



UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALAGOAS – UFAL
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS, COMUNICAÇÃO E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

ELIANA DA SILVA

**PRESENÇAS DA BÍBLIA NA OBRA DE DIEGO DURÁN:
IMPLICAÇÕES PARA A COMPREENSÃO DE UMA CRÔNICA QUINHENTISTA
SOBRE A NOVA ESPANHA**

MACEIÓ/AL

2019

ELIANA DA SILVA

**PRESENÇAS DA BÍBLIA NA OBRA DE DIEGO DURÁN:
IMPLICAÇÕES PARA A COMPREENSÃO DE UMA CRÔNICA QUINHENTISTA
SOBRE A NOVA ESPANHA**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Alagoas, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em História

Orientador: Prof. Dr. Pedro Lima Vasconcellos

MACEIÓ/AL

2019

Catlogação na fonte
Universidade Federal de Alagoas
Biblioteca Central
Divisão de Tratamento Técnico
Bibliotecário: Marcelino de Carvalho

S586p Silva, Eliana da.

Presenças da Bíblia na obra de Diego Durán : implicações para a compreensão de uma crônica quinhentista sobre a Nova Espanha / Eliana da Silva. – 2019.

154 f. : il. color.

Orientador: Pedro Lima Vasconcellos.

Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Alagoas. Instituto de Ciências Humanas, Comunicação e Artes. Programa de Pós-Graduação em História. Maceió, 2019.

Bibliografia: f. 126-139.

Anexos: f. 140-154.

1. Durán, Diego. -1588?. Historia de las Indias y islas de tierra firme. 2.

Quinhentismo (Literatura) - Crônicas . 3. Bíblia como literatura. 4. Cultura - México. 5. Tradição (Judaísmo). 6. Tradição (Cristianismo). I. Título.

CDU: 94(72):821.134.2(72)

AGRADECIMENTOS

Quando comecei esta pesquisa um dos aspectos do processo foi a solidão que se caracterizou pela escolha do tema, as leituras, reflexões e pelas horas de escrita e incertezas. Mas quando faço um balanço percebo que o caminho trilhado se fez na companhia de muita gente. Neste momento onde o trabalho se finaliza agradecer a cada um e cada uma que o ajudaram a se concretizar mostra que a atividade acadêmica é uma cadeia de ligações e colaborações mútuas. Por isso a gratidão para com todos e todas coloca a dimensão do que meu trabalho representa: um pequeno aporte no fazer histórico.

Gostaria de agradecer imensamente ao meu professor orientador Pedro Lima Vasconcellos, pela paciência, sabedoria, trocas, verdadeira orientação na busca por uma história que abarque os diversos aspectos das sociedades e entre eles, especialmente o religioso como uma dimensão fundamental na vida dos homens e mulheres da América Latina.

Aos meus colegas da turma de 2017, pelo aprendizado e crescimento proporcionados pelas reflexões nas aulas. Foi importante depois de tanto tempo longe da academia me sentir pertencente a um grupo tão qualificado.

Ao Programa de Pós-Graduação em História da UFAL, seus funcionários e professores, pelos serviços prestados.

Aos professores Alexandre Torres Fonseca e Ênio Brito pela participação nas bancas de qualificação e defesa.

À FAPEAL, pelo aporte financeiro que tornou possível a realização desta pesquisa.

A minha família distante, mãe, irmãs, irmão... que de longe sempre mandaram energias positivas e torceram por mim.

E, enfim, a Rafael, companheiro da vida inteira, e a Ana Clara e João Pedro, amor infinito, que entenderam as ausências e, de alguma forma, estiveram presentes em todos os momentos deste trabalho.

RESUMO

A dissertação aqui apresentada tem como objeto central a obra de Diego Durán, *Historia de las Indias y islas de tierra firme*, escrita na segunda metade do século XVI. Essa crônica, juntamente com outras do mesmo período, é um documento produzido no momento em que se formavam as sociedades hispano-americanas, marcadas pelo processo de interculturação em curso desde a conquista espanhola dos territórios onde hoje se localiza o México. Diego Durán cresceu na Nova Espanha e como religioso constatou que os grupos indígenas não haviam abandonado as antigas práticas religiosas. Sua obra é escrita com intuito de alertar os missionários para a permanência delas no cotidiano daquela sociedade, a fim de que a evangelização pudesse acontecer de forma efetiva e a antiga religião pudesse ser definitivamente extirpada. Na leitura que faz da cultura mexicana produz aproximações entre a cultura indígena e a tradição judaico-cristã, usando a Bíblia como mediação. Ele interpreta a cultura mexicana através de narrativas bíblicas. A pesquisa procura analisar os mecanismos usados pelo frei dominicano em que a Bíblia serve como modelo de interpretação da cultura mexicana, a fim de averiguar como Diego Durán produziu uma leitura diferenciada das muitas encontradas no período.

Palavras-chave: Diego Durán – crônica – Bíblia – cultura mexicana – tradição judaico-cristã

ABSTRACT

The dissertation presented here has as its central object the work of Diego Durán, *Historia de las Indias y islas de tierra firme*, written in the second half of the 16th century. This chronicle, along with others of the same period, is a document produced at a time when hispanic-american societies were formed, marked by the intercultural process that has taken place since the Spanish conquest of the territories where Mexico is today. Diego Durán grew up in New Spain and as a religious found that indigenous groups had not abandoned old religious practices. His work is written with the intention of alerting the missionaries to their permanence in the daily life of that society, so that evangelization could happen effectively and the old religion could be definitively extirpated. In his reading of the Mexican culture he produces approximations between the indigenous culture and the judeo-christian tradition, using the Bible as mediation. He interprets the Mexican culture through biblical narratives. The research seeks to analyze the mechanisms used by the Dominican friar in which the Bible serves as a model of interpretation of the Mexican culture, in order to ascertain how Diego Durán produced a differentiated reading of the many found in the period.

Keywords: Diego Durán - chronicle - Bible - Mexican culture - judeo-christian tradition

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	6
2 DIEGO DURÁN: VIDA E OBRA DE UM DOMINICANO NA NOVA ESPANHA	14
2.1. Em busca de um autor esquecido.....	14
2.2 Frei Durán: um mestiço cultural?.....	20
2.3 O mundo de Diego Durán.....	25
2.4 A crônica de Diego Durán	37
2.4.1 Organização da obra	42
2.4.2 As fontes de Durán na configuração de sua obra.....	45
2.5 A circulação do manuscrito de Diego Durán	50
2.6 As pesquisas em torno de <i>Historia de las Indias</i> e seu autor	54
3 A ESPANHA DO SECULO XVI	58
3.1 A Espanha que conquistou e colonizou o vale do México.	58
3.2 A conquista espiritual do México	63
3.3 A nova Igreja em terras mexicanas.....	68
3.4. A questão da idolatria	72
3.5 A idolatria no Novo Mundo.....	74
3.6 Diego Durán e a idolatria dos índios	76
3.7 A Bíblia como modelo interpretativo no contexto da colonização.....	81
4 O USO DA BÍBLIA EM HISTORIA DE LAS INDIAS DE NUEVA ESPAÑA Y ISLAS DE TIERRA FIRME	88
4.1 A origem dos povos mexicas segundo Durán.....	88
4.2 A leitura do livro do Êxodo na história do povo mexica	98
4.3 O livro de Gênesis e a história do povo mexica	103
4.4 O mito de São Tomé: uma releitura a partir de um herói mexica.....	108
4.5. A cultura mexica na ótica da tradição cristã	113
5.CONCLUSÃO	121
FONTES E REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	126
ANEXOS	140

1 INTRODUÇÃO

A primeira vez que tomei contato com Diego Durán foi através do livro *A conquista da América*, de Tzvetan Todorov, um dos textos utilizados num curso sobre história da cultura popular com o professor Pedro Lima Vasconcellos. A proposta era ler apenas parte do livro mas fiquei tão impactada que acabei lendo-o todo. Ainda bem, pois assim descobri este personagem tão fascinante que acabou trazendo-me até aqui nesta jornada de leituras e reflexões sobre as relações tão intrincadas entre um escritor, sua época e a escrita sobre a cultura indígena.

Em Todorov o tema do descobrimento da América é tratado na perspectiva do Outro e recoloca conceitos e questionamentos sobre este momento histórico a partir de encontros e desencontros de alguns personagens que foram protagonistas nos acontecimentos importantes do século XVI. Diego Durán é um destes personagens e Todorov traça seu perfil enxergando-o como um mestiço cultural, aquele que, apesar do nascimento e formação terem se dado no universo espanhol, em contato com a cultura indígena amplia o significado do conhecimento do Outro; a partir da investigação da sua cultura constrói pontes entre os dois universos. As aproximações que estabeleceu com a tradição indígena o tornaram alguém que, mesmo falando de fora, criou conexões e revelou uma nova maneira de traduzir o indígena. Por outro lado, ele não deixou de lado o discurso no qual foi formado, condenando aquilo que destoava das suas crenças e práticas. Assim ele foi se movendo naquele universo, construindo um entendimento do indígena que passava por aproximações e distanciamentos.

Sua obra *História de las Indias de Nueva España y Islas de la tierra firme* foi escrita com o intuito de melhor evangelizar os indígenas que habitavam o vale do México no século XVI. Segundo ele, só um conhecimento profundo da cultura daquelas populações permitiria aos missionários um trabalho efetivo de evangelização a partir do combate da antiga religião, fazendo com que a cultura cristã pudesse ser assumida efetivamente por elas.

Para isso ele construiu uma narrativa resultado de uma pesquisa, pela qual mergulhou na história dos habitantes da região. A partir de fontes e documentos que iam de informações retiradas dos próprios indígenas aos antigos códices pictográficos e testemunhos de conquistadores, Durán produziu um relato etnográfico profundo da religião, dos deuses e festas, passando pela história da formação do povo mexicana.

Na leitura que ele fez daquela cultura a tradição cristã aparecia como filtro para a construção do entendimento que formulava. As práticas e costumes do povo investigado eram avaliadas à medida em que se aproximavam ou se distanciavam dos modelos propostos pela história cristã.

Um dos aspectos que me intrigou desde que tomei contato com Durán e sua obra foi a forma como ele usou a Bíblia na leitura que fez daquela cultura. O uso da Bíblia no período refletia uma leitura muito marcada pelos modelos medievais. Durán não se diferenciou neste ponto, ele a leu da mesma forma que os seus contemporâneos, ou seja, como um relato verdadeiro da história da Salvação que se manifestava no reinado de Jesus Cristo, da qual todos faziam parte. A necessidade de incluir nesta história os habitantes do mundo descoberto a partir do século XV esteve presente em todos os cronistas do período, assim como em Durán; não era possível conceber um mundo que estivesse fora da Bíblia. Daí o uso das escrituras sagradas como filtro que dava sentido àquele mundo desconhecido.

Diante deste quadro é que delimito o objeto desta pesquisa: a obra de Diego Durán e o uso que ele fez da Bíblia. A ideia principal é perceber os caminhos que o frei dominicano utilizou para dar sentido ao mundo que quer explicar para seus leitores. Percebi na leitura de sua obra que as relações que ele estabeleceu entre a cultura indígena e o universo cristão passaram pelos textos bíblicos e a tradição cristã. São esses textos usados por ele que eu quero analisar a fim de perceber como ele constrói a sua interpretação. Minha hipótese é que ele faz uma aproximação diferente das que comumente eram realizadas por outros cronistas. Um exemplo é como ele associa os mexicas aos hebreus. Mesmo partindo de uma premissa negativa sobre os dois povos, reflexo das leituras feitas na época, à medida em que o texto avança o tom muda e ele acaba por ver os mexicas como os hebreus na história do Êxodo, sendo libertos pela intervenção de um herói local. Em vários outros momentos ele termina por associar positivamente a cultura mexica com elementos da tradição cristã. Para além de uma “proteção aos índios”, comum entre muitos missionários mendicantes, Durán parece estabelecer uma confluência entre as duas culturas. Isso é tão forte na sua obra que a única forma de ele entender-se nesses mundos é afirmar, como explicação possível para a existência de tantas similaridades entre os dois povos, o fato de os índios terem, num passado remoto, recebido os ensinamentos da história sagrada. Quero averiguar os mecanismos utilizados por ele para construir essas conexões e comprovar até que ponto Diego Durán tem uma leitura diferenciada da cultura daquela gente.

Um dos desafios que têm me movido nesta empreitada é a busca por uma leitura que ressalte a visão do papel da Bíblia nos estudos históricos. Na maioria dos trabalhos sobre o período estudado e o papel das crônicas como representações de uma visão de mundo, a ausência de análises que levem em consideração a Bíblia como modelo interpretativo tem sido muito comum. Normalmente ela é vista como um enfeite que não acrescenta nada para o estudo, muito por uma leitura fruto do nosso pensamento racional cartesiano, em que o fenômeno religioso não interfere nos processos históricos. Desde o começo tem ficado evidente que não é possível analisar o período, nem ler a obra de Diego Durán sem que no horizonte as referências religiosas sejam levadas em consideração. Neste aspecto os estudos que repensam o papel do religioso e do simbólico na constituição dos processos históricos serão de fundamental importância para dar suporte às minhas análises.

Acerca da hermenêutica e interpretação dos textos sagrados, um aporte valioso será o de toda a discussão já acumulada sobre o tema, produzida por estudiosos de textos sagrados. Entender como ao longo da história a questão da interpretação tem sido tratada, principalmente a hermenêutica praticada no período medieval, para poder entender a forma como Durán lia e interpretava os textos bíblicos.

