seus trabalhos, acrescentando novas informações.<sup>164</sup> Na terceira etapa, 1565-1568, houve a revisão e divisão do material em doze Livros.<sup>165</sup>

O primeiro Livro, intitulado “*Libro primero en que se trata de los dioses que adoraban los naturales de esta tierra que es la Nueva España*”<sup>166</sup>, vai abordar os deuses e deusas do mundo indígena. O segundo Livro, cujo título é “*Segundo libro que trata del calendario, fiestas*

---

<sup>160</sup> O *Códice Florentino* está dividido em 3 volumes, sendo que cada volume é composto por Livros.

<sup>161</sup> A língua *nahuatl*, falada na região central do México, tornou-se, no início do período colonial, uma espécie de língua franca.

<sup>162</sup> GARCIA QUINTANA, María José. *Op. Cit.*, p. 164.

<sup>163</sup> GARIBAY, Ángel Maria. Introdução. *Op. Cit.*, p. 7.

<sup>164</sup> *Ibidem*, p. 7.

<sup>165</sup> *Ibidem*, p. 8.

<sup>166</sup> BIBLIOTECA MEDICEA LAURENZIANA (Itália). Ms. Medicea Palatino 220. Florença: [s.n.], s/d, folio 13r. Disponível em: <https://www.wdl.org/pt/item/10623/view/1/1/>. Acesso em: 28 Ago. 2013.

y ceremonias, sacrificios y solemnidades que estos naturales de esta Nueva España hacían a honra de sus dioses”<sup>167</sup>, relata as festas e cerimônias indígenas.

No terceiro Livro, “*Del principio que tuvieron los dioses*”<sup>168</sup>, é tratado o mito de nascimento de *Huitzlopochtli* e a história de *Quetzalcóatl*. São abordados temas como a imortalidade da alma e o destino da alma no pós-morte. O quarto Livro aborda a astrologia judiciária. De acordo com os relatos de Sahagún, havia entre os nativos aqueles que liam a sorte dos que nasciam. Levava em conta a posição dos astros e, de acordo com cada signo, adivinhavam e prognosticavam a vida dos homens.<sup>169</sup> O quinto Livro vai tratar dos prognósticos que faziam para adivinhar o futuro. Para isso, o franciscano apresenta o funcionamento do calendário *Tonalpohualli*.

O tema do sexto Livro diz respeito à Retórica e Filosofia Moral entre os nativos. Sahagún vai recorrer às tradições históricas indígenas para dar conta dos conhecimentos sobre medicina, os livros indígenas e o aspecto geográfico.<sup>170</sup> Tratando da Filosofia Natural, tema do sétimo Livro, Sahagún nos mostra algumas antigas lendas sobre a origem dos astros e o conhecimento astrológico dos indígenas. Também relata a contagem dos anos e as principais cerimônias.<sup>171</sup>

O Livro VIII relata a história e os costumes dos senhores indígenas e sua maneira de governar.<sup>172</sup> De acordo com Garibay, Sahagún terminou este livro em 1560. Aqui, o franciscano insere os senhores de Tlatelolco, Tezcoco e Huexotla.<sup>173</sup> O nono Livro abarca os comerciantes e outros trabalhadores manuais, como os oficiais de ouro e prata.<sup>174</sup> Os vícios e virtudes são tratados no décimo Livro, no qual tenta mostrar as concepções indígenas sobre o caráter humano e seu controle social.<sup>175</sup> O Livro XI abarca o conhecimento sobre o mundo natural, como a botânica, a zoologia e a mineralogia. Por fim, o último Livro, “*Que trata de la Conquista de México*”, aborda a conquista espanhola. Segundo Márcia Helena Alvim, este livro ultrapassa, temporalmente, a proposta do cronista de relatar o universo pré-hispânico.<sup>176</sup> Como já foi mencionado, o Livro XII foi um dos primeiros manuscritos escritos por Sahagún.

---

<sup>167</sup> BIBLIOTECA MEDICEA LAURENZIANA (Itália). *Op. Cit.*, folio 55r.

<sup>168</sup> *Ibidem*, folio 201r.

<sup>169</sup> GARIBAY, Ángel Maria. Introducción al libro cuarto. *Op. Cit.*, p. 215.

<sup>170</sup> *Ibidem*, p. 295.

<sup>171</sup> ALVIM, Márcia Helena. *Op. Cit.*, 2005, p. 44

<sup>172</sup> BIBLIOTECA MEDICEA LAURENZIANA (Itália). *Op. Cit.*, folio 249r.

<sup>173</sup> GARIBAY, Ángel Maria. Introdução ao libro octavo. *Op. Cit.*, p. 443.

<sup>174</sup> BIBLIOTECA MEDICEA LAURENZIANA (Itália). *Op. Cit.*, folio 307r.

<sup>175</sup> *Ibidem*, folio 3r.

<sup>176</sup> ALVIM, Márcia Helena. *Op. Cit.*, 2005, p. 37.

Possivelmente, foi elaborado em Tlatelolco entre os anos de 1545 e 1551.<sup>177</sup> A princípio, o Livro XII era intitulado como livro IX, tendo mudado de título apenas em 1569.

Traçar a trajetória do *Códice Florentino* e suas inúmeras traduções é uma tarefa difícil, mas é de extrema importância para compreendermos em que momento Sahagún estava escrevendo e de que modo houve implicações políticas em sua escrita.

No ano de 1569 Sahagún termina o texto em *nahuatl* de sua obra, dividida em 12 partes ou Livros, as quais acabaram sendo dispersas entre os conventos da ordem franciscana por toda a Nova Espanha.<sup>178</sup> Este manuscrito foi mencionado por Francisco del Paso e Troncoso como os “*Memoriales con escólios*”, o qual possui três colunas: à esquerda uma narrativa resumida em castelhano, no meio uma narrativa *nahuatl* e à direita um glossário de palavras ou expressões *nahuatl*.<sup>179</sup> Esse manuscrito faz parte do *Códice Matritense*, que se encontra na Biblioteca Nacional de Madrid e reúne outros manuscritos de Sahagún. Além do “*Memoriales con escólios*”, há também no *Códice Matritense*: o “*Primero Memoriales*”, o “*Segundo Memoriales*”, o “*Manuscrito de Tlatelolco*” e o “*Memoriales en castelhano*”.<sup>180</sup>

Após ter escrito os manuscritos que compõem o *Códice Matritense*, Sahagún submete os textos à aprovação de outros religiosos. Até 1571 permanecem em Tlatelolco, mas logo esses manuscritos se espalham entre os conventos da Nova Espanha. Seria apenas em 1573 ou 1574 que Sahagún recolhe esses manuscritos com o apoio do novo Comissário Geral da ordem franciscana, Frei Rodrigo de Sequera, e é encarregado de escrevê-los novamente, mas com uma versão em castelhano. Entre 1575 e 1577, em Tlatelolco, Sahagún fez o que lhe fora confiado: um livro bilíngue em *nahuatl* e castelhano, conhecido hoje como *Códice Florentino*.

O manuscrito do *Códice Florentino* encontra-se atualmente na Biblioteca Medicea Laurenziana de Florença, na Itália. Na Biblioteca italiana é identificado como o Manuscrito Medicea Palatino 218-220, da coleção Palatina, e está dividido em 3 volumes, segundo as informações do site oficial da Biblioteca. O manuscrito chegou na Itália por volta de 1579 como um presente de Felipe II a Francisco I de Médici.

Acredita-se que em 1580 Rodrigo de Sequera tenha solicitado que Sahagún fizesse uma cópia da parte escrita em castelhano do *Códice Florentino*.<sup>181</sup> Esta cópia é conhecida como *Manuscrito de Tolosa*, pois ficou guardada no convento franciscano de Tolosa, em Navarra, na

---

<sup>177</sup> LEAL, Luis. El libro XII de Sahagún. *Historia Mexicana*, v. 2, n. 18, pp. 184-210, 1955, p. 187. Disponível em: <http://aleph.org.mx/jspui/bitstream/56789/28754/1/05-018-1955-0184.pdf> Acesso em: 15 fev. 2014.

<sup>178</sup> GARCIA QUINTANA, María José. *Op. Cit.*, p. 164.

<sup>179</sup> LEON-PORTILLA, Miguel. *Op. Cit.*, 1991, p. 133.

<sup>180</sup> Todo o conteúdo encontra-se digitalizado no site da Biblioteca Digital Mexicana: [www.bdmx.mx](http://www.bdmx.mx).

<sup>181</sup> MARTINEZ, José Luiz. *Op. Cit.*, p. 20.

Espanha, e hoje se encontra na *Biblioteca de la Real Academia de la Historia*.<sup>182</sup> É esta cópia do manuscrito de Tolosa que recebe o nome de “*Historia General de las Cosas de la Nueva España*”, que serviu de base para as publicações de Garibay e Bustamante<sup>183</sup>.

Assim, o livro XII possui três versões: a primeira é o texto contido no *Códice Matritense*, intitulado Livro IX, e escrito apenas em *nahuatl*; a segunda é a do *Códice Florentino*<sup>184</sup> e a terceira, da *História General*<sup>185</sup>. Usamos aqui as duas últimas versões. O texto da *História General* encontra-se idêntico ao do *Códice Florentino*, porém, foi acrescentado o “*Prólogo del Autor*”, que será analisado mais adiante. Usamos para a análise da coluna *nahuatl* do *Códice Florentino*, a tradução realizada por Ángel María Garibay<sup>186</sup>.

## 2.2 As duas narrativas da Conquista

O Livro XII fora escrito por Sahagún com o auxílio dos seus alunos do Colégio de Santa Cruz de Tlatelolco e a partir de informações fornecidas por informantes indígenas. De acordo com o cronista, seus informantes viveram no tempo da conquista e é possível perceber que eram pessoas pertencentes à elite indígena, pois Sahagún afirma:

(...) la cual se escribió en tiempo que eran vivos los que se hallaron en la misma conquista, y ellos dieron esta relación, y personas principales y de buen juicio, y que se tiene por cierto que dijeron toda verdad.<sup>187</sup>

No presente capítulo, um maior enfoque será dado aos episódios mais caros da fonte, cujo potencial de comprometimento dos conquistadores espanhóis se encontra mais evidenciado, como a morte de Montezuma e o episódio conhecido como a *Noche Triste*. Na coluna *nahuatl*, o livro XII mostra com muitos detalhes esses momentos da conquista, contando de que forma os indígenas estavam vestidos, como dançavam e como foi o momento do ataque

---

<sup>182</sup> MARTINEZ, José Luiz. *Op. Cit.*, p. 22.

<sup>183</sup> BUSTAMANTE, Carlos María. *Historia de la conquista de México escrita por el R. P. Fr. Bernardino de Sahagún*. México: Imprenta de Galván, 1829.

<sup>184</sup> BIBLIOTECA MEDICEA LAURENZIANA (Itália). *Op. Cit.*

<sup>185</sup> SAHAGUN, Fray Bernardino de. Libro doceno: Que trata de la conquista de México. In: \_\_\_\_\_. *Historia General de las cosas de Nueva España*. 10ª ed. México: Editorial Porrúa, 1999, p. 719-756.

<sup>186</sup> SAHAGUN, Fray Bernardino de. Libro doce: En él se dice cómo se hizo la guerra en esta ciudad de México. Versión del texto náhuatl. Trad. Ángel María Garibay. In: \_\_\_\_\_. *Historia General de las cosas de Nueva España*. 10ª ed. México: Editorial Porrúa, 1999, p. 759-809

<sup>187</sup> BIBLIOTECA MEDICEA LAURENZIANA (Itália). *Op. Cit*, folio 404 v.



espanhol. E é justamente nesta parte que o relato se diferencia, em muito, da narrativa castelhana.

Do capítulo XIX ao XXIII, da narrativa castelhana (que trata da morte de Montezuma e o episódio conhecido como a *Noche Triste*<sup>188</sup>), percebemos claramente que Sahagún escreveu em sua coluna castelhana de forma muito mais resumida do que a coluna *náhuatl*, traduzida por Angél Maria Garibay. Curiosamente, estes episódios que apresentam as maiores diferenças entre as duas narrativas são justamente aqueles nos quais se percebe maior comprometimento dos conquistadores espanhóis.

Sabe-se que Hernán Cortés, quando desembarca na costa do que hoje se conhece como Vera Cruz, começa a estabelecer alianças com grupos indígenas. Sua principal aquisição foi a presença de Malinche, uma jovem indígena, como sua principal tradutora e intermediária nas negociações. A todo momento, segundo os relatos de Cortés, o conquistador fica sabendo do poderio de Montezuma em toda a região:

*Y dije así mismo que tenía noticia de un gran señor que se llamaba Muíeczuma, que los naturales desta tierra me habían dicho que en ella había, que estaba, según ellos señalaban las jornadas, hasta noventa ó cien leguas de la costa y puerto donde yo desembarqué.*<sup>189</sup>

Quando Cortés e seus homens chegam à ilha de Sacrificios, foram avistados pelos mensageiros de Montezuma, que se encontravam na praia, os quais advertiram o governante mexica a respeito dos estrangeiros. Este, um tempo depois, envia alguns produtos para Cortés, como os trajes de seus principais deuses, tais como *Quetzalcoatl*, *Tezcatlipoca*, *Tláloc* e *Ehécatl*, com a intenção de presenteá-lo. Apenas os objetos de ouro interessaram aos espanhóis.

As duas narrativas do livro afirmam que a primeira impressão que os indígenas tiveram dos espanhóis foi de que eles pudessem ser os enviados de *Quetzalcoatl* pois, segundo as histórias mexicas, este deus um dia retornaria para governar sua antiga terra.

Os espanhóis contavam apenas com 500 homens, dentre os quais somente 16 com cavalos. Possuíam também 14 canhões e 13 escopetas. Segundo os relatos de Cortés, levavam consigo mais de quatro mil indígenas de diferentes regiões:

*Otro día siguiente subí al puerto por entre las dos sierras que he dicho, y á la bajada del, ya que la tierra del dicho Muteczuma descubríamos por una*

---

<sup>188</sup> O episódio conhecido como *Noche Triste* foi a fuga dos espanhóis após o massacre do Templo Mayor. O episódio foi assim chamado pelos cronistas espanhóis.

<sup>189</sup> CORTÉS, Hernán. *Cartas y relaciones*. Paris: Imprenta Central de los Ferro-Carriles, 1866, p. 52.

*provincia della, que se dice Ghalco, dos leguas antes que llegáse-mos á las poblaciones hallé un muy buen aposento nueva- mente hecho, tal y tan grande, que muy cumplidamente todos los de mi compañía y yo nos aposentamos en él, aunque llevaba conmigo más de cuatro mil indios de los naturales diestas provincias de Tascaltecal, y Guasucingo, y Churultecal, y Cempoal, y para todos muy cumplidamente de comer, y en todas las posadas muy grandes fuegos y mucha leña, porque hacía muy gran frio, á causa de estar cercado de las dos sierras, y ellas con mucha nieve.*<sup>190</sup>

O momento do encontro entre Cortés e Montezuma começa no capítulo XVI do *Códice Florentino*. Ambas as narrativas do *Códice Florentino*, em *nahuatl* e castelhano, afirmam que Montezuma recebe Cortés “*con toda paz e calma*”<sup>191</sup>. Um dado interessante para este momento ocorre no final deste capítulo. As duas narrativas dão a entender que Montezuma foi traído pelos governantes que estavam ao seu lado no momento em que encontra Cortés. “*¡Cuando fue preso Motecuhzoma, no más se escondieron, se ocultaron, lo dejaron en abandono con toda perfidia...!*”<sup>192</sup>. A coluna em espanhol, após mencionar os nomes desses governantes, afirma que: “*todos éstos cuando fue preso Mochtecuizoma le desampararon y se escondieron*”.<sup>193</sup>

Segundo as duas narrativas, em *nahuatl* e em castelhano, os espanhóis seguem com Montezuma para as casas reais. Os relatos mencionam uma espécie de saque de todas as riquezas encontradas, reduzindo-as, através do fogo, a grande quantidade de barras de ouro. Na “*casa particular*” de Montezuma o saque continua às suas joias e objetos pessoais:

*(...) y iban los españoles muy regocijados por pensar que allí hallarían mucho oro, y llegando luego sacaron toda la recámara del mismo Mochtecuizoma, donde había muchas joyas de oro y plata y de piedras preciosas, y todo lo tomaron, y a los plumajes ricos quitáronlos todo el oro, y las piedras, y pusieron las plumas en medio del patio para que las tomasen sus amigos.*<sup>194</sup>

Na parte *nahuatl* algumas frases são mais expressivas ao narrarem as atitudes dos espanhóis, como: “*Por todas partes se metíanodo codiciaban para sí, estaban dominados de avidez*”<sup>195</sup>. A crítica à febre do ouro é percebida nas duas narrativas. Isso se dá, provavelmente, devido à tradição franciscana, que valorizava o ideal de pobreza como uma forma de retornar aos valores iniciais do cristianismo, que fazia com que condenassem a cobiça desenfreada dos espanhóis em busca do ouro. Os franciscanos acreditavam num ideal de retorno ao

<sup>190</sup> CORTÉS, Hernán. *Op. Cit.*, 1866, p. 79.

<sup>191</sup> SAHAGUN, Fray Bernardino de. *Op. Cit.*, p. 774.

<sup>192</sup> *Ibidem*, p. 776.

<sup>193</sup> BIBLIOTECA MEDICEA LAURENZIANA (Itália). *Op. Cit.*, folio 453r.

<sup>194</sup> *Ibidem*, folio 435v.

<sup>195</sup> SAHAGUN, Fray Bernardino de. *Op. Cit.*, p. 777.

franciscanismo primitivo, mais devotados à pobreza, à pregação e à humildade.<sup>196</sup> O cronista Toríbio de Motolín, por exemplo, acreditava que o indígena era um ser dotado de pureza, livre do pecado, como o homem em seu estado inicial, possuindo uma vontade e predisposição para o cristianismo.<sup>197</sup> Assim como Sahagún e Motolinía, outro frade que também condenou a avareza dos espanhóis foi Gerónimo de Mendieta. Este acreditava que os espanhóis não eram uma boa influência para os indígenas recém evangelizados.<sup>198</sup> Apesar de considerar Cortés um novo Moisés, Mendieta não deixou de criticar as atitudes espanholas em relação aos indígenas:

*(...) por el contrario acaece á los de nuestra nación española, que son tan briosos y altivos, y de ánimo tano sado, que no hay gente ni cosa en el mundo que delante se les pare, y todo se les hace poco para sus largos y extendidos deseos, y les parece que doquiera que lleguen (mayormente entre infieles), pueden entrar como señores absolutos con solo el título de españoles y cristianos, puesto que n guarden ley ni término de cristiandad, sino que tienen licencia para entrar matando y robando, y aprovechándose de los bienes y personas de aquellos naturales y de sus hijos y mujeres (...).*<sup>199</sup>

Para Mendieta a Igreja secular, assim como a Coroa, não deveria interferir na disseminação do Evangelho na América.<sup>200</sup> Quando termina de escrever sua obra, Mendieta revela um aspecto pessimista em relação à evangelização na colônia. Para o frade, a cobiça estava prevalecendo à “pobreza apostólica”.<sup>201</sup>

Bartolomé de Las Casas também compartilhava dessas ideias, as quais eram herança das concepções joaquimitas e milenaristas. As ideias milenaristas acreditavam que era possível restaurar a Igreja primitiva na América, estabelecendo aqui o cristianismo verdadeiro, puro, tendo em vista as previsões apocalípticas da Bíblia. Diante disse, era preciso evangelizar todos os povos da Terra antes que tal fato ocorresse.<sup>202</sup>

Os abusos e excessos dos espanhóis não foram percebidos e criticados pelos frades apenas nos primórdios da conquista, mas foram observados e condenados ao longo de todo o

---

<sup>196</sup> REIS, Anderson Roberti dos. *Op. Cit.*, p. 90.

<sup>197</sup> MORAIS, Marcus Vinícius de. *O sonho e o despertar por vir: o diálogo solitário da confissão – uma reflexão sobre o sacramento da penitência na Nova Espanha na passagem do século XVI para o XVII*. Dissertação (Mestrado) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, 2006, p. 62.

<sup>198</sup> PHELAN, John L. *El reino milenário de los franciscanos en el Nuevo Mundo*. México: UNAM, 1972, p. 91.

<sup>199</sup> MENDIETA, Frei Gerónimo de. *Historia Eclesiástica Indiana*. México: Porrúa, 1980, p. 51.

<sup>200</sup> FLORESCANO, Enrique. *Memoria mexicana*. 3ª ed. México: FCE, 2004, p. 283.

<sup>201</sup> *Ibidem*, p. 286.

<sup>202</sup> FLORESCANO, Enrique. *Op. Cit.*, 2004, p 280.

processo colonial. Las Casas condenou veementemente o trabalho indígena usado nas *encomiendas*.

Na narrativa *nahuatl* podemos perceber de que forma isso também ocorre. A citação a seguir conta que quando Montezuma envia seus mensageiros para presentear Cortés e seus companheiros, antes deles chegarem à cidade de Tenochtitlán:

*Les dieron a los españoles banderas de oro, banderas de pluma de quetzal, y collares de oro. (...) Como si fueran monos levantaban el oro, como que se sentaban en ademán de gusto, como que se les renovaba y se les iluminaba el corazón. Como que cierto es que eso anhelan con gran sed, se les ensancha el cuerpo por eso, tienen hambre furiosa de eso. Como unos puercos hambrientos ansían el oro.*<sup>203</sup>

A valorização do voto de pobreza era primordial para os franciscanos e, conseqüentemente, para os índios catequizados. Os franciscanos acreditavam que os índios se identificavam com o voto de pobreza dos frades.<sup>204</sup> A ganância espanhola foi enfatizada na narrativa *nahuatl* como na castelhana. As duas narrativas, de uma certa forma, fazem uma crítica aos espanhóis. No entanto, na narrativa castelhana essa mesma parte do texto aparece de forma mais branda:

*Partiéronse de México y encontráronse con los españoles las dos sierras, que es la Nevada y el volcán; allí los recibieron y presentaron el presente de oro que llevaban, y según que a los índios les pareció por las señales exteriores que vieron en los españoles, holgáronse y regocijáronse con el oro, mostrando que lo tenían en mucho.*<sup>205</sup>

Segundo Enrique Florescano, esses frades seguiam a concepção providencial da conquista espanhola, que possibilitou a libertação dos indígenas frente ao “*demônio, los sacrificios humanos y la degradación*”.<sup>206</sup>

O capítulo seguinte do Livro XII, capítulo XIX, trata da festa em homenagem a *Huitzilopochtli*. Pedro de Alvarado fica no lugar de Cortés quando este deixa a cidade para se encontrar com Pánfilo de Narvaez. Segundo texto da coluna em espanhol, muito mais resumida, Montezuma pediu para que fosse realizada a festa em homenagem a *Huitzilopochtli* – o intuito

---

<sup>203</sup> SAHAGUN, Fray Bernardino de. *Op. Cit.*, p. 770.

<sup>204</sup> KOBAYASHI, José Maria. *Op. Cit.*, p. 140.

<sup>205</sup> BIBLIOTECA MEDICEA LAURENZIANA (Itália). *Op. Cit.*, folio 424v.

<sup>206</sup> FLORESCANO, Enrique. *Op. Cit.*, 2004, p. 298-299.

era “trazer contentamento” aos espanhóis. Sahagún afirma apenas – na parte do texto seguinte – que tal parte está se referindo ao modo como os indígenas preparavam a cerimônia em homenagem à *Huitzilopochtli*: como pintavam sua estátua, como a enfeitavam e a ornamentavam.

Em contrapartida, a coluna em *nahuatl* descreve todo esse ornamento, a dança e as oferendas destinadas a *Huitzilopochtli*. Um dado interessante que não aparece na narrativa em espanhol, além da caracterização da festa, é a suposta “intenção” dos espanhóis ao assistirem ao espetáculo:

*Salieron los españoles, mucho se juntaron con sus armas de guerra. Estaban aderezados, estaban armados. Pasan entre ellas [las mujeres que, en este momento, molían una especie de planta chamada chicalote], se ponen junto a ellas, las rodean, las están viendo una por una, les ven la cara a las que están moliendo. Y después que las vieron, luego se metieron a la gran Casa Real: como se supo luego, dicen que ya en este tiempo tenían la intención de matar a la gente, si salían por allí los varones.<sup>207</sup>*

Ainda na narrativa *nahuatl*, o próximo capítulo, o XX, menciona o desenrolar da festa. Os indígenas encontravam-se desarmados e dançavam com seus companheiros no Templo Maior, dedicado ao seu deus *Tezcatlipoca*. Não fica explícito em nenhuma das narrativas o motivo pelo qual os espanhóis mataram os indígenas no momento da festa. A narrativa *nahuatl* afirma apenas que:

*Pues así las cosas, mientras se está gozando de la fiesta, ya es el baile, ya es el canto, ya se enlaza un canto con otro, y los cantos son como un estruendo de olas, en ese preciso momento los españoles toman la determinación de matar a la gente.<sup>208</sup>*

Nesse momento inicia-se o massacre empreendido pelos espanhóis. Estes bloqueiam as saídas da praça e ali começam a entrar os soldados espanhóis com seus escudos de madeira e espadas e, assim, matavam a todos que estavam na praça:

*Pues algunos intentaban salir: allí en la entrada los herían, los apuñalaban. Otros escalaban los muros: pero no pudieron salvarse. Otros se metieron en la casa común: allí sí se pusieron en salvo. Otros se entremetieron entre los muertos, se fingieron muertos para escapar. Aparentando ser muertos, se*

---

<sup>207</sup> SAHAGUN, Fray Bernardino de. *Op. Cit.*, p. 778.

<sup>208</sup> *Ibidem*, p. 779.

*salvaron. Pero si entonces alguno se ponía en pie, lo veían y lo acuchillaban.*<sup>209</sup>

A narrativa em espanhol menciona o cerco, mas com poucos detalhes. Afirma que os espanhóis “(...) *entraron con sus armas y comenzaron a matar a los que estaban en el areito, y a los que tañían les cortaban las manos y las cabezas, y daban de estocadas y de lanzadas a todos cuantos topaban, y hicieron una matanza muy grande (...)*”.<sup>210</sup> A narrativa em *nahuatl* também coloca esta cena em evidência: “*Inmediatamente cercan a los que bailan, se lanzan al lugar de los atabales: dieron un tajo al que estaba tañendo: le cortaron ambos brazos. Luego lo decapitaron: lejos fue a caer su cabeza cercenada*”.<sup>211</sup> Essa cena de cortar os braços e a cabeça dos que tocavam os instrumentos foi emblemática na conquista. Veremos no terceiro capítulo dessa dissertação como será retratada na imagem do códice.

Após a ação dos espanhóis, os indígenas começam a gritar e a reagir: “*junto gran copia de gente todos con sus armas, y comenzaron a pelear contra los españoles*”<sup>212</sup>. Esta é a última frase do capítulo em espanhol. A coluna em espanhol é muito curta, considerando que narra um fato tão emblemático, o massacre do Templo Maior, como ficou conhecido, com apenas três parágrafos.

A narrativa *nahuatl* continua a descrição com mais detalhes, contando como ocorreram as mortes, o massacre, o rio de sangue que escorria como água: “*La sangre de los guerreiros cual si fuera agua corria: como agua que se há encharcado, y el hedor de la sangre se alzaba al aire, y de las entrañas que parecían arrastarse*”.<sup>213</sup> A reação mexicana também é mais característica na narrativa *nahuatl*:

*Capitanes mexicanos..., venid açã; ¡Que todos armados vengan: sus insignias, escudos, dardos...! ¡Venid acá de prisa, corred: muertos son los capitanes, han muerto nuestros guerreros...! Han sido aniquilados, oh capitanes mexicanos.*<sup>214</sup>

Percebemos que o episódio do massacre do Templo Maior recebeu maior destaque na coluna *nahuatl*. Esta narrativa também deu maior fala aos indígenas, destacando suas reações e

---

<sup>209</sup> *Ibidem*, p. 780.

<sup>210</sup> BIBLIOTECA MEDICEA LAURENZIANA (Itália). *Op. Cit.*, folio 439v.

<sup>211</sup> SAHAGUN, Fray Bernardino de. *Op. Cit.*, p. 780.

<sup>212</sup> BIBLIOTECA MEDICEA LAURENZIANA (Itália). *Op. Cit.*, folio 440r.

<sup>213</sup> SAHAGUN, Fray Bernardino de. *Op. Cit.*, p. 780.

<sup>214</sup> *Ibidem*, p. 780.

angústias, ao contrário da coluna castelhana. A reação dos indígenas diante da violência dos espanhóis também é bastante perceptível. Este foi um episódio bastante delicado, pois acabou culminando num confronto mais direto entre mexicas e espanhóis e, conseqüentemente, na morte de Montezuma, como veremos mais adiante. Estas questões, no entanto, não aparecem na narrativa em espanhol. Esta resume os fatos e não mostra a reação e indignação dos indígenas. Nesta narrativa não aparece as falas mexicas, estes não têm voz, não aparece sua tentativa de “resistência” diante da violência espanhola. O indígena aparece de forma passiva.<sup>215</sup>

Dando continuidade à narrativa, após o massacre, os espanhóis se concentraram dentro da “casa real” junto com Montezuma e o governante de Tlatelolco, Ytzquauhtzin. Os indígenas cercaram a construção e deu-se início a um confronto. Vamos, primeiramente, tratar da narrativa castelhana que se encontra, mais uma vez, bastante resumida. De acordo com Sahagún, no capítulo XXI, após o cerco indígena à “casa real”, os espanhóis se defendem com as suas armas, o que causa muitas baixas aos indígenas. Estes começaram, então, a enterrar seus mortos e “(...) *por cuya muerte se hizo gran llanto en toda la ciudad porque eran gente muy principal los que habían muerto*”<sup>216</sup>. Logo depois o governante de Tlatelolco discursou para os indígenas que se encontravam fora da casa real. Na narrativa espanhola, o governante tlatelolca afirma:

*¡Ah mexicanos! ¡Ah tlutilucas!, mirad que el señor Mochtecuizoma vuestro rey os ruega que céseis de pelear, y dejéis las armas porque estos hombres son muy fuertes más que nosotros, y si no dejáis de darles guerra, recibirán gran daño todo el pueblo porque ya han atado con hierro a vuestro rey.*<sup>217</sup>

Ainda, de acordo com a narrativa castelhana, logo após o discurso, começa a reação dos indígenas contra Montezuma. Estes, indignados, cercaram a casa ao ponto de não deixarem nada entrar ou sair, com o intuito de matá-los de fome:

*(...) y por tanto tenían cercadas las casas reales que a nadie dejaban entrar, ni salir, ni meter ningún bastimento porque muriesen de hambre, y si alguno metía secretamente comida a alguno de los de dentro, los de afuera sabiéndolo luego los mataban.*<sup>218</sup>

---

<sup>215</sup> WACHTEL, Nathan. Os índios e a conquista espanhola. In: BETHEL, Leslie (Org.). *História da América Latina: América Latina Colonial*. Vol. 1. São Paulo: Edusp, 2012, p. 202.