Como afirma Jorge Pixley, “os cristãos interpretaram a Bíblia desde suas posições de poder para legitimá-las e desde seus esforços por constituir tal poder a partir de lugares alternativos”¹. Fundamentalmente é o que imagino encontrar na obra de Durán: ele elabora uma interpretação que vai além das intenções do poder eclesiástico do período.

Para uma análise nessa perspectiva as ferramentas da História Cultural são fundamentais. Elas proporcionam uma leitura que busca superar esses entraves com que analiso o religioso e abrem o campo para ampliar a visão dos elementos que formavam a sociedade hispano-americana no século XVI. Através delas penso ser possível um acercamento ao texto de Durán me valendo das suas contribuições que passam pelo entendimento das relações interculturais produzidas a partir do encontro entre indígenas e espanhóis.

Um autor importante para embasar teoricamente meu trabalho é Roger Chartier e seus aportes, que fundamentam as discussões em torno da questão cultural, através do

¹ PIXLEY, Jorge. O aspecto político da hermenêutica. In: *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana* 32, Petrópolis: Vozes, São Leopoldo: Editora Sinodal, 1999, p.94.

conceito de representação, útil para compreender como Diego Durán percebe a sociedade que se constrói ao seu redor:

As percepções do social não são de forma alguma discursos neutros: produzem estratégias e práticas que tendem a impor uma autoridade à custa de outros, por elas menosprezados, a legitimar um projeto reformador ou a justificar, para os próprios indivíduos, as suas escolhas e condutas. Pode-se pensar uma história cultural do social que tome por objeto e compreensão das formas e dos motivos ou, por outras palavras, das representações do mundo social, que, à revelia dos atores sociais, traduzem as suas posições e interesses objetivamente confrontados e que, paralelamente, descrevem a sociedade tal como pensam que ela é, ou como gostariam que fosse².

E também o conceito de apropriação, que revela como Durán se apropria da cultura indígena e lhe atribui novos significados: “A apropriação, tal como a entendo, tem por objetivo uma história social das interpretações, remetidas para as suas determinações fundamentais (que são sociais, institucionais, culturais) e inscrita nas práticas específicas que as produzem”³.

Neste sentido pretendo fazer uma abordagem que busque os traços da cultura indígena nas aproximações feitas por Diego Durán, que, nos seus escritos, correlacionou a história do povo mexica, a formação da sociedade colonial mexicana do século XVI com os símbolos e as imagens da religião e cultura bíblica da qual participava.

Pretendo apontar a hermenêutica de Diego Durán como receptor da leitura da Bíblia e da tradição cristã e intérprete das práticas, das representações e da cultura indígena. As imagens e símbolos herdados da tradição do antigo Israel e do cristianismo primitivo representam um pensamento e uma leitura social e culturalmente situados. Não se pode entendê-los fora do contexto social da sua recepção. O mesmo se dá com as representações do mundo indígena e também com as formas como estas foram apreendidas por cronistas como Durán. É imprescindível perceber a visão de mundo subjacente ao contexto histórico-cultural das tradições indígenas, da tradição bíblica através da hermenêutica do leitor.

A leitura da história a partir do cotidiano, do contexto sociocultural e do lugar do outro me impulsiona a estudar a crônica de Diego Durán e as representações da história indígena atrás da identidade, das relações de poder, das divisões sociais e das condutas de

² CHARTIER, Roger. *A história cultural. Entre práticas e representações*, São Paulo: Difel, 1990, p.17 e 19.

³ CHARTIER, Roger. *A história cultural...*, p.26.

ordem moral e religiosa⁴. Assim, *Historia de las Indias de Nueva España y islas de la tierra firme*, ao ressignificar as diferentes tradições no encontro entre duas culturas distintas e num contexto de conquista, subjugação e dominação de uma pela outra, me desafia a perceber a construção de possíveis projetos políticos, de embates sociais e de conflitos de poder.

Nesta direção, Pierre Bourdieu aponta as representações como manifestações de lutas sociais e controle social; bem como, os discursos subjacentes contem estratégias, interesses e interferência social⁵.

A crônica produzida por Durán pode fornecer elementos da cultura indígena escondidos em sua interpretação e correlação com as imagens e símbolos da tradição do antigo Israel. Portanto, o estudo que pretendo fazer terá que levar em conta as múltiplas facetas que estão por trás desta aproximação e as perspectivas e caminhos novos que se abrem para a historiografia e para a hermenêutica.

O imaginário e sua relação com o mundo real e com as histórias cotidianas se compõe de elementos que dão sentido e valor às experiências sensíveis. Por exemplo:

A manutenção do costume de escolher o nome indígena em função do dia de nascimento, a habilidade com a qual os índios adiantavam ou adiavam a celebração dos novos santos, para fazer com que coincidissem com as festas proibidas, e a observação de calendários agrícolas calculados em segredo comprovam a permanência, nas últimas décadas do século XVI, de uma transmissão oral e pictográfica condenada pela Igreja⁶.

No tocante aos estudos do imaginário social e coletivo, trabalho com as abordagens de Jean Delumeau, Cornelius Castoriadis, Evelyne Pataglean e Serge Gruzinski. Esses autores me ajudam a perceber a força do imaginário, dos símbolos e da rede de signos na sociedade e em conexão com a discussão de uma teoria da religião apresentada por Gerd Theissen⁷, o qual aponta para três componentes fundamentais da religião, enquanto produtora de um sistema de sinais, a partir do qual se pode avaliar com pertinência seu discurso e sua função sociocultural: o mito, o rito e o etos. A compreensão e análise da obra de Durán no ambiente de evangelização e domínio sobre a cultura do outro exercido pela

⁴ PATLAGEAN, Evelyne. "A história do imaginário". In: LE GOFF, Jacques. *A história nova*. São Paulo: Martins Fontes, 1990, p.291.

⁵ BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1988.

⁶ GRUZINSKI, Serge. *A colonização do imaginário. Sociedades indígenas e ocidentalização no México espanhol – séculos XVI-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p.38.

⁷ THEISSEN, Gerd. *A religião dos primeiros cristãos: uma teoria do cristianismo primitivo*. São Paulo: Paulinas, 2009 [Ver o Capítulo 1: "O programa de uma teoria da religião cristã primitiva" nas páginas 11-37].

cristandade terá que levar em conta as teorias da religião e, especialmente, julgo importante o estudo da função cultural da religião e seu poder no imaginário social e coletivo.

Estas três chaves (estudo contextual, hermenêutica e imaginário) serão fundamentais, pois irão contribuir na leitura, compreensão e análise da obra de Diego Durán.

Questão fundamental imposta pela Igreja e seu projeto de colonização é a da idolatria, um dos temas norteadores da obra de Durán. Para ele a persistência das práticas antigas no cotidiano novo-hispânico era a causa de uma evangelização imperfeita e o motivo pelo qual ele escreveu sua obra. Gruzinski afirma que a permanência delas subsistiu após a conquista na clandestinidade, marcadas por rituais no âmbito doméstico, nos templos que continuaram a existir nas regiões mais afastadas dos centros de poder e também na acomodação, aceitando a dominação, mas encontrando formas de reproduzir as antigas tradições, na pintura, no canto, nas danças, entre outros⁸. Transparece neste momento uma das molas mestras da idolatria colonial, a saber, o processo de captação e absorção dos elementos da religião imposta. É o que constata Jacinto La Serna no seu *Manual de ministros de índios*:

Os indígenas querem parecer cristãos, embora sejam idólatras [...] Eles se apegam fortemente às coisas de nossa santa fé e lhes devotam grande veneração [...] Querem na maior parte do tempo, em suas invocações, curas e superstições, imitar os ministros da Igreja e usurpar suas funções⁹.

No meu trabalho quero refletir sobre este momento histórico caracterizado pelo encontro de culturas tão diferentes onde redes de relações foram construídas, deixando um legado que até hoje marcam as sociedades americanas. Buscar compreender tal passado contribui para a superação dos desafios que ainda temos pela frente. A obra de Durán elabora uma historiografia que aborda a relação entre colonizadores e povos originários do México, promovendo uma conservação das representações culturais e, ao mesmo tempo, uma ruptura com a lógica de dominação. Julgo tal abordagem importante nos estudos da história que leva em conta os encontros e desencontros, conflitos, saídas e diálogos entre as culturas. O trabalho acerca da interpretação das representações do imaginário indígena desde uma chave presente nos discursos coloniais e no uso que os mesmos fazem dos textos sagrados da tradição judaico-cristã, exigirá necessariamente a análise de três fontes: as representações e o imaginário indígena; a Bíblia e a obra de Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva*

⁸ GRUZINSKI, Serge. *A colonização do imaginário...*, p.38-39.

⁹ LA SERNA, Jacinto. "Manual de ministro de índios". Citado por GRUZINSKI, Serge. *Op.cit.*, p.263.

España y islas de la tierra firme.

É claro que as representações indígenas virão de certa forma filtradas pela obra de Durán e me levará a buscar um caminho que descubra as aproximações que foram feitas pelo cronista.

Para o estudo do contexto social, político, econômico, religioso e cultural da sociedade mexicana e das diferentes etnias indígenas no século XVI irei buscar a literatura e historiografia produzidas na época e sobre a época. Nos ambientes em que nasceu a obra de Durán, terei que correlacioná-la com alguns cronistas que trataram da história das Índias e a sua colonização (Bartolomeu de las Casas, Bernardino Sahagún, entre outros). Junto dessas peças importantes para conhecer o contexto da obra de Durán, utilizarei a análise de importantes historiadores do período colonial e que apresentam chaves de compreensão da obra de Durán, tais como Serge Gruzinski, Tzevtan Todorov, Anderson Roberti dos Reis, Janice Theodoro, entre outros.

Para realizar as propostas apresentadas até aqui estruturei o trabalho da seguinte maneira: no primeiro capítulo pretendo apresentar o personagem Diego Durán a partir de alguns aspectos da sua biografia. Por ter ficado por quase três séculos desconhecido e pela quase falta de dados a seu respeito, escrever sobre sua vida é um grande desafio. A obra de Stephen Colston tem sido de grande ajuda no levantamento de dados. Ainda no mesmo capítulo apresentarei o contexto vivido por Durán me atendo à formação da sociedade novo-hispânica e às imbricações culturais que ali se deram. Para terminar apresento a obra de Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España y islas de tierra firme*, situando o gênero crônica, a forma como a obra foi composta e os problemas historiográficos a ela relacionados. Termino o capítulo apontando a circulação da obra, de como ela foi apropriada no século XVI e XVII e do estudos que tem sido produzidos a seu respeito nos dias atuais.

No segundo capítulo traçarei o pano de fundo no qual Diego Durán produziu sua crônica. Através do projeto de colonização e evangelização as ideias que estiveram presentes na Espanha do século XV atravessaram o Atlântico e se instalaram na colônia. No capítulo discorrerei sobre o papel fundamental que a religião tinha no século XVI e de como ela marcou profundamente o processo de conquista e de colonização das novas terras. Na maioria dos trabalhos que tenho lido a respeito do tema não encontrei análises em que o elemento religioso, e mais especificamente a utilização do texto sagrado judaico-cristão, tenha sido objeto de particular atenção, em vistas a uma compreensão mais ampla dos

processos histórico-culturais ocorridos tanto na Espanha, como depois nos territórios conquistados, no bojo do processo de colonização em seus inícios. Sem este aporte a análise deixa de fora aspectos importantes como o cenário multiétnico e plurirreligioso da Espanha e seu impacto na configuração do pensamento dos homens que atravessaram o Atlântico. Um cenário em que a presença tanto de judeus, como de muçulmanos e ainda católicos, imprimiu características culturais especiais no cotidiano espanhol e foram levadas na bagagem por conquistadores e religiosos no seu modo de conceber o mundo e experimentar o diferente que se configurou no novo território e nos indígenas que o habitavam.

No terceiro capítulo da pesquisa busco ler a crônica de Diego Durán tendo como referencial o uso que ele fez da Bíblia. Com este embasamento é que me aproximo da obra de Diego Durán para analisar de que forma ele, ao se aprofundar no entendimento da cultura indígena que, a princípio, deveria combater, busca interpretá-la à luz da sua formação religiosa tendo a Bíblia como base fundamental. Busco então entender o movimento hermenêutico feito por Durán: do texto sagrado à cultura indígena e desta de volta ao texto sagrado. Este caminho aponta para uma leitura que ultrapasse a imagem do missionário que ao entrar e contato com a cultura indígena apenas acomoda seu discurso a uma visão determinista da sua missão. Acredito que Durán, mesmo tendo como objetivo principal evangelizar os índios, não deixa de ser influenciado neste contexto por aqueles que pretendia converter e por aquelas culturas que imaginava desautorizar.

O grande desafio é buscar descobrir na obra de Durán o que o diferencia de outras leituras produzidas no período, e procurarei mostrar como a próprio modo como este autor maneja a Escritura é capaz de evidenciar estas diferenciações.

Buscarei também discutir as contribuições dos estudos das crônicas religiosas para o entendimento das sociedades americanas constituídas a partir da chegada dos europeus, aprofundando o papel fundamental que o viés religioso teve nesta construção. O trabalho diferenciado de Durán é, neste sentido, indicador de muitas possibilidades para a investigação subsequente.

2 DIEGO DURÁN: VIDA E OBRA DE UM DOMINICANO NA NOVA ESPANHA

A primeira parte desta pesquisa tem como objetivo situar a obra *Historia de las Indias de Nueva España y islas de tierra firme* e seu autor. Nos dois primeiros tópicos faço um levantamento da vida de Diego Durán e de como ele tem sido tratado pela historiografia. Em seguida apresento o contexto em que o frei dominicano viveu desde a chegada dos espanhóis até o fim do século XVI. O passo seguinte é a apresentação da crônica, introduzida por uma definição do gênero, depois as principais partes que compõem a obra e as fontes utilizadas pelo autor. Termino o capítulo tratando da circulação e utilização do referido material.

2.1. Em busca de um autor esquecido

Diego Durán esteve anônimo por mais 300 anos e só veio a se tornar conhecido pelo descobrimento de um manuscrito, no século XIX. Segundo Stephen Colston, grande estudioso de Durán e sua obra, a primeira menção ao dominicano foi feita pelo Padre Juan de Tovar numa carta escrita á José de Acosta, em 1586. Nela, Tovar dá notícias à Acosta sobre os escritos de um frei dominicano, parente seu, dizendo serem os mais completos que já tinha visto¹⁰. Contudo, este episódio só será esclarecido em 1945, como nos informa Jacques Lafaye, depois dos estudos que jogaram luz sobre as semelhanças entre os textos de Juan de Tovar, Diego Durán e os de José de Acosta, do qual tratarei em momento oportuno¹¹. A esta primeira informação seguiram-se menções à Durán em compêndios bibliográficos ou histórias da província do México escritas por freis dominicanos. A primeira delas foi de Augustín Dávila Padilla¹², frei dominicano que escreveu uma história sobre a referida província, em 1596. Há sérios indícios de que ele tenha convivido com Durán, mas na sua obra as informações são apenas sobre os escritos e a frágil saúde do confrade:

¹⁰ COLSTON, Stephen. *Fray Diego Durán's Historia de las Indias de Nueva España y islas de tierra firme: a historiographical analysis*. Los Angeles: University of California, 1973, p.2-3 [Tese de doutorado].

¹¹ LAFAYE, Jacques. *Mesías, cruzadas, utopias. El judeo-cristianismo en las sociedades iberoamericanas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997, p.103.

¹² Augustin Dávila Padilla (1562-1604) foi um frei dominicano, arcebispo de São Domingos, que escreveu uma obra sobre a História da Província de Santiago do México, em 1596. Esta obra faz a memória de todos os grandes pregadores que viveram naquela província no século XVI.

F. Diego Durán hijo de Mexico, escriuió dos libros, vno de historia, y otro de antiguallas de los Indios Mexicanos, la cosa mas curiosa q enesta materia se ha visto. Viuió muy enfermo y no le luzieron sus trabajos, aunque parte dellos estan ya impressos en la Filosofia natural y moral, del padre Joseph Acosta, a quien los dió el padre Iuan de Touar, que viue en el Colegio de la Compania de Mexico. Murio este padre ano de 1588¹³.

Todas as vezes que Durán foi mencionado nas obras que trataram da história da província do México nos séculos XVI e XVII, foram os escritos de Dávila Padilla que serviram como fonte, sendo replicados por vários autores. Só algumas informações novas serão acrescentadas a elas ao longo do século XVII. Em 1629, Antonio de León Pinelo em sua obra *Epitome de la Biblioteca oriental y occidental, náutica y geográfica*, fornece pela primeira vez um título para os escritos de Diego Durán, *Historia de los indios de Nueva España e antiguallas de los mismos indios*. Colston especula se esse título não teria vindo do próprio texto de Dávila Padilla, já que no manuscrito não há referências a ele¹⁴.

Já em 1637, frei Alonso Franco y Ortega continuou a tarefa de Padilla, escrevendo a segunda parte da história da província dominicana do México. Nela ele afirma ser Durán natural de Texcoco¹⁵. Não há informações sobre o local de onde retirou este dado, mas, provavelmente utilizou outras fontes que não as de Dávila Padilla.

Ao longo do século XVIII não houve nem um acréscimo às informações existentes sobre o frei dominicano. Só no século XIX uma reviravolta mudará o curso dos estudos sobre o autor trilhados até então. Logo no início, em 1816, José Mariano Beristáin de Souza informa que no ano de 1556, Durán entrou para a Ordem dos dominicanos¹⁶. Depois, em 1850, o manuscrito creditado ao frei será descoberto na Biblioteca Nacional de Madri¹⁷.

Com a descoberta dos textos de Durán algumas informações sobre sua história puderam ser esclarecidas e estudos a seu respeito começaram a se tornar mais frequentes. O local de seu nascimento, por exemplo. Ainda que a obra não fale explicitamente onde Durán nasceu, o manuscrito indica que não foi em Texcoco, como afirmado até então. Há uma passagem na crônica em que Durán contradiz tal afirmação: “pensarán algunos que alabo

¹³ PADILLA, Augustin Dávila. *Historia de la fundación y discurso de la provincia de Santiago de México, de la orden de predicadore*. Bruxelas: Casa de Luan de Meerbeque, 1625, p.653. Edição digitalizada disponível em: <http://bibliotecadigital.aecid.es/bibliodig/es/consulta/registro.cmd?id=968> Acesso: 15/09/2018.

¹⁴ COLSTON, Stephen. *Fray Diego Durán's Historia de las Indias...*, p.3.

¹⁵ COLSTON, Stephen. *Fray Diego Durán's Historia de las Indias...*, p.3.

¹⁶ Para Colton esta informação deve ter sido retirada de documentos pertencentes à própria ordem (COLSTON, Stephen. *Fray Diego Durán's Historia de las Indias...*, p.4).

¹⁷ Tratarei dos eventos em torno da descoberta da crônica de Diego Durán mais à frente.

mis agujas en decir bien de Tezcucó; ya que no me nacieron allí los dientes vénelos allí á mudar, dado que lo bueno ello se está alabado, siendo á todos notorio y manifiesto lo que digo”¹⁸.

Mas mesmo com a crônica informando não ser Texcoco o local de nascimento de Diego Durán, a ideia de ele que fosse mexicano persistiu até o século XX. O próprio José Ramírez, responsável pela descoberta e primeira publicação de *Historia de las Indias*, o afirma na introdução da obra em 1867:

La cuestión, respecto á la nacionalidad, no es muy sencilla, pues esta historia ministra también datos abundantes al que quiera defender que era español. Tomándolos todos en consideración, y consultando, según dije, documentos inéditos y auténticos, he formado mi juicio, y juzgo que fué originario de México, y uno de los primeras frutos de los enlaces legítimos de los españoles con las hijas del país¹⁹.

O responsável por descobrir a verdadeira nacionalidade de Durán será o historiador mexicano Francisco Fernández del Castillo. Segundo ele, Franco y Ortega cometeu alguns erros nas informações dadas sobre Durán. Primeiramente ele atribuiu os escritos de Durán a Dávila Padilla, fazendo crer que foi este quem escreveu a obra, tendo Durán apenas aproveitado os seus papéis. Depois ele trocou o nome de Diego por Pedro, erro que, segundo Castillo, se deve mais ao paleógrafo que traduziu o manuscrito do que ao próprio Ortega, visto que era frequente a troca de “Po” por “Do” (abreviaturas para “Pedro” e “Diego”, respectivamente) na leitura de textos do século XVI. Quanto ao dado de que Durán fosse natural de Texcoco, tinha a ver com uma confusão de nomes e o fato de ser comum utilizar o termo “filho do México” para designar alguém pertencente a uma ordem religiosa²⁰.

Só com a descoberta de um documento inquisitorial na Cidade do México em 1925, Fernández del Castillo pôde esclarecer o local de nascimento de Durán. O documento tratava de uma denúncia feita àquele tribunal por Diego Durán de um confrade:

En la Ciudad de México quinze días del mes de junio de mill y quinientos y ochenta y siete años ante los SS. Inquisidores licenciado Bonilla y Sántos García en su audiencia de la mañana pareció de su voluntad sin ser llamado y juró en forma de derecho de decir verdad un relixioso que dixo llamarse

¹⁸ DURÁN, Diego. *Historia de las índias e Nueva España y islas de tierra firme*. México: Imprenta de J. M. Andrade y F. Escalante, 1867, t. 1, p.12.

¹⁹ RAMÍREZ, José F. Introduccion. In: Diego Durán. *Historia de las índias e Nueva España...*, p.V.

²⁰ CASTILLO, Francisco Fernández del. “Fray Diego Durán: aclaraciones históricas”. In: *Anales del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía*. México, 1925. t. 3, 4ª época, p.224.

Fray Diego de Durán sacerdote de la Orden de Santo Domingo, natural de Sevilla de edad de cincuenta años presentó su declaración, de su letra y mano conthenida en la hoja de esta otra parte, la cual juro ser cierta y verdadera y que no lo haze ni dice por odio, sino por lo que debe al servicio de Dios y prometió el secreto. Pasó ante mi, Pedro de los Ríos²¹.

Por ele se esclarece o local de nascimento de Diego Durán e se dá a informação da sua idade em 1587, 50 anos. Pela primeira vez pôde-se construir uma cronologia de sua vida: tinha nascido em Sevilha, provavelmente em 1537; aos 19 anos, em 1556, tinha entrado para a ordem dos dominicanos, finalizado sua obra escrita entre 1579 e 1581 e falecido em 1588.

Na mesma peça inquisitorial consta ainda outro episódio envolvendo Durán ante o tribunal da Inquisição. No mesmo tomo na folha 192, ele aparece como intérprete de uma índia, que só falava náhuatl, chamada Magdalena Marta, citada como testemunha contra um homem acusado de ser judaizante, em 1586²².

Esclarecido o local de nascimento, difícil foi estabelecer a data da sua vinda para a Nova Espanha e os motivos para tal mudança. O que se sabe, levando-se em conta o texto em que ele diz não ter nascido em Texcoco, é que veio ainda criança para o México. O fato de falar que havia trocado os dentes já em solo mexicano só corrobora tal afirmação²³.

Mas na sua crônica passagens onde ele escreve sobre acontecimentos na Nova Espanha ajudam a delimitar uma faixa temporal. Em determinada parte de sua obra, ele afirma ter visto a libertação de escravos indígenas pelo vice-rei Antonio de Mendoza:

[..] y aunque yo no alcancé el herrar esclavos con hierros calientes en el rostro, como hierran caballos encerrados em corral como agora los encierran en los repartimientos, empero viles herrados con el hierro señalado en los rostros y por intercecion de los religiosos los vid tempo del cristianíssimo despues libertar enlado nos rostos e por intercessão dos religiosos o vi libertar-se no tempo do cristianísimo Vixorrey Don Antonio de Mendoza²⁴.

Antonio de Mendoza foi o primeiro vice-rei da Nova Espanha, e governou entre 1535 a 1550. Segundo este relato, Diego Durán já se encontrava no México durante o seu mandato, provavelmente deve ter chegado depois de 1540. Colston estipula 1543 como uma data mais provável²⁵.

²¹ CASTILLO, Francisco Fernández del. “Fray Diego Durán – Aclaraciones históricas”..., p.228.

²² CASTILLO, Francisco Fernández del. “Fray Diego Durán – Aclaraciones históricas”..., p.225.

²³ (COLSTON, Stephen. *Fray Diego Durán's Historia de las Indias de Nueva España...*, p.6).

²⁴ DURÁN, Diego. *Historia de las índias y islãs de tierra firme*. México, Imprenta de Ignacio Escalante, 1880, t.2, p.67.

²⁵ COLSTON, Stephen. *Fray Diego Durán's Historia de las Indias de Nueva España...*, p.6.

Se não há consenso quanto à data, os motivos são ainda mais difíceis de precisar. Há suposições de Durán ter vindo com sua família em busca de melhores condições de vida, ou tenha sido enviado para morar com parentes já estabelecidos na Nova Espanha.

De acordo com informações de J. H. Elliott, muitos espanhóis se dirigiram para a Nova Espanha, encorajados pelas oportunidades de uma vida melhor. Alguns desses imigrantes vinham se juntar a parentes que já haviam emigrado e outros buscavam fugir de condições difíceis no Velho Mundo²⁶.

Apesar de não haver menções de nomes de algum familiar na crônica e em nenhuma outra documentação, temos três escritos que falam da existência de parentes. O primeiro é a já citada carta de Tovar a Acosta, informando sobre os escritos de um parente que é frei dominicano, depois na própria *Historia de las Indias* duas passagens onde Durán conta fatos sobre seus familiares. A primeira mostrando que seus parentes possuíam escravos:

(...) sacaban muchos índios é índias y niños y los herraban en las caras y los llevaban; á vender por esclavos para mina y otros servicios personales, y aun cargaban navios de ellos para fuera de la N. España, de los cuales esclavos conocí yo en casa de deudos míos, herrados en la cara con letras que decían el nombre de quien los abía vendido²⁷.

E a segunda, como hábitos alimentares indígenas faziam parte de seu cotidiano de criança:

“y porque en mi niñez lo comí muchas veces es de saber que es unas puchas de frijol con maiz cocido enterro dentro una comida tan sabrosa para ellos y tan deseada y apetecida que no em valde tenía día particular y fiesta para ser solemnizada”²⁸.