<sup>216</sup> BIBLIOTECA MEDICEA LAURENZIANA (Itália). *Op. Cit*, folio 441v-442r.

<sup>217</sup> *Ibidem*, folio 440r.

<sup>218</sup> *Ibidem*, folio 442r.

Matavam qualquer indígena que tentasse ajudar Montezuma ou os espanhóis por meio da oferta de comidas. E, assim, ficaram os espanhóis, junto com Montezuma e Ytzquauhtzin, cercados durante vinte e três dias.

Na narrativa *nahuatl*, no capítulo XXI, os espanhóis abrigam-se na casa de Montezuma. Os mortos que ficaram no pátio são enterrados pelos sobreviventes: “*Y los padres y las madres de familia, alzaban el llanto. Fueron llorados, se hizo la lamentación de los muertos; allí a todos juntos los quemaron (...)*”<sup>219</sup>. A narrativa segue com o discurso de Ytzquauhtzin:

*Mexicano, tenochcas, tlutilolcas: Os habla el Rey vuestro, el Señor, Motecuhzoma: os manda decir: Que lo oigan los mexicanos: Pues no somos competentes para igualarlos, que no luchen los mexicanos. Que se deje en paz el escudo y la flecha. Los que sufren son los viejos, las viejas dignas de lástima. Y el pueblo de clase humilde. Y los que no tienen discreción aún: los que apenas intentan ponerse en pie, los que andan a gatas. Los que están en la cuna y en su camita de palo: los que aún de nada se dan cuenta.*”<sup>220</sup>

Após o discurso do governante tlutelolca a população indígena ficou revoltada e começou a atirar flechas contra Montezuma e os espanhóis. Cortés e seus homens os protegeram com seus escudos. O motivo do ataque, segundo a narrativa *nahuatl*, era pelo massacre surpresa de guerreiros no Templo Maior. O sítio à casa real se segue e reprendiam qualquer pessoa que tentasse ajudar os sitiados.

O discurso foi proferido pelo governante de Tlatelolco e não por Montezuma. Esse fato demonstra a permanência de uma tradição indígena em que era colocada em destaque a origem daqueles que contavam a história, no caso, os alunos de Sahagún de Tlatelolco. Ou seja, possivelmente muitos relatos eram de indígenas pertencentes a Tlatelolco. Alguns dos auxiliares de Sahagún e vários informantes pertenciam a esse *altepetl*. Segundo a tradição indígena, os relatos tendem a evidenciar o *altepetl* de origem, no caso Tlatelolco, em suas narrativas históricas.<sup>221</sup> Era uma forma de assegurar aos seus “leitores” os feitos gloriosos de seus ancestrais à medida que deixava, Montezuma, em segundo plano. Segundo Enrique Florescano, os relatos indígenas sobre a conquista, ao contrário da tradição europeia, que

---

<sup>219</sup> SAHAGUN, Fray Bernardino de. *Op. Cit.*, p. 780.

<sup>220</sup> *Ibidem*, p. 781.

<sup>221</sup> ESCALANTE GONZALBO, Pablo. Primer Espejo. In: FLORESCANO, E. (coord.). *Espejo Mexicano*. México: FCE, 2002, p. 60.



concentra sua narrativa nos atos heroicos individuais, enfatizam seu *altépetl* de origem – no caso aqui os dirigentes de Tlatelolco.<sup>222</sup>

A tradição indígena pressupõe que seus discursos sejam voltados para seus antepassados, à sua origem, como uma forma de conservar a memória “*como ejemplo moral y como título de legitimidad para justificar y defender su posición política frente a los demás grupos*”<sup>223</sup>. Vimos no capítulo anterior como as guerras entre diferentes grupos étnicos era muito comum na Mesoamérica, portanto, a história seria contada de acordo com o grupo a que o “cronista” pertencia. Assim, em muitos relatos, podemos perceber que grupos étnicos rivais são tratados de forma pejorativa, assim como os tlatelolcas descrevem Montezuma.

Até aqui podemos perceber que a narrativa *nahuatl* difere muito da narrativa em castelhano, tanto na riqueza de detalhes como na expressão das falas indígenas. No relato indígena podemos perceber que estes possuem sua própria maneira de narrar. Seu relato transmite com mais detalhes os fatos. Seu discurso é passado de forma muito mais apelativa e dramática.

Cabe ressaltar que no período pré-hispânico a transmissão oral era um complemento na compreensão dos códices. No *calmecac*, os alunos aprendiam a memorizar os cantares, poemas e discursos que complementavam o que estava escrito nos códices.<sup>224</sup> Na oralidade pré-hispânica o gesto do orador era essencial. Segundo Patrick Johansson, os gestos, a forma de dançar, a dramatização da voz, tudo isso era encenado na hora de narrar os códices.<sup>225</sup> Junto a isso a “arte do bem falar” era crucial e também era ensinada no *calmecac*. Não só era importante transmitir seus discursos, mas a forma como era contada também era valorizada pelos indígenas. Foi através dessa oralidade e memorização indígena que foi possível, no período colonial, passar para caracteres latinos o calendário, a cosmogonia, os cantares e tantos outros elementos indígenas para os códices coloniais.<sup>226</sup>

Diante disso, percebemos como a tradição indígena é presente no *Códice Florentino*. A tradição histórica indígena é visível, segundo Florescano, na narrativa indígena assim que

---

<sup>222</sup> FLORESCANO, Enrique. Sahagún y el nacimiento de la crónica mestiza. *Relaciones*, n. 91, v. 23, pp. 76-94, 2002, p. 86. Disponível em: [http://www.revistarelaciones.com/files/revistas/091/pdf/Enrique\\_Florescano.pdf](http://www.revistarelaciones.com/files/revistas/091/pdf/Enrique_Florescano.pdf) Acesso em: 29 mar. 2014.

<sup>223</sup> NAVARRETE LINARES, Federico. Estudio preliminar. In: DEL CASTILLO, Cristóbal. *Historia de la venida de los mexicanos y de otros pueblos e historia de la conquista*. México: Conaculta, 2001, p. 26.

<sup>224</sup> LEÓN-PORTILLA, Miguel. *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares*. México: FCE, 1961, p. 64.

<sup>225</sup> JOHANSSON K, Patrick. *Voces distantes de los astecas: estudio sobre la expresión náhuatl prehispánica*. México: Fernandez Editores, 1994, p. 46.

<sup>226</sup> SANTOS, Eduardo Natalino dos. As tradições históricas indígenas diante da conquista e colonização da América: transformações e continuidades entre nahuas e incas. *Revista de História*, n. 150, pp. 157-207, 2004, p. 195. Disponível em: <http://www.redalyc.org/pdf/2850/285022859008.pdf> Acesso em: 14 agos. 2013.

começa o livro XII, com os presságios ou agouros. Esse elemento é muito comum na tradição indígena dos *anales*. Para Florescano, os agouros consistiam em um “*artificio típico de la concepción indígena para enfrentar el hecho inesperado*”.<sup>227</sup> Esse mesmo artifício foi usado nos relatos sobre a queda de Tullan, prognosticada pelos indígenas através do aparecimento dos maus agouros.<sup>228</sup>

Na tradição histórica indígena prevalecia a oralidade e a tradição dos livros pictóricos.<sup>229</sup> No período colonial os indígenas tiveram que se adaptar à tradição ocidental, em que prevalecia a escrita fonética. No contexto pré-hispânico a oralidade indígena estava presente na leitura dos manuscritos, através das imagens.<sup>230</sup> No período colonial tiveram que adaptar essas narrativas ao modelo escrito em alfabeto latino. Diante disso, ao ler a narrativa *nahuatl* do *Códice Florentino*, percebemos uma dramaticidade ou um lamento na voz indígena, pois agora imprimiam na escrita o que não seria mais possível fazer através da oralidade, na “leitura” dos manuscritos.

O capítulo seguinte trata da vinda de Cortés com mais soldados e aliados indígenas. Neste momento, o conquistador espanhol retorna com mais 800 homens e entram na praça onde ocorreu o massacre. Ao entrar na cidade, Cortés vai logo em direção à casa real, enquanto que os mexicas se escondem. Quando os espanhóis e Cortés entram na “casa real”, os mexicas começam a atirar suas flechas contra os espanhóis. Esse conflito durou uns quatro dias. A versão *nahuatl* explica que, quando Cortés chegou à cidade e entrou na “casa real”, começou o conflito com os indígenas. Muitos tentavam subir na “casa real” e tentavam atacar os espanhóis pelo telhado o que era uma tentativa frustrada, visto que os espanhóis conseguiram atirar e arremessar-lhes do alto.

Seguindo a narrativa da conquista, o próximo episódio, descrito no códice, diz respeito à polêmica prisão e morte de Montezuma. Em nenhum momento observamos como Montezuma veio a falecer. O mesmo ocorreu com a versão de Sahagún, apenas descreve os mesmos ataques entre espanhóis e mexicas. Depois, essa segunda narrativa apenas menciona que os espanhóis, após o conflito, deixam os corpos dos dois governantes fora da casa real.

Outras crônicas são importantes para compreender o episódio. Percebemos que cada cronista, de acordo com a sua origem, vai abordar a morte do governante mexica de forma

---

<sup>227</sup> FLORESCANO, Enrique. *Op. Cit.*, 2002, p. 85.

<sup>228</sup> FLORESCANO, Enrique. *Op. Cit.*, 2002, p. 85-86.

<sup>229</sup> NAVARRETE LINARES, Federico. *Los orígenes de los pueblos del Valle de México: los altépetl y sus historias*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2011. Disponível em: <http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/origenes/origen003.pdf>. Acesso em: 20 set. 2014, p. 49.

<sup>230</sup> JOHANSSON K, Patrick. *Op. Cit.*, p. 46.

diferente, destacando ou não este fato. Na “*Historia de la Conquista*”, escrita em 1599, Cristóbal del Castillo<sup>231</sup> também não menciona detalhes sobre a morte de Montezuma, apenas que foi deixado na margem do Teayotitlan: “*Y [tampoco le dijo] cómo murió y sólo se fueron a deshacer de él en la ribera de Teayotitlan*”<sup>232</sup>. É importante lembrar que Cristóbal era um mestiço já cristianizado.

Na crônica de Francisco López de Gómara<sup>233</sup>, que chegou a conviver com Cortés e seus soldados em Valladolid, quando terminou sua obra, em 1545<sup>234</sup>, a morte de Montezuma é bastante detalhada. Quando os espanhóis estavam cercados no Templo Maior, os mexicas ameaçavam, segundo Gómara, invadir o templo – o que levou Cortés a pedir a Montezuma que contivesse seu povo. Nesse momento do discurso do governante, atiram-se muitas pedras e uma delas acaba por acertá-lo: “*tres dias estuvo Moteczuma con dolor de cabeza, y al cabo muriose*”<sup>235</sup>.

Ao contrário do que é contado no *Códice Florentino*, em outras versões, o discurso feito aos indígenas, pedindo trégua, é realizado por Montezuma a pedido de Cortés e não pelo governante de Tlatelolco, como aparece, por exemplo, na crônica de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl<sup>236</sup>:

(...) y él lo hizo de buena gana rogando a sus vasallos muy ahincadamente que dejasen la guerra: estaban encolerizados y tan corridos y afrentados de ver la cobardía de su rey y cuan sujeto estaba a los españoles, que no le quisieron oír, antes le respondieron palabras muy descompuestas,

---

<sup>231</sup> Cristóbal del Castillo foi um mestiço que nasceu um pouco depois da conquista de México-Tenochtitlán e morreu por volta de 1604. Pouco se sabe sobre Del Castillo, mas como afirma Navarrete, o cronista foi um cristão educado e letrado na colônia. (NAVARRETE LINARES, Federico. Estudio Preliminar. In: DEL CASTILLO, Cristóbal. *Historia de la venida de los mexicanos y de otros pueblos e historia de la conquista*. México: Conaculta, 2001, p. 23-24).

<sup>232</sup> DEL CASTILLO, Cristóbal. *Historia de la venida de los mexicanos y de otros pueblos e historia de la conquista*. México: Conaculta, 2001, p. 139.

<sup>233</sup> Francisco López de Gómara foi um eclesiástico e confessor de Cortés, entre 1540 à 1547, quando este viveu em Valladolid, na Espanha. O cronista nunca chegou a conhecer a América, o que faz com que historiadores acreditem que as Cartas de Relação de Cortes e o próprio conquistador tenham sido suas principais fontes (LACROIX, Jorge Gurría. Prólogo y cronología. In: GÓMARA, Francisco López. *Historia general de las Indias y Vida de Hernán Cortés*. México: Biblioteca Ayacucho, 1979, p. 16).

<sup>234</sup> LACROIX, Jorge Gurría. Prólogo y cronología. In: GÓMARA, Francisco López. *Historia general de las Indias y Vida de Hernán Cortés*. México: Biblioteca Ayacucho, 1979, p. 13.

<sup>235</sup> GÓMARA, Francisco López. *Historia general de las Indias y Vida de Hernán Cortés*. México: Biblioteca Ayacucho, 1979, p. 202.

<sup>236</sup> Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, para os historiadores, foi um mestiço, filho de mãe mestiça e pai espanhol, mas o próprio se apresentava como um “*noble indígena texcocano*”. O cronista nasceu por volta de 1578 e morreu em 1650. (VELAZCO, Salvador. Historiografía y etnicidad emergente en el Mexico colonial: Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, Diego Muñoz Camargo y Hernando Alvarado Tezozomoc. *Revista Mesoamerica*, n. 38, p. 1-22, 1999, p. 4-5. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/2416141.pdf>. Acesso em: 15 jan. 2016.)

*afrentándole su cobardía y le tiraron muchos flechazos; y pedradas; y le acertaron con una en la cabeza, que dentro de cuatro días murió de la herida. Así acabó desastradamente aqueste poderosísimo rey; que antes ni después hubo en este mundo.*<sup>237</sup>

O mesmo acontece no próprio discurso de Cortés, em sua segunda carta enviada a Carlos V, escrita, provavelmente, em 1520, em que narra a morte de Montezuma da seguinte forma:

*Y el dicho Moteczuma, que todavía estava prelo, y un Hijo fuyo, con otros muchos Señores, que al principio fe habían tomado, dijo, que le facallen á las Azoteas de la Fortaleza, y que él hablaría à los Capitanes de aquella Gente, y les harían que cefalle la Guerra. E yo lo hice facar, y en llegando à un Pettit, que falía fuera de la Fortaleza, queriendo hablar á la Gente, que por allí combatía, le dieron una Pedrada los fuyos en la cabeza, tan grande, que de allí a tres días murió, é yo le fice facar afsí muerto á dos indios de los que estaban prelos, é acueftan lo llevaron á Gente, y no fé lo que de él fe hicieron falvo que no por ello celó la Guerra, y muy mas recia, y muy cruda de cada día.*<sup>238</sup>

A mudança de foco para quem profere o discurso é muito significativo. Por um lado, ao colocar o discurso como proferido pelo governante de Tlatelco, este recebe um protagonismo na história maior que o de Montezuma. No entanto, quando Cortés confere a Montezuma o ato de discursar pode ser uma forma de validar sua versão de que Montezuma tenha, de fato, sido morto pela pedrada, quando estava discursando para os indígenas. São vários os cronistas que relatam o discurso feito por Montezuma para conter a guerra, como Cristóbal del Castillo<sup>239</sup>, Francisco López de Gómara<sup>240</sup>, Fernandez de Oviedo y Valdés<sup>241</sup> e Fernando de Alva Ixtlilxochitl.

Retornando às narrativas, após serem reconhecidos, os corpos dos dois governantes foram levados até o “oratório” de Calpulco. Após a cerimônia, os corpos foram queimados. Depois Montezuma foi enterrado em México, enquanto Ytzquauhtzin foi levado para

---

<sup>237</sup> IXTLILXÓCHITL, Fernando de Alva. *Obras históricas de Don Fernando de Alva Ixtlilxochitl*. Tomo 2 / publicadas y anotadas por Alfredo Chavero. México: Oficina Tip. de la Secretaría de Fomento, 1891, p. 395. Disponível em: <http://www.cervantesvirtual.com/obra/obras-historicas-de-don-fernando-de-alva-ixtlilxochitl-tomo-1/> Acesso em: 03 mar. 2014.

<sup>238</sup> CORTÉS, Hernán. *Historia de Nueva-España*: escrita por Hernan Cortes e aumentada con otros documentos y notas por Don Francisco Antonio Lorenzana. México: Imprenta del superior gobierno, del Br. D. Joseph Antonio de Hogal, 1770, p. 136. Disponível em: <http://www.cervantesvirtual.com/obra/historia-de-nuevaespana--0/> Acesso em: 03 mar. 2014.

<sup>239</sup> DEL CASTILLO, Cristóbal. *Op. Cit.*, p. 139.

<sup>240</sup> GOMARA, Francisco López de. *Op. Cit.*, p. 201.

<sup>241</sup> OVIEDO Y VALDÉS, Gonzalo Fernández de. *Historia general y natural de las Indias, islas y tierra firme del mar oceano*. Madrid: Imprenta de la Real Academia de la Historia, 1851.

Tlatelolco. O relato em castelhano afirma que muitos, nesse momento, falavam mal de Montezuma, por ter sido este um governante muito cruel. Os tlatoalcas, ao contrário dos mexicas, choravam pela morte de seu governante, pois este era “*muy bien quisto*”: “(...) *algunos decían mal de Moctheczoma porque había sido muy cruel; los del Tlatilulco lloraban mucho su gobernador porque era muy bien quisto*”<sup>242</sup>.

Na narrativa *nahuatl*, a diferença encontra-se no modo de falar dos mexicas. Os diálogos se mostram muito mais emotivos, dramáticos e cheios de expressões: “*Y el cuerpo de Motecuhzoma olía como carne chamuscada, hedía muy mal al arder*”<sup>243</sup>. Nessa parte aparece novamente uma das características da tradição indígena no modo de contar histórias. A tradição histórica indígena, segundo Navarrete, tem como característica uma encenação no modo de contar essas histórias, nas quais utilizam uma linguagem rebuscada, procurando integrar as palavras com as imagens e apresentando uma preocupação na apresentação para determinado público.<sup>244</sup> Essas tradições eram transmitidas através de gerações pelas linhagens governantes.<sup>245</sup>

Quando o corpo de Montezuma foi levado para ser cremado, a narrativa *nahuatl* trata o *tlatoani* de forma diferente de como foi tratado Ytzquauhtzin. O discurso *nahuatl* apresenta a figura de Montezuma de forma muito crítica, mostrando como o governante tinha sido uma pessoa cruel, que infligia medo nos indígenas:

*Ese infeliz en todo el mundo infundía miedo, en todo el mundo causaba espanto, en todo el mundo era venerado hasta al exceso, le acataban todos estremecidos. Ése es el que al que en lo más pequeño lo había ofendido, lo aniquilaba inmediatamente. Muchos fingidos cargos a otros atribuía, y nada era verdad, sino invenciones suyas. Y muchos otros lo reprochaban y hablaban contra él entre dientes, lanzaban gritos de rabia, movían ante él la cabeza.*<sup>246</sup>

Podemos perceber a forma negativa com que o relato *náhuatl* trata a figura de Montezuma. Os indígenas descrevem Montezuma como um tirano. Essa visão sobre o tlatoani vai diferenciá-lo da figura de Ytzquauhtzin. Seu corpo foi levado para Tlatelolco em uma barca e os textos atestam que muitos sentiram a sua morte – “*sus lágrimas escurrían*”<sup>247</sup>. E, mais uma

---

<sup>242</sup> BIBLIOTECA MEDICEA LAURENZIANA (Itália). *Op. Cit.*, folio 447r.

<sup>243</sup> SAHAGUN, Fray Bernardino de. *Op. Cit.*, p. 784.

<sup>244</sup> NAVARRETE LINARES, Federico. *Op. Cit.*, 2011, p. 52.

<sup>245</sup> *Ibidem*, 2011, p. 47.

<sup>246</sup> SAHAGUN, Fray Bernardino de. *Op. Cit.*, p. 784.

<sup>247</sup> *Ibidem*, p. 784.

vez, o discurso em lamentação pelo governante de Tlatelolco se dá de forma muito mais emotiva no texto *nahuatl*:

*Fatigas pasó el Tlacocheácatl Itzcuahtzin. Pasó angustias, fue desdichado en unión de Motecuhzoma. ¡Cuántas tribulaciones soportó por nosotros! ¡Al punto que hemos venido! ¡Qué cosas hemos visto! ¡Todo el tiempo que estuvo en ser Motecuhzoma!*<sup>248</sup>

É visível como é tratado Montezuma em relação a Ytzquauhtzin. Além da mudança de figura para quem faz ou não o discurso apaziguador, percebemos também a diferença de tratamento dada em relação à morte de ambos.

Cercados pelos mexicas, os espanhóis decidem escapar do templo durante a noite. A versão em espanhol do *Códice Florentino* nos mostra que, ao fugirem do templo, espanhóis e aliados, famintos, foram avistados por uma mulher. Logo os mexicas entram em alerta e perseguem os espanhóis pelas valas de irrigação. A fuga dos espanhóis acontece em meio a muitas mortes e perseguições. A narrativa é bem resumida. Na fuga, matam ao senhor de Tlacupan, filho de Montezuma, e mais dois “principais”. Ao chegarem a Otonteocalco são recebidos “em paz” pelos otomíes.<sup>249</sup>

A narrativa *nahuatl* afirma que, na fuga, os espanhóis levavam consigo pontes portáteis para atravessar os canais. Apenas no quarto canal foram avistados pelos mexicas – o canal Tolteca. Em outros textos encontramos os seguintes relatos, a saber. Cristóbal del Castillo relata que os espanhóis afundavam nas águas devido à quantidade de ouro que carregavam, fazendo com que muitos morressem afogados.<sup>250</sup> Gómara afirma que, antes de partirem da “casa real”, os espanhóis pegaram o que podiam de “oro, plata, joyas, piedras, plumas e mantas ricas”. Este último cronista nos conta que, após passar pelos canais, Cortés “a esto se paro, y aun se sento, y no a descansar, sino a hacer duelo sobre los muertos y que vivos quedaban, y pensar y decir el baque que la fortuna le daba con perder tantos amigos, tanto tesoro, tanto mando”<sup>251</sup>. Sahagún, em nenhum momento, mencionou o saque às riquezas da casa real antes da fuga dos espanhóis, enquanto que, em muitas obras coloniais, esse foi um fato bem mencionado. No entanto, ele não aparece em nenhuma das duas versões do *Códice Florentino*. Esse saque só

---

<sup>248</sup> SAHAGÚN, Fray Bernardino de. *Op. Cit.*, p. 784.

<sup>249</sup> *Ibidem*, p. 786.

<sup>250</sup> DEL CASTILLO, Cristóbal. *Op. Cit.*, p. 147.

<sup>251</sup> GOMARA, Francisco López de. *Op. Cit.*, p. 209.

aparecerá no último capítulo do livro, como veremos mais adiante. Apenas serão mencionados saques em momentos futuros, como veremos adiante.

Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, em sua *Historia Chichimeca*, afirma que Cortés e seus aliados fugiram da cidade no dia 10 de julho de 1520, não podendo levar consigo nenhuma riqueza. Segundo este cronista, morreram quatrocentos e cinquenta espanhóis, quatro mil indígenas aliados e quarenta e seis cavalos.<sup>252</sup> A fuga ocorre tanto pelas águas como por terra.

Na narrativa *nahuatl* do *Códice Florentino*, a perseguição dos mexicas é abordada de forma mais detalhada. Perseguem os espanhóis até chegarem a Tlacopan.<sup>253</sup> Quando os espanhóis partem rumo à Teucalhuican são recebidos, no caminho, por seu governante, que lhes oferece comida. Nesse momento, mais uma vez há um conflito entre mexicas e espanhóis com seus aliados. A fuga dos espanhóis continua até chegarem, enfim, a Teucalhuican. Na cidade, os indígenas relatam a Cortés os abusos que sofriam nas mãos dos mexicas – isso ocorre nas duas versões.

Na manhã seguinte os espanhóis e seus aliados marcham rumo a Citlaltépec. A versão *nahuatl* descreve a passagem por outros povoados. Chegam até Aztaquemecan. Os mexicas perseguem os espanhóis a todo momento e neste lugar há mais um confronto. Os mexicas levam as maiores baixas. Assim, os espanhóis tomam o caminho para Tlaxcala. A versão *nahuatl* resume a contagem dos dias da estada dos espanhóis no México.

As duas versões afirmam que os espanhóis, em Tlaxcala, reagrupam seu exército, constroem canoas e se articulam para voltar a México-Tenochtitlán. Ao voltarem, sucede o último confronto com os mexicas, que saem derrotados. A narrativa *nahuatl* afirma que durante o cerco final aos mexicas, estes foram se refugiar na cidade de Tlatelolco:

*En este tiempo los tenochcas vinieron a refugiarse a Tlatelolco. Era general el llanto, lloraban con grandes gritos. Lágrimas y llanto escurren de los ojos mujeriles. Muchos maridos buscaban a sus mujeres. Unos llevan en los hombros a sus hijos pequeñitos.*<sup>254</sup>

Mais uma vez podemos observar a continuação de uma tradição histórica indígena na forma de narrar os fatos. O “*Relato de la conquista*”<sup>255</sup> vai seguir a mesma lógica da versão em

---

<sup>252</sup> IXTLILXÓCHITL, Fernando de Alva. *Op. Cit.*, p. 397.

<sup>253</sup> SAHAGUN, Fray Bernardino de. *Op. Cit.*, p. 785.

<sup>254</sup> *Ibidem*, p. 794.

<sup>255</sup> Conhecido como o Manuscrito 22, o *Relato de la Conquista* foi escrito por um autor anônimo de Tlatelolco. Dele restou apenas um pequeno fragmento do relato, que faz parte do “*Anales de la nación*” do Códice Boturini.

*nahuatl* do *Códice Florentino*, com suas expressões e falas emotivas, como, por exemplo, na seguinte passagem, que está disposta em forma de verso: “*En los caminos yacen dardos rotos/ los cabellos están esparcidos./Destechadas están las casas,/ enrojecidos tienen sus muros*”<sup>256</sup>.

O retorno dos espanhóis para o México ocorreu, segundo a narrativa *nahuatl*, dois anos após o episódio do massacre do Templo Maior.<sup>257</sup> Os espanhóis construíram barcos e chegaram à capital mexica já acometendo saques e baixas do lado indígena:

*Pero nuestro enemigos se apoderaron de las cosas, haciendo fardo con ellas, van tomando cuanto hallan por donde van pasando, todo lo que sale a su paso. Toman y arrebatan las mantas, las capas, las frazadas, o las insígnias de guerra, los tambores, los tamboriles.*<sup>258</sup>

Esse fato não é narrado na versão castelhana, assim como o enaltecimento dos tlazoltecas na seguinte passagem *nahuatl*: “*Era como si se arrojaran contra una roca: porque los de Tlatelolco eran hombres muy valientes*”.<sup>259</sup> Após Cortés enviar vários mensageiros para dialogar com os governantes, os quais chegam à cidade de México-Tenochtitlán sua rendição. Assim, na versão em *nahuatl*: “*luego el Pueblo todo le llora. Decian: !Ya va el príncipe más joven, Cuauhtemotzin, ya va a entregarse a los españoles! !Ya va a entregarse a los ‘diose’*”<sup>260</sup>. Essa menção aos deuses no final é devido a um novo episódio “milagroso” que aparece no céu antes da rendição. Na versão de Sahagún, em castelhano, é associada à atuação de *Quetzalcoatl*, como se este deus estivesse do lado espanhol.<sup>261</sup>

Ao final do livro, o último capítulo, assim que Cortés assume o poder de Tenochtitlán, este reivindica o ouro perdido na *Noche Triste*. Cortés pergunta a todos os mexicas e tlazoltecas sobre os tesouros perdidos durante a fuga. As duas narrativas tratam desse diálogo.

A coluna em espanhol expõe a trajetória indígena de forma bastante resumida. Pensando no público alvo da narrativa em espanhol (leitores espanhóis e membros da Igreja) e no contexto de sua escrita (anos de perseguição a este tipo de obra) podemos afirmar que as informações omitidas eram as que mais podiam comprometer os conquistadores e serem identificadas como

---

(GARIBAY, Ángel Maria. Introducción al libro doce. In: SAHAGUN, Fray Bernardino de. *Historia General de las cosas de Nueva España*. México: Editorial Porrúa, 1999, p. 715).

<sup>256</sup> RELATO de la conquista. Trad. Ángel Maria Garibay. In: SAHAGUN, fray Bernardino de. *Historia general de las cosas de Nueva España*. México: Editorial Porrúa, 1999, p. 822.

<sup>257</sup> SAHAGUN, Fray Bernardino de. *Op. Cit.*, p. 791.

<sup>258</sup> *Ibidem*, p. 793.

<sup>259</sup> *Ibidem*, p. 795.

<sup>260</sup> *Ibidem*, p. 806.

<sup>261</sup> BIBLIOTECA MEDICEA LAURENZIANA (Itália). *Op. Cit*, folio 487v.



idolatrias (descrição de deuses, datação pelo calendário indígena, objetos de culto aos deuses, etc). Veremos mais adiante como a perseguição de obra de Sahagún trouxe implicações e mudanças na confecção da *Historia General*.

Em relação à narrativa em *nahuatl*, esta foi capaz de manter muitas tradições indígenas, como aspectos culturais, e até mesmo linguísticos e características das narrativas históricas. No entanto, não podemos esquecer o texto em *nahuatl* foi produzido em um ambiente colonial e de intenso contato com a cultura ocidental, ou seja, não podemos enxergá-la como um documento essencialmente indígena. Devemos lembrar que, para Sahagún, escrever uma coluna em *nahuatl* era importante porque auxiliaria os futuros missionários na evangelização, uma vez que esta permitiria o aprendizado da língua e das tradições indígenas. Assim, o público leitor da coluna em *nahuatl* seria também os missionários, aqueles que estavam em processo de aprendizado dessa língua indígena, o *nahuatl*.