A partir destas passagens não é possível confirmar nenhuma das suposições levantadas a respeito da família de Diego Durán²⁹. Todas as conjecturas foram esclarecidas ou ficaram sem possibilidade de serem confirmadas. O que posso concluir dos acontecimentos que marcaram a infância de Durán no México seguem as afirmações de

²⁶ ELLIOTT, J. H. “A conquista espanhola e a colonização da América”. In: em BETHELL, Leslie (org). *História da América Latina – América Latina Colonial*. São Paulo/Brasília, Edusp/Fundação Alexandre de Gusmão, 2004, v. 1 , p. 178.

²⁷ DURÁN, Diego. *Historia de las Indias de Nueva España...*, t. 2, p.67.

²⁸ DURÁN, Diego. *Historia de las Indias de Nueva España...*, t. 2, p.281.

²⁹ José Mariano Beristáin em sua *Biblioteca hispanoamericana septentrional* escreve em um verbete um suposto nome de seu pai: Juanote Durán e Ángel María Garibay afirma um suposto passado judaico da família de Durán. Ambas afirmações são tratadas com cautela por Colston por carecerem de documentação que as comprovem (COLSTON, Stephen. *Fray Diego Durán's Historia de las Indias de Nueva España...*, p.6 e 155).

Stephen Colston sobre as influências indígenas que desde cedo estiveram muito presentes em sua vida: “Quão profundamente essa influência indiana afetou Durán não pode ser conhecida, embora deva ser considerável. Quando Durán evocava o México e os índios daquela terra, eram frequentes as cores quentes e os tons sublimes de um artista enamorado de seu tema”³⁰.

Essa relação tão próxima com o território e seus habitantes levou nosso cronista a um intenso trabalho que o fez circular por toda região do vale do México, como nos informa Colston, tanto no seu trabalho missionário:

Em 27 de setembro de 1559, Durán foi nomeado diácono do convento dominicano na Cidade do México. Dois anos depois, aos vinte e quatro anos, o jovem dominicano foi designado com outros irmãos de sua ordem para o convento de Oaxaca. Não se sabe quanto tempo ele permaneceu em Oaxaca, embora sua permanência provavelmente não tenha sido muito longa, já que ele alude a sua falta de familiaridade com esta região quando vários indianos disseram à Durán que Topiltzin havia esculpido uma cruz na área de Zapotec e ele se sentiu compelido a interrogar um espanhol familiarizado com a área a fim de averiguar a validade de seus informantes indianos³¹.

Como também na busca por informações para escrever sua obra:

Nos vinte anos seguintes, Durán viajaria por todo o coração da antiga Confederação Tenochca. Ele às vezes viajava muitos quilômetros para questionar um índio ou espanhol sobre um incidente histórico, investigar um códice nativo ou estudar os significados em uma pintura indiana antiga. Embora Durán não date essas viagens ou as liste em ordem sequencial, ele identifica vários lugares que visitou, ou seja, Acolman, Chiauhitla, Texcoco, Cidade do México, Coyoacan, Coatepec-Chalco, Cholula e Ocuituco³².

Sabe-se que os últimos anos de sua vida o frei dominicano passou muito doente, e como nos informou Dávila Padilla morreu em 1588³³.

³⁰ “How deeply this Indian influence affected Durán cannot be known, though it must have been considerable. When Durán evoked Mexico and the Indians of that land it was frequently with the warm colors and sublime tones of an artist enamored with his subject” (COLSTON, Stephen. *Fray Diego Durán's Historia de las Indias de Nueva España...*, p.8).

³¹ COLSTON, Stephen. *Fray Diego Durán's Historia de las Indias de Nueva España...*, p.9.

³² COLSTON, Stephen. *Fray Diego Durán's Historia de las Indias de Nueva España...*, p.10. ³³ “Dávila Padilla afirma que Durán morreu em 1588, enquanto Franco y Ortega diz que ele morreu em 1587. Como Dávila Padilla provavelmente conheceu Durán pessoalmente, sua data final é, sem dúvida, mais digna de confiança” (COLSTON, Stephen. *Fray Diego Durán's Historia de las Indias de Nueva España...*, p.10-11).

2.2. Frei Durán: um mestiço cultural?

A trajetória de vida de Diego Durán coloca algumas reflexões embasadas por estudos feitos até aqui sobre os fatos de sua vida e a relação estabelecida com sua obra. Através do rico material produzido pelo frei, as informações sobre a sua vida passaram a ser procuradas na busca por compreender o autor de obra tão extensa sobre a vida dos índios do México. Diante da escassez de informações, a curiosidade sobre personagem tão enigmático só aumentou. O que deu margem para explicações onde vida e obra foram relacionadas a fim de dar inteligibilidade aos processos que envolveram a produção da obra e o papel de Durán como autor num contexto de construção da sociedade mexicana no século XVI.

O primeiro aspecto se refere ao fato de a obra de Durán estar inserida num corpus documental que foi produzido num momento crucial da história no início da era moderna: o choque cultural entre sociedades indígenas e conquistadores europeus, marcado por conquista, dominação e a construção de uma nova sociedade em terras americanas. A obra de Durán, como outras crônicas do período colonial são testemunhos escritos desse momento e por isso são importantes para análise da justaposição de grupos sociais tão diferentes. Para além da simples constatação de europeus dominando indígenas, os documentos escritos no período apontam para problematizações que passam pela compreensão do processo instalado com esse encontro, como os grupos envolvidos construíram os entendimentos das culturas que entraram em choque e como estes aparecem nas crônicas.

Outro ponto importante é o papel da Igreja na constituição desta sociedade e a figura dos missionários, que realizaram a obra de evangelização, fundamental para os planos das monarquias envolvidas na dita empresa. Estes missionários que, no primeiro momento, eram majoritariamente, composto por membros das ordens mendicantes, podem ser considerados os primeiros que estabeleceram um contato mais estreito com as populações nativas, aproximando-se das suas culturas e participando cotidianamente dos impactos que a conquista produziu para aquela gente. A descoberta de documentos escritos por esses religiosos indica a necessidade por parte deles de se apropriarem daquele mundo a partir de um conhecimento mais profundo, garantindo mais eficácia nos seus trabalhos. Como se deu o entendimento da antiga cultura mexicana já em processo de destruição? Quais filtros os missionários acessaram para dar conta de inserir essa compreensão no seu projeto evangelizador? Como isso ocorreu tanto no âmbito coletivo das ordens, como no âmbito

individual do missionário? Perguntas que no caso específico de Durán sofrem o acréscimo do fato de ter sido criado naquele ambiente.

As questões levantadas por alguns estudiosos que se debruçaram sobre *Historia de las Indias de Nueva España y islas de tierra firme* partem exatamente desse dado: a influência que o frei dominicano recebeu pelo fato de ter crescido na Nova Espanha. Até 1925 a ideia de que

Durán fosse mexicano acomodou a interpretação de que como “filho da terra” ele estivesse mais propenso a fazer uma leitura de aproximação ao universo indígena. Este olhar marcou profundamente a interpretação da sua crônica e, mesmo com a descoberta de que ele era na verdade espanhol, a análise passou a considerar o crescimento em terras mexicanas como fator explicativo de seus escritos. Ao ler seu manuscrito, contudo, o processo de mestiçagem com a cultura indígena fica a cada página mais evidente.

Nessa linha se inseriram os estudos de Tzvetan Todorov que viu na figura de Diego Durán o mexicano por adoção. O autor búlgaro, ao estudar a sua obra, constatou que as aproximações feitas por ele da cultura indígena com o judaísmo, por exemplo, quando afirma serem os mexicas originários do povo hebreu, responde, além de outros elementos, ao fato de ele ser descendente de cristãos-novos. Ou a forma como vê semelhanças em determinados aspectos da cultura indígena com o cristianismo católico, consequência do fato dele ter vivido sempre num ambiente multiétnico. Todorov reflete como Durán se apropria da cultura do outro diferente da sua e a ressignifica a partir da sua própria história de vida³³.

A maioria dos estudos segue esta linha, mas há outros que problematizam tal visão. Renato Denadai, em sua dissertação de mestrado, ao analisar esta relação que a maioria dos autores estabelece entre biografia e obra de Diego Durán questiona este posicionamento em que a vida serve para explicar a obra. Para o autor, a escrita da vida de uma pessoa não pode ser traçada como um caminho linear, cronológico, que tem um sentido, um objetivo único, já estabelecido desde o princípio. Neste sentido, ao usar determinado trecho da obra do frei dominicano não é possível estabelecer relação automática com a sua vida³⁴. Um exemplo

³³ TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América: a questão do outro*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p.307308.

³⁴ Renato Denadai discute na sua dissertação o papel da crônica de Diego Durán como documento histórico a partir da relação com as fontes utilizadas pelo autor, problematizando os usos desse tipo de material que num primeiro momento foram tratados como expressão do real e em seguida como fruto da imaginação. A sua pesquisa procura estabelecer um contraponto em que o material passa a ser visto como resultado das relações entre as diferentes tradições, materiais e histórias que o compuseram em constante atualização pelos sujeitos e

que pode retratar tal problematização é a associação dos elogios que Durán faz à terra com um amor que ele cultivou por ter sido criado nela. Afirmção que desconsidera a imagem dos novos territórios como lugar do paraíso terrestre, presente no imaginário europeu desde o início da conquista e, portanto, partilhado pelo dominicano³⁵.

Fator importante dessa discussão são as análises que tratam o sujeito histórico, no caso Diego Durán, como partícipe de um contexto amplo em que as interferências recebidas partem de um processo dinâmico e múltiplo, que é caracterizado pela infância vivida na Nova Espanha, pela formação recebida como membro de uma ordem religiosa, pelo contato diário com os indígenas no trabalho evangelizador, pelas representações culturais construídas tanto de um lado como do outro. Todas essas imbricações são refletidas na forma como o frei dominicano se apropriou dos elementos culturais daquele contexto, tentando acomodá-los na sua própria trajetória como missionário e sendo, ao mesmo tempo, transformado neste processo.

Serge Gruzinski, ao estudar esse contexto, aprofunda o conceito de mestiçagem cultural que se realiza em meio ao que denomina “ocidentalização” do México. A sociedade que se configurava nascida do caos imposto pela violência da dominação, caracterizava-se pela grande diversidade de personagens que buscavam reconstruir suas trajetórias a partir de uma nova realidade que se impunha. O mundo que nascia destes escombros não era cópia da Europa, como queriam os espanhóis, e para os indígenas representava a destruição e a luta pela sobrevivência que passava pela recepção da cultura imposta pelos invasores. O que não quer dizer que os índios não tenham resistido ou tenham abandonado por completo seu sistema cultural. Pelo contrário: a reprodução da sociedade espanhola pelos indígenas foi marcada pela apropriação e ressignificação das técnicas, das práticas e das crenças aprendidas. Ao entrar em contato com a cultura espanhola eles realizavam a mescla com seu sistema cultural, “davam significados e sentidos novos, às imagens e noções que eles

situações históricas que participaram do processo (SILVA, Renato Denadai da. *As quimeras do cronista: Frei Diego Durán e a produção de uma crônica de Índias*. Campinas: UNICAMP, 2014 [Dissertação de Mestrado]).

³⁵ Ao tratar da questão biográfica o autor se baseia nos estudos realizados por Giovanni Levi, Pierre Bourdieu e François Dosse sobre o tema. Os autores, cada um com suas especificidades, introduzem novas maneiras de analisar as biografias, problematizando-as e tomando-as como conhecimento histórico. Levi utiliza a abordagem de “biografia e contexto”, onde a vida da pessoa e o seu contexto são analisados em relação dinâmica. Bourdieu denominou de “ilusão biográfica” a construção em que a vida de uma pessoa se torna um conjunto coerente, orientado para um acontecimento que faz parte de um projeto presente desde o início da vida da pessoa. Dosse usa o conceito de “entredévoração”, em que a relação entre um indivíduo e seu tempo é marcada por constantes trocas (SILVA, Renato Denadai da. *As quimeras do cronista...*, p.26- 31).

captavam”³⁶.

Diego Durán, como parte desse contexto, deve ter vivido os dilemas e os desafios de compreender os diversos elementos que faziam parte da sociedade nascente. Como missionário sua atenção se deteve no processo de evangelização em curso e na percepção de que o trabalho, apesar de algumas décadas terem passado, não alcançara o sucesso que alguns afirmavam. Ele acreditava que os índios não haviam abandonado suas crenças antigas e continuavam a praticá-las sob os rituais cristãos. Para erradicar definitivamente os antigos costumes era preciso conhecê-los. Com este objetivo inicia uma pesquisa intensa a fim de escrever um tratado sobre a cultura dos indígenas e assim contribuir para a missão de cristianizar aqueles povos³⁷. A pesquisa o aproxima ainda mais dessa cultura e em alguns momentos da crônica percebo que ela o fascina sob alguns aspectos. Como acomodar aquele mundo nas suas crenças e na sua missão? Um instrumento utilizado por ele é a comparação entre a tradição indígena com a sua, judaico-cristã, encontrando semelhanças entre uma e outra. A partir disso compara práticas culturais, valorizando certos costumes indígenas, e até condenando comportamentos dos conquistadores espanhóis considerados reprováveis. Deste modo Durán vai construindo uma narrativa que parte do contexto multifacetado que experimenta como missionário evangelizador e que tece a trama das posições que ele toma referente aos desafios que aparecem.

Um aspecto interessante para ilustrar esse dilema é a acusação que faz à Inquisição a respeito de um confrade. Como já mencionei, o documento foi determinante para a descoberta do local de nascimento de Durán. Contudo, ele traz um outro aspecto da relação do frei com seus irmãos da ordem que ainda não tinha aparecido, me dando a oportunidade de ampliar o campo de análise. Pela peça inquisitorial fica-se sabendo que a denúncia é feita a um confrade de nome Andres Ubilla. Segundo o documento, o frei escandalizava seus irmãos e até membros de outras ordens com um comportamento que feria alguns valores cristãos fundamentais à época. Ele foi acusado de proibir a doação de esmolas aos pobres, da retirada das imagens dos altares e colocação delas em lugares de menos prestígio, do recolhimento de relíquias de ouro e de prata e a destinação à pessoas que as profanavam, de possuir família, de não se confessar e mesmo assim rezar missa, de falar com o demônio e

³⁶ GRUZINSKI, Serge. *O pensamento mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras, 200, p.93.

³⁷ Diego Durán condena aqueles que destruíram os códices nahuas, pensando estar contribuindo com a obra de evangelização, para o frei dominicano eles atrasaram o processo, pois impediram o conhecimento daquelas sociedades (DURÁN, Diego. *História de las Indias de Nueva España...*, t.1, p.17).

não respeitar a Inquisição. Uma série de acusações que Durán afirmou ter testemunhas para as comprovar.

Não foi possível aferir o que aconteceu com a denúncia, se o tribunal levou adiante as acusações e se houve desdobramentos. Mas este episódio serve para entendermos uma faceta de Durán que aparece por várias vezes na sua crônica, refletindo a forma como ele encarava a missão evangelizadora. Em contato com a cultura indígena ele afirma a necessidade de ser rígido quanto à não tolerância em aceitar a crenças e práticas rituais:” que jamas podremos hacerles conocer de beras á Dios, mientras de raiz no les uvieremos tirado todo lo que huele á la vieja religion de sus antepassados”³⁸.

Rigidez que também aparece na relação com os membros da sua própria ordem e na crítica aos comportamentos inadequados. No texto da denúncia à Inquisição ele afirma “ni dice por odio, sino por lo que debe al servicio de Dios”³⁹. O que parece ir de acordo com esse zelo demonstrado por Durán no que tange a difícil tarefa que os missionários têm pela frente. Em outros momentos da crônica ele chama a atenção de religiosos por não serem mais firmes com as práticas dos índios:

y sería ya justo que supiesen ya la obligación que tienen á guardar las cosas de ntra. sagrada religión cristiana y no que ha habido religiosos que han puesto dificultad en que no hay necesidad de ecballes las fiestas de entre semana, lo cual tengo por inconveniente y no muy acertado supuesto que son⁴⁰.

Todorov afirma que o dominicano escolhe o rigor para dar conta da sua missão e adverte com censuras os religiosos que não percebendo como agem os índios, minimizam determinadas práticas, contribuindo para a permanência da idolatria e para a contaminação da pureza da religião cristã. Para o autor Durán é um “cristão rígido, intransigente, defensor da pureza religiosa”⁴¹, contudo, ao mesmo tempo que prega a manutenção das diferenças entre as duas culturas, em seguida reconhece similaridades em determinadas expressões religiosas⁴². Para ele Durán seria um mestiço que faz a ponte entre as duas culturas e essas

³⁸ DURÁN, Diego. *História de las Indias de Nueva España...*, t.2, p. 71.

³⁹ CASTILLO, Francisco Fernández del. “Fray Diego Durán – Aclaraciones históricas”..., p. 228.

⁴⁰DURÁN, Diego. *História de las Indias de Neva España...*, t.2, p. 201

⁴¹ TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América...*, p. 302.

⁴² TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América...*, p. 303.

aproximações resultam do entendimento que vai construindo sobre os dois mundos: “um cristão convertido ao indianismo que converte os índios ao cristianismo”⁴³

2.3. O mundo de Diego Durán

Diego Durán estabeleceu-se no México provavelmente entre os anos de 1542 e 1550. Há mais de duas décadas a presença espanhola tinha se instalado na região e as marcas deixadas por este processo eram percebidas por todo lado.

Após as guerras de conquista, iniciadas por Hernán Cortés⁴⁴ em 1519, ele e seu grupo trataram de estabelecer as bases da presença espanhola na região. Foram tempos de reconhecimento de dois mundos totalmente diferentes, onde predominou o estranhamento, o choque e a dominação por parte dos espanhóis, sobre uma sociedade, que, mesmo com uma organização centralizada e forte, não conseguiu se defender do pequeno grupo que a confrontava⁴⁵.

Cortés estava em Cuba desde 1511 e foi nomeado comandante, por Diego Velásquez, da terceira expedição rumo ao México. Atravessando os obstáculos naturais e penetrando pela península de Yucatán, ele travou contato com os povos subjugados pelo Império Mexicano

⁴³ TODOROV, Tzvetan. A conquista da América..., p.319.

⁴⁴ Hernán Cortés nasceu em 1484 ou 1485, em Medellín (Estremadura – província de Castela). Filho de Martín Cortés de Monroy e de uma filha de Diego Altamirano de Pizarro. Foi enviado para a Universidade de Salamanca, ou, segundo algumas fontes, para um tabelião de Valladolid. Chegou, em 1504, no ano da morte de Isabel, a Católica, em Hispaniola onde exerceu as funções de tabelião (escrivão) no burgo de Açuá (Azúa), perto de São Domingos. Acompanhou Diego Velásquez em Cuba, em 1511, que o colocou, em 1519, no comando da terceira expedição enviada ao México. Montezuma recebeu-o em México em novembro de 1519. Foi expulso da cidade durante a Noche Triste (30 de junho de 1520), mas recuperou as forças e cercou a cidade que caiu em agosto de 1521. Foi nomeado governador geral da Nova Espanha. Voltou para Espanha, pela primeira vez, em 1528. Foi feito marquês del Valle de Oaxaca. Voltou definitivamente para Castela em 1541. Durante sua aposentadoria viveu em Madri, cercado de humanistas e admiradores. Morreu perto de Sevilha, em Castillejo de la Cuesta, em 1547 (BERNARD, Carmen e GRUZINSKI, Serge. *História do Novo Mundo: da descoberta à conquista, uma experiência europeia, 1492-1550*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1997, p.604). Tratarei mais adiante do conceito de Humanismo aplicado a essa conjuntura cultural.

⁴⁵ Estima-se que Cortés saiu de Cuba em fevereiro de 1519, com um grupo de 618 pessoas entre soldados e marinheiros, comandando a terceira expedição em direção ao México. As causas para que milhões de indígenas sucumbissem a seu grupo ainda hoje são motivos de controversas. Entre os motivos levantados estão o uso de cavalos e de armas, por parte dos espanhóis, e também a utilização como aliados, de povos descontentes com o domínio do Império Mexicano, que os obrigava a pesados tributos, além de providenciar vítimas sacrificiais. A própria estrutura do Império foi determinante para sua derrocada (ELLIOTT, J. H. “A conquista espanhola e a colonização da América”. In: BETHELL, Leslie (org). *História da América Latina...*, p.168-169).

e fez deles seus aliados⁴⁶. Entrou em México-Tenochtitlán⁴⁷ e junto com seus homens marchou em direção ao governante da cidade, Moctezuma II⁴⁸. O encontro foi marcado por estranhamento e cordialidades que tempos depois se converteram em conflito quando Cortés colocou Moctezuma sob prisão domiciliar, na esperança de governar através de sua autoridade. As tensões aumentaram, os mexicas se levantaram contra o domínio espanhol e numa série de ações em que parte da nobreza foi assassinada e o próprio Moctezuma morreu num confronto, as tropas espanholas e seus aliados tlaxcaltecas tiveram que fugir da cidade na noite de 30 de junho de 1520 - durante uma luta conhecida como “La noche triste”. Os astecas pensaram que os espanhóis tinham definitivamente ido embora e elegeram um novo rei, Cuitláhuac que morreu logo depois; em seguida colocaram no trono Cuauhtémoc⁴⁹.

⁴⁶O povo mexica ficou mais conhecido com o nome incorreto de astecas, que designa apenas seus ancestrais longínquos originários de Aztlán. Após uma longa errância nas estepes do Norte, sobre a qual o relato mescla inextricavelmente lenda e história, estes nômades instalaram-se, não sem dificuldade, no vale do México. Fundaram a cidade de México-Tenochtitlán em 1325 e em contato com as populações locais, assimilaram suas culturas e tornaram-se súditos dos tepanecas de Azcapotzalco. Quando conseguiram sua emancipação em 1428 estabeleceram alianças através de casamentos com os governantes das cidades de Tenochtitlán, Texcoco e Tlacopán (acordo chamado de Tríplice Aliança), que previa ajuda mútua na expansão territorial e contra os povos submetidos que resolvessem se rebelar. A partir desta data, sob direção de seus tlatoani (soberanos), estenderam o domínio mexica sobre uma grande parte do México. Ahuitzotl atingiu as margens do Pacífico por volta de 1492. Moctezuma Xocoyotzin foi seu sucessor, e opôs-se, sem sucesso, à invasão espanhola. O último soberano, Cuauhtémoc, foi derrotado por Cortés em agosto de 1521. A partir daquele momento, os mexicas passaram para o domínio espanhol e elaboraram, como seus vizinhos, uma nova cultura colonial e sincrética, aliando o que conseguiam salvar da época pré-hispânica aos empréstimos e às imposições do cristianismo e da cultura dos vencedores. (BERNAND, Carmen e GRUZINSKI, Serge. *História do Novo Mundo...*, p.617-618).

⁴⁷ México-Tenochtitlán, fundada, segundo a tradição, numa ilha de um dos lagos do vale de México em 1325, tornou-se, durante o século XV, a capital da Tríplice Aliança. Era o mais imponente centro urbano da América, às vésperas da conquista espanhola. Estava ligada a Tlatelolco – o maior mercado do vale, formando assim uma aglomeração com dois centros. México contava, em 1519, com 150-200 mil habitantes, talvez 300 mil. A cidade caiu nas mãos dos espanhóis em 1521 (BERNAND, Carmen e GRUZINSKI, Serge. *História do Novo Mundo...*, p.618).

⁴⁸ Moctezuma II, soberano mexica que reinou de 1502 a 1520. Filho de Axyácatl, sucede a Ahuitaotl que parece, durante suas conquistas, ter encontrado insuperáveis barreiras logísticas. Moctezuma consolidou a obra de seu antecessor e tentou manter o controle da Tríplice aliança, sobre os territórios que tinha conquistado (Oaxaca, istmo de Tehuantepec e estrada do Soconusco) encontrando fortes resistências no exterior, esforçou-se no interior em reforçar a posição da aristocracia limitando a mobilidade social, que parece ter predominado até Ahuitzotl. Moctezuma parece, também, ter tentado reforçar seu poder pessoal e reduzir o papel de seus companheiros da Tríplice Aliança, Tlacopán e Texcoco. Assim, em 1515, impôs aos habitantes de Texcoco seu próprio candidato. É possível que esta dupla política de estabilização e de centralização do poder tenha correspondido às dificuldades e às fraquezas de uma Tríplice Aliança velha já de quase um século. Tomando como refém por Cortés, morreu assassinado pelos seus ou pelos espanhóis segundo outras fontes (BERNAND, Carmen e GRUZINSKI, Serge. *História do Novo Mundo...*, p.618).

⁴⁹ O “Águia-que-cai”. Foi o sucessor de Cuitláhuac – irmão de Moctezuma – morto de varíola em 1520, e último soberano de México-Tenochtitlán. Era então, um homem jovem com mais de vinte e cinco anos, “muito fidalgo para um índio e bastante corajoso”. Teria mandado executar o filho do seu tio Moctezuma e casado com uma de suas filhas para reforçar seu poder. Depois da queda do México, foi capturado por Cortés que o levou em sua campanha na Guatemala onde morreu, enforcado, pelas ordens do conquistador, em 1525. Contudo, não seria o último membro da família a exercer funções de governo. No final dos anos 1530, um

Os espanhóis, ajudados por seus aliados de Tlaxcala e Texcoco e por uma epidemia de varíola que dizimou as tropas de México-Tenochtitlán, após mais de três meses de combates tomaram a cidade em 1521. Segundo Bernal Díaz Castillo, “o chão, o lago, as ruas, tudo estava cheio de cadáveres e o fedor era tão forte que ninguém conseguia suportá-lo”⁵⁰.

Após a guerra, inúmeros conflitos fizeram parte do processo de reconstrução da cidade e da implantação da colonização. Acomodar todos os atores envolvidos naquela trama se mostrou uma tarefa difícil. Os índios que sobreviveram às guerras e às epidemias representavam uma constante ameaça de rebelião, provocando medo e desconfiança nos conquistadores. A resistência indígena continuou principalmente nas regiões extremas do território⁵¹. Do lado dos espanhóis houve aqueles que abandonaram a terra em busca de novas aventuras e riquezas, explorando um extenso território desconhecido; outros, tomados por doenças, acabaram morrendo e novas levas de povoadores vindos da Espanha, ignorantes das lutas de conquistas, intensificavam as rivalidades existentes⁵². Aqueles que participaram diretamente das guerras reivindicavam direitos e reconhecimento por parte da Coroa. O reconhecimento nunca veio de forma satisfatória e igualitária, gerando problemas que ao longo do período colonial tiveram desdobramentos carregados de disputas e intrigas entre aqueles que participaram das guerras de conquistas, os chegados da Península e os representantes da Coroa.