### 2.3 As implicações políticas do *Códice Florentino*

A questão relativa à língua indígena é central em Sahagún. O autor destaca no prólogo do Livro I, possivelmente, escrito em 1575<sup>262</sup>, a importância da obra para o conhecimento da língua indígena:

*Es esta obra como una red barredera para sacar a luz todos los vocablos de esta lengua con sus propias y metafóricas significaciones, y todas sus maneras de hablar, y las más de sus antiguallas buenas y malas; es para redimir mil canas, porque con harto menos trabajo de lo que aquí me cuesta, podrán los que quisieren saber en poco tiempo muchas de sus antiguallas y todo el lenguaje de esta gente mexicana.*<sup>263</sup>

A língua indígena ajudava os missionários a melhor catequisarem os indígenas, a conhecerem mais profundamente sua cultura e a identificarem possíveis idolatrias. Por outro lado, ocorreu também o ensino da língua castelhana e do latim para os indígenas, para que estes pudessem aprender as normas cristãs, e se adaptarem aos costumes europeus. Segundo

---

<sup>262</sup> No prólogo do Livro I, afirma Sahagún: “(...) no sé lo que se podría hacer en el año de setenta que se sigue, pues desde el dicho año, hasta casi el fin de este año de mil quinientos y setenta y cinco no se pudo más entender en esta obra (...)” (BIBLIOTECA MEDICEA LAURENZIANA (Itália). *Op. Cit*, folio 1v)

<sup>263</sup> BIBLIOTECA MEDICEA LAURENZIANA (Itália). *Op. Cit*, folio 1v.

Gruzinski, o interesse pela língua indígena acarretou a formação de duas correntes. A primeira pretendia medir o grau de civilização dos nativos através de um sistema de escrita; a segunda corrente visava apenas a evangelização “e infundir a docilidade perante a monarquia ibérica e a Igreja Católica”.<sup>264</sup> Acredito que Sahagún se encaixa na segunda corrente. Pretendia, não só educar os indígenas, como vimos no primeiro capítulo, como também passar para outros missionários seu estudo sobre a língua *nahuatl* e, assim, auxiliar no processo de evangelização.

O diferencial de Sahagún foi ter escrito também na própria língua indígena. O *nahuatl* tornou-se, na Nova Espanha, uma espécie de língua geral, que estava circulando também em impressos. O *nahuatl* estava passando por um processo de “latinização” para se adaptar à nova realidade colonial. Houve, segundo Gruzinski, um processo de “mestiçagem linguística”, pois os processos de gramaticalizar as línguas indígenas levaram à incorporação de elementos europeus em às línguas nativas, assim como assimilações e empréstimos.<sup>265</sup>

O encontro das duas narrativas no *Códice Florentino* demonstra o quão importante foi o conhecimento das duas línguas para ambas as partes: a indígena e a missionária. A obra demonstra, através da sua escrita, o encontro de dois mundos, a existência da tentativa de ocidentalização. Assim como Gruzinski, também acredito que toda a questão linguística serviu a interesses políticos, tanto por parte da Coroa e da Igreja, como também serviu para as próprias elites indígenas. Apesar das elites indígenas, antes da conquista, utilizarem as narrativas históricas, no período colonial estas narrativas serviram para marcar sua linhagem e consequentemente diferenciá-las do resto da população indígena. Saber ler e ter conhecimentos e ensino religioso possibilitou que as elites continuassem recebendo privilégios, mesmo durante o período colonial.

Segundo Maria Elena Martinez, no início do período colonial, os espanhóis se basearam-se no sistema pré-hispânico de parentesco para controlar e administrar melhor a população nativa. Diversos governantes indígenas puderam manter seu status de privilegiados. Para os espanhóis era interessante manter essa hierarquia, pois era uma melhor forma de recolher os tributos indígenas.<sup>266</sup> A política real espanhola, ao mesmo tempo em que perpetuava as dinastias pré-hispânicas, também limitava o poder político e econômico das mesmas.<sup>267</sup>

---

<sup>264</sup> GRUZINSKI, Serge. Babel no século XVI: a mundialização e globalização das línguas. In: THOMAS, Werner et al (Orgs.). *Um mundo sobre papel: livros, gravuras e impressos flamengos nos Impérios português e espanhol (séculos XVI-XVIII)*. São Paulo/Belo Horizonte: Edusp/Editora UFMG, 2014, p. 395.

<sup>265</sup> GRUZINSKI, Serge. *Op. Cit.*, 2014, p. 395.

<sup>266</sup> MARTINEZ, Maria Elena. *Genealogical fictions: limpieza de sangre, religion, and gender in colonial Mexico*. California: Stanford University Press, 2008, p. 105.

<sup>267</sup> *Ibidem*, p. 106-107.

A partir da segunda audiência do México de 1530-35, foram reconhecidos os títulos de homens nativos que reivindicavam a condição de *tlatoani*. Sucessores das dinastias dominantes de Tenochtitlán (os *tlatoque*, plural de *tlatoani*) junto com descendentes de elites e de nobres de um estrato social mais baixo tiveram acesso às funções públicas, assim como a recuperação de poderes políticos. Os descendentes indígenas tentavam requerer o reconhecimento de status e de privilégios, cabendo destacar a importância da genealogia na própria cultura mesoamericana, bem como de sua adaptação no contexto colonial, quando as leis da Coroa favoreceram a perpetuação de dinastias pré-hispânicas desde que se tratassem de elites indígenas vassalas e cristianizadas. O papel da fabricação de narrativas sobre o passado pré-hispânico era fundamental para que esses grupos nativos que reivindicavam a condição de serem descendentes das antigas dinastias locais pudessem obter privilégios e reconhecimento.<sup>268</sup> Essas elites tinham interesse em manter esses privilégios, pois podiam receber tributos, portar armas, montar cavalos e até mesmo utilizar o termo “Don” como nomeação.<sup>269</sup> No entanto, segundo Martinez, nem todos os principais visavam esses privilégios, muitos ainda lutavam em manter suas tradições, proteger suas terras e comunidades. Mas, em geral, elites e nobreza nativas ocuparam uma posição no sistema colonial que lhes permitiram manter algum poder político ou econômico, ao mesmo tempo em que promoviam as suas noções de genealogia, de passado, ao lado das transformações nas suas narrativas históricas. Desde o princípio da conquista, os espanhóis estimularam a construção de histórias sobre as dinastias pré-hispânicas, cujos relatos foram solicitados a anciãos, a elites nativas cristianizadas.<sup>270</sup>

Cabe destacar o papel dessas elites cristianizadas na elaboração da fonte histórica que analisamos, pois Sahagún obteve a ajuda essencial dos indígenas para construir o Códice Florentino. Os indígenas serviram como fontes, tradutores e construtores da obra, tanto na confecção de imagens como escrevendo em caracteres latinos. No entanto, a autoria da obra foi conferida somente a Sahagún, pois o sentido de autoria no século XVI é diferente de como conhecemos hoje. O *auctor* não confere um sentido autoral da obra.

A noção de propriedade, aplicada aos textos, que então corriam manuscritos ou se faziam imprimir, é autoral somente no sentido de atribuição de *auctoritas*, posto que não tinham originalidade, no sentido romântico de uma mercadoria que concorre com outras no mercado de bens culturais. A

---

<sup>268</sup> MARTINEZ, Maria Elena. *Op. Cit.*, p. 106.

<sup>269</sup> *Ibidem*, p. 107.

<sup>270</sup> *Ibidem*, p. 112-113.

produção escrita consistia, assim, na transformação de matérias partilhadas anônima e coletivamente, reatualizando sempre através da imitação as autoridades antigas.<sup>271</sup>

O que é conhecido hoje como plágio era comum entre os cronistas que atuaram na América. Muitos fizeram uma cópia literal de outras crônicas, como o caso bem conhecido de Torquemada, que copiou algumas passagens da crônica de Geronimo de Mendieta.

Ao preparar o *Códice Florentino*, Sahagún reuniu anciãos para responder às perguntas previamente elaboradas. Esses informantes podiam ser sacerdotes, nobres, antigos governantes ou até mesmo sábios que faziam parte da elite indígena e, conseqüentemente, tinham conhecimentos que só esse grupo possuía, como os aspectos esotéricos, os rituais, a utilização do calendário e o acesso aos códices religiosos e históricos.<sup>272</sup> As respostas eram dadas oralmente ou por meio das imagens para os alunos indígenas, auxiliares de Sahagún. Esses alunos escreviam em *nahuatl* ao pé das imagens pintadas pelos informantes entrevistados por eles.<sup>273</sup> Sahagún informa, no prólogo do segundo Livro, que seus alunos e ajudantes eram: Antonio Valeriano, da cidade de Azcapotzalco; Antonio Verjarano, de Cuauhtitlán; Martín Jacobita, Pedro de San Buenaventura e Andrés Leonardo, todos os três originários de Tlatelolco.<sup>274</sup>

Segundo Luiz José Martinez, ao ter acesso aos novos informantes, os relatos sobre a conquista começaram a mudar em relação às primeiras informações obtidas, pois os primeiros informantes haviam estado na guerra de conquista e, provavelmente, os próximos informantes já não eram mais testemunhas e sim acreditavam saber da verdade.<sup>275</sup> Quando os textos em *nahuatl* passavam pelas mãos de Sahagún para constituir um novo texto em castelhano, não era uma tradução que estava sendo feita e sim um texto híbrido, modificado. A partir do texto *nahuatl*, Sahagún faz sua versão para o espanhol, que é uma transposição linguística e cultural do texto *nahuatl*.

A formação de indígenas alfabetizados no castelhano e a existência de missionários que conheciam a língua indígena propiciaram a formação de tradutores de textos europeus e nativos,

---

<sup>271</sup> DAHER, Andrea. *A oralidade perdida: ensaios de história das práticas letradas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012, p. 223.

<sup>272</sup> NAVARRETE LINARES, Federico. La sociedad indígena en la obra de Sahagún. In: LEÓN-PORTILLA, Miguel. *Bernardino de Sahagún: quinientos años de presencia*. México: UNAM, 2002, p. 101.

<sup>273</sup> GARIBAY, Ángel Maria. *Op. Cit.*, p. 7.

<sup>274</sup> ZINNI, Mariana C. Umbrales hermenéuticos: los “prólogos” y “advertencias” de fray Bernardino de Sahagún. *Revista Estudios de Cultura Nahuatl*, n. 43, pp. 161-183, 2012, p. 163. Disponível em: <http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/revistas/nahuatl/pdf/ecn43/895.pdf> Acesso em: 12 out. 2014.

<sup>275</sup> MARTINEZ, José Luiz. *Op. Cit.*, p. 82.

assim como ajudou no processo de ocidentalização do mundo americano.<sup>276</sup> Assim, por já estarem cristianizados e ocidentalizados, acabavam filtrando as informações antes dessas chegarem ao franciscano. Segundo Navarrete, “[...] *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 [...]*”<sup>277</sup>. Esses alunos indígenas acabavam por ficar na posição de intermediários e tradutores entre as duas culturas.

É importante para esse trabalho destacar que os alunos indígenas filtravam os conteúdos antes de passarem as informações para Sahagún, pois segundo Alexandre C. Varella, é preciso considerar a rede de informantes indígenas como agentes e sujeitos na obra de Sahagún.<sup>278</sup> Assim, neste trabalho não pretendemos ver a versão *nahuatl* como um puro relato indígena, mas sim como um texto orientado segundo os critérios de Sahagún, adaptado por seus ajudantes e depois traduzido por Garibay.

De acordo com León-Portilla, até 1577 Sahagún tinha uma postura condenatória em relação à conquista, porque conhecia de perto a situação dramática dos índios.<sup>279</sup> No prólogo do Livro I, escrito em 1575, podemos ver que o cronista critica a atuação dos espanhóis: “*Esto a la letra ha acontecido a estos indios con los españoles: fueron tan atropellados y destruidos ellos y todas sus cosas, que ninguna apariencia les quedó de lo que eran antes*”.<sup>280</sup>

O livro XII do *Códice Florentino* foi um dos primeiros relatos de Sahagún. Segundo Garibay, o frade terminou de escrever o livro por volta de 1555. Para Luiz José Martínez, a nota “*Al lector*” do livro XII do *Códice Florentino* teria sido escrita entre 1575 e 1577, na qual Sahagún dá “oportunidade” aos que foram conquistados – seria a sua “visão dos vencidos”:

*Aunque muchos han escrito en romance la conquista de esta Nueva España según la relación de los que la conquistaron, quisela yo escribir en lengua mexicana, no tanto por sacar algunas verdades de la relación de los mismos indios que se hallaron en la conquista, cuanto por poner el lenguaje de las cosas de la guerra y de las armas que en ella usan los naturales, para que de*

---

<sup>276</sup> PIEPER, Renato. O Novo Mundo nos impressos flamengos do século XVI. In: THOMAS, Werner et al (orgs.). *Um mundo sobre papel: livros, gravuras e impressos flamengos nos Impérios português e espanhol (séculos XVI-XVIII)*. São Paulo/Belo Horizonte: Edusp/Editora UFMG, 2014, p. 396.

<sup>277</sup> NAVARRETE apud ALVIM, Márcia Helena. *Op. Cit.*, 2005, p. 36.

<sup>278</sup> VARELLA, Alexandre C. Os “informantes” do frade Sahagún: da etnografia avant la lettre aos limites do “outro” em relatos indígenas no México do século XVI. In: VII Encontro Regional Sul de História Oral, 2013, Foz do Iguaçu, *Anais...Foz do Iguaçu*: UNILA, 2013, p. 2.

<sup>279</sup> LEÓN-PORTILLA, Miguel. La conquista de México duramente condenada por Sahagún. *Revista Estudio de Cultura Nahuatl*, n. 45, pp. 149-155, 2013, p. 154. Disponível em: <http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/revistas/nahuatl/pdf/ecn45/932.pdf> Acesso em: 18 mai. 2014.

<sup>280</sup> GARIBAY, Ángel Maria. *Op. Cit.*, p. 18.

*allí se puedan sacar vocablos y maneras de decir, propias para hablar en la lengua mexicana acerca de esta materia. Allegase también a esto que los que fueron conquistados supieron y dieron relación de muchas cosas que pasaron entre ellos durante la guerra, las cuales ignoraron los que los conquistaron, por las cuales razones me parece que no ha sido trabajo superfluo el haber escrito esta historia, la cual se escribió en tiempo que eran vivos los que se hallaron en la misma conquista, y ellos dieron esta relación, y personas principales y de buen juicio, y que se tiene por cierto que dijeron toda verdad.*

281

Percebemos que o “motivo” para escrever tal livro, além de ser linguístico (para saber em língua indígena vocábulos referentes às armas e às guerras), é também, para Sahagún, uma questão de dizer a “verdade” sobre a conquista através dos relatos de pessoas “principais”, ou seja, relatos de pessoas que faziam parte da elite indígena e que estavam presentes naquele momento (“*en tiempo que eran vivos los que se hallaron en la misma conquista*”). A maioria dos informantes que relatavam a conquista, segundo Martinez, eram tlatelolcas, assim como três de seus principais alunos, Martín Jacobita, Pedro de San Buenaventura e Andrés Leonardo. Por isso, os textos, muitas vezes, enfatizam melhor as ações dos tlatelolcas na guerra. Os relatos mostram maior fatalidade e maior interesse pela ação desses grupos e até mesmo algumas reservas em relação aos mexicas tenochcas.<sup>282</sup>

Apesar de considerarmos a informação de Maria José Garcia Quintana<sup>283</sup>, de que o *Códice Florentino* foi finalizado, possivelmente, em 1578, uma introdução teria sido adicionada em 1585 ao Livro XII, fazendo parte da versão da *História General*. Segundo José Martinez, o franciscano pretende “*enmendar en la segunda defectos y omisiones y dar una versión más fiel de la Conquista*”.<sup>284</sup> Nessa nova introdução, Sahagún esboça, dentre outras coisas, uma visão providencialista, como o estabelecimento do Paraíso terrestre, os milagres da conquista e o caráter de Cortés como enviado de Deus:

*D. Hernando Cortés, en cuya presencia y por cuyos medios hizo Dios nuestro señor muchos milagros en la conquista de esta tierra, donde se abrió la puerta para que los predicadores del Santo Evangelio entrasen a predicar la fe católica a esta gente miserabilísima, que tantos tempos atrás estuvieron sujetos a la servidumbre de la innumerables ritos idolátricos (...). Tuvo instinto divino este nobilísimo capitán D. Hernando Cortés, en no parar en lugar ninguno hasta venir a la ciudad de México (que es metrópoli de todo este imperio), en la cual habiendo pasado muchas cosas después que comenzó*

<sup>281</sup> BIBLIOTECA MEDICEA LAURENZIANA (Itália). *Op. Cit.*, folio 407v.

<sup>282</sup> MARTINEZ, José Luiz. *Op. Cit.*, p. 82.

<sup>283</sup> GARCIA QUINTANA, María José. *Op. Cit.*, 166.

<sup>284</sup> MARTINEZ, José Luiz. *Op. Cit.*, p. 81.

*la guerra (como adelante se dirá) milagrosamente le libró Dios a él y a muchos de los suyos de la manos de sus enemigos.*<sup>285</sup>

Esta introdução de Sahagún não faz parte do *Códice Florentino*, uma vez que este último já devia se encontrar na Europa, estando apenas na versão da *História General de las Cosas de La Nueva España*, que foi finalizada por volta de 1580. Por isso, Sahagún introduz em sua escrita elementos providencialistas (legitimando a conquista espanhola como um resultado do plano de Deus para a humanidade) e ameniza a imagem do conquistador Cortés. Essa atitude de Sahagún pode ser explicada se nos debruçarmos sobre o contexto das últimas décadas do século XVI. Como vimos no capítulo 1, a partir da segunda metade do século XVI, as obras missionárias que tratavam de assuntos indígenas passaram por momentos difíceis na Nova Espanha. O governo de Felipe II passou a censurar obras que tratassem do mundo indígena. Muitos eram os motivos para que não se permitisse o acesso às crônicas missionárias, dentre eles, está a tentativa de esquecimento do passado indígena e, conseqüentemente, esquecimento de seu esplendor, vivido tempos antes da conquista, além do fato da Igreja, muitas vezes, criticar o conteúdo milenarista dessas obras e a relação desses missionários com os nativos.<sup>286</sup>

Pretendia-se, no reinado de Felipe II, diminuir o poder das ordens mendicantes para concentrá-las, cada vez mais, nas mãos do monarca.<sup>287</sup> Outra medida do governo foi implementar, em 1571, o Tribunal da Santa Inquisição, que vai emitir, em 1577, a proibição de todas as novas investigações sobre o mundo indígena e sua religião na Nova Espanha.<sup>288</sup> Tais medidas restritivas recaíram também sobre a obra de Sahagún, como podemos ver com a Real Cédula enviada para o vice-rei Martin Enriquez, a fim de proibir a impressão da *História General*.

*Madrid, 22 de abril de 1577 - El Rey. Don Martín Enríquez, nuestro Visorrey Gobernador y Capitán General de la Nueva España, y Presidente de la nuestra Audiencia Real de ella. Por algunas cartas que nos han escripto de esas provincias, habemos entendido que Fray Bernardino de Sahagún, de la Orden de San Francisco, ha compuesto una historia Universal de las cosas más señaladas de esa Nueva España, la cual es una computación muy copiosa de todos los ritos, cerimonias e idolatrías que los indios usaban en su infidelidad, repartida en doce libros y en lengua mexicana; y aunque se entiende que el celo del dicho Fr. Bernardino había sido bueno, y con deseo que su trabajo sea de fruto, ha parecido que no conviene que este libro se*

<sup>285</sup> SAHAGUN, Fray Bernardino de. *Op. Cit.*, p. 720.

<sup>286</sup> ALVIM, Márcia Helena. *Op. Cit.*, 2007. p. 46-47.

<sup>287</sup> *Ibidem*, 2007, p. 48.

<sup>288</sup> BRADING, David. *Op. Cit.*, p. 141.

*imprima ni ande de ninguna manera en esas partes, por algunas causas de consideración; y así os mandamos que luego que recibáis esta nuestra Cédula, con mucho cuidado y diligencia procuréis haber estos libros, y sin que de ellos quede original ni traslado alguno, los enviéis a buen recaudo en la primera ocasión a nuestro Consejo de las Indias, para que en él se vean; y estaréis advertido de no consentir que por ninguna manera, persona alguna escriba cosas que toquen a supersticiones y manera de vivir que estos indios tenían, en ninguna lengua, porque así conviene al servicio de Dios nuestro Señor y nuestro (...).*<sup>289</sup>

Segundo Márcia Alvim, o momento após o Concílio de Trento propiciou esse clima de instabilidade entre os missionários. Diversas obras foram confiscadas ao longo de todo o domínio espanhol, como a obra de Mendieta e de Sahagún. Neste momento, novas formas de evangelização fizeram-se necessárias, assim como a revisão do projeto catequético. A Coroa e a Igreja atuaram repressivamente contra missionários, tanto na forma da Inquisição, como na perda de cargos eclesiásticos ou políticos.<sup>290</sup>

Apesar de o conteúdo do *Códice Florentino* ter sido banido da Nova Espanha, muitos manuscritos de Sahagún ainda circulavam entre os missionários. Para Marcia Helena Alvim, após 1585, Sahagún revisou seus escritos e acrescentou algumas informações. Sabemos que em 1585 o texto foi liberado apenas para ser utilizado pelos franciscanos, para que estes pudessem conhecer melhor a cultura nativa, identificando suas idolatrias para melhor combatê-las.<sup>291</sup> Para Miguel León-Portilla, ao revisar, no ano de 1585, toda a obra, o Livro XII foi alterado, com a proposta de “suavizar” os feitos que condenam os espanhóis.<sup>292</sup>

Para o autor, o frade assumiu uma nova postura por dois motivos: primeiro porque outros franciscanos, como Gerónimo de Mendieta, também estavam assumindo a mesma atitude; e segundo porque o frade sabia da condenação de sua obra e, ao temer que esta fosse completamente destruída, tentava suavizar sua visão acerca da conquista.<sup>293</sup>

Apesar da narrativa castelhana ser bastante amenizadora nos fatos que mais comprometem os espanhóis, a parte *nahuatl* mantém uma denúncia dos abusos sofridos pelos indígenas. A narrativa *nahuatl* conservou o terror e a angústia sofridos pelos indígenas, bem como manteve as alusões aos abusos cometidos pelos espanhóis. O leitor europeu, se tivesse

---

<sup>289</sup> TORÍBIO MEDINA, José. *Historia de la imprenta en los antiguos dominios españoles de América y Oceanía*. Chile: Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina, 1958, p. 6-7. Disponível em: <http://www.cervantesvirtual.com/obra/historia-de-la-imprenta-en-los-antiguos-dominios-espanoles-de-america-y-oceania-tomo-i--0/> Acesso em: 03 mar. 2014.

<sup>290</sup> ALVIM, Márcia Helena. *Op. Cit.*, 2007, p. 48.

<sup>291</sup> *Ibidem*, p. 50.

<sup>292</sup> LEÓN-PORTILLA, Miguel. *Op. Cit.*, 2013, p. 150.

<sup>293</sup> *Ibidem*, p. 159.



acesso ao *Códice Florentino*, não seria capaz de perceber essas nuances indígenas, já que este não tinha o conhecimento do *nahuatl*; apenas os missionários teriam o conhecimento pleno da obra. Se o *Códice Florentino* foi finalizado em 1577, de fato, e as restrições da Coroa e da Igreja já vinham ocorrendo desde 1571, é possível que Sahagún tentara amenizar a imagem dos espanhóis para os leitores europeus.

## 2.4 O hibridismo cultural em Sahagún

O *Códice Florentino* foi pensado e elaborado seguindo os moldes europeus. A organização dos doze livros segue uma linha de raciocínio da hierarquia medieval, em que primeiro há os relatos sobre o divino, depois a referência ao homem e, por último, o conhecimento da natureza.<sup>294</sup> Para Anderson Roberti dos Reis e Luiz Estevam de Oliveira Fernandes, no texto “A crônica colonial como gênero de documento histórico”, a crônica colonial segue uma ordem cronológica (fazendo jus à ideia de tempo) partindo de uma origem até chegar seu fim. Essa concepção é semelhante à visão da História como mestra da vida.<sup>295</sup>

Percebemos que a obra também possui influências das tradições enciclopédicas clássicas. Segundo Ascención Hernandez de León-Portilla, o pensamento grego visava abranger, em uma única obra, em forma de enciclopédia, todo o conhecimento sobre a natureza (plantas, minerais, geografia, física, astronomia, etc). Como exemplo de obra enciclopédica temos Aristóteles, que influenciou todo o pensamento cristão e árabe.<sup>296</sup> A origem medieval das crônicas as aproximam do gênero da literatura histórica cristã, as quais começavam a narração a partir de uma perspectiva geral (origem do universo) até o particular; no fim a tentativa era engrandecer o cristianismo.<sup>297</sup> Os frades utilizavam as crônicas não só para engrandecer suas ordens, como também para registrar seus feitos como propagadores da fé cristã. Com as

---

<sup>294</sup> LEON-PORTILLA apud ALVIM, Márcia Helena. *Op. Cit.*, 2005, p. 37.

<sup>295</sup> FERNANDES, Luis Estevam de Oliveira; REIS, Anderson Roberti dos. A crônica colonial como gênero de documento histórico. *Ideias*, Unicamp, v. 13, pp. 25-42, 2006, p. 25.

<sup>296</sup> LEON-PORTILLA, Ascencion Hernandez. La Historia General de Sahagún: primera enciclopedia antropológica en el universo de las culturas. *Ciencia Desarrollo*, México, v. 26, n. 150, pp. 18-29, 2000, p. 23. Disponível em: <http://www.cyd.conacyt.gob.mx/EdicionesAnteriores/img/Revista%20CyD%202000/CyD150ene-feb2000.pdf> Acesso em: 8 abr. 2014.

<sup>297</sup> FERNANDES, Luis Estevam de Oliveira; REIS, Anderson Roberti dos. *Op. Cit.*, p. 26.

descobertas de novas terras, as crônicas tinham que abranger um patamar global e não apenas local.<sup>298</sup>

A crônica, quando chega à América, traz muitos elementos medievais e europeus. Para Janice Theodoro, a América importa da Europa "uma ordenação que diz respeito à visão teleológica que hierarquiza e sistematiza para explicar o fim das coisas".<sup>299</sup> O elemento indígena foi um fator novo que os cronistas tiveram que incorporar nas crônicas, necessitando traduzi-los e explicá-los para os leitores europeus.<sup>300</sup> As crônicas coloniais foram, portanto, criadas neste ambiente de nova realidade, nas quais misturou-se "o mundo divino, os sucessos mundanos, os indígenas e o conceito de verdade".<sup>301</sup>

Segundo Walter Mignolo, a crônica possui uma relação com a história, no sentido da crônica como sinônimo de história do descobrimento e da conquista.<sup>302</sup> Nas crônicas coloniais o vocábulo "história" aparece como sinônimo de crônica. História, na antiga Grécia, tinha o sentido de "*ver o formular perguntas apremiantes a testigos oculares; y significa tambien el informe de lo visto o lo aprendido por medio de las preguntas*".<sup>303</sup> Havia uma ausência de temporalidade nesse conceito de história. O vocábulo "crônica" denomina o:

*(...) informe del pasado o la anotación de los acontecimientos del presente, fuertemente estructurados por la secuencia temporal. Más que relato o descripción la crónica, en su sentido medieval, es una 'lista' organizada sobre las fechas de los acontecimientos que se desean conservar en la memoria. En el momento en que ambas actividades y ambos vocablos coexisten, es posible encontrar, al parecer, crónicas que se asemejan a las historias; y el asemejarse a la historia, según los letrados de la época, proviene del hecho de escribir crónicas no sujetándose al seco informe temporal sino hacerlo mostrando más apego a un discurso bien escrito en el cual las exigencias de la retórica interfieren con el asiento temporal de los acontecimientos".<sup>304</sup>*

Alguns cronistas podem empregar o termo "*anales*" ao invés de crônica para nomear a narrativa de acontecimentos "dignos de memória".<sup>305</sup> A história só poderia ser escrita pelos letrados, mas a historiografia indiana aponta uma exceção quando conquistadores e soldados

---

<sup>298</sup> *Ibidem*, p. 27.

<sup>299</sup> FERNANDES, Luis Estevam de Oliveira; REIS, Anderson Roberti dos. *Op. Cit.*, p. 27.

<sup>300</sup> *Ibidem*, p. 28.

<sup>301</sup> *Ibidem*, p. 28.

<sup>302</sup> MIGNOLO, Walter. Cartas, crónicas y relaciones del descubrimiento y la conquista In: *Historia de la literatura hispanoamericana*. Madrid: Cátedra, 1992, Tomo I, p. 59.

<sup>303</sup> *Ibidem*, p. 75.

<sup>304</sup> *Ibidem*, p. 76.

<sup>305</sup> *Ibidem*, p. 77.

tomam para si tal tarefa, evidenciado em seus escritos pelos pedidos de desculpas logo no início.<sup>306</sup> Nas divisões internas da História, a *Historia General* aparece como um limite topográfico e a *Historia Universal* aponta a origem do mundo.<sup>307</sup>

A formação intelectual e cultural de Sahagún e seu conhecimento adquirido na Europa fizeram com que o cronista imprimisse em sua obra uma estrutura fortemente influenciada pelos clássicos ocidentais, como Plínio e Isidoro de Sevilha. A obra de Plínio inspirou os cronistas do período colonial, com a sua divisão do mundo natural em animal, vegetal e mineral. A história moral, baseada em Cícero, aponta para uma história não só reduzida à memória do passado, mas também vista como uma narrativa ou relato que implica temporalidade e pressupõe o discurso verbal como único sistema de signo capaz de o fazer.<sup>308</sup>

Ao mesmo tempo em que a elaboração da obra seguiu as tradições europeias, também seguiu características muito próprias do “modelo sahoguntiano”, no qual os informantes respondiam a questões previamente elaboradas pelo missionário. São os alunos que recolhem essas informações e as compilam no códice. O franciscano encarrega seus alunos e pintores de confeccionar esse códice com centenas de páginas em duas colunas, pedindo para deixarem espaços em branco na coluna castelhana para depois inserirem as pinturas. Educados no Colégio de Tlatelolco, esses alunos também faziam parte da nobreza indígena. O que é preciso destacar aqui é a atuação imprescindível dos alunos indígenas na elaboração da obra.

Era preciso, na visão sahoguntiana, conhecer as festas locais para que depois pudessem ser facilmente reconhecidas pelos missionários.<sup>309</sup> Era essencial conhecer o calendário e as datas dessas comemorações e, com isso, o cronista tenta correlacionar o calendário *nahuatl* com o calendário cristão. As principais fontes deste Livro foram os textos escritos em *nahuatl*. Garibay nos adverte a respeito da tradução feita por Sahagún, pois este adicionou mais informações quando fez a versão castelhana, de acordo com o conhecimento que acumulara através de sua vivência.<sup>310</sup>

Percebemos que o religioso tenta explicar, com sua visão de mundo cristão, o relato feito por seus alunos. A Providência Divina era a grande explicação para os acontecimentos coloniais; tudo fazia parte do plano divino. Apesar de não ter escrito a obra por inteiro, Sahagún idealizou toda sua estrutura, seguindo sua concepção sobre o mundo indígena.<sup>311</sup> Foi o cronista

---

<sup>306</sup> *Ibidem*, p. 78.