Um dos mecanismos usados por Cortés, para fixar os homens na região e assim colonizar efetivamente a terra, foi a *encomienda*⁵³ já utilizada nas Antilhas e antiga prática

irmão de Moctezuma, Diego Huanitzin, se tornou governador de Tenochtitlán (BERNAND, Carmen e GRUZINSKI, Serge. *História do Novo Mundo...*, p.605).

⁵⁰ Castillo fazia parte da tropa de Cortés e escreveu uma obra relatando a guerra de conquista e os primeiros anos da colonização, com sua versão dos fatos, não dando tanta ênfase a figura de Cortés (CASTILLO, Bernal Díaz del. *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, Tomo II, p.279. Disponível em: http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/historia-verdadera-de-la-conquista-de-la-nueva-espana-tomo-ii-0/html/98d1a934-32fa-4350-888e-b5fc25f380a6_278.htm, acessado em 8/03/2018).

⁵¹ Tanto no sul pela presença belicosa dos araucanos, como no norte pelos chichimecas, e mais acima pela resistência apache e de outros diversos grupos, o fato é que no processo de resistência, muitas vezes, os povos que se rebelaram contra os espanhóis, se apropriavam das suas técnicas de combate, como o uso de cavalos por exemplo, e eram constantes as ameaças da qual os conquistadores pouco podiam fazer para controlá-las (ELLIOTT, J. H. “A conquista espanhola e a colonização da América”. In: BETHELL, Leslie (org.). *História da América Latina...*, v.1, p.176).

⁵² Serge Gruzinski nos informa que “a primeira sociedade colonial é uma arena pulverizada em facções e em clãs. É uma sociedade de alta turbulência, atravessada por redes de relações móveis, que se digladiava entre escândalos, adagas, libelos infamantes, denúncias à inquisição; uma sociedade que, a todo instante, arriscava-se a naufragar em lutas intestinas ou a afundar sob pressão indígena, mas que se diverte em torneios lançando versos incendiários” (BERNAND, Carmen e GRUZINSKI, Serge. *História do Novo Mundo...*, p.359).

⁵³ Instituição ibérica transposta para as Antilhas por Ovando (1503), para o México por Cortés e para o Peru por Pizarro. Na Espanha, a *encomienda* tinha sua raiz nas lutas entre árabes e espanhóis. As ordens militares

presente nas guerras contra os muçulmanos na Espanha e também nas ilhas Canárias. Contudo, a utilização desse sistema passou por uma revisão para que não se cometessem os equívocos dos conquistadores das ilhas⁵⁴. Junto com a exploração da mão-de-obra indígena, uma série de obrigações por parte dos *encomenderos* deveria ser cumprida: tinham que arcar com os custos da defesa do país, além de se responsabilizarem pelo cuidado material e espiritual dos seus índios “protegidos”.

Cortés transformou México-Tenochtitlán na capital da Nova Espanha. Como as cidades espanholas, ela foi organizada em torno da praça central, a partir da qual os quarteirões foram construídos. Os espanhóis viviam na área mais próxima da praça principal, conhecida como *traza*, “a igreja principal de um dos lados e o edifício da prefeitura (*ayuntamiento*), de outro⁵⁵. As residências dos povos nativos foram colocadas em áreas remotas, fora da zona exclusiva espanhola. Uma das concepções da colonização era separar os índios dos espanhóis, criando-se as chamadas “república dos espanhóis” e “república dos índios”; tentativa frustrada por conta do papel da praça como centro comercial importante, onde a presença indígena era constante, fazendo com que a rigorosa segregação étnica não fosse cumprida. A praça também era o palco das grandes celebrações e espetáculos promovidos pela Igreja, dos autos de fé e das execuções de condenados.

receberam terras retomadas dos muçulmanos que foram consagradas à pecuária; foram entregues também nas vilas mouras. Nas Antilhas e no México, a encomenda cessou de corresponder a uma dotação de terras: o *encomendero* – titular da *encomienda* – tornou-se beneficiário do trabalho forçado dos índios. Recebia dos indígenas que lhe tinham sido entregues, um tributo, assim como o serviço pessoal, em troca da assistência material e religiosa que, em princípio devia prestar-lhes. A instituição representa um meio termo entre a escravidão pura e simples e o princípio do trabalho livre desejado pela coroa. No Peru, a distância da metrópole e a confusão criada pelas guerras civis favoreceram uma interpretação mais livre da instituição. Os *encomenderos* puderam dispor, à vontade, da mão-de-obra indígena para a exploração mineira e agrícola, graças a criação de imensas propriedades, o que explica a reação violenta contra a decisão de Carlos V de limitar consideravelmente a instituição e de suprimir seu caráter perpétuo. Gonzalo Pizarro chefou a rebelião dos *encomenderos* contra as Novas Leis. Depois de sua derrota e de sua execução, Carlos V resolveu suprimir a *encomienda* em todas as suas formas, e o serviço pessoal foi abolido em 1549. A queda considerável da população indígena contribuiu para o declínio da instituição. *Repartimiento* e *encomienda* são sinônimos: o primeiro termo acentua o processo de distribuição enquanto o segundo está relacionado às responsabilidades do titular (BERNAND, Carmen e GRUZINSKI, Serge. *História do Novo Mundo...*, p.606).

⁵⁴As Antilhas estarão sempre no horizonte como exemplo do que não deve ser feito. A dizimação quase total dos grupos indígenas que a habitavam, vítimas da ganância desenfreada dos primeiros conquistadores do Novo Mundo, vai se tornar marco do início da defesa dos índios por parte de alguns clérigos e membros da corte, tendo como consequência extensos debates sobre a natureza e o tratamento que deve ser dispensado aos índios, ao longo dos próximos séculos. Bartolomé de Las Casas é tomado por esta temática após ouvir em 1511, o inflamado sermão de Montesinos em Hispaniola, o que o faz entregar as suas *encomiendas* e iniciar uma jornada em defesa dos índios até o fim da sua vida (ELLIOTT, J. H. “A conquista espanhola e a colonização da América”. In: BETHELL, Leslie (org.). *História da América Latina...*, p.154).

⁵⁵ ELLIOTT, J. H. “A Espanha e a América nos séculos XVI e XVII”. In: BETHELL, Leslie (org.). *História da América Latina...*, v. 1.p.181.

As antigas residências dos nobres indígenas foram ocupadas pelos novos moradores; os templos antigos, destruídos ou transformados em igrejas cristãs. Alguns dos primeiros conquistadores, principalmente aqueles que se sentiram prejudicados, se distanciaram e foram morar em locais remotos ocupando aldeias indígenas abandonadas pela guerra ou pela dizimação, ou em cidades e povoados que iam sendo fundados. Mas à medida que a população ia se transformando e crescia com a chegada de novos moradores e com nascimentos, frutos de uniões legítimas ou não, cidade e sociedade novas eram construídas.

Cortés, como senhor das novas terras, recebe o título de governador e capitão-geral, tendo como principal objetivo transformar o território em posse definitiva do império espanhol. Sua administração consistiu em organizar a cidade e os arredores conquistados, instalando uma estrutura que permitisse o controle do território e a produção de riquezas, através do recolhimento do tributo arrecadado dos indígenas, do controle do trabalho na plantação e nas minas. Transplantou da Espanha mecanismos administrativos, instituindo os governos locais, através dos *cabildos*⁵⁶, replanejou a cidade, remodelou o traçado das ruas, obedecendo às orientações reais adotadas em todo o Reino. Manteve as estruturas políticas existentes nas sociedades indígenas, estreitando os laços com a antiga nobreza mexicana e restabelecendo antigas funções tradicionais a alguns chefes, distribuindo-lhes senhorios em terras e gentes, a fim de se tornarem intermediários forçados na tarefa de diálogo entre espanhóis e indígenas.

Junto com as medidas administrativas, extensão destas, a evangelização dos povos nativos foi sempre uma preocupação dos primeiros conquistadores como também do poder real. Era considerada missão sagrada pelos reis católicos⁵⁷ e corroborada pelas bulas papais desde meados do século XV⁵⁸. A conquista e a colonização da América, obra conjunta entre

⁵⁶ Os *cabildos*, ou conselhos municipais foram instituições que regulavam a vida dos habitantes das vilas e fiscalizavam as propriedades públicas – as terras comunais, florestas e pastagens e as galerias de rua com as lojas de comércio. Houve muitas variações na forma e na composição dos *cabildos* na América espanhola. Basicamente compunha-se de funcionários judiciais (alcaides, juízes) e os regidores, conselheiros da cidade (ELLIOTT, J. H.

“A Espanha e a América nos séculos XVI e XVII”. In: BETHELL, Leslie (org.). *História da América Latina...*, v.1, p.294-295).

⁵⁷ Isabel, a Católica de Castela e Fernando II de Aragão casaram-se em 1469. Em 1474 Isabel se torna rainha de Castela e, junto com o marido, conduz a guerra de Granada. Ela introduziu a Inquisição em seu reino e deu apoio a Cristóvão Colombo. Ele reinou sobre Nápoles. Os dois receberam do papa Alexandre VI o título de “Reis Católicos”. Foram avós de Carlos V (BERNARD, Carmen e GRUZINSKI, Serge. *História do Novo Mundo...*, p. 609 e 612).

⁵⁸ Nas Índias espanholas as bulas *Inter caetera* (1493) e *Eximiae devotionis* (1493 e 1501), de Alexandre VI, *Universalis ecclesiae* (1508), de Júlio II, e *Exponi nobis* (1523), de Adriano VI, outorgadas à coroa de Castela, definiam como prerrogativa da coroa o trabalho de evangelização das populações encontradas nos novos

Estado e Igreja, tem como referência os últimos acontecimentos ocorridos na Península Ibérica, desde o final da Idade Média, passando pelas guerras contra os árabes. A Igreja, marcada pela junção da fé e da espada, se constituiu a partir da submissão ao poder real, através do padroado⁵⁹ e foi movida pelos movimentos de reforma que varriam não só a Península Ibérica, como também o resto da Europa. Os próprios reis católicos estavam à frente das reformas do episcopado em Castela, escolhendo com maior rigor os novos bispos, que tinham que ter conhecimentos teológicos mais profundos e ser mais zelosos com a disciplina eclesiástica⁶⁰

Cortés dá o exemplo, destruindo por onde passa os ídolos e obrigando os *encomenderos* a fazerem o mesmo; além de condenar e proibir a prática dos sacrifícios humanos substituindo os ídolos indígenas por imagens cristãs nos lugares de cultos e providenciando religiosos para cuidarem da educação cristã dos índios. Prática que a partir de 1524 vai ter continuidade com os primeiros missionários que chegam à Nova Espanha⁶¹.

Os que vieram da Espanha para converter os índios trouxeram na bagagem a

territórios. É a constituição do padroado (BARNADAS, Josep. “A igreja católica na América espanhola”. In: BETHELL, Leslie. (org.). *História da América Latina...*, p.522).

⁵⁹ É a designação do conjunto de privilégios concedidos pela Santa Sé aos reis de Portugal e de Espanha. Tratava-se de um instrumento jurídico tipicamente medieval que possibilitava um domínio direto da Coroa nos negócios religiosos, especialmente nos aspectos administrativos, jurídicos e financeiros. Porém, os aspectos religiosos também eram afetados por tal domínio. Isto implica, em grande parte, o fato de que religião e religiosidade serem também assuntos de Estado (e vice-versa em muitos casos). A união indissociável entre Igreja Católica e Estado português e espanhol marcou a colonização destes dois reinos em disputa pela hegemonia no comércio mundial no início dos Tempos Modernos e também as ações pastorais de atrair à fé católica os povos nativos das terras conquistadas, e ainda, a luta contra o avanço do protestantismo (NEVES, Guilherme Pereira das “Padroado”. In: VAINFAS, Ronaldo [direção]. *Dicionário do Brasil Colonial, 1500-1808*. Rio de Janeiro: Ed. Objetiva, 2000, p.466-467).

⁶⁰ Os movimentos reformistas ocorridos na Península Ibérica desde a metade do século XV foram intensos e preconizavam uma igreja restaurada e revigorada, através de uma preparação mais rigorosa de seus membros, da realização de sínodos diocesanos; uma Igreja mais apta para lidar com os primeiros sinais do cisma luterano. No Novo Mundo, essas ideias vão refletir a busca por uma Igreja mais próxima daquilo que era chamado “cristianismo puro”, buscando a restauração da igreja primitiva, oportunizada pelo entendimento de que as sociedades indígenas estavam muito mais propícias á ela, visto que não tinham os vícios, comuns aos espanhóis (BARNADAS, Josep M. “A igreja católica na América espanhola”. In: BETHELL, Leslie [org.]. *História da América Latina...*, p.524-525).

⁶¹ Cortés recebe, em 1524, os “doze apóstolos”, liderados pelo franciscano frei Martín de Valencia. As ordens mendicantes serão responsáveis pela evangelização inicial da Nova Espanha; após os franciscanos, chegaram os dominicanos em 1526 e os agostinianos em 1533. O primeiro bispo e arcebispo da Nova Espanha será o franciscano Juan Zumárraga, famoso representante da tradição humanista cristã na Espanha.

influência do humanismo cristão⁶² e das correntes do cristianismo milenarista apocalíptico⁶³, presentes no pensamento da igreja europeia de fins do século XV e início de XVI, e que nas novas terras poderiam construir uma igreja que consideravam mais próxima de Jesus Cristo e dos primeiros apóstolos. As primeiras ações, marcadas por centenas de batismos dos nativos, construções de grandes conventos e igrejas e de instruções catequéticas realizadas através da música e de imagens, pareciam garantir o sucesso da missão; mas, à medida que o tempo passava, sinais de que os nativos não tinham abandonado suas antigas práticas fizeram com que esses homens percebessem a dificuldade da missão e indicassem a necessidade de uma aproximação que passasse pelo conhecimento mais aprofundado da sua cultura. A primeira ação de apagar todos os vestígios das antigas práticas dos indígenas, queimando seus códices, destruindo seus lugares de culto, se converte na tentativa de investigar, registrar e examinar tal cultura. Muitos freis vão se dedicar a escrever obras sobre a cultura indígena, decifrar as línguas nativas, produzindo gramáticas e vocabulários. Diego

⁶² Dois autores influenciarão com suas ideias os humanistas que se instalam na América: Erasmo de Roterdã e Thomas More. Erasmo acreditava em uma Igreja renovada, inspirada nas comunidades primitivas e fundamentada nas Escrituras; já Thomas More escreveu o livro *Utopia* que inspirou personagens como o bispo do México Juan de Zumárraga e Vasco de Quiroga que buscou implantar comunidades ordenadas, tais quais descritas no livro de More, as vilas-hospitais de Michioacan e arredores do México (BERNAND, Carmen e GRUZINSKI, Serge. *História do Novo Mundo...*, p.242 e 404).

⁶³ As correntes milenaristas chegam ao Novo Mundo com os grupos de missionários que estavam sob a influência de uma espiritualidade que marcou toda a Baixa Idade Média e ainda estava presente às vésperas dos tempos modernos. Os escritos de Joaquim de Fiore, profeta do século XII, originário da Calábria, que pregava um messianismo fundado na exegese das alegorias das Santas Escrituras e num simbolismo aritmético e anunciava um tempo por vir, o do Espírito Santo, serviram de influência para muitos religiosos. Ele afirmava que a terceira idade viria depois das duas grandes eras da história, que correspondiam ao Antigo e ao Novo Testamento. Marcou principalmente aqueles grupos que buscavam uma igreja mais fiel ao espírito franciscano de pobreza e longe das tentações mundanas. Havia resquícios desses pensamentos entre grupos religiosos diversos e até mesmo entre os conquistadores. As pregações de Savonarola, dominicano de Ferrara, influenciadas por Joaquim de Fiore, anunciavam a chegada de uma “Quinta Idade” e a vitória de um Cristianismo renovado, ideias que circulavam por toda a Europa e chegou na região da Estremadura, Espanha, provocando admiração de uma dominicana, sor María de São Domingos, chamada Beata Piedrahita que com suas profecias e êxtases apaixonaram a Espanha mística do cardeal Cisneros e do rei Fernando. Das terras do Arno aos conventos de Estremadura, o novo século nasce em meio a boatos messiânicos, esperas e prodígios, num ambiente propício para receber centelha savonaroliana. Os evangelizadores que vem para o Novo Mundo, carregam essas tradições e verão nos novos territórios e nas populações a serem evangelizadas, terreno fértil para a concretização dessas ideias. A América como lugar do paraíso terrestre vai perseguir muito dos homens que entram em contato com a exuberância natural das novas terras, alimentando em muitos a aventura por sua busca (GRUZINSKI, Serge. *A passagem do século: 1480-1520. As origens da globalização*. São Paulo, Companhia das Letras, 1999, p.11-32). Por milenarismo entenda-se a concepção referente à espera de um reino deste mundo associado ao paraíso terrestre reencontrado, a uma idade de ouro desaparecida, presente em povos e religiões que na sua gênese tem um passado reconhecido como perfeito e também a concepção cíclica da história, sendo que este reino esperado iria se concretizar após um fim iminente do mundo marcado por momentos de crise (DELUMEAU, Jean. *Mil anos de felicidade: uma história do paraíso*. São Paulo, Companhia das letras, 1997, p.17).

Durán, como já mencionado, na sua vida como frei, condenou fortemente aqueles que queimaram os códices indígenas e, a partir de uma detalhada investigação, vai produzir sua obra mostrando um conhecimento muito profundo da cultura indígena, descrevendo os costumes, as práticas, crenças etc.

Outra prática corrente foi o trabalho com as crianças e os jovens indígenas. Eles eram retirados de suas famílias e formados nos mosteiros. Muitas vezes, depois, serviam como delatores das práticas antigas ainda presentes nos familiares nativos. Nesse contexto foi fundado em 1536 pelos franciscanos o colégio de Santa Cruz de Tlatelolco, tendo como objetivo fornecer um ensino superior aos filhos da nobreza indígena. O programa do colégio era ambicioso: sua proposta era formar os dirigentes indígenas nos conhecimentos do Ocidente: latim, filosofia, teologia, a fim de criar um clero autóctone. Para melhor atingir os objetivos evangelizadores, os missionários buscaram aprender as línguas nativas, através da aproximação com as crianças e dos estudos linguísticos. Novamente as crianças são separadas de suas famílias para este fim, ao mesmo tempo em que eram doutrinadas, sendo arrancadas do convívio e das práticas idolátricas tradicionais de seus pais, educadas nos conventos, aprendendo as técnicas europeias, para que pudessem reproduzir as gravuras e as telas vindas da Europa, os cantos e a produção dos instrumentos, tornando-se sapateiros, alfaiates, carpinteiros, músicos, pintores, artesãos. E ainda transportando o mundo europeu para os novos territórios através de espetáculos teatrais montados para enaltecer batalhas vitoriosas contra os muçulmanos ocorridas no passado recente e sobre temas bíblicos⁶⁴.

Para os missionários era a concretização da missão de criar uma cristandade nova, integrada com os valores tomados por eles como universais e verdadeiros. Mas ao mesmo tempo refletia uma mestiçagem que foi sendo construída sob o impacto da destruição das sociedades indígenas e a imposição de uma maneira de viver distante daquela a que estavam acostumados. A reviravolta do seu universo cultural, das suas tradições e crenças marca a forma como a nova cultura foi sendo apreendida pelos nativos. A facilidade com que os indígenas aprendiam os saberes e os fazeres espanhóis escondia os mecanismos utilizados por eles de dar um novo sentido ao que lhes era imposto e consistia numa forma de resistência

⁶⁴ Os espetáculos montados na Nova Espanha tinham o papel didático de mostrar aos índios o mundo europeu e revelaram a capacidade da sociedade colonial de se apropriar de saberes ocidentais e traduzi-los para o novo mundo que ia se formando. Uma mistura de gentes, imagens, técnicas, que evidenciava os processos de hibridação que aquela sociedade ia construindo, na confluência de conhecimentos e no gosto pelo espetáculo (BERNAND, Carmen e GRUZINSKI, Serge. *História do Novo Mundo...*, p.395-396).

e manutenção das suas tradições. Os mal-entendidos na comunicação provocaram muitas vezes certezas de aceitação, por parte dos espanhóis, que depois se mostraram infundadas. Ao aprenderem as técnicas ocidentais da pintura, escultura, artesanato, escrita alfabética, sistema religioso, as sociedades indígenas as reliam a partir de seu mundo e realizavam as aproximações que permitiam a possibilidade de tradução, garantindo-lhes a sobrevivência e o mínimo de sentido ao caos instalado desde a conquista. O processo de mestiçagem, ao invés de substituir uma sociedade por outra, como queriam os espanhóis, foi mais de hibridação de práticas e tradições antigas com aquelas trazidas pelos conquistadores.

Somados a isso, havia ainda os conflitos do lado dos espanhóis que refletiam modelos de colonização divergentes que intensificavam o cenário caótico presente desde a conquista. Com a ausência de Cortés, que foi explorar a região de Honduras, em 1524, as disputas por poder e riquezas e boatos de que o capitão tinha morrido quase levaram a região à guerra civil, dois anos depois. Mesmo voltando, Cortés não conseguiu diminuir as contendas entre grupos com interesses tão diversos⁶⁵. A Coroa, que sempre teve como preocupação o estabelecimento de um controle maior das regiões conquistadas, a partir de 1527, envia dois visitantes reais com o objetivo de inspecionar a situação e minimizar as disputas entre os espanhóis. Diante dos poucos resultados, decide instalar as Audiências⁶⁶, como um braço de uma administração mais direta.

A Coroa, ainda sob o reinado dos reis católicos, já havia criado um conselho encarregado de administrar as possessões dos reis de Castela. Até 1516, membros do conselho de Castela trataram exclusivamente dos negócios das Índias. Nesta data, não existia, propriamente dito, conselho ou junta das Índias. Em 1519 surgiu pela primeira vez a expressão “Conselho das

⁶⁵ As disputas por poder e riqueza entre aqueles que ajudaram a conquistar o México, sempre estiveram presentes nos primeiros anos da colonização. Muitos se sentiam prejudicados quanto ao que haviam recebido pelos serviços prestados. Nesse contexto o mordomo de Cortés foi torturado e enforcado por não entregar o esconderijo do tesouro do seu senhor. A volta de Cortés não conseguiu resolver a questão que em vários outros momentos volta a acirrar os ânimos (BERNAND, Carmen e GRUZINSKI, Serge. *História do Novo Mundo...*, p.385).

⁶⁶ As Audiências foram tribunais que além de funções judiciais, também administravam. Na Nova Espanha a primeira, em 1528, foi composta por quatro juizes e por um presidente Nuño Beltran de Guzmán, escolha que se mostrou desastrosa pelas atuações de tal personagem, marcadas por abusos no trato com os indígenas, ameaças e desmandos, inclusive com o bispo Juan de Zumárraga, que acabou por denunciá-lo ao Rei. Diante dos fatos, a Coroa envia a Segunda Audiência em 1531, tendo como membros magistrados e sob a presidência do bispo de São Domingos Ramírez de Funleal, que veio da Hispaniola em companhia de Bartolomé de las Casas (BERNAND, Carmen e GRUZINSKI, Serge. *História do Novo Mundo...*, p.385-386).

Índias”, que ainda continuava sendo um setor relativamente informal do conselho real. A partir de 1524, esta instância foi reformada por Carlos V. O “Conselho Real e Supremo das Índias” estava a partir daquele momento, oficialmente fundado. Essa jurisdição autônoma tinha atribuições legislativas, nomeava titulares de cargos, correspondia-se com os representantes da Coroa e com os particulares. Era formado por um presidente, um chanceler, oito conselheiros, um procurador e dois secretários, tendo como função tratar de todos os assuntos relativos à administração do Novo Mundo. Com ele as ordens e deliberações estabelecidas eram enviadas através de uma quantidade enorme de documentos que cruzavam o Atlântico e caíam na mesa do presidente da Audiência, que tinha o papel de torná-las eficazes, estabelecendo uma administração que pudesse solucionar os conflitos e as disputas de poder entre os colonos, aprimorando a relação com os indígenas e os rumos da evangelização⁶⁷. Serge Gruzinski e Carmen Bernard informam que as medidas tomadas, principalmente pela Segunda Audiência (1531 – 1539), regulamentaram o tributo, organizaram a justiça e a Igreja e intensificaram o processo de ocidentalização dos índios. Havia a busca por uma relação mais próxima com essas populações, tanto que o presidente desta Audiência, Ramírez Funleal, foi o primeiro a promover estudos sobre suas vidas e costumes.

As Audiências abriram caminho para a implantação do primeiro Vice-reinado. Em 1535 desembarcava na Nova Espanha D. Antonio de Mendoza⁶⁸, filho de uma família de nobres que já havia servido a Coroa na Hungria.

Mendoza transformou a cidade de México em uma corte real, criando as estruturas definitivas para a constituição do primeiro vice-reino na América. Era presidente da

⁶⁷ O objetivo tanto das Audiências e posteriormente do vice-reinado foi frear as ações de Cortés. Da mesma forma como tinha agido com Cristóvão Colombo, retirando-lhe privilégios e afastando-o do controle das ilhas, a Coroa, através desses mecanismos, procurou pouco a pouco minar o poder do conquistador, num primeiro momento enviando homens letrados (licenciados, contadores, tesoureiros, etc), para realizar uma administração mais direta no trato com os índios, na arrecadação de impostos e no cuidado da evangelização; depois com a implantação das Audiências e do vice-reinado. Caminho trilhado não sem conflitos, marcados por interesses econômicos, ambições e corrupções que se traduziram num cenário de incertezas onde a fragilidade das instituições intensificou as disputas e o clima de tensão (BERNAND, Carmen e GRUZINSKI, Serge. *História do Novo Mundo...*, p.382-385).

⁶⁸ Antonio de Mendoza, filho do marquês de Mondéjar, nasceu em Granada e sempre teve contato com um universo multicultural e multiétnico. Seu pai foi embaixador em Roma. Sua mãe era prima do rei Fernando e vinha de uma linhagem de judeus, de mouros e cristãos velhos. Seus irmãos ocuparam cargos no Império Espanhol. Ele mesmo, antes de ir para o Novo Mundo, ocupou a embaixada da Hungria. Recebeu uma educação humanista e quando foi nomeado vice-rei da Nova Espanha, levou sua experiência e visão de mundo, ajudando a implantar uma administração mais eficiente e de acordo com os interesses da coroa espanhola (BERNAND, Carmen e GRUZINSKI, Serge. *História do Novo Mundo...*, p.407-408).