<sup>307</sup> MIGNOLO, Walter. *Op. Cit.*, p. 78.

<sup>308</sup> MIGNOLO, Walter. *Op. Cit.*, p. 80.

<sup>309</sup> ALVIM, Márcia Helena. *Op. Cit.*, 2003, p. 86.

<sup>310</sup> GARIBAY, Ángel María. Introducción al libro segundo. In: SAHAGUN, fray Bernardino de. *Historia General de las cosas de Nueva España*. México: Editorial Porrúa, 1999, p. 67.

<sup>311</sup> ALVIM, Marcia Helena. *Op. Cit.*, 2003, p. 45.

quem elaborou todas as questões respondidas pelos informantes. Inserido em uma tradição ocidental, na qual escritores antigos tomam para si escritos de outros, Sahagún recolheu todo o material levantado por seus alunos e, a partir daí, corrigiu, adicionou ou retirou algumas informações para compor a primeira coluna do *Códice Florentino*, escrita em castelhano, enquanto a versão em *nahuatl* permanecia na segunda coluna.

A circulação de textos entre o Novo Mundo e a Europa favoreceu também a circulação de ideias. Os livros foram importantes para se começar a criar as primeiras instituições na América, como os tribunais, catedrais, universidades, cabildos, locais de oficinas, pois era preciso disseminar as leis, os ritos da igreja, administrar, etc.<sup>312</sup> Havia muitos pedidos vindos da América por livros europeus, seja para fins religiosos ou privados.<sup>313</sup> Os livros eram de diversas naturezas, como livros de teologia, filosofia, medicina, geografia, história e a Bíblia.<sup>314</sup> Apesar dessa circulação, a Coroa embargava muitos impressos vindos de outros lugares para exigir impostos e a Inquisição embargava seu conteúdo para conter ideias protestantes. Muitas vezes, havia uma dificuldade de os livros virem para a Nova Espanha diretamente de Roma.<sup>315</sup> Depois, o Concílio de Trento pretendeu unificar todos os livros católicos referentes à liturgia.<sup>316</sup>

A circulação de livros entre Europa e América atendia leitores espanhóis, indígenas e mestiços. Segundo Gruzinski, essa circulação de livros “abriu portas para a globalização do pensamento europeu”, que exportava sua visão de mundo.<sup>317</sup> A língua castelhana também foi trazida para as Américas através dos livros, que permitiram um trânsito cultural, um veículo para transmitir uma globalização intelectual, segundo Gruzinski.<sup>318</sup> A língua toma aqui uma forma de conversão, pois os indígenas seriam capazes de ler a doutrina cristã.<sup>319</sup>

Marcia Helena Alvim afirma que não devemos comparar os dois saberes (indígena e espanhol) de modo a hierarquizá-los, pois, os saberes europeus do período, assim como o indígena, estavam impregnados de superstição e magia. “Europa e México possuíam concepções diferenciadas sobre o que seria conhecimento, suas formas de produção e finalidades”<sup>320</sup>. A autora pretende mostrar a reciprocidade na transmissão de conhecimentos

---

<sup>312</sup> GONZÁLEZ GONZÁLEZ, Enrique. Livros de Flandres na Nova Espanha. In: THOMAS, Werner et al (Orgs.). *Um mundo sobre papel: livros, gravuras e impressos flamengos nos Impérios português e espanhol (séculos XVI-XVIII)*. São Paulo/Belo Horizonte: Edusp/Editora UFMG, 2014, p. 217.

<sup>313</sup> *Ibidem*, p. 222.

<sup>314</sup> *Ibidem*, p. 231.

<sup>315</sup> *Ibidem*, p. 222.

<sup>316</sup> *Ibidem*, p. 224.

<sup>317</sup> GRUZINSKI, Serge. *Op. Cit.*, 2014, p. 388.

<sup>318</sup> *Ibidem*, p. 392.

<sup>319</sup> DAHER, Andrea. *Op. Cit.*, p. 84.

<sup>320</sup> ALVIM, Márcia Helena. *Op. Cit.*, 2008, p. 18.

entre América e Europa. Por isso, para ela, não se deve deslegitimar o conhecimento indígena na construção da sociedade colonial.<sup>321</sup>

Segundo Serge Gruzinski “a ocidentalização cobre o conjunto dos meios de dominação introduzidos na América pela Europa do Renascimento: a religião católica, os mecanismos do mercado, o canhão, o livro ou a imagem”.<sup>322</sup> Para o autor, a ocidentalização veio para a América através dos europeus que queriam refazer seu mundo no novo continente.<sup>323</sup> Houve uma reprodução das instituições da Europa na América, com as universidades, igrejas, portos, etc; tudo isso tendo o castelhano como a língua vencedora, numa tentativa de “uniformização da língua e da lei”.<sup>324</sup> Até mesmo na arquitetura, após a conquista, houve uma intenção de fazer mostrar todo o simbolismo europeu, apresentando seu poder e sua fé.<sup>325</sup>

Eliane Garcindo de Sá, em seu livro “Mestiço: entre o mito, a utopia e a história”, pensa o contato como uma situação de encontro/confronto, uma zona de interculturalidade.<sup>326</sup> A autora, em relação ao processo de mundialização, acredita que “entre conquistadores e conquistados, colonizadores e colonizados permeavam, entretanto, sistemas simbólicos de identidade cultural, étnica e religiosa excludentes e intransigentes, sob a supremacia técnica e militar dos conquistadores espanhóis, mas mais ainda pela continuada ‘colonização do imaginário’”.<sup>327</sup> Houve uma condenação do mestiço como o destruidor das tradições originárias.<sup>328</sup>

Houve, portanto, uma dupla “aculturação”, tanto por parte dos indígenas como dos espanhóis, pois cada um assimilou a cultura do “outro”. A importância do estudo da autora para este trabalho diz respeito aos mediadores culturais, em nosso caso, os alunos indígenas de Sahagún. A autora afirma que:

A condição de mediador constitui qualidade definidora na alocação de papéis e lugares sociais na sociedade colonial, atribuída, em situações concretas a quem puder ou ela se dispuser. Vive-se no confronto e através do confronto, sob as mais variadas e distintas formas, entre o convívio regulado entre o símbolo e a plena violência física e/ou simbólica. Mas essa é uma questão muito mais complexa. Não se pode desconsiderar o papel de mediadores

---

<sup>321</sup> *Ibidem*, p. 11.

<sup>322</sup> GRUZINSKI, Serge. *O pensamento mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 93-94.

<sup>323</sup> *Ibidem*, 2001, p. 94.

<sup>324</sup> *Ibidem*, p. 95.

<sup>325</sup> *Ibidem*, 2001, p. 96.

<sup>326</sup> SÁ, Eliane Garcindo de. *Mestiço: entre o mito, a utopia e a história* – reflexões sobre a mestiçagem. Rio de Janeiro: Quartet/Faperj, 2013, p. 29.

<sup>327</sup> *Ibidem*, p. 36.

<sup>328</sup> *Ibidem*, p. 38.

representado pelos índios, sobretudo por aqueles colaboradores de origem nobre e principais (...).<sup>329</sup>

Os alunos indígenas transformam-se em mediadores culturais entre o mundo indígena e o mundo cristão. São esses alunos os intermediários entre os informantes e Sahagún. Pertencentes à elite indígena, eles receberam um tratamento diferenciado do resto da população por justamente integrarem esse grupo social. As elites indígenas, segundo Gruzinski, “serviram de intermediárias forçadas – e muitas vezes interessadas – entre europeus e massas ameríndias”.<sup>330</sup> A função das elites, neste cenário, fora articular a mão de obra a ser fornecida, fornecerem ouro e prata, e propiciarem os “viveres exigidos pelos vencedores”.<sup>331</sup> Os alunos forneciam também o acesso aos conhecimentos indígenas. Sem eles teria sido mais difícil para os missionários obterem essas informações.

A condição para que o índio se integrasse, de fato, na sociedade colonial, era por meio da conversão ao catolicismo.<sup>332</sup> A conversão poderia funcionar como mais uma estratégia de submissão dos povos nativos, assim como o urbanismo, a arquitetura, a língua.<sup>333</sup> A educação e a conquista do corpo indígena (através dos casamentos) também era uma forma de submissão dos povos nativos.<sup>334</sup>

Assim, o *Códice Florentino*, através de sua escrita nas duas narrativas, mostra dois mundos distintos em uma mesma obra. A presença da língua indígena, as imagens que ainda faziam referência ao mundo pré-colombiano, como rituais, calendários, etc., tudo isso é visível em um único documento. Tal fonte pode ser pensada a partir do conceito de “zonas de contato”. Segundo Mary Louise Pratt, “zonas de contato” são espaços sociais em que distintas culturas “se encontram, se chocam, se entrelaçam uma com a outra, frequentemente em relações extremamente assimétricas de dominação e subordinação”.<sup>335</sup> Pensar esse espaço colonial a partir da perspectiva da autora citada, possibilita perceber a relação entre missionários e indígenas como uma interação, permitindo certo entendimento entre esses sujeitos.<sup>336</sup>

Também pensamos o contato entre indígenas e missionários a partir do conceito de tradução, proposto por Maria Cristina Pompa. A autora entende tradução como um processo de

---

<sup>329</sup> SÁ, Eliane Garcindo de. *Op. Cit.*, p.100.

<sup>330</sup> GRUZINSKI, Serge. *Op. Cit.*, 2001, p. 97.

<sup>331</sup> *Ibidem*, 2001, p. 97.

<sup>332</sup> *Ibidem*, 2001, p. 97.

<sup>333</sup> *Ibidem*, 2001, p. 98.

<sup>334</sup> *Ibidem*, 2001, p. 100.

<sup>335</sup> PRATT, Mary Louise. Introdução: crítica na zona de contato. In: \_\_\_\_\_. *Os olhos do império*. Bauru: EDUSC, 1999, p. 27.

<sup>336</sup> *Ibidem*, p. 28.

negociação e estratégia para melhor responder ao ideal de reconhecer no “outro” o “meu” próprio mundo.<sup>337</sup> Em sua análise, Pompa afirma que nos relatos de viagem europeus, os escritores já conheciam os indígenas através de uma literatura clássica, medieval e renascentista. A imagem do selvagem, como bárbaro e demoníaco, já ocupava o imaginário cristão muito antes das descobertas. Esses estereótipos vão ser uma forma do índio se integrar ao imaginário ocidental, recebendo, assim, um valor e uma classificação<sup>338</sup>. Os indígenas e seu mundo passaram, portanto, por um processo de “tradução”, de forma que o “outro”, neste caso os nativos americanos, se tornavam inteligíveis aos olhos europeus. É importante ressaltar que esse processo ocorreu a partir das duas perspectivas envolvidas neste estudo, do indígena e do missionário, tendo ocorrido nos dois sentidos. Ou seja, a cultura europeia cristã, com suas ideologias, conceitos, saberes e práticas também foi traduzida e interpretada pelos indígenas.

Federico Navarrete Linares destaca a importância de se compreender o contexto em que as crônicas mencionadas estavam sendo elaboradas. Ao entrar em contato com a cultura europeia, a tradição histórica indígena absorveu elementos europeus como forma de atualização e conservação de suas funções e autoridades.<sup>339</sup> Apesar desse novo modelo imposto, houve uma adaptação das tradições históricas indígenas neste ambiente colonial. Segundo o autor, essas tradições, apesar de continuarem se dirigindo a seu público tradicional, ou seja, às elites indígenas, neste momento colonial também se dirigiam aos espanhóis. Por isso, muitas vezes, faziam adaptações em seus discursos e conteúdo para melhor se encaixarem no modelo europeu. A perspectiva linear dos europeus se contrapunha à visão cíclica dos indígenas. Na perspectiva europeia, o tempo e a história manifestam-se de forma linear, de maneira que os fatos não se repetem. Quando os mitos indígenas passavam para as crônicas tinham que se adaptar ao modelo europeu.<sup>340</sup>

Partindo também da análise de Pablo Escalante Gonzalbo, percebemos que no discurso histórico a fusão entre as tradições indígenas e europeias é latente. Ou seja, valendo-se de analogias, os indígenas construíam imagens de seu próprio mundo, adaptando-as de acordo com os saberes europeus, tendo como base, principalmente, a Bíblia. Escalante Gonzalbo afirma que

---

<sup>337</sup> POMPA, Maria Cristina. *Religião como Tradução* – missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial. São Paulo: Edusc, 2003, p. 95.

<sup>338</sup> POMPA, Maria Cristina. *Op. Cit.*, p. 37.

<sup>339</sup> NAVARRETE LINARES, Federico. *Op. Cit.*, 2011, p. 81.

<sup>340</sup> ARANÍBAR, Carlos. Presentacion. In: PACHACUTI, Juan de Santa Cruz. *Relacion de Antiguedades de este Reino del Perú*. Peru: FCE, 1995, p. 53.

houve uma constante reformulação do passado mesoamericano por parte dos indígenas ao longo do século XVI.<sup>341</sup>

No segundo Livro, por exemplo, que relata as festas e os calendários indígenas, Sahagún entende as “barbaridades” cometidas pelos indígenas ao longo de suas festas como uma influência e atuação do demônio na América.

*No creo que haya corazón tan duro que oyendo una crueldad tan inhumana, y más que bestial y endiablada, como la que arriba queda puesta, no se entereza y mueva a lágrimas y horror y espanto; y ciertamente es cosa lamentable y horrible ver que nuestra humana naturaleza haya venido a tanta bajeza y oprobio que los padres, por sugestión del demonio, maten y coman a sus hijos, sin pensar que en ello hacían ofensa ninguna, más antes con pensar que en ello hacían gran servicio a sus dioses<sup>342</sup>.*

Os alunos, portanto, tentavam explicar o passado “idólatra” indígena de uma maneira em que suas narrativas pudessem se encaixar na nova concepção de mundo cristão. Sahagún e seus alunos, baseados em uma cosmovisão católica, narravam o passado pré-hispânico seguindo suas concepções cristãs. As tradições indígenas presentes na fonte, como o uso dos calendários e rituais, tinham que ser explicadas e adaptadas aos novos preceitos coloniais.<sup>343</sup> Por isso, era comum os missionários fazerem diversas analogias entre o mundo europeu e indígena, tendo como base os princípios cristãos.

## 2.5 Crítica à “Visão dos Vencidos” e a tradução de Garibay

Como já foi mencionado, a obra que analisamos possui diversos filtros que impedem um resgate da “visão indígena” de tempos pré-hispânicos ou da guerra de conquista.<sup>344</sup> O primeiro deles é o próprio direcionamento dado por Sahagún à obra. Em seguida, temos o dos alunos indígenas que filtravam as informações antes de passá-las para o cronista, sendo que até mesmo os próprios dados coletados deviam depender dos informantes que os forneceram. Assim, não podemos falar que a narrativa *nahuatl* é um relato indígena puro, pois foi

---

<sup>341</sup> ESCALANTE GONZALBO, Pablo. *Op. Cit.*, 2002, p. 68.

<sup>342</sup> BIBLIOTECA MEDICEA LAURENZIANA (Itália). *Op. Cit.*, folio 56.

<sup>343</sup> ESCALANTE GONZALBO, Pablo. *Op. Cit.*, 2002, p. 70.

<sup>344</sup> CARRASCO, Pedro. Apud VARELLA, Alexandre C. *Op. Cit.*, p. 3.



exatamente essa a crítica sofrida por Miguel León-Portilla em sua “visão dos vencidos”<sup>345</sup>. Para este autor, a narrativa *nahuatl* é a pura versão das testemunhas da conquista, ou seja, ele desconsidera a participação de Sahagún nesta narrativa e a presença da ideologia cristã e outros elementos ocidentais conhecidos por seus ajudantes. Como já mencionamos aqui, a participação de Sahagún e de seus alunos foram importantes nas duas narrativas.

No que se refere à tradução, cabe aqui abordar alguns aspectos importantes do tradutor e sua tradução do texto em *nahuatl* do *Códice Florentino*. O tradutor da versão em *nahuatl* usada neste trabalho, Angel Maria Garibay, nasceu em Toluca, no dia 18 de junho de 1872, tendo começado seus estudos primários no povoado de Santa Fé, Distrito Federal. Em 1906 ingressa no Seminário Conciliar no México e em 28 de outubro de 1917 ordena-se como sacerdote. No ano de 1941 torna-se cônego na Basílica de Guadalupe. Sua relação com a Universidade Autónoma de México começa em 1940, quando publica, pela Biblioteca do Estudante Universitário, no volume 11, uma coleção de poesia *nahuatl*, traduzida por ele mesmo, intitulada “*Poesía indígena de la altiplanicie*”.<sup>346</sup> A partir daí seguiram-se outras traduções de textos em *nahuatl* do período colonial.

As críticas feitas às traduções de Garibay são muitas, mas vale destacar que até aquele momento não existiam traduções e estudos da língua *nahuatl* no México.<sup>347</sup> Segundo Miguel León Portilla, antes da “Visão dos Vencidos”<sup>348</sup>, os estudos sobre a conquista do México eram produzidos a partir dos relatos dos espanhóis.<sup>349</sup>

A partir da década de 1930 o México viveu uma tentativa de resgate da cultura e língua *náhuatl*.<sup>350</sup> A criação da Biblioteca do Estudante Universitário, em 1939, vinculada à Universidade Autónoma de México, foi de extrema importância para reimprimir obras ligadas à história *nahuatl*, até então desconhecidas pelos estudantes de graduação.<sup>351</sup> Antes da década de 1950, a historiografia mexicana não se dedicava especificamente à história do México.<sup>352</sup> A

---

<sup>345</sup> LEÓN-PORTILLA, Miguel. *Visión de los vencidos: relaciones indígenas de la conquista*. México: Universidad Autónoma de México, 1989.

<sup>346</sup> LEÓN-PORTILLA, Miguel. Para la historia de estudios de cultura náhuatl. *Historia Mexicana*, vol. L, n. 4, pp. 731-742. 2001, p. 731. Disponível em: <http://www.redalyc.org/pdf/600/60050407.pdf> Acesso em: 30 set. 2014.

<sup>347</sup> HERR SOLÉ, Alberto. El archivo Ángel Maria Garibay Kintana de la Biblioteca Nacional. *Estudios de Cultura Nahuatl*, 22, pp. 181-222, 1992, p. 182. Disponível em: <http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/revistas/nahuatl/pdf/ecn22/387.pdf>. Acesso em: 11 nov. 2013.

<sup>348</sup> O livro foi publicado em 1959 por Miguel León-Portilla, no qual organizou os textos traduzidos por Garibay. O livro faz parte da coleção criada pela Biblioteca do Estudante universitário, criada em 1939. (Cf. CURIEL, Fernando. Meio século da visão dos vencidos. *Estudios de Cultura Nahuatl*, 40, 2009, p. 389.).

<sup>349</sup> CURIEL, Fernando. Meio século da visão dos vencidos. *Estudios de Cultura Nahuatl*, 40, 2009, p. 389.

<sup>350</sup> *Ibidem*, p. 393.

<sup>351</sup> *Ibidem*, p. 393.

<sup>352</sup> ALBERRO, Solange. El primer medio siglo de História Mexicana. *História Mexicana*, v. 50, n. 4, pp. 643-653, 2001, p. 643. Disponível em: <http://www.redalyc.org/pdf/600/60050401.pdf> Acesso em: 30 set. 2014.

tradução da versão *nahuatl* do *Códice Florentino* foi realizada por Garibay na década de 1950. Assim, a tradução da versão *nahuatl* de nosso códice foi feita em um momento de resgate do passado indígena mexicano.

As traduções de Garibay e Miguel León-Portilla são criticadas por muitos pesquisadores. Ao analisar o que denomina “complexo Garibay/León-Portilla”, Gertrudis Payás afirma que Garibay, para enaltecer as antigas culturas mexicanas, chegou a manipular os textos indígenas – eliminando possíveis referenciais cristãos.<sup>353</sup> Em seu artigo “*El historiador y el traductor: el complejo Garibay/León-Portilla*”<sup>354</sup>, Gertrudis Payás afirma que Garibay tinha a intenção de, ao traduzir o texto náhuatl, “*crear y dar a conocer una gran literatura, la del universo prehispánico nahua*”.<sup>355</sup> Para a autora, o grande problema é que com as traduções, ambos autores, pretendem construir uma identidade nacional baseada no passado mesoamericano.

Garibay afirma na edição da *História General*, que a versão *nahuatl* do Livro XII, é um texto “*que es de los índios*”, ou seja, para ele tratava-se de um relato puramente indígena:

*Debo agregar algo más. Al terminar el texto castellano de este Libro Doce se da el que se sacó de la lengua indiana en que primeramente se escribió y se da en esta edición por vez primera vertido de su original directamente. Por lo cual esta Introducción tiene que abarcar los dos textos, el castellano, que es de Sahagún, y el nauatl, que es de los índios.*<sup>356</sup>

Garibay não faz uma análise crítica da versão em *nahuatl* do *Códice Florentino*. Para ele, trata-se de uma narrativa estritamente indígena, que se contrapõe à narrativa de Sahagún. Em outro momento, o tradutor reforça sua ideia: “*Se trata de un documento en lengua nativa, redactado por índios, en el cual se da la visión de la conquista española desde la mira de los conquistados*”.<sup>357</sup>

Garibay, portanto, dá muita ênfase a esse aspecto, afirmando que toda a narrativa indígena foi elaborada pelos tlátelolcas e que esta é a sua visão:

---

<sup>353</sup> DUPEYRON, Guy Rozat. Superioridad de la cruz sobre los ídolos en el Coloquio de los Doce, Conquista, e Identidad nacional. In: IV SEMINARIO DE HISTORIOGRAFÍA DE XALAPA: Repensar la Conquista, 2007, Xalapa, *Anais...* Xalapa: Facultad de Historia de la Universidad Veracruzana, 2007, p. 849. Disponível em: <<http://www.lagos.udg.mx/uiv11/indice%20MEMORIAS.pdf>> Acesso em: 5 abr. 2014.

<sup>354</sup> PAYÁS, Gertrudis. El historiador y el traductor: el complejo Garibay//León-Portilla. *Revista Fractal*. n. 42, 2006, Disponível em: <<http://www.mxfractal.org/F42Payas.htm>> Acesso em: 11/12/2014.

<sup>355</sup> *Ibidem*, *Op. Cit.*

<sup>356</sup> GARIBAY, Ángel Maria. Introducción al libro doce. *Op. Cit.*, p. 711.

<sup>357</sup> *Ibidem*, p. 714.

*Todo se narra por tlatelolcas, bajo el punto de mira tratelolco. Aun en el resumen castellano hallamos datos que nos hacen ver que es tlatelolca el que habla, el que piensa y siente, y el centro de los hechos es la porción septentrional de la ciudad vencida. No deja de haber, como lo advertirá el lector, en la parte de la narración algunas referencias un tanto cuanto de menosprecio para los tenochcas.*<sup>358</sup>

No entanto, não podemos esquecer que os alunos que recolham essas informações junto com Sahagún filtravam as mesmas, como dissemos acima. Ou seja, apesar dos relatos serem de informantes tlatelolcas, foram os alunos e não os informantes que escreveram diretamente o texto. Portanto, existiram diversos agentes que atuaram como mediadores culturais, que filtraram as memórias sobre o passado indígena e viabilizaram a confecção do *Códice Florentino*.

Miguel León-Portilla segue esta mesma linha de pensamento em sua obra “Visão dos Vencidos”. Neste livro, o capítulo VIII é dedicado a narrar a entrada dos espanhóis em México-Tenochtitlán, de acordo com uma tradução direta da versão *nahuatl* do Livro XII do *Códice Florentino*. Antes disso, León-Portilla faz uma introdução, em que afirma: “*Frente a frente, Motecuhzoma y Cortés, sostuvieron un diálogo que nos conservan puntualmente los informantes de Sahagún*”.<sup>359</sup> Assim como Garibay, León-Portilla desconsidera a participação dos alunos indígenas e suas filtragens, assim como a participação de Sahagún e todas as implicações culturais e políticas que estão por trás desses relatos.

As críticas à “visão dos vencidos” ajuda-nos, então, a conceber o *Códice Florentino* como um documento muito mais complexo do que se supunha. Não devemos pensar a coluna *nahuatl* como um relato que transmite uma visão puramente indígena. Além das problemática em torno das traduções dos pesquisadores envolvidos, devemos atentar para os próprios filtros indígenas, a intromissão de Sahagún e o impacto do processo de cristianização, já que esses alunos eram catequisados. Mesmo assim, foi possível perceber elementos da tradição indígena. Apesar de não estarmos aqui tratando de uma “visão indígena”, não podemos esquecer que os alunos atuaram ativamente no processo de confecção dessa obra e até mesmo na elaboração de uma narrativa que foi capaz de trazer um maior protagonismo indígena quando comparada à narrativa castelhana.

Segundo Maria Regina Celestino de Almeida, a historiografia, por muito tempo, deu aos indígenas uma posição de vítimas no processo de conquista e foram vistos como indivíduos

---

<sup>358</sup> *Ibidem*, p. 713.

<sup>359</sup> LEÓN-PORTILLA, Miguel. *Op. Cit.*, 1989, p. 69.

passivos durante o regime colonial. A relação entre europeus e indígenas era pautada pela dominação imposta pelos primeiros e a submissão passiva conferida aos segundos.<sup>360</sup> Os indígenas, na historiografia, aparecem de duas formas: entregues à derrota cultural ou desaparecem por completo diante da violência da conquista.<sup>361</sup> Por isso, hoje em dia, alguns pesquisadores criticam o conceito de resistência entre os nativos, pois conferem a eles somente a atuação de “resistência”, enquanto que os espanhóis estariam impondo suas ações. Por isso, não pensamos aqui em uma resistência indígena, mas, principalmente, em sua atuação nas guerras de conquista.

Pretendo, assim, neste estudo, evidenciar o caráter de entrelaçamento entre dois mundos diferentes na obra de Bernardino de Sahagún. Ao contrário de perceber os dois mundos de forma bastante fechada e rígida, a proposta é pensar, assim como Maria Regina Celestino de Almeida, em uma fluidez e constante interação entre os indivíduos coloniais, tanto do ponto de vista físico, como do ponto de vista cultural e identitário.<sup>362</sup>

Podemos perceber que as duas versões, em muitos momentos, são bem distintas uma da outra. Na maioria das vezes, a narrativa *nahuatl* é muito mais descritiva, emotiva, carregada de dramaticidade pelas falas dos indígenas, enquanto que a versão em espanhol narra os episódios mais caros da conquista de forma bastante resumida. Isso se deve a duas importantes problemáticas.

Em primeiro lugar devemos levar em consideração o contexto de criação do *Códice Florentino*, pois o conteúdo da obra começava a ser questionado e até mesmo censurado no período em que esta estava sendo confeccionada, levando Sahagún a omitir informações que pudessem comprometer a obra. É por isso que, em alguns momentos, os aspectos culturais da tradição indígena, como descrições de danças, rituais, vestimentas e cantos não são expostos na versão em espanhol. O mesmo pode ser dito a respeito de episódios mais polêmicos, que poderiam comprometer os conquistadores.

Em segundo lugar, a versão em *nahuatl*, na sua forma de narrar os fatos, mostra uma permanência das tradições históricas indígenas. Apesar de considerarmos que as tradições europeias aparecem também na coluna *nahuatl*, pois esta narrativa teve que se moldar à nova

---

<sup>360</sup> ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. Identidades étnicas e culturais: novas perspectivas para a história indígena. In: ABREU, Martha; SOIHET, Rachel (orgs.). *Ensino de História: conceitos, temáticas e metodologia*. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2003, p. 27.

<sup>361</sup> ALMEIDA, Maria Regina Celestino. apud CRUZ, Carlos Henrique A. Para um olhar nativo sobre história das Américas: novos autores e atores do processo histórico latino-americano. In: FERNANDES, Luis Estevam de Oliveira (Org.). *História da América: historiografia e interpretações*. Ouro Preto: EDUFOP/PPGHIS, 2012, p. 128.

<sup>362</sup> ALMEIDA, Maria Regina Celestino. História e Antropologia. In: FERNANDES, Luiz Estevam de Oliveira (Org.). *História da América: historiografia e interpretações*. Ouro Preto: EDUFOP, 2012, p. 165.

tradição imposta, nela permaneceram muitos elementos da tradição histórica indígena, que era naturalmente mais rebuscada e dramatizada.

O curioso, é que a narrativa em *nahuatl*, de acordo com Sahagún, teria a função de propor um estudo linguístico para os futuros missionários que chegassem à Nova Espanha. Alguns missionários acreditavam que era essencial conhecer a língua indígena para promover a evangelização. No entanto, isso não ocorre entre as duas colunas do códice, pois não se trata de uma tradução entre uma versão e outra. O que ocorre são resumos na coluna castelhana e até mesmo algumas omissões de fatos mais marcantes da conquista.

Além da tradução (do idioma) empreendida por Garibay, que foi motivada por suas expectativas de “resgate” do passado indígena, cabe considerar que a própria narrativa produzida por Sahagún, no século XVI, teria sido o resultado de complexos processos de tradução cultural, os quais também teriam sido realizados por seus ajudantes indígenas. As informações oriundas do mundo indígena foram “filtradas” tanto por Sahagún como por seus alunos. Assim, podemos dizer que os alunos indígenas foram cruciais para a elaboração da obra. A atuação indígena é percebida tanto na construção da fonte como na percepção do processo de conquista. A todo momento, os ditos “principais” são os que mais aparecem na narrativa *nahuatl*, ou seja, os que faziam parte da elite indígena, o grupo social dos próprios alunos que ajudaram a confeccionar a obra. Por isso, o códice não deve ser percebido como uma visão do “mundo indígena”, uma vez que estamos diante da atuação de uma elite indígena específica, que está presente tanto na elaboração da obra como na construção da memória da conquista. O destaque dado à cidade de Tlatelolco pode ter ocorrido porque três dos cinco alunos pertenciam a essa cidade, assim como os próprios informantes, que também eram tlatelolcas. Talvez por isso seja visível um enaltecimento da figura do governante desse *Altepetl*. Ao mesmo tempo, nos relatos dos cronistas espanhóis, à medida que há um distanciamento da época da conquista, a morte de Montezuma foi sendo cada vez mais “apagada” ou até mesmo negligenciada.

## CAPÍTULO III: AS IMAGENS DA CONQUISTA NO *CÓDICE FLORENTINO*

### 3.1 A confecção das imagens do *Códice Florentino*

Os livros mesoamericanos, apesar de serem chamados de códices, em muito se diferem dos livros europeus. Os códices indígenas possuíam formatos diferentes do ocidental. Alguns podem estar em formato de rolos ou então em formato de *lienzo* - um tipo de tela de tecido de fibra em formato retangular, muito utilizado para representar os mapas e registros históricos.<sup>363</sup> Segundo Escalante Gonzalbo, os códices da região central do México, de conteúdo histórico, são apresentados das seguintes formas: tiras, narrativa em linha contínua, ou em forma de mapas.<sup>364</sup>

Os manuscritos eram confeccionados em papel de fibra de *maguey*<sup>365</sup> ou em pele de veado; estes eram formados por tiras unidas por uma cola.<sup>366</sup> A ideia da palavra livro era transmitida pela expressão em *nahuatl amoxtli*. O termo é composto por *amatl*, que significa papel, e por *ox-tli*, que significa “o que está reunido”; juntos significam “composição” ou “conjunto de papéis de amate”.<sup>367</sup> Esses códices ficavam nas casas de livros, chamadas de *amoxcalli*, que estavam localizadas dentro das “escolas sacerdotais, nos templos e nos palácios”.<sup>368</sup>

Vimos no primeiro capítulo como era ministrado o ensino no *calmecac*. Ali acontecia a confecção de livros por meio dos quais o sistema de escrita era ensinado aos alunos.<sup>369</sup> Os “professores” eram chamados de *tlatimini*. Segundo León-Portilla, era nessas escolas e nos

---

<sup>363</sup> LEÓN-PORTILLA, Miguel. *Códices: os antigos livros do Novo Mundo*. Trad. Carla Carbone. Florianópolis: Ed. da UDESC, 2012b, p. 8.

<sup>364</sup> ESCALANTE GONZALBO, Pablo. Los códices mesoamericanos antes y después de la conquista española: historia de una lenguaje pictográfico. México: FCE, 2010. apud MONTORO, Gláucia Cristiani. *Memórias fragmentadas: novos aportes à história de confecção e formação do Códice Telleriano Remensis*. Estudo codicológico. 353f. Tese (doutorado em História) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, 2008, p. 239.

<sup>365</sup> O *maguey* (*agave salmiana*), também conhecido como *Agave-pulquero*, é uma planta típica das regiões serranas do México. A planta pode chegar até dois metros de altura, possui uma coloração verde-acinzentada e folhas grandes e largas. Além da utilização para a fibra de papel, o *maguey* também é usado para a confecção de fibras têxteis e no *Pulque*, famosa bebida alcoólica mexicana.

<sup>366</sup> LEÓN-PORTILLA, Miguel. *Op. Cit.*, 2012b, p. 9.

<sup>367</sup> *Ibidem*, p. 15.

<sup>368</sup> *Ibidem*, p. 15.

<sup>369</sup> *Ibidem*, p. 31.

templos que “(...) se pintavam e liam os glifos dos livros, contemplavam-se as pinturas e memorizavam-se os cantos, discursos e relatos. Ali, também, faziam-se novos livros (...)”.<sup>370</sup>

Os livros, além de serem importantes instrumentos utilizados na administração local, também legitimavam a autoridade ou a linhagem que se encontrava no poder naquele momento. Os membros dessas linhagens guardavam esses livros para o conhecimento de suas histórias, migrações, guerras e tributos. Os funcionários, senhores e outros sábios também tinham acesso a esses livros para possíveis consultas.<sup>371</sup>

Um dos livros mais conhecidos e utilizados na Mesoamérica era o livro dos dias e dos destinos, conhecido como *Tonalámatl*. Este livro era consultado nos momentos mais marcantes da vida de um indígena – o nascimento e a morte.<sup>372</sup> No momento do nascimento de uma criança, diante dos parentes e pais da mesma, o *tonalpouhqui*<sup>373</sup> consultava o *Tonalámatl* e prognosticava o futuro, dependendo do dia e da hora de nascimento. O sábio dizia se a criança iria ser um guerreiro ou um homem digno, mas caso o destino fosse ruim “(...) o *tonalpouhqui* continuava a leitura do livro para encontrar algum dia favorável, no qual a criança receberia a água saudável e sagrada de Chalchiuhtlicue (...)”.<sup>374</sup>

O *Tonalámatl* também era consultado para saber o melhor dia para ocorrer casamentos, viagens, o dia certo para um governante ascender ao poder ou começar alguma construção arquitetônica. Os livros estavam presentes em toda a vida dos mesoamericanos. Todo o conhecimento sobre os deuses, sua história, suas linhagens, calendários, seus limites geográficos, mapas, tudo estava presente nos livros, que tinham as mais diversas funções.

Para alguns espanhóis, os livros mesoamericanos foram considerados como a obra do demônio devido às representações dos deuses e sacrifícios neles contidos. Como relata León-Portilla, muitos frades combateram os manuscritos indígenas, como o bispo Zumárraga, ao mesmo tempo em que outros frades condenavam a destruição e queima desses livros.<sup>375</sup> Ainda assim houve uma destruição em massa de livros, templos e ídolos indígenas.

---

<sup>370</sup> LEÓN-PORTILLA, Miguel. *Op. Cit.*, 2012b, p. 33.

<sup>371</sup> *Ibidem*, p. 50.

<sup>372</sup> *Ibidem*, p. 51.

<sup>373</sup> De acordo com Garibay, *tonalpouhqui* significa “los ministros de los dioses que leían la suerte en el Libro de destinos” (GARIBAY, Ángel Maria. Vocabulario. In: SAHAGUN, Fray Bernardino de. *Historia General de las cosas de Nueva España*. México: Editorial Porrúa, 1999, p. 951). Segundo Sahagún, no livro V, o *tonalpouhqui* era aquele que sabia “declarar estos agueros” (SAHAGUN, Fray Bernardino de. *Historia General de las cosas de Nueva España*. México: Editorial Porrúa, 1999, p. 269).

<sup>374</sup> LEÓN-PORTILLA, Miguel. *Op. Cit.*, 2012b, p. 53.

<sup>375</sup> *Ibidem*, p. 63.

Apesar das destruições de documentos e pinturas indígenas, muitos sobreviveram ao período colonial e centenas de outros foram confeccionados. Havia diferentes motivos para se preservar esses manuscritos. Por um lado, os indígenas tinham interesse em guardar sua memória e suas antigas tradições; por outro lado, os frades pretendiam conhecer melhor as antigas crenças e tradições com o intuito de erradicá-las, para então inserir o cristianismo. Os missionários interessados nesses manuscritos pretendiam aprender a língua dos nativos, rituais, calendários e tudo que estivesse ou pudesse conter algum sinal de idolatria. O próprio Sahagún nos informa sobre a permanência dos antigos manuscritos: “*De estos libros y escrituras los más de ellos se quemaron al tiempo que se destruyeron las otras idolatrías, pero no dejaron de quedar muchas escondidas que las hemos visto, y aun ahora se guardan, por donde hemos entendido sus antiguallas*”.<sup>376</sup>

Muitos tentaram preservar esses antigos manuscritos com a ajuda dos escribas que já conheciam o alfabeto latino. Foi a partir daí que foram sendo confeccionados novos códices. O *nahuatl* foi transliterado para os caracteres latinos, o que também permitiu que os códices fossem escritos nessa língua.

A partir desse momento houve um maior interesse em resgatar os testemunhos indígenas. Essas testemunhas indígenas passavam suas memórias para os novos códices coloniais com a ajuda dos missionários.<sup>377</sup> Os indígenas, apesar das destruições, ainda tiveram acesso a alguns dos antigos manuscritos. Segundo Escalante Gonzalbo, os nativos ainda tinham acesso às pinturas “ (...) *no sólo para fines rituales, a pesar de que en los procesos resulten vinculadas de una u otra forma al acto de la idolatría*”.<sup>378</sup>

No período colonial os escribas/tlacuilos confeccionaram novos *Tonalámatl*, como o Códice Borbónico e o Tonalámatl Aubin.<sup>379</sup> Outros tantos livros foram confeccionados no período colonial pelos *tlacuilos* indígenas. No caso do México Central, alguns desses novos livros foram confeccionados no Colégio de Santa Cruz de Tlatelolco. Segundo León-Portilla, havia um lugar chamado *scriptorium* no qual escreviam e pintavam os novos textos e livros.<sup>380</sup>

---

<sup>376</sup> SAHAGUN, Fray Bernardino de. Op. Cit., P. 583.

<sup>377</sup> LEÓN-PORTILLA, Miguel. Op. Cit., 2012b, p. 66.

<sup>378</sup> ESCALANTE GONZALBO, Pablo. *Los códices mesoamericanos, antes y después de la conquista española: historia de un lenguaje pictográfico*. México: FCE, 2010, p. 107.

<sup>379</sup> LEÓN-PORTILLA, Miguel. Op. Cit., 2012b, p. 66.

<sup>380</sup> *Ibidem*, p. 82.



O *Códice Florentino* foi um desses códices confeccionados dentro do Colégio de Tlatelolco.<sup>381</sup> Os alunos indígenas do colégio transcreveram, a partir da tradição oral, muitos cantares em *nahuatl*, chamados de *huehuehtlahtolli* (testemunhos da antiga palavra) para diversos códices coloniais.<sup>382</sup> A atuação dos *tlacuilos*<sup>383</sup> continuou mesmo após a conquista, auxiliando os cronistas missionários e confeccionando novos códices.<sup>384</sup>

Segundo Garibay, o primeiro momento das investigações de Sahagún ocorreu em Tepepulco. Ali, o franciscano recolheu seus primeiros materiais através das pinturas e relatos de seus informantes. Estes informantes eram os “*principales ancianos*” que respondiam as perguntas propostas por Sahagún.<sup>385</sup>

*Con estos principales y gramáticos, también principales, platicué muchos días, cerca de dos años, siguiendo la orden de la minuta que yo tenía hecho. Todas las cosas que conferimos me las dieron por pinturas, que aquella era la escritura que ellos antiguamente usaban, y los gramáticos las declararon en su lengua, escribiendo la declaración al pie de la pintura. Tengo aún ahora estos originales.*<sup>386</sup>

Os gramáticos, mencionados acima, eram os alunos do Colégio de Tlatelolco que escreviam em *nahuatl* ao pé dessas imagens. Tais imagens fizeram parte da obra *Primeros Memoriales*, que foi confeccionada entre 1558 e 1560.<sup>387</sup> Segundo José Luiz Martinez, Sahagún usou de dois a três *tlacuilos* diferentes para confeccionar o *Primeros Memoriales*. Esses pintores ainda adotavam técnicas artísticas muito próximas dos modelos tradicionais indígenas.<sup>388</sup> Assim, para confeccionar o *Códice Florentino*, Sahagún utilizou todo o material que fora recolhido por seus alunos durante os primeiros anos de investigação. Todas as imagens desenhadas pelos informantes, assim como as imagens feitas pelos primeiros *tlacuilos* do *Primeros Memoriales*, serviram de base para as novas imagens do *Códice Florentino*.

---

<sup>381</sup> León-Portilla afirma que além do *Códice Florentino*, o *Códice Badiano* e o *Códice de Tlatelolco* também foram confeccionados dentro do Colégio (LEÓN-PORTILLA, Miguel. *Op. Cit.*, 2012b, p. 82-83).

<sup>382</sup> LEÓN-PORTILLA, Miguel. *Op. Cit.*, 2012b, p. 81.

<sup>383</sup> Os *tlacuilos* eram os pintores/escribas que confeccionavam as pinturas ou códices no período pré-hispânico.

<sup>384</sup> MONTORO, Gláucia Cristiani. *Op. Cit.*, p. 15.

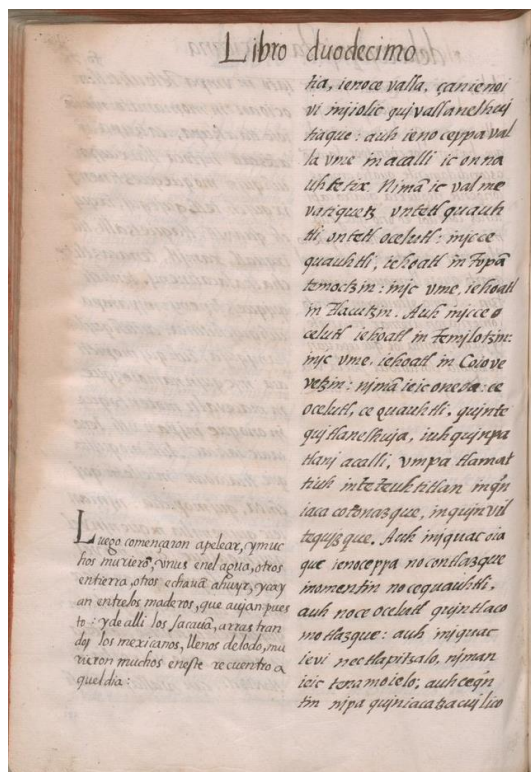
<sup>385</sup> GARIBAY, Ángel Maria. Introdução. *Op. Cit.*, p. 7.

<sup>386</sup> SAHAGUN, Fray Bernardino de. *Op. Cit.*, p. 73.

<sup>387</sup> GARIBAY, Ángel Maria. Introdução. *Op. Cit.*, p. 7.

<sup>388</sup> MARTINEZ, José Luiz. *Op. Cit.*, p. 92.

Ao todo, são 2473 imagens que fazem parte do *Códice Florentino*, dentre as quais 79 foram inspiradas ou copiadas do *Primeros Memoriales*.<sup>389</sup> No *Códice Florentino*, as imagens foram inseridas após a coluna em *nahuatl* e em castelhano já estarem prontas. A coluna castelhana foi escrita já deixando os espaços para acrescentar, posteriormente, as imagens.



(Figura 1 - folio 482v)

No período colonial os textos eram, muitas vezes, escritos depois das imagens ou apenas forneciam informações complementares, como afirma Gláucia Montoro:

Não são raros os casos onde os textos fornecem informações completamente equivocadas sobre o conteúdo imagético. Normalmente as imagens são os primeiros conteúdos a serem efetuados nos códices coloniais e somente depois acrescentadas as anotações.<sup>390</sup>

<sup>389</sup> BARBERO RICHART, Manuel. Códices etnográficos: el Códice Florentino. *EHSEA*, n. 14, pp. 349-379, 1997, p. 354. Disponível em: <http://dspace.uah.es/dspace/bitstream/handle/10017/5990/C%3%B3dices%20Etnogr%C3%A1ficos.%20El%20C%3%B3dice%20Florentino.pdf?sequence=1> Acesso em: 12 mar. 2015.

<sup>390</sup> MONTORO, Gláucia Cristiani. *Op. Cit.*, p. 113.

No *Códice Florentino*, ocorreu o processo contrário, pois as imagens foram acrescentadas posteriormente, como acontecia nos manuscritos europeus, nos quais eram deixados espaços em branco para a inclusão das mesmas. Um dos indícios que sustenta essa afirmação, de que as imagens foram os últimos conteúdos a serem acrescentados no *Códice*, consiste na existência de diversos espaços deixados em branco no final do último livro, isto é, do Livro XII (figura 1). Assim, o *Códice Florentino* encontra-se inacabado, visto que as imagens não foram completamente inseridas na obra.

### 3.2 Análise das imagens

Já é um consenso entre os pesquisadores de que a pintura, para os mesoamericanos, era sua própria escrita. Para Gláucia Montoro, as pictografias nahuas<sup>391</sup> são “uma combinação de ambos os sistemas, glotográficos e semasiográficos. Nos códices nahuas e mixtecas não existe a diferenciação entre imagens e textos”.<sup>392</sup> O sistema de escrita nahua conjuga pictogramas glotográficos, quando há glifos que retratam objetos e são embasados na pronúncia, e pictogramas semasiográficos, quando as imagens não possuem relação com a língua falada.

O mesmo pensamento compartilha Escalante Gonzalbo em relação ao sistema de escrita nahua. Para ele, se trata de um sistema híbrido que abarca a linguagem pictográfica e ideográfica (os pictogramas representam os objetos e os ideogramas representam uma ideia ou conceito). Segundo o autor, a linguagem pictográfica:

*(...) no busca solamente la representación visual de objetos, personajes, situaciones e ideas, sino también el registro preciso de acontecimientos y datos. Es entonces un lenguaje que cumple algunas de las funciones de la escritura, pero sin ser escritura... El lenguaje pictográfico se rige por un principio fundamental: la primacía del significado.*<sup>393</sup>

As cenas transmitidas pela linguagem pictográfica, segundo Escalante Gonzalbo, ocorrem de forma conceitual numa relação entre objetos e figuras “*lo cual basta para transmitir*

---

<sup>391</sup> Usaremos a palavra nahua para designar o sistema de escrita ou para designar o povo falante da língua *nahual*, que será mantida com o tl para se referir a língua falada por esse povo.

<sup>392</sup> MONTORO, Gláucia Cristiani. *Op. Cit.*, p. 12.

<sup>393</sup> ESCALANTE GONZALBO, Pablo. *Op. Cit.*, 2010, p. 119.

*el mensaje de poder, que es, en este caso, la función de la pictografía*".<sup>394</sup> Outra característica do sistema de escrita e arte *nahuas* é a sua relação com a metáfora. De acordo com José Alcina Franch, "*si el arte es un lenguaje y, por consiguiente, el arte mexicana también lo es, y si tenemos en cuenta que el lenguaje en náhuatl clásico es fundamentalmente un lenguaje metafórico, su arte también lo será*".<sup>395</sup>

Outra autora importante para pensarmos o sistema de escrita indígena é Elizabeth Boone. Segundo a autora, a escritura pictográfica nahua é "*semasiográfica*", pois suas imagens transmitem ideias e conceitos "*sin la necesidad de formar palabras*". São utilizados também signos logográficos e fonéticos para expressar palavras ou sons, além de numerais, ou seja, "*es un sistema holístico en donde se entretajan los conceptos de letra, imagen y aritmética que en nuestra tradición son independientes*".<sup>396</sup>

Serge Gruzinski também traz contribuições para pensarmos sobre a "pintura indígena", a qual, que segundo o autor, não se trata de uma "imagem propriamente dita". Para Gruzinski, a "pintura indígena" é, na verdade, uma:

(...) comunicação gráfica submetida à lógica da expressão, e não ao critério da imitação realista que joga com a reduplicação, a semelhança e a ilusão. Quando pintam, os índios elaboram formas que são a um só tempo ilustração e escrita, grafismo e iconocidade.<sup>397</sup>

Para o autor, a diferença entre a escrita e a pintura europeia consiste em que a primeira se baseia no modelo fonético enquanto que a segunda se baseia na captura das aparências.<sup>398</sup> Gruzinski afirma que a pintura indígena "*(...) também pretende captar os princípios organizadores das coisas, tenta exprimir a estrutura do universo ao mesmo tempo que desenvolve uma linguagem rigorosamente codificada (...)*".<sup>399</sup>

---

<sup>394</sup> ESCALANTE GONZALBO, Pablo. *Op. Cit.*, 2010, p. 123.

<sup>395</sup> FRANCH, José Alcina. Lenguaje metafórico e iconografía en el arte mexicana. *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, n. 66, pp. 7-44, 1995, p. 7. Disponível em: [http://www.analesiie.unam.mx/pdf/66\\_07-44.pdf](http://www.analesiie.unam.mx/pdf/66_07-44.pdf) Acesso em: 03 mar. 2016.

<sup>396</sup> KERPEL, Diana Magaloni. Imágenes de la conquista de México en los códices del siglo XVI - una lectura de su contenido simbólico. *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, n. 82, pp. 5-45, 2003, p. 6. Disponível em: <http://www.analesiie.unam.mx/index.php/analesiie/article/view/2142/2857> Acesso em: 02 fev. 2016.

<sup>397</sup> GRUZINSKI, Serge. *A guerra das imagens: de Cristóvão Colombo a Blade Runner (1492-2019)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 80.

<sup>398</sup> *Ibidem*, p. 80-81.

<sup>399</sup> GRUZINSKI, Serge. *Op. Cit.*, 2006, p. 81.

Em relação à “arte mexicana” pré-hispânica é preciso enfatizar que esta recebeu muitas influências de toda a Mesoamérica. A arte era difundida por toda a região e muitos grupos étnicos acabavam absorvendo estilos e técnicas um dos outros, seja através da guerra ou pelo comércio.

O contato com artistas estrangeiros que viviam em Tenochtitlán proporcionou essa mescla de estilos. Estes, traziam consigo suas técnicas e as difundiam na capital mexicana: “*They also derived inspiration from the rich three-dimensional tradition of the Huastec region of the Gulf Coast, particularly after conquering much of the area in the mid-fifteenth century*”.<sup>400</sup>

Assim, a “arte mexicana” que os espanhóis tiveram contato no momento da conquista, já era uma arte que havia passado por muitas influências. Segundo Escalante Gonzalbo, a pintura mexicana carrega consigo aspectos da tradição Mixteca-Puebla, podendo até mesmo ser considerada um subestilo dessa tradição.<sup>401</sup> Uma das características mais marcantes da “arte mexicana” era seu estilo eclético, que “*oscila entre el naturalismo y la abstracción*”.<sup>402</sup>

Após a conquista da cidade de México-Tenochtitlan os indígenas tiveram que se adaptar a um novo modelo colonial; isso inclui não só uma adaptação em relação aos aspectos políticos como também artísticos. Segundo a autora Alessandra Russo, ao perceber essa nova configuração artística colonial, é preciso levar em conta uma dupla perspectiva que percebe a tensão entre dois mundos distintos – a América e a Europa.<sup>403</sup>

Ao adentrarmos agora no campo das imagens, algumas considerações devem ser feitas. Ao trabalharmos com as imagens elaboradas pelos indígenas, devemos ter em mente que estamos nos referindo aos desenhos feitos pelos indígenas nos espaços deixados em branco na coluna dedicada à narrativa castelhana, ou seja, seria a “imagem gráfica” pensada por William J. T. Mitchell, a qual corresponde às imagens pintadas ou desenhadas.<sup>404</sup>

Para a análise da imagem, Panofsky propõe um roteiro de três níveis. O primeiro nível, o pré-iconográfico, seria uma descrição, definindo fatos, identificando objetos e relações.<sup>405</sup> O

---

<sup>400</sup> MILLER, Mary Ellen. *The art of mesoamerica: from Olmec to Aztec*. London: Thames and Hudson Ltd., 1986, p. 210.

<sup>401</sup> ESCALANTE GONZALBO, Pablo. *Op. Cit.*, p. 89.

<sup>402</sup> FUENTE, Beatriz de la. Para qué la historia del arte prehispánico. *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, v. 28, n. 89, pp. 7-21, 2006, p. 20. Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=36908902> Acesso em: 03 mar. 2016.

<sup>403</sup> RUSSO, Alessandra. *Op. Cit.*, p. 3.

<sup>404</sup> MITCHELL, W.J.T. *What do pictures want? The lives and loves of images*. Chicago: The University of Chicago Press, 2005, p.2, apud TATSCH, Flavia Galli. A construção visual da América em gravuras: códigos de percepção e suas transformações. III Encontro Nacional de Estudos da Imagem. 2011, Londrina, *Anais...* Londrina: UEL, pp. 1258-1271, 2011, p.1269.

<sup>405</sup> PANOFSKY, Erwin. *Op. Cit.*, p. 50.

segundo nível seria a análise propriamente dita, com suas significações secundárias, ou seja, fazendo uma conexão dos motivos artísticos com os conceitos.<sup>406</sup> No último nível o autor busca uma “mentalidade de base”, que se fundamenta nas “formas simbólicas”, ou seja, “todo objeto, toda imagem significa mais do que a aparência e podem conduzir à circunscrição de um inconsciente coletivo, uma cosmovisão, um espírito da época”.<sup>407</sup>

Para compreender uma imagem, segundo Panofsky, é preciso ter um conhecimento prévio da cultura na qual esta imagem está inserida. Assim, antes de iniciarmos a análise das imagens é preciso localizá-las dentro do sistema que as produziram.<sup>408</sup> Por isso, é preciso fazer analogias entre a imagem e textos literários, filosóficos, científicos.<sup>409</sup> Para Panofsky, as imagens são construídas a partir de uma totalidade, ou seja, é preciso ir além das imagens. O primeiro passo é fazer uma análise pré-iconográfica, a fim de identificar os motivos, ou seja, fazer primeiramente uma análise histórica.<sup>410</sup>

No capítulo anterior trabalhamos com as duas narrativas escritas sobre a conquista, enfatizando os episódios mais controversos na fonte. Tais episódios aparecem na parte escrita de forma diferente entre uma narrativa e outra. Podemos perceber que, muitas vezes, a versão castelhana omite passagens que comprometem os espanhóis. Agora vamos perceber como as imagens vão captar a história da conquista.

### 3.2.1 O início da invasão espanhola

Principiamos com o episódio relativo ao momento anterior à chegada dos espanhóis. Os mexicas já estavam se preparando para a sua chegada. Montezuma amparava-se em uma extensa rede de informantes, que já havia lhe comunicado e a presença de navios espanhóis na costa. Na narrativa *nahuatl*, assim como na castelhana, quando Montezuma soube da vinda dos espanhóis, enviou feiticeiros ao seu encontro. Esses feiticeiros teriam encontrado a personificação de *Tezcatlipoca*.

---

<sup>406</sup> PANOFSKY, Erwin. *Op. Cit.*, p. 50.

<sup>407</sup> MENESES, Ulpiano T. Bezerra de. História e imagem: iconografia/iconologia e além. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (Orgs). *Novos domínios da História*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012, p. 245.

<sup>408</sup> NEIVA, Eduardo. Imagem, história e semiótica. *Anais do Museu Paulista*, v. 1, n. 1, pp. 11-29, 1993, p. 13. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/anaismp/article/view/5270/6800> Acesso em: 10 Fev. 2016.

<sup>409</sup> *Ibidem*, p. 14.

<sup>410</sup> *Ibidem*, p. 17.

Na religião indígena os deuses podiam aparecer para os homens sob a forma humana ou animal. Além do aspecto antropomorfo, os deuses também podiam ser representados através dos objetos sagrados.<sup>411</sup> O panteão indígena representava também a sociedade. Cada estrato social, cidade, etnia possuía um deus correspondente. A caracterização de cada deus podia ser representada de diversas maneiras, com diferentes indumentárias.

A figura 2 representa dois templos em chamas. Ao lado, Montezuma está sentado em um *petate*, assento próprio dos *tlatoani*, com o dedo apontado para os templos.



(Figura 2 - fólho 427r)

A narrativa *nahuatl* afirma que, após o encontro com o deus, os feiticeiros de Montezuma: “*Luego vinieron a ver, vinieron a fijar los ojos con presura. Ardiendo están los templos todos, y las casas comunales, y los colegios sacerdotales, y todas las casas en México*”.<sup>412</sup> Incendiar um templo, na concepção indígena, era um ato simbólico de derrota imediata da cidade atacada.<sup>413</sup>

As imagens e a narrativa *nahuatl* demonstram um prenúncio de *Tezcatlipoca* ou uma mensagem enviada para Montezuma sobre o futuro da cidade de México-Tenochtitlán. A mensagem só pode ser entendida com a articulação entre a imagem e o texto em *nahuatl*.

O deus *Tezcatlipoca* era uma das quatro divindades mais importantes do panteão indígena. A cosmogonia mexicana inicia-se com o casal *Tonacateuctli* e a deusa *Tonacacihuatl*. Dessa união surgiram quatro filhos: *Tlatlauhqui Tezcatlipoca*, ou o “*Espejo Flumeante Colorado*”; *Yayauhqui Tezcatlipoca*, ou o “*Espejo Flumeante Negro*”; *Quetzalcoatl*, “*Serpiente*

<sup>411</sup> CARRASCO, Pedro. *Op. Cit.*, p. 203.

<sup>412</sup> SAHAGÚN, Fray Bernardino de. *Op. Cit.*, p. 772.

<sup>413</sup> AUSTIN, Alfredo López. *Hombre dios: religión y política en el mundo náhuatl*. México: Universidad Autónoma de México, 1989, p. 59.

*Quetzatl*"; e por último *Huitzilopochtli*, “*Zurdo Colibrí*”. Esses são os quatro principais deuses filhos da criação. A partir deles outros deuses secundários foram sendo criados. Seus nomes aparecem de diferentes formas nas fontes indígenas, podendo uma mesma divindade possuir nomes distintos. Segundo Pedro Carrasco, cada grupo étnico podia ter a sua versão sobre um mesmo mito.<sup>414</sup>

O momento da chegada dos espanhóis, representado na figura 3, está dividido em três partes. Na primeira imagem podemos ver uma fileira de soldados armados com lanças e escudos; no lado direito, há uma fileira de cavalos e dois soldados, um em pé e outro sentado. Na segunda imagem vemos soldados com seus cavalos e dois cachorros próximos. Na terceira imagem há um soldado no cavalo segurando uma bandeira e atrás mais soldados com seus cavalos.

---

<sup>414</sup> CARRASCO, Pedro. *Op. Cit.*, p. 204.





(Figura 3 - folio 429r)

Essa sequência de imagens é narrada em *nahuatl* de forma bem detalhada. Os principais elementos são descritos em cada imagem: na primeira imagem destaca-se a fileira de cavalos; na segunda, a presença dos cachorros, e na última, a bandeira:

*En seguida sus caballos se ponen en fila, se hacen hilera, se disponen en grupos largos como surcos, se hacen escuadrones. Por delante van como guías cuatro de a caballo: van delanteros: encabezan a los demás, van en primer lugar ante todos. (...) Igualmente también los perros, los perros de ellos, van por delante: van olfateando por todas partes en pos de las huellas, andan jadeantes, jadean sin cesar. Por sí sola viene delante, viene precediendo, sola ella enhiesta viene al frente la bandera de tela: uno la lleva en el hombro, la viene girando de un lado a otro: no la trae en dirección fija.*

*Viene muy gallardo, viene echándose las de muy macho.(...) Cuando corren hay estruendo; hacen estrépito, se siente el ruido (...)*<sup>415</sup>

Nessa parte podemos perceber que as imagens, possivelmente, reproduzem o texto em *nahuatl*. Tal narrativa, ao descrever os cavalos, tenta reproduzir até mesmo o “som” das suas patas: “*Cuando corren hay estruendo; hacen estrépito, se siente el ruido*”. A tradição oral nahua tinha esta particularidade de colocar ritmo às palavras, como se escrevessem em forma de poesia. O *tlacuilo*, além de se guiar pela narrativa *nahuatl*, também manteve cada detalhe da escrita. Ele tentou passar para as imagens o movimento das patas dos cavalos, que mostram que estão cavalgando e, conseqüentemente, emitindo o “som” dos galopes dos animais.

### 3.2.2 A Malinche como intermediária no encontro entre espanhóis e indígenas

Sobre o encontro entre indígenas e espanhóis, foi representado nas imagens a seguir. Na figura 4 há dois indígenas olhando e apontando para uma mulher que se encontra ao lado de um espanhol sentado. A mulher no meio dos homens é Malinche e o espanhol sentado se trata de Cortés.

Na figura 5 há um grupo de espanhóis armados com suas lanças, ao meio Malinche olhando para um grupo de indígenas. A figura a frente dos indígenas é Montezuma, que possui um maior destaque na imagem. As roupas de Malinche (figura 5) estão bem detalhadas; a indígena olha para Montezuma.



(Figura 4 – fólio 421r)

<sup>415</sup> SAHAGÚN, Fray Bernardino de *Op. Cit.*, p. 773.



(Figura 5 – fólho 433r)

Em *náhuatl* descrevem a figura 4: “*Una mujer, de nosotros los de aqui, los viene acompañando, viene hablando en lengua nahuatl. Su nombre, Malintzin; su casa, Tetécpac. Allá en la costa primeramente la cogieron*”.<sup>416</sup> A narrativa em castelhano complementa a informação, dizendo que Malinche era

“(...) *una índia mexicana que se llamaba Maria vecina del Pueblo de Tetécpac que está a la orilla de la mar del Norte, y que traían ésta por intérprete, que decía en la lengua mexicana todo lo que el capitán D. Hernando Cortés le mandaba*”.<sup>417</sup>

Nas duas imagens (figuras 4 e 5) Malinche encontra-se sempre entre indígenas e espanhóis. A figura da mulher no meio demonstra seu papel de intermediária e intérprete. A posição do corpo de Malinche, frontal, ao contrário da dos homens que, estão de lado, olhando uns para os outros, também denota sua presença mediadora.

Na figura 5 podemos ver as *volutas* que saem da boca dos índios indo em direção a Malinche e as *volutas* saindo da boca dos espanhóis indo em direção à indígena, além de outras saindo da boca de Malinche em direção aos indígenas. As *volutas* são representações da fala, e

<sup>416</sup> SAHAGÚN, Fray Bernardino de. *Op. Cit.*, p. 768.

<sup>417</sup> BIBLIOTECA MEDICEA LAURENZIANA (Itália). *Op. Cit.*, folio 420v.

estão presentes em várias imagens de tradição indígena. Os pés descalços de Malinche, nas duas figuras, assemelham-se aos pés indígenas, demonstrando, possivelmente, que para os indígenas ela é como “*de nosotros los de aqui*”. Suas roupas também seguem o mesmo estilo dos indígenas.

As duas narrativas demonstram essa intermediação de Malinche, mas as imagens, particularmente a figura 5, dá maior destaque para essa personagem, visto que as duas narrativas apenas mencionam rapidamente sua aparição. O capítulo XVI referente ao encontro entre espanhóis e Montezuma, nas duas colunas, já começam com o diálogo entre Cortés e o governante mexica. Apenas ao final desse diálogo, em uma aparição muito curta, Malinche surge traduzindo suas falas. A narrativa *nahuatl* afirma que: “*Cuando hubo terminado la arenga de Motecuhzoma: la oyó el Marqués, se la tradujo Malintzin, se la dio a entender*”.<sup>418</sup>

Na figura 6 há dois grupos de pessoas que estão em posições opostas. De um lado estão os espanhóis e Malinche. Do outro lado da imagem está Montezuma, sendo segurado pelo braço, acompanhado de mais três indígenas.<sup>419</sup> Malinche encontra-se quase apagada no meio dos espanhóis, pois agora a ação presente nessa imagem foi deixada para os homens. Depois de intermediar os dois grupos, Malinche “ausenta-se” e deixa os espanhóis resolverem a situação. O *tlacuilo*, além de mostrar bem seu papel como intermediária e tradutora, como nas figuras acima, demonstra agora que a indígena tem seu lado muito bem definido, como aliada dos espanhóis.



(Figura 6 – folio 433v)

<sup>418</sup> SAHAGÚN, Fray Bernardino de. *Op. Cit.*, p. 775.

<sup>419</sup> A narrativa *nahuatl* afirma: “*Luego lo cogieron de la mano, con lo que fueron acompañando. Le dan palmadas al dorso, con que le manifiestan su cariño*” (SAHAGÚN, Fray Bernardino de. *Op. Cit.*, p. 775).

### 3.2.3 O saque espanhol à casa de Montezuma

Após a prisão de Montezuma (figura 6) uma série de acontecimentos são representados nas imagens do Códice.



(Figura 7 – folio 433v)

A figura 7 mostra um soldado anônimo de armadura segurando Montezuma. Ao lado vemos o senhor de Tlatelolco, Itzcuahtzin. A narrativa *nahuatl* afirma que: “!Cuando fue preso Motecuhzoma, no más se escondieron, se ocultaron, lo dejaron en abandono con toda perfidia...!”.<sup>420</sup> A figura 7 possui pormenores, sombreamento, as roupas estão bem detalhadas, tanto as dos indígenas como as dos espanhóis. Entre a figura 6 e 7, podemos perceber diferenças significativas no estilo das imagens. A primeira (figura 6) possui traços mais finos e claros, enquanto que a figura 7 possui traços mais fortes e escuros. Podemos dizer que se tratam de dois *tlacuilos* diferentes. Sabemos que diferentes *tlacuilos* pintaram o *Códice*, assim, devido a isso, ao longo do manuscrito, as imagens diferenciam-se entre si em muitos detalhes, como veremos a seguir.

Sahagun não mencionou, em nenhum momento, quem teria desenhado as imagens do *Códice*. No entanto, Augustín de Vetancurt menciona o nome de Augustín de la Fuente, de Tlatelolco, como um dos que desenharam o *Códice Florentino*.<sup>421</sup> De acordo com José Luíz Martinez, provavelmente, foram de sete a oito *tlacuilos* diferentes que ilustraram todo o *Códice Florentino*. Esses pintores, segundo o autor, possuíam estilos artísticos bem diferentes dos primeiros *tlacuilos* usados por Sahagún nos primeiros anos de investigação na Nova Espanha, que participaram da confecção dos *Primeros Memoriales*, como vimos anteriormente.<sup>422</sup>

<sup>420</sup> SAHAGÚN, Fray Bernardino de. *Op. Cit.*, p. 776.

<sup>421</sup> MARTINEZ, José Luiz. *Op. Cit.*, p. 92.

<sup>422</sup> *Ibidem*, p. 92.

Segundo Alessandra Russo, os *tlacuilos*, no período colonial, tiveram que se adaptar a uma nova maneira de conceber o espaço. No período pré-hispânico os indígenas não possuíam uma ideia de perspectiva linear, mas existiam outras formas de representar as estruturas espaciais.<sup>423</sup> Os documentos coloniais já mostram a representação do chão ou das linhas de horizonte, como é percebido na maioria das imagens aqui analisada, o que reforça a ideia de que os *tlacuilos* adotaram ambas as influências, indígena e europeia, para confeccionar os códices coloniais.



(Figura 8 – folio 434v)



(Figura 9 – fólho 435r)

Continuando com a análise das imagens, a figura 8 mostra dentro da casa real, quando Montezuma leva Cortés para a sala dos tesouros. A narrativa em *náhuatl* afirma que: “*Motecuhzoma luego los va guiando. Lo rodeaban, se apretaban a él. Él iba en medio, iba*

---

<sup>423</sup> RUSSO, Alessandra. *Op. Cit.*, p. 197-198.

*delante de ellos. Lo van apretando, lo van llevando en cerco*".<sup>424</sup> A narrativa castelhana afirma que: "*Luego D. Hernando Cortés tomó por la mano a Mochtecuizoma, y se fueron ambos juntos a la par para las casas reales*".<sup>425</sup> Após entrar na sala os espanhóis juntaram todos os objetos que possuíam ouro e logo em seguida atearam fogo contra os objetos encontrados (figura 9):

*Inmediatamente fue desprendido de todos los escudos el oro, lo mismo que de todas las insignias. Y luego hicieron una gran bola de oro, y dieron fuego, encendieron, prendieron llama a todo lo que restaba, por valioso que fuera: con lo cual todo ardió.*<sup>426</sup>

A figura 9 mostra um soldado anônimo com armadura e lança, e ao meio há a fogueira com os tesouros sendo queimados. Ao lado há um indígena segurando um objeto em forma de lua. A lua crescente na tradição indígena era associada à figura de *Tezcatlipoca*.<sup>427</sup>



(Figura 10 – fólho 435r)

Na seqüência (figura 10) o soldado anônimo permanece de pé enquanto um soldado derrete os tesouros de Montezuma. Outro indígena segura um círculo de ouro e um indígena aparece de pé.

<sup>424</sup> SAHAGÚN, Fray Bernardino de. *Op. Cit.*, p. 776.

<sup>425</sup> BIBLIOTECA MEDICEA LAURENZIANA (Itália). *Op. Cit*, folio 432v.

<sup>426</sup> SAHAGÚN, Fray Bernardino de. *Op. Cit.*, p. 776.

<sup>427</sup> GRAULICH, Michel. Tezcatlipoca-Omacatl, el comensal imprevisible. *Cuiculco Nueva España*, vol. 9, n. 25, mayo-agosto, pp. 1-9, 2002, p. 3. Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=35102517> Acesso em: 10 Fev. 2016.

Na figura 10 há uma mão e uma perna segurando uma meia lua que aparece na imagem anterior. Segundo Cecilia F. Klein, uma imagem de uma perna ainda com carne, na tradição indígena, era utilizada “*para obtener similares poderes militares o protectores*”.<sup>428</sup> Eram nas pernas que, segundo a autora, estavam os poderes bons ou maus de uma pessoa. Para ela as pernas simbolizavam “*(...) el patronazgo divino, el poderío militar y la disposición hacia la guerra, en el contexto de las creencias mesoamericanas respecto a los ancestros, el sacrificio primordial y la guerra*”.<sup>429</sup>

A figura de *Tezcatlipoca*, através da lua crescente, aparece na imagem relacionada a outro elemento, no caso a perna cortada, que pode significar proteção, guerra e sacrifício. Sabemos que os deuses podiam aparecer em forma humana, como já citamos aqui, quando nos referimos à aparição de *Tezcatlipoca* para os feiticeiros de Montezuma. Na figura 10, mais uma vez, há uma referência à *Tezcatlipoca* e ao iminente conflito entre indígenas e espanhóis.

Os maiores detalhes das imagens estão de acordo com a narrativa *nahuatl*: “*Y en cuanto al oro, los españoles lo redujeron a barras, y de los chalchihuites todos los que vieron hermosos los tomaron; pero las demás de estas piedras se las apropiaron los tlaxcaltecas*”.<sup>430</sup>

A coluna em *nahuatl* do *Códice Florentino* não seria lida pela maioria dos leitores espanhóis, pois muitos missionários ainda não sabiam a língua indígena. No entanto, as imagens conseguem oferecer informações mais detalhadas do que aquelas que se encontram na coluna em castelhano, com informações que os leitores espanhóis não teriam acesso se não fosse pelas imagens. Mesmo assim, alguns elementos dessas imagens ainda poderiam não ser compreendidas pelos espanhóis, pois fazem referências às tradições indígenas.

Os indígenas, após auxiliarem os espanhóis na pilhagem dos tesouros de Montezuma, estavam agora sendo obrigados a alimentá-los. Malinche (figura 11) convoca a todos na sacada do templo para que tragam comida para os espanhóis: “*Pues cuando de este modo se hubo recolectado todo el oro, luego vino a llamar, vino a estar convocando a todos los nobles Malintzin*”.<sup>431</sup> Na figura 11, Malinche, ao lado de Cortés, em cima do templo, convoca os indígenas. As *volutas* apontam para um indígena logo abaixo. Os indígenas levam as comidas

---

<sup>428</sup> KLEIN, Cecilia F. La iconografía y el arte mesoamericano. *Arqueología Mexicana*, v. 10, n. 55, pp. 27-35, 2002, p. 34. Disponível em: [http://faces.unah.edu.hn/arqueo/images/stories/docs/Documentos\\_en\\_Linea/S8N4ICONKlein55.pdf](http://faces.unah.edu.hn/arqueo/images/stories/docs/Documentos_en_Linea/S8N4ICONKlein55.pdf) Acesso em: 10 fev. 2016.

<sup>429</sup> *Ibidem*, p. 35.

<sup>430</sup> SAHAGÚN, Fray Bernardino de. *Op. Cit.*, p. 776-777.

<sup>431</sup> *Ibidem*, p. 777.



(figura 12) para os espanhóis. Dois indígenas entreolham-se e conversam entre si. O indígena da frente também emite *volutas*, mostrando o diálogo que ocorre entre um grupo e outro.

As duas narrativas demonstram que os indígenas, nesse momento, sentem medo e estão apreensivos com tal chamado. A narrativa *náhuatl* afirma que “*Pero no obstante esto, no los dejaban, no eran abandonados. Les entregaban cuanto habían menester, aunque con miedo lo entregaban*”.<sup>432</sup>



(Figura 11 – fólio 436r)



(Figura 12 – folio 436r)

---

<sup>432</sup> *Ibidem*, p. 777.



(Figura 13 – folio 436v)

Nas figuras 12 e 13 podemos ver que os indígenas se articulam entre si. Apesar do “medo” que sentem pela situação, eles obedecem às ordens dos espanhóis. A figura 13 mostra Cortés segurando uma lança e falando com um indígena, enquanto que os outros dois, provavelmente, conversam entre si. A lança nas mãos de Cortés demonstra uma posição de guerra, que o espanhol iria enfrentar em outro lugar, pois estava prestes a deixar México-Tenochtitlan em direção à Vera Cruz, para enfrentar Pánfilo de Nárvaez.

### 3.2.4 A festa de *Huitzlopochtli* e o massacre no Templo Maior

Quando Cortés parte da cidade de México-Tenochtitlan para viajar até Vera Cruz, deixa em seu lugar, no comando, Pedro de Alvarado. Segundo a narrativa *nahuatl*, nesse ínterim, os mexicanos pedem para realizar a festa em homenagem à Huitzlopochtli. A narrativa *nahuatl* afirma que “*Luego pidieron (los mexicanos) la fiesta de Huitzilopochtli. Y quiso ver el español como era la fiesta, quiso admirar y ver en qué forma se festejaba. Luego dio orden Motecuhzoma: unos entraron a la casa del Jefe, fueron a dejarle la petición*”.<sup>433</sup>

A figura 14 mostra Montezuma em frente a um templo. Há dois soldados armados em volta de Montezuma, ambos com armaduras, ainda que um deles, atrás do governante mexicana, esteja com o visor da armadura levantado (figura 7, 9 e 10). Um indígena aparece andando para fora da cena, possivelmente, levando a ordem de Montezuma.

---

<sup>433</sup> SAHAGÚN, Fray Bernardino de. *Op. Cit.*, p. 777.



(Figura 14 – folio 437r)



(Figura 15 - folio 437r)

Após obter a autorização, começam os preparativos para a realização da festa. Vimos no capítulo anterior que a narrativa em castelhano omitiu esta passagem, enquanto que a narrativa *náhuatl* a expôs em detalhes. A figura 15 mostra duas mulheres, no meio do pátio do Templo Maior, preparando “*la semilla de chicalote*”, enquanto dois espanhóis “*estaban aderezados, estaban armados. Pasan entre ellas, se ponen junto a ellas, las rodean, las están*

viendo una por una, las ven la cara a las que están moliendo.”<sup>434</sup> Aparecem representações de pegadas nessa imagem, que significam, na iconografia indígena, o movimento de um lugar para outro. A sequência de imagens segue a narrativa *náhuatl*, que descreve a festa de *Huitzilopochtli*, como mencionamos.



(Figura 16 – folio 437v)

Na imagem acima (Figura 16), há dois indígenas preparando a figura de *Huitzilopochtli*, sobre a qual a narrativa *náhuatl* afirma:

*Y cuando hubo llegado la fiesta de Tóxcatl, al caer la tarde, comenzaron a dar cuerpo, a hacer en forma humana el cuerpo de Huitzilopochtli, con su semblante humano, con toda la apariencia de hombre. “Y esto o hacían en forma de cuerpo humano solamente con semilla de bledos: con semilla de bledos de chicalote. Lo ponían sobre un armazón de varas y lo fijaban con espinas, le daban sus puntas para afirmar.”*<sup>435</sup>

A figura 17 mostra os indígenas trazendo comidas para oferecer à figura do deus. Nessa imagem há três indígenas: “(...) y ante él colocaron todo género de ofrendas: comida de ayuno (o acaso comida de carne humana) y rodajas de semilla de bledos apelmazada”.<sup>436</sup>

<sup>434</sup> SAHAGÚN, Fray Bernardino de. *Op. Cit.*, p. 778.

<sup>435</sup> SAHAGÚN, Fray Bernardino de. *Op. Cit.*, p. 778.

<sup>436</sup> *Ibidem*, p. 779.



(Figura 17 - folio 437v)

A sequência das figuras 17, 18 e 19 condiz exatamente com a narrativa *náhuatl*, que detalhou toda a preparação da festa. Cabe destacar que o deus *Huitzilopochtli* era o patrono dos mexicas. Para os indígenas o deus conduziu o povo mexica de Aztlán, sua terra original, até *Tenochtitlán*.<sup>437</sup> Os mexicas, então, adoravam seu deus patrono através das festas e sacrifícios.

Considerado como o deus da guerra, *Huitzilopochtli* também era chamado de “*Colibrí Zurdo*” ou “*Colibrí del Sur*”. Identificado também como o Sul, o deus é visto nas imagens com uma armadura de colibri na cabeça.<sup>438</sup> A narrativa *náhuatl* descreve as insígnias que representam *Huitzilopochtli* e que são visíveis nas imagens: “*Sobre la cabeza le ponían el tocado mágico de plumas de colibrí. (...) También su manta de forma de hojas de ortiga, con tintura negra: tiene en cinco lugares mechones de pluma fina de águila*”<sup>439</sup>

Para os mexicas, México-Tenochtitlán era o centro do mundo, cujo local de maior importância era o templo.<sup>440</sup> O Templo Maior foi construído em homenagem a *Huitzilopochtli*. Segundo Diana Kerpel, o Templo Maior era a representação da montanha sagrada Coatépec-Tonacatépetl, cujo simbolismo remete ao “*árbol cósmico dual, axis mundi del imperio*

<sup>437</sup> GONZALEZ TORRES, Yolotl. *Op. Cit.*, p. 5.

<sup>438</sup> SÉGOTA TOMAC, Dúrdica. El pantón mexica. *Arqueología mexicana*, v. 3, n. 15, pp. 32-41, 1995, p. 37.

<sup>439</sup> SAHAGÚN, Fray Bernardino de. *Op. Cit.*, p. 778.

<sup>440</sup> TENA, Rafael. *Op. Cit.*, 2009, p. 18.

*mexica*”<sup>441</sup>. Coatépec também era o local de nascimento de *Huitzilopochtli*. O deus era associado, pelos mexicas, à *Tezcatlipoca*, que em alguns momentos se mostrava como o deus patrono.<sup>442</sup>



(Figura 18 - folio 438r)



(Figura 19 - folio 438v)

<sup>441</sup> KERPEL, Diana Magaloni. *Op. Cit.*, p. 24.

<sup>442</sup> GRAULICH, Michel. *Op. Cit.*, p. 4.

A figura 18 mostra *Huitzilopochtli* praticamente pronto. A imagem está descrita detalhadamente pela narrativa *nahuatl*. O deus agora encontra-se sozinho na imagem sem a presença de indígenas. Momentos depois os indígenas vão aparecer na figura a seguir. A figura 19 mostra quatro indígenas adornando a imagem de *Huitzilopochtli*. Dois indígenas colocam o seu manto “*que tiene pintadas calaveras y huesos. Y arriba le visten su chalequillo, y éste está pintado con miembros humanos despedazados*”. O escudo característico da iconografia de *Huitzilopochtli* também aparece:

*Porta su escudo: es de hechura de bambú, hecho de bambú. Por cuatro partes está adornado con un mechón de plumas finas de águila: está salpicado de plumas finas; se le denomina tehuehuelli. Y la banderola del escudo igualmente está pintada de color de sangre, como la bandera de la espalda. Tenía cuatro flechas unidas al escudo. Su banda a manera de pulsera está en su brazo; bandas de piel de coyote y de éstas penden papeles cortados en tiras cortas<sup>443</sup>.*

A sequência de imagens expostas acima (figuras 15, 16, 17, 18 e 19), que narra a preparação da festa de *Huitzilopochtli*, com os detalhes de confecção de vários de seus elementos, não foi abordada pela narrativa em castelhano. Apesar de Sahagún mencionar em espanhol que ocorreu uma festa em homenagem ao deus indígena, seus leitores não teriam uma ideia da figura de *Huitzilopochtli* se não fossem as imagens, ao contrário do que ocorreu no relato *nahuatl*, pois este detalhou toda a preparação da festa. Todos os símbolos de *Huitzilopochtli* estão desenhados e narrados: seu escudo, seu manto negro, suas penas de colibri e outros detalhes.

Na figura 20, dois indígenas estão na festa com uma espécie de incensário, como narram os indígenas: “*Se colocaron en fila delante del ídolo, lo comenzaron a incensar*”.<sup>444</sup>

---

<sup>443</sup> SAHAGÚN, Fray Bernardino de. *Op. Cit.*, p. 778.

<sup>444</sup> *Ibidem*, p. 778-779.



(Figura 20 - folio 438v)

Os indígenas, segundo a narrativa *náhuatl*, estão tranquilos durante a festa: “*Y todos los hombres, los guerreros jóvenes, estaban como dispuestos totalmente, con todo su corazón iban a celebrar la fiesta, a conmemorar la fiesta, para con ella mostrar y hacer ver y admirar a los españoles y ponerles las cosas delante*”<sup>445</sup> As *volutas* indicam as vozes dos indígenas, provavelmente, em cantos: “*Y cuando todo el mundo estuvo reunido, se dio principio, se comenzó el canto, y la danza del culebreo*”.<sup>446</sup>

Todo o processo de confecção foi representado nas imagens, como demonstram as imagens acima, até mesmo quando os indígenas entregam alimentos ao pé da imagem (figura 19). Sobre esse alimento, a versão *náhuatl* afirma: “(...) *y ante él colocaron todo género de ofrendas: comida de ayuno (o acaso comida de carne humana) y rodajas de semilla de bledos apelmazada*”.<sup>447</sup> Apesar de não aparecer nessas imagens, o sacrifício humano era muito comum entre os indígenas, principalmente, quando ocorriam as festas em homenagem aos deuses. O indígena, ao escrever essa parte não quis se comprometer muito ao falar de sacrifício, mas ele foi abordado de forma mais sutil, como analisaremos a seguir.

O sacrifício humano foi duramente condenado e proibido pelos missionários no período colonial. O *tlacuilo* não demonstra o sacrifício em imagens, mas a narrativa deixa pistas sobre o que deve ter ocorrido na festa de *Huitzilopochtli*. O manto negro que cobre *Huitzilopochtli* contém: “*Y arriba le visten su chalequillo, y éste está pintado con miembros humanos despedazados: todo él está pintado de cráneos, orejas, corazones, intestinos, tórax, tetas,*

<sup>445</sup> SAHAGÚN, Fray Bernardino de. *Op. Cit.*, p. 779.p. 779.

<sup>446</sup> *Ibidem*, p. 779.

<sup>447</sup> *Ibidem*, p. 779.



*manos, pies*".<sup>448</sup> A referência ao sacrifício é evidente na narrativa *náhuatl*. A figura de *Huitzilopochtli* foi coberta por tinta vermelha e representações de partes humanas, como mostra a narrativa:

*A la espalda lleva colocada como una carga su bandera color de sangre. Esta bandera color de sangre es de puro papel. Está teñida de rojo, como teñida de sangre. Tiene un pedernal de sacrificio como coronamiento, y ése es solamente de hechura de papel. Igualmente está rayado con rojo color de sangre.*<sup>449</sup>

O momento exato do início do ataque espanhol não foi representado em imagens. A figura 21 mostra uma das cenas mais emblemáticas do massacre do Templo Maior, quando o indígena que toca o tambor tem seu braço, ou ambos braços, cortados, dependendo da referência. Na representação do *Códice Florentino* aparece somente um dos braços cortados, apesar do texto em *náhuatl* mencionar que os dois foram cortados. Assim, no desenho da figura 21 um dos braços do indígena já está cortado e sua mão caída ao chão: "*Inmediatamente cercan a los que bailan, se lanzan al lugar de los atabales: dieron un tajo al que estaba tañendo: le cortaron ambos brazos. Luego lo decapitaron: lejos fue a caer su cabeza cercenada*".<sup>450</sup>

No entanto, apesar da imagem representar essa cena, a narrativa castelhana não a menciona em detalhes, ao contrário do texto em *náhuatl* e das imagens. No capítulo anterior vimos que a narrativa castelhana trata esta parte de forma muito superficial, apesar de mostrar que o ataque partiu primeiramente dos espanhóis.

---

<sup>448</sup> SAHAGÚN, Fray Bernardino de. *Op. Cit.*, p. 778.

<sup>449</sup> *Ibidem*, p. 778.

<sup>450</sup> *Ibidem*, p. 779-780.



(Figura 21 – folio 440r)

A partir dessa Figura 21 a confecção das imagens é feita de forma menos detalhada, com menos sombreamento. Os pés começam a ser desenhados de forma diferente das primeiras imagens, possivelmente, porque foram realizadas por outro artista. Os corpos aparecem como se estivessem soltos pelo ar (figuras 22 e 23).



(Figura 22 – folio 440r)



(Figura 23 – folio 440v)



(Figura 24 – folio 440v)

As três últimas imagens (Figuras 22, 23 e 24) demonstram algumas cenas do que teria sido o massacre aos indígenas. Nessas representações, não percebemos nenhuma reação por parte dos indígenas. As imagens dão a impressão de que os indígenas não tinham chance de defesa, tanto de acordo com o texto em *nahuatl* quanto em relação às imagens: “*Pues algunos intentaban salir: allí en la entrada los herían, los apuñalaban. Otros escalaban lo muros: pero no pudieron salvarse*”.<sup>451</sup>

Nas figuras 22 e 23 os corpos indígenas são cortados pelos espanhóis. Os corpos dos espanhóis, como na figura 23, são desenhados de uma forma bem diferente da que até então

---

<sup>451</sup> SAHAGÚN, Fray Bernardino de. *Op. Cit.*, p. 780.

estava sendo feita. Suas cabeças estão muito pequenas em relação ao resto do corpo. Na figura 24, o soldado de armadura, o que aparece em várias imagens anteriores, surge em cima de um indígena e, ao fundo da imagem, há um templo. Essa imagem, segundo nossa interpretação, mostra a força e a vantagem que os espanhóis estavam tendo naquele momento.

As imagens demonstram bem como os indígenas foram pegos de surpresa pelos espanhóis. Eles estão sempre desarmados e não ofereceram, nas imagens, nenhum tipo de resistência. A cena dos braços cortados (figura 21) evidencia que, para o *tlacuilo* que realizou essas imagens do códice, também foi importante enfatizar a violência desmedida por parte dos espanhóis.

O leitor do texto em castelhano, apesar de ser informado que houve um massacre no Templo Maior, não tem a dimensão do morticínio, se tiver acesso somente ao texto. Como foi demonstrado no capítulo anterior, a narrativa castelhana resumiu em poucos parágrafos o massacre do Templo Maior, enquanto que a narrativa em *nahuatl* deu um maior destaque para a mortandade indígena. Através das imagens podemos ter uma maior dimensão do fato, pois demonstram o que Sahagún tentou omitir (como a cena da figura 21) e oferecem mais informações para o leitor que não lia em *náhuatl*.

### 3.2.5 A morte de Montezuma

O massacre do Templo Maior foi duramente contestado pela população indígena. Após o ocorrido houve uma reação indígena contra os espanhóis. Como vimos no capítulo anterior, tal reação foi mais enfatizada pela narrativa *nahuatl*.



(Figura 25 – folio 443r)

Após a reação indígena diante do massacre do Templo Maior, os espanhóis refugiam-se dentro da casa real: “*Por su parte los españoles inmediatamente se acuartelaron. Y ellos también comenzaron a flechar a los mexicanos, con sus dardos de hierro. Y dispararon el cañón y el arcabuz*”.<sup>452</sup> Na figura 25 os espanhóis já se encontram na casa real e disparam contra um indígena. A figura 26 mostra o momento em que os espanhóis prendem Montezuma que, pela imagem, encontra-se sem a presença de Itzcuautzin: “*Inmediatamente echaron grillos a Motecuhzoma*”.<sup>453</sup>



(Figura 26 – folio 443r)

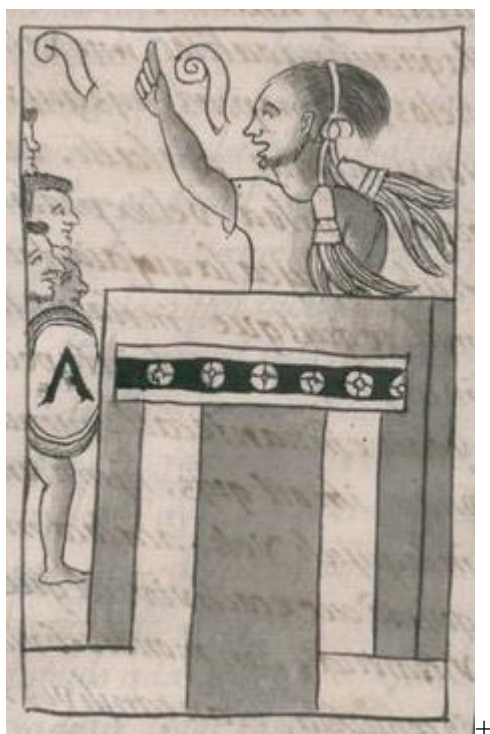


(Figura 27 – folio 443r)

<sup>452</sup> SAHAGÚN, Fray Bernardino de. *Op. Cit.*, p. 780.

<sup>453</sup> *Ibidem*, p. 780.

Enquanto os espanhóis escondem-se na casa real, os indígenas recolhem os corpos dos mortos: “*Por su parte, los capitanes mexicanos fueron sacados uno en pos de otro, de los que habían sucumbido en la matanza. Eran llevados, eran sacados, se hacían pesquisas para reconocer quién era cada uno*”.<sup>454</sup> Na figura 27 é possível ver muitas cabeças e corpos ao chão enquanto um indígena recolhe-os.



(Figura 28 – folio 443v)

O discurso de Itzcuautzin, o governante de Tlatelolco, é representado na figura 28 e na narrativa *nahuatl*: “*Y cuando el sol iba a ocultarse, cuando apenas había un poco de sol, vino a dar pregón Itzcuautzin, desde la azotea grito y dijo*”.<sup>455</sup> Mais uma vez podemos ver a *voluta* para designar a fala. A imagem de Itzcuautzin toma quase toda a imagem, de forma que podemos visualizar bem o seu rosto. A figura mostra também os indígenas ouvindo o discurso e agora eles se encontram com seus escudos. Diferente das imagens do massacre do Templo Maior, em que não víamos os indígenas com suas armas, agora, nessas imagens, os indígenas já estavam se preparando para o conflito.

<sup>454</sup> SAHAGÚN, Fray Bernardino de. *Op. Cit.*, p. 780.

<sup>455</sup> SAHAGÚN, Fray Bernardino de. *Op. Cit.*, p. 780-781.

A figura 28 não mostra o possível ataque dos indígenas no momento do discurso de Itzacuautzin. As duas narrativas, tanto em *nahuatl* como em castelhano, afirmam que os indígenas ficam revoltados com o discurso e começam a lançar suas flechas contra os dois governantes, tanto Itzacuautzin como Motecuhzoma, que são protegidos pelos espanhóis. Temos aqui um conflito entre as narrativas escritas e as imagens, pois através das imagens esse momento foi de tranquilidade, visto que os indígenas retratados não esboçam nenhuma reação ao discurso, nem mesmo os espanhóis são retratados. As imagens, portanto, não demonstram essa reação mais violenta dos indígenas contra os seus governantes.



(Figura 29 – folio 445v)



(Figura 30 – folio 445v)

Quando Cortés retornou à Tenochtitlán, trouxe consigo outros espanhóis e mais indígenas: “*No venían como quiera: venían como guerreros, venían con sus insignias, venían con sus aderezos de guerra: sus escudos, sus macanas, sus lanzones de palo que la hombro traían*”.<sup>456</sup> A narrativa castelhana afirma que: “*venía con muchos españoles y con muchos indios de Zempoala e Tlaxcala*”.<sup>457</sup>

As figuras 29 e 30 demonstram esse reforço de soldados e indígenas acompanhando o retorno de Cortés. Na figura 29, há um soldado, possivelmente um capitão, pois está a cavalo, com armadura, que pode ser a representação de Cortés, além de outros espanhóis, um deles também com uma lança. Na figura 30, os indígenas estão com suas armas de guerra; suas roupas são diferentes das dos mexicas. Esses indígenas são oriundos de Tlaxcala, pois na imagem é possível ver uma ave acima de suas cabeças. Os tlaxcaltecas eram aliados dos espanhóis e já tinham sido mencionados na narrativa *náhuatl* anteriormente: “*Somos de Tlaxcala. Os hábeis fatigado; hábeis llegado y hábeis entrado a vuestra tierra: es vuestra casa de Tlaxcala. Es vuestra casa la Ciudad del Águila, Tlaxcala*”.<sup>458</sup>

<sup>456</sup> SAHAGÚN, Fray Bernardino de. *Op. Cit.*, p. 782.

<sup>457</sup> BIBLIOTECA MEDICEA LAURENZIANA (Itália). *Op. Cit*, folio 444r.

<sup>458</sup> SAHAGÚN, Fray Bernardino de. *Op. Cit.*, p. 769.





(Figura 31 – folio 446r)



(Figura 32 – folio 446r)

No momento da chegada de Cortés, junto com soldados espanhóis e indígenas, os mexicas decidem se esconder. A narrativa *nahuatl* diz: “*Por su parte los mexicanos, se pusieron de acuerdo en que no se dejarían ver, sino que permanecerían ocultos, estarían escondidos*”.<sup>459</sup> Pela figura 31 podemos ver um mexica escondido; atrás há um espanhol apagado pela imagem; e abaixo estão os instrumentos de guerra indígena no chão. Não estavam apenas escondidos e sim preparados para a luta com os espanhóis: “*los mexicanos estaban preparados para dar principio a la batalla, que habían de comenzar la guerra en breve*”.<sup>460</sup>

<sup>459</sup> SAHAGÚN, Fray Bernardino de. *Op. Cit.*, p. 783.

<sup>460</sup> *Ibidem*, p. 783.

Quando Cortés chega à casa real e se junta aos espanhóis, manda disparar os canhões (figura 32). Na figura 32 um soldado espanhol dispara com sua arma e um canhão, atrás, é representado.

Na figura 33 dois espanhóis e alguns indígenas são representados no topo do templo, possivelmente o Templo Maior, protegendo seus corpos para atacarem os mexicas, que vão subindo: “*Los guerreros mexicanos se arrojaban hacia abajo por las terrazas del templo: cual hormigas negras se despeñaban*”.<sup>461</sup>



(Figura 33 – folio 446v)

Após o episódio descrito acima, os espanhóis deixam o corpo de Montezuma e Itzcuahtzin na beira do lago. “*A los cuatro días de haber sido arrojados del templo, vinieron los españoles a echar los cuerpos de Motecuhzoma y de Itzcuahtzin, ya habían muerto, a la orilla del agua en un sitio denominado Teoáyoc (...)*”.<sup>462</sup> Na figura 34, uma das poucas imagens coloridas do Livro, dois espanhóis seguram o corpo de Montezuma, que parece rígido e de braços abertos. O primeiro espanhol está de armadura e o outro não está vestido como um soldado. Na parte de baixo da mesma imagem, o corpo de Montezuma já se encontra nas águas.

<sup>461</sup> *Ibidem*, p. 783.

<sup>462</sup> SAHAGÚN, Fray Bernardino de. *Op. Cit.*, p. 783.

Segundo o texto em *nahuatl*, após o discurso de Itzcuahtzin, os indígenas começam a atirar flechas contra Montezuma, que é protegido pelos escudos espanhóis. Assim na parte escrita, Montezuma aparece morto algum tempo depois. Em nenhum momento aparece alguma pista de como o governante veio a falecer.



(Figura 34 – folio 447v)

Na figura 35 o corpo de Montezuma é recolhido por dois indígenas. Seu corpo e seus braços agora estão relaxados e caídos ao longo do corpo. Na parte de baixo da imagem o corpo de Montezuma é incinerado sem a presença de nenhum outro indígena, apenas o corpo e um templo atrás. Montezuma está deitado sobre a fogueira, possivelmente, com a mesma roupa com que foi encontrado, e com toras de madeira por cima de seu corpo. A narrativa *nahuatl* afirma: “(...) luego a Motecuhzomatzin lo llevaron en brazos, lo transportaron a un lugar llamado Copulco. Allí lo colocaron sobre una pira de madera, luego lo pusieron fuego, le prendieron fuego, crepitaba como chisporroteando”.<sup>463</sup>

Já o governante de Tlatelolco, Itzcuahtzin, foi transportado por um barco até chegar na cidade de Tlatelolco. Na figura 36, podemos ver o governante deitado no barco, sendo levando

<sup>463</sup> SAHAGÚN, Fray Bernardino de. *Op. Cit.*, p. 784.

por outro indígena. Ao fundo, na imagem, podemos ver uma construção com três espanhóis em cima.

Na figura 37, acontece a cerimônia funerária de Itzcuahtzin. Diante de um templo, o governante é colocado sentado em cima de uma fogueira. Seu corpo está envolto por uma manta. Em volta do corpo é possível ver cinco ou seis indígenas assistindo sua cremação. Em seus rostos aparece o glifo da água, representando as lágrimas que saem de seus olhos. A narrativa em *nahuatl* relata como foi a cerimônia funerária do governante de Tlatelolco:

*Luego prepararon una pira propia de príncipe y los demás adornos y adiatamientos de papel. Con esto lo ataviaron y le prepararon los dones exequiales y luego lo llevaron para quemarlo en el patio sagrado, en el lugar que se llama Cuauhxicalco. En medio de muy grandes honores fue quemado su cuerpo.*<sup>464</sup>



(Figura 35 – folio 447v)

<sup>464</sup> SAHAGÚN, Fray Bernardino de. *Op. Cit.*, p. 784.



(Figura 36 – folio 448r)



(Figura 37 – folio 448r)

Ao contrário do funeral de Montezuma, podemos perceber nas imagens que a cerimônia de Itzcuahtzin foi feita como as cerimônias das pessoas mais importantes, de acordo com as tradições indígenas. O governante, em sua cerimônia, é retratado com vestimentas adequadas para um senhor, sentado em um *petate* e colocado em frente a um grande templo. Sua roupa e posição, segurando os joelhos ao peito, são típicas de uma cerimônia funerária indígena.<sup>465</sup> Podemos perceber que os habitantes lamentam sua morte, pois é possível ver os pequenos glifos pictográficos que representam água saindo de seus olhos (“*sus lágrimas escurrían*”<sup>466</sup>). Assim como nas narrativas *nahuatl* e castelhana, analisadas no capítulo anterior, pelas imagens, também podemos perceber que há uma diferença entre a figura de Montezuma e Itzcuahtzin.

As imagens demonstram como, muitas vezes, as representações aparecem de forma muito diferenciada uma das outras, como, por exemplo, uma comparação entre a figura 29 e

<sup>465</sup> KERPEL, Diana Magaloni. *Op. Cit.*, p. 40.

<sup>466</sup> SAHAGÚN, Fray Bernardino de. *Op. Cit.*, p. 784.

31. Isso ocorre porque foram vários os *tlacuilos* que confeccionaram o *Códice*, assim, o manuscrito acabava não tendo uma sequência de imagens todas no mesmo padrão.

As figuras representaram, em vários momentos, elementos ligados aos aspectos religiosos indígenas, como as aparições do deus *Tezcatlipoca* e a festa em homenagem a *Huitzilopochtli*. Esses foram alguns dos episódios que a narrativa castelhana não tratou. No entanto, pelas imagens e com o auxílio da narrativa em *nahuatl*, podemos perceber que os indígenas ainda faziam menção e relatavam suas antigas tradições, mesmo que de forma discreta.

### 3.3 Mescla de tradições

Como vimos anteriormente, não podemos falar de um estilo indígena único. Foram muitas as influências sofridas pela arte mexicana. Essas influências chegavam através do contato com outros povos, seja por intermédio de relações comerciais ou pelas guerras de expansão territorial. Além disso, como afirma Escalante Gonzalbo, muitas vezes, os *tlacuilos* possuíam características artísticas próprias.<sup>467</sup> Assim, o resultado final das imagens revelou que as figuras foram se diferenciando ao longo do *Códice*.

Segundo León-Portilla, no momento da confecção do *Códice Florentino*, “a tradição indígena dos códices já recebeu o impacto da inspiração e dos estilos europeus”<sup>468</sup>. Alguns missionários buscavam resgatar os antigos códices pré-colombianos para aprenderem sobre a cultura e a língua indígenas, enquanto que outros condenaram sistematicamente os antigos livros nativos.

No Colégio de Tlatelolco, os alunos tinham acesso a esses antigos livros indígenas e aos novos livros europeus. Esses indígenas acabavam recebendo e articulando as influências e estilos das duas culturas. Essa mescla de tradições artísticas foi percebida no *Códice Florentino*, como em outros códices coloniais.

No período colonial, os *tlacuilos* fizeram diversas adaptações estilísticas nos pictogramas de seu sistema de escrita. Ao aprenderem novas técnicas de representação, os *tlacuilos* usavam-nas em seus manuscritos. Dessa forma, lançaram mão de técnicas ocidentais

---

<sup>467</sup> ESCALANTE GONZALBO, Pablo. *Op. Cit.*, 2010. apud MONTORO, Gláucia Cristiani. *Op. Cit.*, p. 152.

<sup>468</sup> LEÓN-PORTILLA, Miguel. *Op. Cit.*, 2012b, p. 83.

por atenderem melhor aos novos objetivos impostos pelos europeus. Isso ocorria, especialmente, nos casos em que o manuscrito havia sido encomendado por algum missionário.

Para Escalante Gonzalbo, apesar das imagens do *Códice* possuírem alguma relação estilística com o passado pré-colombiano, seu formato e função mudaram:

*El último grupo lo componen las pinturas que se han convertido en ilustraciones de un texto. En muchas de estas pinturas subsisten relaciones estilísticas e iconográficas con la antigua tradición, pero su formato y su función se han transformado substancialmente.*<sup>469</sup>

O formato do *Códice Florentino* é todo ocidental, desde a divisão dos capítulos até a disposição das imagens dentro do texto. Não podemos esquecer que estamos falando de indígenas já catequizados e que viviam sob influência direta de frades. Apesar de observarmos muitas características indígenas, o *Códice Florentino* demonstra o estilo europeu de escrita, cuja leitura se dá da esquerda para a direita, além do próprio formato em códice.

Uma nova concepção simbólica estava sendo criada entre os indígenas, à medida que iam recebendo novas influências. Passaram a adotar técnicas da gravura, usando recursos como a perspectiva e o sombreamento. Chegavam até mesmo a aproveitar “composições completas, com inúmeros detalhes”.<sup>470</sup> Vale lembrar que essas técnicas não existiam no mundo indígena. De acordo com Gruzinski, a tradição artística dos indígenas era bidimensional, “as diferenças de escala não traduziam a aplicação da perspectiva linear, e sim modos bem diferentes de hierarquização da informação”.<sup>471</sup>

Os discursos também tiveram que ser adaptados no período colonial, principalmente sobre a conquista, pois tinham que se ajustar a uma nova realidade. Houve, nesse período do século XVI, um intercâmbio capaz de influenciar os artistas indígenas que tiveram acesso, por exemplo, às gravuras flamengas. Assim, é possível notar na tradição colonial figuras antuerpinas entre os mexicanos.<sup>472</sup>

Chegavam do Velho Mundo algumas pinturas de artistas famosos renascentistas, que traziam características estilísticas de escolas europeias: “Nessas circunstâncias, a gravura

---

<sup>469</sup> ESCALANTE GONZALBO, Pablo. *Op. Cit.*, 2010, p. 163.

<sup>470</sup> NAVE, Francine de; STOLS, Eddy; THOMAS, Werner. Introdução à edição Belga. In: THOMAS, Werner et al (Orgs). *Um mundo sobre papel: livros, gravuras e impressos flamengos nos impérios português e espanhol (séculos XVI-XVIII)*. São Paulo/Belo Horizonte: Editora USP/UFMG, 2014, p. 16.

<sup>471</sup> GRUZINSKI, Serge. *Op. Cit.*, 2006, p. 117.

<sup>472</sup> NAVE, Francine de; STOLS, Eddy; THOMAS, Werner. *Op. Cit.*, p. 20.

européia cumpria a dupla tarefa de difundir e normatizar composições – como fazia na Europa – e informar sobre as correntes, os estilos e os artistas cuja obra original nunca cruzaria o Atlântico”.<sup>473</sup>

Felipe II encomendava do Novo Mundo inquéritos sobre a geografia e demografia de todo o seu território, assim como tratados filosóficos e jurídicos que seriam utilizados tanto nas universidades, em território ibérico, como nos colégios de México e Goa pelas elites nativas. As imagens indígenas também iriam circular para além dos territórios mesoamericanos.<sup>474</sup>

As obras europeias serviam de modelo para os artistas indígenas. Essas obras que ajudavam nos estudos superiores dos indígenas, continham gravuras que iriam fornecer também novos modelos artísticos que seriam utilizados ali na colônia. Os missionários proviam os indígenas de obras europeias, livros e gravuras, para que estes comesçassem a imitá-las.<sup>475</sup>

A atuação dos missionários foi essencial para que os indígenas tivessem acesso às gravuras, assim como aos recursos fornecidos pelas ordens religiosas, o que influenciou os *tlacuilos* do período colonial.

As ideias já estavam na mente dos frades que, desde a Nova Espanha, mantinham-se atentos ao processo de Reforma católica. As gravuras vindas da Europa ofereceram recursos aos pintores indígenas para executar um programa iconográfico correspondente a essa ordem de ideia<sup>476</sup>.

A pintura tornou-se muito útil para a comunicação inicial entre missionários e indígenas. Os espanhóis perceberam que os registros pictóricos constituíam uma tradição importante entre os mexicas. Alguns missionários tiveram essa clareza e souberam tirar proveito dessa situação, como Sahagún. Desde o início, nosso frade afirma que dentre os principais motivos para escrever tal obra era a dificuldade linguística, já que, depois de superar a barreira linguística, a evangelização teria um maior êxito.

---

<sup>473</sup> ESCALANTE GONZALBO, Pablo; MUÑOZ, Martín Olmedo. A influência da gravura flamenga na Nova Espanha. In: THOMAS, Werner et al (Orgs). *Um mundo sobre papel: livros, gravuras e impressos flamengos nos impérios português e espanhol (séculos XVI-XVIII)*. São Paulo/Belo Horizonte: Editora USP/UFMG, 2014, p. 417.

<sup>474</sup> NAVE, Francine de; STOLS, Eddy; THOMAS, Werner. *Op. Cit.*, p. 16.

<sup>475</sup> ESCALANTE GONZALBO, Pablo; MUÑOZ, Martín Olmedo. *Op. Cit.*, p. 418.

<sup>476</sup> *Ibidem*, p. 427.



O uso das imagens pelos missionários também foi importante para começar a difundir entre os indígenas os primeiros contatos com o cristianismo. Cortés e seus homens, desde o início, destroem os “ídolos indígenas”, ao mesmo tempo em que inserem novas imagens.<sup>477</sup>

Havia uma prática de exibir imagens cristãs para os índios quando as diferenças linguísticas ainda eram um grande problema. A imagem era usada pelos franciscanos, nesse primeiro momento, como um instrumento pedagógico para propagar as concepções cristãs. Essa técnica foi muito utilizada pelos franciscanos. Tal prática fez tanto sucesso que outras ordens também aderiram a técnica de ensino pelas imagens.<sup>478</sup> Após o aprendizado da língua indígena, essa prática continuou.

*Los religiosos querían que los indios vieran las imágenes cristianas, ciertamente, y querían que los indios veneraran esas imágenes, pero para ello era indispensable que los indios las fabricaran, pues las imágenes procedentes de Europa eran escasas y caras.*<sup>479</sup>

Os frades utilizaram as imagens como suporte de evangelização. Vale lembrar que aqueles que tinham acesso aos livros na colônia eram apenas os indígenas filhos da nobreza. Eles podiam ter acesso aos antigos livros indígenas ou aos novos livros europeus.<sup>480</sup> Nem sempre essas imagens eram compreendidas pelos indígenas do povo, pois ainda não estavam acostumados com os estilos artísticos dos europeus. Os nativos tiveram que adaptar seu olhar, terem acesso às figuras europeias, para então começarem a reproduzi-las na América. Afinal, tiveram que compreender e pintar novos objetos nunca antes vistos, como as roupas, armas, etc.<sup>481</sup>

Um dos primeiros franciscanos a chegar ao México foi Pedro de Gante. O franciscano, originário de Flandres, junto com alguns companheiros, abriu uma escola a fim de ensinar para os indígenas “a escrita, o desenho, a pintura e a escultura a partir de modelos europeus, sobretudo flamengos”.<sup>482</sup>

Assim, compreendemos de que forma os *tlacuilos* ajudantes de Sahagún lidaram com os dois mundos, pois podemos perceber, através das imagens, as adaptações estilísticas feitas

---

<sup>477</sup> GRUZINSKI, Serge. *Op. Cit.*, 2006, p. 81.

<sup>478</sup> *Ibidem*, p. 102.

<sup>479</sup> ESCALANTE GONZALBO, Pablo. *Op. Cit.*, 2010, p. 163.

<sup>480</sup> GRUZINSKI, Serge. *Op. Cit.*, 2006, p. 113.

<sup>481</sup> *Ibidem*, p. 115.

<sup>482</sup> *Ibidem*, p. 106.

no *Códice Florentino*. Os *tlacuilos* indígenas seguiram a narrativa *nahuatl* ao confeccionar as figuras do Livro XII. A sequência das imagens demonstra uma narrativa fluida que segue a parte escrita *nahuatl*. Em muitos momentos as imagens dão um suporte para a compreensão da narrativa castelhana, que omitiu ou resumiu muitas partes, como vimos anteriormente.

No capítulo dois, trabalhamos com as diferenças entre as narrativas *nahuatl* e a castelhana. Podemos dizer, assim como Charles Dibble, que as imagens seguem, na maioria das vezes, apenas a narrativa *nahuatl*.<sup>483</sup> Contudo, apesar desse procedimento ter sido aplicado ao *Códice Florentino*, as imagens não podem ser consideradas meras ilustrações, pois podemos dizer também que constituíram uma narrativa à parte. Ao longo da leitura do Livro XII percebemos que as imagens representam a conquista de uma forma que produz uma narrativa a parte, no qual, muitas vezes, é possível compreender a sequência narrativa sem mesmo o auxílio dos textos.

As imagens foram acrescentadas posteriormente ao texto já escrito, nos espaços deixados em branco. Apesar de terem sido inseridas na coluna do texto em castelhano, essas imagens relacionam-se mais intimamente à narrativa *nahuatl*, como dissemos acima.

As influências artísticas europeias cristãs são inegáveis em todos os aspectos do *Códice Florentino*, no entanto, as imagens revelaram também uma permanência latente das tradições indígenas. É possível, através das imagens, perceber elementos muito comuns entre a escrita e a pintura indígenas.

O manuscrito apresenta-se, então, como um registro híbrido, no qual dois mundos distintos se encontram para narrar um mesmo episódio. As imagens foram confeccionadas em um período de contato entre esses dois mundos – o indígena e o europeu – e, portanto, apresentam elementos dessas duas culturas.

Ao representarem dois estilos artísticos em um mesmo conjunto de imagens, os indígenas estavam criando sua narrativa própria, única, e ao mesmo tempo imprimindo sua percepção dos fatos em um momento muito delicado. Os *tlacuilos* do *Códice Florentino*, ainda que sob a supervisão dos frades, tiveram a oportunidade de produzir um discurso muito próprio sobre a conquista, por mais que algumas informações estivessem inseridas de forma bastante sutil. O trabalho indígena, portanto, através das imagens, é a expressão de um terceiro discurso presente no *Códice Florentino*.

---

<sup>483</sup> DIBBLE, Charles E. Glifos fonéticos del Códice Florentino. *Revista Estudios de Cultura Nahuatl*, v. 4, n. 88, pp. 55-60, 1963, p. 55.

O *Códice Florentino* revela a junção de diferentes tradições artísticas e de narrativas. Pensando por esse viés, as imagens não são apenas ilustrações. Elas, muitas vezes, revelaram novas informações, que não estavam sendo mencionadas por Sahagún. A ausência na narrativa castelhana dos detalhes cerimoniais, dos ritos e das vestimentas, explica-se pelo fato de que todas as cerimônias e rituais estavam proibidos após a conquista. Sahagún não revelou essas passagens para o público espanhol, pois sabia que poderia causar maiores entraves a sua obra, apesar do *Códice Florentino* já conter essas questões nos livros anteriores. Porém, vimos nos capítulos anteriores, que a censura imposta pela Coroa foi sentida pelo manuscrito e por Sahagún.

Assim, as imagens puderam mostrar a permanência de muitos símbolos indígenas e sua mescla com o estilo europeu. Houve uma junção de dois mundos distintos foi representada também através das imagens. Estas forneceram informações adicionais que não estavam na narrativa em castelhano. Tais informações estão concentradas, justamente, em partes polêmicas sobre a conquista, como a violência com que os espanhóis começaram o conflito e as permanência de idolatrias, como a festa de *Huitzilopochtli*.

## CONCLUSÕES

Quando os espanhóis chegaram à América, a Tríplice Aliança passava por um momento de expansão e guerras de conquista. Vários povos estavam subjugados ao poderio de Montezuma. Havia uma rivalidade constante entre a Tríplice Aliança e as cidades inimigas subjugadas ao seu poderio. Esta rivalidade constante foi aproveitada pelos espanhóis no momento da conquista. Cortés, ao perceber que muitos indígenas formavam uma espécie de grupo inimigo de Montezuma, articulou-se com eles para obter apoio na conquista de México-Tenochtitlán e suas aliadas.

Após a conquista, o sistema de arrecadação de tributos e recursos da Tríplice Aliança funcionava de tal forma, que foi aproveitado pelos espanhóis no período colonial. As sociedades indígenas dessa região eram muito organizadas em seu modelo de hierarquização social, o qual também foi utilizado pelos espanhóis. Era uma forma de facilitar o domínio de todo o resto da população. Com isso, as elites indígenas ainda continuaram exercendo uma influência sobre a população das cidades. Essas elites mantiveram muitos privilégios durante o período colonial, apesar de estarem sob o controle da Coroa espanhola.

A evangelização, inicialmente, foi outro segmento que ajudou os conquistadores a iniciarem o processo de colonização. Os missionários, ao evangelizarem os indígenas, estavam começando a inserir a nova concepção de mundo dos conquistadores. A evangelização, pela perspectiva cristã, legitimava o processo de conquista desses povos, que ainda não conheciam a “verdadeira fé”.

É nesse contexto que o *Códice Florentino* foi construído. Os relatos, confecções de obras, entrevistas com informantes, ou seja, o conhecimento sobre o mundo indígena, recolhidos por Sahagún, ocorreu, aproximadamente, da década de 1540 até final de 1580. Nosso cronista passou quase meio século acumulando informações sobre o mundo indígena e o resultado final foi o *Códice Florentino*.

Muitos outros códices foram confeccionados no mesmo período do *Códice Florentino*. Os primeiros anos de colonização foram palco de produção de muitos códices e crônicas. Ao mesmo tempo, os missionários resgatavam antigos códices, com o intuito de aprenderem com maior profundidade a cultura indígena para poderem identificar e conhecer idolatrias, o calendário das festas e homenagens aos deuses, suas tradições sacrificiais e até mesmo aprender as línguas indígenas. Apesar de muitos desses antigos manuscritos terem sido destruídos pelos

missionários, alguns códices conseguiram sobreviver. Estes últimos acabavam servindo de base para a confecção de novos códices, que eram reescritos sob a supervisão dos missionários.

Os códices que conseguiam sobreviver à destruição dos missionários eram, na verdade, as concepções históricas de determinados grupos indígenas. No período pré-colombiano, na região central do México, cada etnia possuía sua própria versão histórica que eram contadas através dos códices. Os antigos livros contavam a história de um determinado grupo. As elites eram o grupo social que detinha o privilégio de escrever os códices. Assim, a versão contada nos códices era a história das elites.

Graças ao Colégio de Tlatelolco foi possível formar uma nova elite indígena letrada e catequizada. Eram os filhos dos nobres indígenas que eram educados no colégio. Lá, aprendiam latim, teologia, filosofia e também sobre o mundo cristão europeu. Muitos desses alunos acabaram se tornando futuros cronistas, sendo capazes de participar na construção de sua própria história. Ao mesmo tempo, também estavam em constante contato com os livros europeus que chegavam a todo momento da Europa. Foram esses alunos que ajudaram Sahagún a compor o *Códice Florentino*.

Ao analisarmos as duas narrativas que compõe o Livro XII sobre a conquista, pudemos perceber que estão escritas de forma muito distinta. Os momentos mais polêmicos da conquista foram relatados de forma diferente na narrativa castelhana e na *nahuatl*. De um lado, a narrativa *nahuatl* evidenciou com maior intensidade a violência dos espanhóis, como no massacre do Templo Maior. Nesta parte, a coluna castelhana é muito mais resumida do que a coluna *nahuatl*. Assim, nesta narrativa, não coloca muito em destaque a violência espanhola contra os indígenas. Estes últimos também aparecem nesta narrativa de forma mais passiva do que na narrativa *nahuatl*, que demonstra melhor suas falas e reações diante da violência espanhola.

As descrições da narrativa *nahuatl* remetem aos elementos de tradição indígena, cujas falas são carregadas de dramaticidade, lembrando a arte do bem falar indígena. Há, muitas vezes, uma encenação no modo de contar as histórias, principalmente quando relataram as violências sofridas. Muitas tradições indígenas aparecem na narrativa *nahuatl* com maior destaque, como a preparação da festa de *Huitzilopochtli*, no qual descreve todos os detalhes da confecção da festa, ao contrário da narrativa castelhana que omitiu esta descrição. As imagens seguiram a narrativa *nahuatl* e mostraram todo o processo da festa. Elas seguiram cada detalhe da narrativa e estavam dispostas entre a coluna castelhana.

A narrativa castelhana, por outro lado, muitas vezes, omitiu detalhes sobre a cultura indígena, como os detalhes cerimoniais e ritualísticos. A omissão também foi percebida nos momentos mais controversos das crônicas coloniais, como a morte de Montezuma.

Nas duas narrativas, Montezuma aparece de forma muito mais apagada do que a figura de Itzcuahtzin. No momento em que o governante de Tlatelolco discursa para apaziguar os indígenas, as duas narrativas não mencionam a morte de Montezuma que ocorreu neste momento. Da mesma forma ocorreu com a cerimônia funerária da morte dos dois governantes. A narrativa *nahuatl* dá maior destaque para a figura de Itzcuahtzin, assim como as imagens, ao contrário de Montezuma que é descrito de forma secundária.

Essas diferenças entre as narrativas *nahuatl* e castelhana, possivelmente, tem relação ao momento em que a obra estava sendo confeccionada. Os anos finais de sua elaboração foram problemáticos para Sahagún. A obra chegou a sofrer uma proibição ou censura feita pela Coroa. Assim, o contexto em que estava sendo produzida fez com que Sahagún tivesse mais cautela ao imprimir em seu texto aspectos muito idolátricos ou que comprometessem a legitimidade dos espanhóis na conquista.

O Livro XII, como foi mostrado, foi um dos primeiros livros a serem investigados por Sahagún e seus alunos. Quando Sahagún junta todos os seus relatos e começa a confeccionar o *Códice*, o Livro XII passa a ocupar o último momento da obra, pois estava seguindo uma ordem cronológica, segundo a tradição europeia. Assim, o Livro XII foi o último livro a ser transcrito para a versão final do código. Então, é possível que Sahagún estivesse começando a ter uma maior preocupação com a censura empregada pela Igreja. O *Códice Florentino*, inclusive, não foi finalizado, visto que as imagens do último Livro não foram todas elaboradas.

Ao confeccionar os relatos sobre a conquista, Sahagún deveria considerar muitas questões, pois tratava-se de uma narrativa, de uma certa forma, ainda muito atual para a época e muito delicada. O franciscano não só se preocupava com as idolatrias mostradas na obra como também com o tema da conquista. Era um momento de muitas incertezas para o cronista, que começara a sofrer com a censura, assim como o impasse que sua ordem começava a sentir com os conquistadores.

Aparentemente, o intuito de Sahagún com as duas colunas de textos, em *nahuatl* e em castelhano, era propiciar um estudo linguístico que fosse capaz de auxiliar os novos missionários a aprenderem a língua *nahuatl* e, conseqüentemente, ajudarem no processo de evangelização. A obra, portanto, foi pensada como um instrumento para o auxílio da catequização indígena. Através dela, seria possível não só aprender o *nahuatl*, como também

conhecer o mundo indígena, alguns de seus rituais e calendários para poderem identificar possíveis permanências idolátricas.

Através do *Códice Florentino* podemos perceber uma conexão entre o mundo indígena e o mundo espanhol. As tradições desses dois mundos, a todo momento, se articulam. Seus indivíduos, a todo momento, se cruzam: de um lado informantes e *tlacuilos* indígenas, no meio os alunos catequizados e do outro lado Sahagún. Esses indígenas, *tlacuilos* e alunos, tiveram que assimilar uma nova cultura e tradição que estava sendo inserida na América. A narrativa *nahuatl*, apesar de conter os maiores detalhes da conquista e das tradições indígenas, ainda assim, era também uma narrativa influenciada pelas tradições europeias. Não podemos em falar aqui de duas narrativas que estão oposição. Elas se articulam e cada uma possui elementos de ambas tradições.

Essa articulação entre as tradições indígena e europeia também foi percebida através da análise das imagens. Os *tlacuilos* tiveram que fazer inúmeras adaptações estilísticas, tanto de elementos indígenas como de elementos europeus. Ao aprenderem as novas técnicas artísticas europeias, mesclavam-nas com as técnicas indígenas e formavam um manuscrito híbrido. Seu sistema de escrita indígena, de uma certa forma, permaneceu no *Códice Florentino*, nas *volutas*, nos glifos toponímicos, nas referências aos deuses, etc. Tais elementos talvez não fossem percebidos pelos leitores espanhóis, mas, com certeza, seriam facilmente identificados por outros indígenas da elite que conhecessem esse sistema, apesar do manuscrito ter sido elaborado para os leitores europeus.

Os *tlacuilos* tinham que incorporar os elementos europeus, pois havia novos elementos que não existiam na Mesoamérica que precisaram representar, como os cavalos, as armas, as construções em perspectiva, o sombreamento, dentre outros. Os *tlacuilos* estavam criando, portanto, uma nova concepção simbólica capaz de articular os dois mundos. Apesar da supervisão de Sahagun, os *tlacuilos* puderam inserir, mesmo que sutilmente, muitos elementos indígenas. Eles puderam revelar informações que, muitas vezes, estavam sendo omitidas pelo cronista.

Através do acesso às gravuras europeias, os *tlacuilos* foram capazes de aprender as novas técnicas e uma nova visualidade. Tais gravuras acabavam servindo de modelo para os artistas indígenas. Não só as imagens serviam como modelo, como também os livros e obras europeias que eles também tinham acesso através dos missionários. Estes divulgavam as imagens cristãs entre os indígenas. Era esse tipo de comunicação visual que existia entre indígenas e missionários que ainda não falavam o *nahuatl*. Os indígenas, de uma certa forma,

já estavam adaptados a esse tipo de comunicação, visto que seu sistema de escrita era essencialmente visual. Foi através das imagens europeias que se iniciou a cristianização nos primeiros contatos. Mesmo após aprenderem o *nahuatl* os missionários continuaram divulgando as imagens europeias, pois era preciso também divulgar a tradição pictórica europeia.

A evangelização dos povos indígenas facilitou a “assimilação” da cultura europeia. Muitas imagens de santos cristãos foram usadas pelos missionários no processo de evangelização. Como afirmou Gruzinski, tais imagens europeias já começavam a inserir nas mentes indígenas todos os símbolos europeus e toda concepção de mundo europeia.

Portanto, o *Códice Florentino* foi pensado e elaborado com base na tradição ocidental. O formato de livro, a disposição dos capítulos, as imagens (como se fossem ilustrações), a escrita através de caracteres com base glotográfica, a ordem de leitura e toda a estrutura da obra seguem o modelo europeu. Porém, é inegável que as tradições indígenas ainda se fazem sentir no manuscrito. Essas tradições não permaneceram somente através da narrativa *nahuatl*, mas também através das imagens.

As imagens foram, possivelmente, elaboradas com base na narrativa *nahuatl*. Sua elaboração foi a última etapa a ser feita na confecção do manuscrito. Os *tlacuilos*, possivelmente, estavam lendo a narrativa *nahuatl* para compor suas imagens, provavelmente por ser uma narrativa mais completa, já que a coluna castelhana estava bastante resumida.

Ao serem dispostas na mesma coluna do texto em castelhano, as imagens, à primeira vista, parecem ilustrações desse texto. No entanto, além de se aproximarem mais do texto em *nahuatl*, disposto na segunda coluna, essas imagens não devem ser consideradas meras ilustrações, pois também acabaram por construir uma narrativa a parte. Esta narrativa imagética conta a história da conquista sem precisar de “legendas”; uma pessoa iletrada seria capaz de compreender o episódio da conquista sem ler nenhuma das duas colunas.

Concluimos, então, que o *Códice Florentino* apresenta a junção entre os aspectos artísticos indígenas e europeus. O manuscrito torna-se, portanto, híbrido, à medida que une dois mundos distintos em um mesmo documento. Não só por conter elementos de duas culturas, mas também por ter sido escrito e confeccionado por diferentes mãos: desde os relatos dos informantes, passando pelos alunos até a supervisão de Sahagún.

Ao narrar um mesmo episódio de diferentes formas, o *Códice* apresenta-se como um documento único. Através dele podemos ter acesso, ainda hoje, a alguns fragmentos das tradições indígenas.



Devemos lembrar que o *Códice Florentino* não foi escrito de maneira uníssona, ou seja, apenas pelas mãos e concepções de Sahagún. Podemos dizer que, apesar de possuir uma elaboração e uma base cristã e europeia, a obra apresenta-se como uma grande junção de diferentes visões sobre a conquista. A primeira seria a dos informantes indígenas que foram entrevistados pelos alunos. Essa visão sobre a conquista, no entanto, foi filtrada por esses mesmos alunos. Estes tinham que adaptar os relatos dos informantes a um novo discurso proposto. Ao mesmo tempo, Sahagún recolhia essas informações dos alunos e adaptava-as para a sua coluna em castelhano. Como pudemos perceber, nem tudo foi aproveitado pelo franciscano.

Os alunos foram de extrema importância para a confecção da obra. Não só imprimiram sua versão, ao filtrar os relatos, como ajudaram a confeccionar a obra. Através de suas antigas tradições indígenas puderam enfatizar suas antigas cidades ou seus governantes. Os privilégios das elites indígenas não consistiam apenas em privilégios materiais, pois, como podemos perceber, também tiveram a oportunidade de imprimir sua narrativa sobre a conquista. Por isso, mesmo o elemento indígena presente na obra não pode ser visto como uma “visão indígena” puramente, pois não configura um bloco que abarca todos os povos indígenas, muito menos toda a população. Estamos diante de um grupo já catequizado, pertencente a um grupo social que sempre obteve privilégios e de uma versão que privilegia a perspectiva de uma determinada cidade. Assim, não foi coincidência os relatos dos informantes indígenas darem tanto destaque para o governante de Tlatelolco, visto que os relatos sobre a conquista foram recolhidos nessa cidade, assim como a maioria dos alunos pertencerem a esse *altépetl*.

## BIBLIOGRAFIA

### Fontes:

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

SAHAGUN, Fray Bernardino de. Libro doce: En él se dice cómo se hizo la guerra en esta ciudad de México. Versión del texto náhuatl. Trad. Ángel Maria Garibay. In: \_\_\_\_\_. *Historia General de las cosas de Nueva España*. 10ª ed. México: Editorial Porrúa, 1999.

SAHAGUN, Fray Bernardino de. Libro doceno: que trata de la conquista de México. Trad. Ángel Maria Garibay. In: \_\_\_\_\_. *Historia General de las cosas de Nueva España*. 10ª ed. México: Editorial Porrúa, 1999.

BIBLIOTECA MEDICEA LAURENZIANA (Itália). Ms. Medicea Palatino 220. Florença: [s.n.], s/d. Disponível em: <https://www.wdl.org/pt/item/10623/view/1/1>. Acesso em: 28 Ago. 2013.

### Referências Bibliográficas:

ALBERRO, Solange. El primer medio siglo de História Mexicana. *História Mexicana*, v. 50, n. 4, pp. 643-653, 2001. Disponível em: <http://www.redalyc.org/pdf/600/60050401.pdf>. Acesso em: 30 set. 2014.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. História e Antropologia. In: FERNANDES, Luiz Estevam de Oliveira (Org.). *História da América: historiografia e interpretações*. Ouro Preto: EDUFOP, 2012.

\_\_\_\_\_. Identidades étnicas e culturais: novas perspectivas para a história indígena. In: ABREU, Martha; SOIHET, Rachel (orgs.). *Ensino de História: conceitos, temáticas e metodologia*. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2003.

\_\_\_\_\_. O lugar dos índios na história: dos bastidores ao palco. In: \_\_\_\_\_. *Os índios na história do Brasil*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010.

- ALVIM, Márcia Helena. *Dos Céus e da Terra: astrologia judiciária e descrição da superfície terrestre nos relatos missionários da Nova Espanha do século XVI*. Tese (Doutorado) – Instituto de Geociências, Universidade Estadual de Campinas, 2007.
- ALVIM, Márcia Helena. *Observações celestes no México Antigo*. São Paulo: Annablume, 2008.
- \_\_\_\_\_. O sistema calendárico dos mexicas pré-hispânicos nos escritos sahanguntianos. *Revista da SBHC*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, p. 33-48, 2005.
- \_\_\_\_\_. Um franciscano no Novo Mundo: frei Bernardino de Sahagún e sua *Historia General de las cosas de Nueva España*. *Estudos Ibero-Americanos*. PUCRS, v. 31, n. 1, p. 51-60, junho 2005.
- ARANÍBAR, Carlos. Presentacion. In: PACHACUTI, Juan de Santa Cruz. *Relacion de Antigüedades de este Reino del Perú*. Peru: FCE, 1995.
- AUSTIN, Alfredo López. *Hombre dios: religión y política en el mundo náhuatl*. México: Universidad Autónoma de México, 1989.
- BARBERO RICHART, Manuel. Códices etnográficos: el Códice Florentino. *EHSEA*, n. 14, pp. 349-379, 1997. Disponível em: <http://dspace.uah.es/dspace/bitstream/handle/10017/5990/C%3%B3dices%20Etnogr%C3%A1ficos.%20El%20C%3%B3dice%20Florentino.pdf?sequence=1> Acesso em: 12 mar. 2015.
- BARNADAS, José M. A Igreja católica na América espanhola colonial. In: BETHELL, Leslie (Org.). *América Latina Colonial*. São Paulo: Edusp, 2012.
- BOXER, Charles R. *A Igreja e a expansão ibérica (1440 – 1770)*. Lisboa: Edições 70, 1989.
- BRADING, David. *Orbe Indiano: de la monarquía católica a la Republica criolla 1492-1867*. México: Fondo de Cultura Económica, 1991.
- BUSTAMANTE, Carlos Maria. *Historia de la conquista de México escrita por el R. P. Fr. Bernardino de Sahagún*. México: Imprenta de Galván, 1829.
- CARRASCO, Pedro. Cultura y sociedad en el México Antiguo. In: COSIO VILLEGAS, Daniel (Org.). *Historia General de México*. México: El Colégio de México, 2000.
- CORTÉS, Hernán. *Cartas y relaciones*. Paris: Imprenta Central de los Ferro-Carriles, 1866.
- \_\_\_\_\_. *Historia de Nueva-España: escrita por Hernan Cortes e aumentada con otros documentos y notas por Don Francisco Antonio Lorenzana*. México: Imprenta del superior gobierno, del Br. D. Joseph Antonio de Hogal, 1770. Disponível em: <http://www.cervantesvirtual.com/obra/historia-de-nuevaspana--0/> Acesso em: 03 mar. 2014.

- CRUZ, Carlos Henrique A. Para um olhar nativo sobre história das Américas: novos autores e atores do processo histórico latino-americano. In: FERNANDES, Luis Estevam de Oliveira (Org.). *História da América: historiografia e interpretações*. Ouro Preto: EDUFOP/PPGHIS, 2012.
- DAHER, Andrea. *A oralidade perdida: ensaios de história das práticas letradas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.
- DEL CASTILLO, Cristóbal. *Historia de la venida de los mexicanos y de otros pueblos e historia de la conquista*. México: Conaculta, 2001.
- DIBBLE, Charles E. Glifos fonéticos del Códice Florentino. *Revista Estudios de Cultura Nahuátl*, v. 4, n. 88, pp. 55-60, 1963.
- DUPEYRON, Guy Rozat. Superioridad de la cruz sobre los ídolos en el Coloquio de los Doce, Conquista, e Identidad nacional. In: IV SEMINARIO DE HISTORIOGRAFÍA DE XALAPA: Repensar la Conquista, 2007, Xalapa, *Anais...* Xalapa: Facultad de Historia de la Universidad Veracruzana, 2007. Disponível em: <<http://www.lagos.udg.mx/uiv11/indice%20MEMORIAS.pdf>> Acesso em: 5 abr. 2014.
- ESCALANTE GONZALBO, Pablo; MUÑOZ, Martín Olmedo. A influência da gravura flamenga na Nova Espanha. In: THOMAS, Werner et al (Orgs). *Um mundo sobre papel: livros, gravuras e impressos flamengos nos impérios português e espanhol (séculos XVI-XVIII)*. São Paulo/Belo Horizonte: Editora USP/UFMG, 2014.
- \_\_\_\_\_. *Los códices mesoamericanos antes y después de la conquista española: historia de un lenguaje pictográfico*. México: FCE, 2010.
- \_\_\_\_\_. Primer Espejo. In: FLORESCANO, E. (coord.). *Espejo Mexicano*. México: FCE, 2002.
- ELLIOT, J. H. A conquista espanhola e a colonização da América. In: BETHELL, Leslie (Org.). *América Latina Colonial*. São Paulo: Edusp, 2012.
- \_\_\_\_\_. A Espanha e a América nos séculos XVI XVII. In: BETHELL, Leslie (Org.). *América Latina Colonial*. São Paulo: Edusp, 2012.
- FLORESCANO, Enrique. *Los orígenes del poder en Mesoamerica*. México: FCE, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Memoria mexicana*. 3ª ed. México: FCE, 2004.
- \_\_\_\_\_. Sahagún y el nacimiento de la crónica mestiza. *Relaciones*, n. 91, v. 23, pp. 76-94, 2002. Disponível em: [http://www.revistarelaciones.com/files/revistas/091/pdf/Enrique\\_Florescano.pdf](http://www.revistarelaciones.com/files/revistas/091/pdf/Enrique_Florescano.pdf) Acesso em: 29 mar. 2014.

- FERNANDES, Luiz Estevam de Oliveira. *Histórias de um silêncio: as leituras de História Eclesiástica Indiana de Frei Jerônimo de Mendieta*. Dissertação (Mestrado) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas: 2004.
- FERNANDES, Luis Estevam de Oliveira; REIS, Anderson Roberti dos. A crônica colonial como gênero de documento histórico. *Ideias*, Unicamp, v. 13, pp. 25-42, 2006.
- FRANCH, José Alcina. Lenguaje metafórico e iconografía en el arte mexica. *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, n. 66, pp. 7-44, 1995. Disponível em: [http://www.analesiie.unam.mx/pdf/66\\_07-44.pdf](http://www.analesiie.unam.mx/pdf/66_07-44.pdf) Acesso em: 03 mar. 2016.
- FUENTE, Beatriz de la. Para qué la historia del arte prehispánico. *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, v. 28, n. 89, pp. 7-21, 2006. Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=36908902> Acesso em: 03 mar. 2016.
- GARCÍA QUINTANA, María José. Historia de una Historia. Las ediciones de la Historia general de las cosas de Nueva España de fray Bernardino de Sahagún. *Revista Estudios de Cultura Náhuatl*. UNAM, n. 29, p. 163-188, 1999.
- GARIBAY, Ángel Maria. Introducción. In: SAHAGUN, Fray Bernardino de. *Historia General de las cosas de Nueva España*. México: Editorial Porrúa, 1999.
- \_\_\_\_\_. Introducción al libro al libro cuarto. In: SAHAGUN, Fray Bernardino de. *Historia General de las cosas de Nueva España*. México: Editorial Porrúa, 1999.
- \_\_\_\_\_. Introdução ao livro octavo. In: SAHAGUN, Fray Bernardino de. *Historia General de las cosas de Nueva España*. México: Editorial Porrúa, 1999.
- \_\_\_\_\_. Introducción al libro segundo. In: SAHAGUN, fray Bernardino de. *Historia General de las cosas de Nueva España*. México: Editorial Porrúa, 1999.
- GÓMARA, Francisco López. *Historia general de las Indias y Vida de Hernán Cortés*. México: Biblioteca Ayacucho, 1979.
- GONZÁLEZ GONZÁLEZ, Enrique. Livros de Flandres na Nova Espanha. In: THOMAS, Werner et al (Orgs.). *Um mundo sobre papel: livros, gravuras e impressos flamengos nos Impérios português e espanhol (séculos XVI-XVIII)*. São Paulo/Belo Horizonte: Edusp/Editora UFMG, 2014.
- GONZALEZ TORRES, Yolotl. El sacrificio humano entre los mexicas. *Revista Arqueologia Mexicana*. v. 3, n. 15, p. 4-11, 1995.
- GRAULICH, Michel. Tezcatlipoca-Omacatl, el comensal imprevisible. *Cuicuilco Nueva España*, vol. 9, n. 25, p. 1-9, 2002. Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=35102517> Acesso em: 10 fev. 2016.

- GRUZINSKI, Serge. Babel no século XVI: a mundialização e globalização das línguas. In: THOMAS, Werner et al (Orgs.). *Um mundo sobre papel: livros, gravuras e impressos flamengos nos Impérios português e espanhol (séculos XVI-XVIII)*. São Paulo/Belo Horizonte: Edusp/Editora UFMG, 2014.
- \_\_\_\_\_. *O pensamento mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- \_\_\_\_\_. *A guerra das imagens: de Cristóvão Colombo a Blade Runner (1492-2019)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- HERR SOLÉ, Alberto. El archivo Ángel Maria Garibay Kintana de la Biblioteca Nacional. *Estudios de Cultura Nahuatl*, n. 22, pp. 181-222, 1992. Disponível em: <http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/revistas/nahuatl/pdf/ecn22/387.pdf>. Acesso em: 11 nov. 2013.
- IXTLILXÓCHITL, Fernando de Alva. *Obras históricas de Don Fernando de Alva Ixtlilxochitl*. Tomo 2 / publicadas y anotadas por Alfredo Chavero. México: Oficina Tip. de la Secretaría de Fomento, 1891. Disponível em: <http://www.cervantesvirtual.com/obra/obras-historicas-de-don-fernando-de-alva-ixtlilxochitl-tomo-1/> Acesso em: 03 mar. 2014.
- JOHANSSON K, Patrick. *Voces distantes de los astecas: estudio sobre la expresión náhuatl prehispánica*. México: Fernandez Editores, 1994.
- JOYCE, Marcos. Los calendários prehispanicos. *Revista Arqueologia Mexicana*. v. 8, n. 41, p. 12-19, 2000.
- KERPEL, Diana Magaloni. Imágenes de la conquista de México en los códices del siglo XVI - una lectura de su contenido simbólico. *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, n. 82, pp. 5-45, 2003. Disponível em: <http://www.analesiie.unam.mx/index.php/analesiie/article/view/2142/2857> Acesso em: 02 fev. 2016.
- KLEIN, Cecilia F. La iconografía y el arte mesoamericano. *Arqueologia Mexicana*, v. 10, n. 55, pp. 27-35, 2002. Disponível em: [http://faces.unah.edu.hn/arqueo/images/stories/docs/Documentos\\_en\\_Linea/S8N4ICONKlein55.pdf](http://faces.unah.edu.hn/arqueo/images/stories/docs/Documentos_en_Linea/S8N4ICONKlein55.pdf) Acesso em: 10 fev. 2016.
- KOBAYASHI, José Maria. *La educación como conquista: empresa franciscana en México*. México: El Colégio de México, 1996.
- LACROIX, Jorge Gurría. Prólogo y cronología. In: GÓMARA, Francisco López. *Historia general de las Indias y Vida de Hernán Cortés*. México: Biblioteca Ayacucho, 1979.

- LAFAYE, Jacques. *Mesías, cruzadas, utopias: el judeo-cristianismo en las sociedades iberoamericanas*. México: FCE, 1997.
- LEAL, Luis. El libro XII de Sahagún. *Historia Mexicana*, v. 2, n. 18, pp. 184-210, 1955.  
Disponível em: <http://aleph.org.mx/jspui/bitstream/56789/28754/1/05-018-1955-0184.pdf>  
Acesso em: 15 fev. 2014.
- LEON-PORTILLA, Ascencion Hernandez. La Historia General de Sahagún: primera enciclopedia antropológica en el universo de las culturas. *Ciencia Desarrollo*, México, v. 26, n. 150, pp. 18-29, 2000. Disponível em: <http://www.cyd.conacyt.gob.mx/EdicionesAnteriores/img/Revista%20CyD%202000/CyD150ene-feb2000.pdf> Acesso em: 8 abr. 2014.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel. A mesoamerica antes de 1519. In: BETHEL, Leslie (Org.). *História da América Latina: América Latina Colonial*. Vol. 1. São Paulo: Edusp, 2012.
- \_\_\_\_\_. *Códices: os antigos livros do Novo Mundo*. Trad. Carla Carbone. Florianópolis: Ed. da UDESC, 2012.
- \_\_\_\_\_. La conquista de México duramente condenada por Sahagún. *Revista Estudio de Cultura Nahuatl*, n. 45, pp. 149-155, 2013. Disponível em: <http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/revistas/nahuatl/pdf/ecn45/932.pdf> Acesso em: 18 mai. 2014.
- \_\_\_\_\_. La Historia bilingüe de Sahagun: ¿Existió un “manuscrito Enriques” además del Códice Florentino? *Revista Estudios de Cultura Nahuatl*. n. 21, p. 133-144, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Literatura de México Antiguo: los textos en lengua náhuatl*. México: Biblioteca Ayacucho, 1978.
- \_\_\_\_\_. *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares*. México: FCE, 1961.
- \_\_\_\_\_. Para la historia de estudios de cultura náhuatl. *Historia Mexicana*, vol. L, n. 4, pp. 731-742. 2001. Disponível em: <http://www.redalyc.org/pdf/600/60050407.pdf> Acesso em: 30 set. 2014.
- \_\_\_\_\_. *Visión de los vencidos: relaciones indígenas de la conquista*. México: Universidad Autónoma de México, 1989.
- LOPEZ AUSTIN, Alfredo; LÓPEZ LUJAN, Leonardo. *El pasado indígena*. México: FCE, 1996.
- MARTINEZ, José Luiz. Fray Bernardino de Sahagún e sus informantes indigenas: vida e obra. In: SAHAGÚN, Bernardino de. *El México antiguo: selección y reordenación de la Historia*

- general de las cosas de Nueva España de fray Bernardino de Sahagún y de los informantes indígenas. Caracas: Fundacion Biblioteca Ayacuch, 1981.
- MARTINEZ, Maria Elena. *Genealogical fictions: limpieza de sangre, religion, and gender in colonial Mexico*. California: Stanford University Press, 2008.
- MENDIETA, Frei Gerónimo de. *Historia Eclesiástica Indiana*. México: Porrúa, 1980.
- MENESES, Ulpiano T. Bezerra de. História e imagem: iconografia/iconologia e além. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (Orgs). *Novos domínios da História*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012.
- MIGNOLO, Walter. Cartas, crónicas y relaciones del descubrimiento y la conquista In: *Historia de la literatura hispanoamericana*. Madrid: Cátedra, 1992.
- MILLER, Mary Ellen. *The art of mesoamerica: from Olmec to Aztec*. London: Thames and Hudson Ltd., 1986.
- MONTORO, Gláucia Cristiani. *Memórias fragmentadas: novos aportes à história de confecção e formação do Códice Telleriano Remensis*. Estudo codicológico. 353f. Tese (doutorado em História) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, 2008.
- MORAIS, Marcus Vinícius de. *O sonho e o despertar por vir: o diálogo solitário da confissão – uma reflexão sobre o sacramento da penitência na Nova Espanha na passagem do século XVI para o XVII*. Dissertação (Mestrado) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, 2006.
- NAVARRETE LINARES, Federico. Estudio preliminar. In: DEL CASTILLO, Cristóbal. *Historia de la venida de los mexicanos y de otros pueblos e historia de la conquista*. México: Conaculta, 2001.
- \_\_\_\_\_. *La conquista de México*. México: CONACULTA, 2000.
- \_\_\_\_\_. La sociedade indígena en la obra de Sahagún. In: LEÓN-PORTILLA, Miguel. *Bernardino de Sahagún: quinientos años de presencia*. México: UNAM, 2002.
- \_\_\_\_\_. Los libros quemados y los nuevos libros. Paradojas de autenticidad en la tradición mesoamericana, In: DALLAL, Alberto (Ed.). *La abolición del arte*. México: Instituto de Investigaciones Estéticas, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Los orígenes de los pueblos del Valle de México: los altépetl y sus historias*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2011. Disponível em: <http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/origenes/origen003.pdf>. Acesso em: 20 set. 2014.



- NAVE, Francine de; STOLS, Eddy; THOMAS, Werner. Introdução à edição Belga. In: THOMAS, Werner et al (Orgs). *Um mundo sobre papel: livros, gravuras e impressos flamengos nos impérios português e espanhol (séculos XVI-XVIII)*. São Paulo/Belo Horizonte: Editora USP/UFMG, 2014.
- NEIVA, Eduardo. Imagem, história e semiótica. *Anais do Museu Paulista*, v. 1, n. 1, pp. 11-29, 1993. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/anaismp/article/view/5270/6800> Acesso em: 10 Fev. 2016.
- OBREGÓN RODRIGUEZ, Maria Concepción. La zona del altiplano central en el posclasico: la etapa de la Triple Alianza. In: MANZANILLA, Linda; LÓPEZ LUJÁN, Leonardo. (Coords). *História Antigua de Mexico* – volume 3. México: Conaculta, 2001.
- OVIDO Y VALDÉS, Gonzalo Fernández de. *Historia general y natural de las Indias, islas y tierra firme del mar oceano*. Madrid: Imprenta de la Real Academia de la Historia, 1851.
- PANOFSKY, Erwin. *Significado nas artes visuais*. São Paulo: Perspectiva, 1976.
- PAYÁS, Gertrudis. El historiador y el traductor: el complejo Garibay//León-Portilla. *Revista Fractal*. n. 42, 2006, Disponível em: <<http://www.mxfractal.org/F42Payas.htm>> Acesso em: 11/12/2014.
- PHELAN, John L. *El reino milenário de los franciscanos en el Nuevo Mundo*. México: UNAM, 1972.
- PIEPER, Renato. O Novo Mundo nos impressos flamengos do século XVI. In: THOMAS, Werner et al (Orgs.). *Um mundo sobre papel: livros, gravuras e impressos flamengos nos Impérios português e espanhol (séculos XVI-XVIII)*. São Paulo/Belo Horizonte: Edusp/Editora UFMG, 2014.
- POMPA, Maria Cristina. *Religião como Tradução* – missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial. São Paulo: Edusc, 2003.
- PRATT, Mary Louise. Introdução: crítica na zona de contato. In: \_\_\_\_\_. *Os olhos do império*. Bauru: EDUSC, 1999.
- REIS, Anderson Roberti dos. *Da idolatria indígena à conversão cristã no México do século XVI* - uma análise da obra de frei Toribio Motolinía. Dissertação (Mestrado) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, 2007.
- RELATO de la conquista. Trad. Ángel Maria Garibay. In: *Historia general de las cosas de Nueva España*. México: Editorial Porrúa, 1999, p. 813-822.
- RESTALL, Matthew. *Sete mitos da conquista espanhola*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

- RICARD, Robert. *La conquista espiritual de México*. México: FCE, 1986.
- RUSSO, Alessandra. *The untranslatable images: a mestizo history of the arts in New Spain 1500-1600*. Austin: University of Texas Press, 2014.
- SÁ, Eliane Garcindo de. *Mestiço: entre o mito, a utopia e a história – reflexões sobre a mestiçagem*. Rio de Janeiro: Quartet/Faperj, 2013.
- SANTAMARINA NOVILLO, Carlos. *El sistema de dominación azteca: el imperio Tepaneca*. 2005. Tese (Doutorado em História) – Facultad de Geografía e Historia, Universidade Complutense de Madrid. Madrid, 2005.
- SANTOS, Eduardo Natalino dos. As tradições históricas indígenas diante da conquista e colonização da América: transformações e continuidades entre nahuas e incas. *Revista de História*, n. 150, pp. 157-207, 2004. Disponível em: <http://www.redalyc.org/pdf/2850/285022859008.pdf> Acesso em: 14 agos. 2013.
- SCHMIDT, Benito Bisso. A Espanha e a América no final do século XV: o descobrimento e a conquista. In: WASSERMAN, Claudia. (Coord.). *História da América Latina: cinco séculos (temas e problemas)*. Porto Alegre: Editora UFRGS, 1996.
- SÉGOTA TOMAC, Dúrdica. El pantón mexicana. *Arqueología mexicana*, v. 3, n. 15, pp. 32-41, 1995.
- STERN, Steve. Paradigmas de la conquista: historia, historiografía y política. *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana*, n. 6, pp. 7-39, 1992.
- TATSCH, Flavia Galli. A construção visual da América em gravuras: códigos de percepção e suas transformações. In: III ENCONTRO NACIONAL DE ESTUDOS DA IMAGEM. 2011, Londrina, *Anais...* Londrina: UEL, pp. 1258-1271, 2011.
- TENA, Rafael. El calendario mesoamericano. *Revista de Arqueología Mexicana*, v. 8, n. 41, pp. 4-11, 2000.
- \_\_\_\_\_. La religion mexicana. *Revista Arqueología Mexicana*. n. 30, pp. 6-22, 2009.
- TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América: a questão do outro*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- TORÍBIO MEDINA, José. *Historia de la imprenta en los antiguos dominios españoles de América y Oceanía*. Chile: Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina, 1958. Disponível em: <http://www.cervantesvirtual.com/obra/historia-de-la-imprenta-en-los-antiguos-dominios-espanoles-de-america-y-oceania-tomo-i--0/> Acesso em: 03 mar. 2014.

VARELLA, Alexandre C. Os “informantes” do frade Sahagún: da etnografia avant la lettre aos limites do “outro” em relatos indígenas no México do século XVI. In: VII Encontro Regional Sul de História Oral, 2013, Foz do Iguaçu, *Anais...*Foz do Iguaçu: UNILA, 2013.

WACHTEL, Nathan. Os índios e a conquista espanhola. In: BETHEL, Leslie (Org.). *História da América Latina: América Latina Colonial*. Vol. 1. São Paulo: Edusp, 2012.

ZINNI, Mariana C. Umbrales hermenéuticos: los “prólogos” y “advertencias” de fray Bernardino de Sahagún. *Revista Estudios de Cultura Nahuátl*, n. 43, pp. 161-183, 2012.

Disponível em:  
<http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/revistas/nahuatl/pdf/ecn43/895.pdf> Acesso em: 12 out. 2014.