Audiência e vice-patrono da Igreja. Editava leis que deviam ser submetidas ao Conselho das Índias, buscando conciliar os vários interesses e mediando os conflitos entre os grupos que compunham a sociedade novo-hispânica. Retardou a aplicação das Novas Leis de 1542, que previam a extinção das *encomiendas*, a abolição da escravidão indígena e o fim dos serviços pessoais, para não ir contra os interesses dos *encomenderos*. Tentava equilibrar suas ações tendo por base o cenário de discussões que marcariam toda a segunda metade do século XVI, quanto à natureza e ao tratamento dado aos indígenas, procurando cumprir as ordens da Coroa e ao controle dos ânimos dos colonos⁶⁹.

Como humanista que era, apoiou a criação de instituições educativas para índios, espanhóis e mestiços e trouxe para a Nova Espanha sua biblioteca pessoal. Interessou-se pelos indígenas e seus costumes, a ponto de encomendar a pintores da capital um inventário enciclopédico do mundo pré-colombiano, o *Codex Mendoza*, com pictográficos tradicionais acompanhados de comentários em escrita alfabética. Além de propor a criação de uma universidade e a implantação da primeira prensa da América, remodelou a cidade, criando ruas mais largas e fundando vilas.

Quanto ao aspecto militar, continuou as guerras de conquista de território e esmagamento de rebeliões de índios inimigos, contando com a ajuda de tropas formadas por indígenas de Tlaxcala, México e Texcoco.

Mendoza introduziu instituições municipais nas regiões onde viviam os índios, causando conflitos entre os recém-chegados e os dirigentes locais. Por outro lado, tentou promover uma miscigenação direcionada, incentivando o casamento entre os membros das elites indígenas com representantes da coroa, a fim de efetivar a fusão dessas duas

⁶⁹ A questão do tratamento dada aos índios sempre foi um problema que suscitou dilemas jurídicos e morais. No primeiro momento a leitura do *requerimento*, documento elaborado em 1513 pelo jurista Palácios Rubios, que expunha sucintamente a História do mundo desde Adão, e conclamava ouvintes, que não sabiam uma palavra de espanhol, a se submeterem à autoridade da Igreja e aos reis de Castela. Durante a primeira metade do século XVI um debate amplo e intenso se instalou tanto em Castela como nas Índias. A doutrina escolástica embasou as discussões e pressões de países frente à Espanha, questionou o direito espanhol sob o domínio sobre os índios. Mas foi Bartolomé de las Casas que travou uma campanha violenta contra os maus-tratos e a exploração dos índios pelos colonos espanhóis. A discussão sobre o tema atingiu seu ponto máximo em 1541 e culminou com a “Novas Leis” de 1542, que abolia todas as formas de serviço pessoal e transformou os índios das *encomiendas* em vassalos diretos da coroa. Com a reação violenta dos *encomenderos* no Novo Mundo, e as pressões vindas de todo os lados, las Casas retorna à Espanha e em 1550 a coroa convoca um encontro especial de teólogos e conselheiros a fim debater os temas da conquista e colonização dos índios. No grande debate entre las Casas e Sepúlveda, ocorrido em Valladolid, os dois teólogos em cinco dias argumentam os prós e os contra da questão. Apesar da tese de las Casas sair aparentemente vencedora, na prática será mais difícil fazer com as que intenções prevaleçam (BERNAND, Carmen e GRUZINSKI, Serge. *História do Novo Mundo...*, p.407-408).

sociedades. Criou instituições educativas a fim de proteger os filhos daí nascidos, por perceber, até porque já tinha experienciado fato semelhante em outras realidades, a fragilidade de descendências assim miscigenadas. O que não evitou problemas posteriores, quando esses mesmos mestiços se voltaram contra os próprios indígenas, atacando-os.

Na economia Mendoza buscou aumentar as rendas de sua Majestade e sustentou com recursos materiais as transformações implantadas no Vice-Reino, impulsionando os trabalhos nas minas de ouro e prata, na pecuária e na agricultura. Os diversos ciclos de epidemias que dizimavam as populações indígenas fizeram-no preconizar a vinda de escravos africanos⁷⁰.

Um dos problemas enfrentados por Mendoza e os vice-reis posteriores foi equilibrar as ordens da Coroa com a realidade prática do dia-a-dia. Apesar da farta comunicação que cruzava o Atlântico, muitas das leis e orientações dadas pela Coroa viravam letra morta quando chegavam à Nova Espanha. Havia uma máxima que dizia “observar mas não obedecer”. Os diversos interesses e disputas de poder entre todos que compunham aquela sociedade faziam com que “as leis inoportunas, embora olhadas com deferência devido à fonte de que emanavam, não fossem obedecidas, enquanto a própria autoridade era filtrada, mediada e dispersada”⁷¹.

A sociedade que se configurou com a chegada dos europeus na região nomeada Nova Espanha terá como característica principal a mistura; uma sociedade híbrida, não só de grupos étnicos, mas de ideias, de modo de vida, de crenças, de desejos e de entendimento da realidade que se colocava. Esses primeiros anos de colonização evidenciaram a justaposição de duas sociedades que resultou em uma teia de relações dinâmicas e cheias de conflitos. Marcada por divergências étnicas, políticas, econômicas e culturais; pela apropriação de sistemas culturais feita pelos dois lados que passaram por uma tradução, resultando em uma sociedade nova, diferente daquelas das quais se originaram.

Diego Durán cresceu em meio a esse turbilhão de acontecimentos e não podemos saber ao certo como tudo isso o afetou. Contudo, não deve ser difícil imaginar que, ao fazer parte desta sociedade diversificada, em constante transformação a trajetória por ele vivida tenha sido continuamente desafiada. Em contato com os diversos grupos que representavam

⁷⁰ BERNAND, Carmen e GRUZINSKI, Serge. *História do Novo Mundo...*, p.410.

⁷¹ ELLIOTT, J. H. “A Espanha e a América nos séculos XVI e XVII”. In: BETHELL, Leslie (org.). *História da América Latina...*, p.299.

inúmeros interesses, ele teve dúvidas, viveu crises, travou batalhas e teve que se posicionar. Aspectos da sua vida que vieram à tona exemplificam essas situações vividas por ele, como quando condena o comportamento dos espanhóis ou denuncia um irmão da ordem por atitudes contrárias à fé; encanta-se com as músicas cantadas pelos índios, mas condena as práticas que considera idolátricas. Acredito que na sua obra esses conflitos apareçam e reflitam a sua vivência nesse dinâmico cotidiano mestiço.

2.4. A crônica de um missionário dominicano

As crônicas coloniais⁷² foram os primeiros escritos feitos por europeus sobre a América. Produzidas nos primeiros três séculos após a conquista, são testemunhos escritos do processo de formação das sociedades americanas que se configuraram a partir dos encontros de culturas imensamente diferentes, ocorridos com a chegada dos europeus.

A necessidade de descrever os territórios encontrados a partir de 1492 fez com que inúmeros relatos dos primeiros anos da conquista e posteriormente do processo de colonização fossem produzidos por aqueles que participaram de tal empreitada. Estes relatos passaram a ser denominados crônicas, mesmo sendo escritos por autores dos mais variados tipos, tendo motivações diversas e uma pluralidade de temas. Conquistadores, soldados, missionários, mestiços, indígenas escreveram inúmeras páginas, com objetivos múltiplos. Mas no centro desses escritos estava tomando forma o retrato de uma sociedade nova que se construía na América. Retratos diferentes dependendo de quem estivesse segurando a pena.

Na América espanhola as crônicas tiveram os mais variados conteúdos. Para Hector H. Bruit, três são mais recorrentes: descrição geográfica do local, descrição “etnológica” dos povos e narrativas dos fatos da descoberta, conquista e colonização dos territórios. Para este autor elas têm valor documental, ecológico e etnológico e “adiantam o nascimento dessa

⁷² O termo “crônica” possui variações condizentes com o momento histórico da sua utilização. Etimologicamente faz referência à ideia de tempo grego, onde os acontecimentos narrados, estabeleciam uma sequência linear, com objetivos explicativos e desdobramentos esperados, a partir das causas anunciadas. A origem de tal gênero é incerta, alguns estudiosos apontam o *Chronicon Pascale*, escrito entre os séculos III e VII d. C, como o primeiro texto com essas características. Mas foi na Idade Média que a crônica se consagrou como gênero de literatura histórica cristã, utilizada pelos monges com a finalidade de engrandecer o Cristianismo, ou seja, como as coisas aconteceram para que no fim a mensagem cristã triunfasse. Na América ela terá esse sentido ordenador: onde a história contada é sistematizada e tem como objetivo explicar o fim das coisas (REIS, Anderson Roberti dos e FERNANDES, Luiz Estevam de Oliveira A crônica colonial como gênero de documento histórico. *Revista Ideias*. Campinas, 2006 ano 13 [2], p.26).

ciência, a Etnologia, em mais de trezentos anos”⁷³.

No tocante à trajetória desses documentos é interessante notar como de manuscritos perdidos nas bibliotecas do Novo Mundo e também da Europa, eles foram trazidos à luz no século XIX e se tornaram, atualmente, fundamentais para o estudo da América colonial.

As crônicas missionárias do século XVI foram proibidas de serem publicadas graças à cédula real de 1577. Filipe II temia a proliferação dos relatos sobre os costumes dos povos indígenas e de suas superstições. Era o tempo da Contrarreforma, da afirmação dos valores cristãos e da necessidade de privilegiar as narrativas centradas na conversão dos nativos e não nos seus modos de vida pagãos. Apesar da proibição, versões manuscritas desses documentos não deixaram de circular pela América hispânica. Leandro Karnal indica que os manuscritos permaneceram circulando e, possivelmente, serviram de apoio às atividades de gerações de missionários nos seus trabalhos junto aos indígenas⁷⁴.

Mas será no século XIX que elas serão descobertas e publicadas. Esforços de intelectuais mexicanos do período, elas serão importantes na constituição dos estados nacionais, após as lutas de independência, como registros de um passado relido a partir da busca pela constituição da identidade da nação. Ao longo do tempo a forma como foram interpretadas passou por diversas mudanças. Valorizadas no século XIX como fonte de informação sobre o passado colonial, elas foram separadas e hierarquizadas conforme os temas de que tratavam: as mais confiáveis eram as que relatavam os acontecimentos históricos ou descreviam os povos e a natureza do território; enquanto as que continham temas do universo religioso, como milagres, aparições, eram relegadas a segundo plano. Esta classificação ia na esteira de uma história que acreditava na possibilidade de, pelos documentos, recuperar a totalidade do passado. Nesse contexto é que os intelectuais mexicanos não medirão esforços para publicá-las⁷⁵. Com a entrada do século XX, novos modelos interpretativos passam a fazer parte dos estudos das crônicas. Durante a ditadura de Franco, na Espanha, por exemplo, elas servirão para exaltar o passado glorioso do país. Nos anos 50 e 60, a crítica anticolonial e o indigenismo vão estudá-las pelo antagonismo vencedores versus vencidos. Também serão tratadas por alguns autores como relatos etnográficos sobre diferentes grupos indígenas. A crítica literária vai analisá-las a partir de

⁷³ BRUIT, Héctor H. “Apresentação geral das crônicas”. In: *Revista Ideias*. Campinas, 2004, ano 11 [1], p.16.

⁷⁴ KARNAL, Leandro. “As crônicas ao sul do Equador”. In: *Revista Ideias*. Campinas, 2006, ano 13 [2], p.20.

⁷⁵ NETO, José de Freitas. “O resgate das crônicas, questões sobre etnia e a identidade na América hispânica do XIX”. In: *Revista Ideias*. Campinas, 2004, ano 11 [1], p.22.

sua formação textual como tradição literária de um grupo social ou abordando os “tipos discursivos” nelas presentes⁷⁶. Todas as abordagens trouxeram contribuições para a análise desses documentos; mesmo quando se mostraram equivocadas, elas deram visibilidade e ajudaram a construir um corpus documental que trouxe para o debate historiográfico relatos construídos ao longo da constituição das sociedades americanas. Como documento produzido neste período, o entendimento que se quis construir sobre elas tem dado espaços para análises das dinâmicas sociais presentes na sua produção: as disputas políticas e sociais, as relações de poder que determinaram as escolhas das memórias a serem registradas e dos silêncios, os diálogos estabelecidos, as trocas produzidas. À medida em que as crônicas revelam essa América, vêm junto os elementos que fizeram parte da construção desse entendimento. É preciso compreendê-las como produto dessas relações culturais, como fruto dos contextos e dos atores envolvidos em suas produções.

A crônica *Historia de las Indias de Nueva España y islas de tierra firme* de Diego Durán se insere neste campo de análise, contribuindo para o aprofundamento destas questões.

Já disse acima que José Fernando Ramírez intelectual mexicano do século XIX, foi o responsável pela descoberta do manuscrito de Diego Durán. Segundo informações dadas por Maite Casanova Pánuco, Ramírez soube da existência dos manuscritos através de uma compilação de documentos do México colonial, realizada pelo Lord Edward Kingsborough, colecionador inglês, responsável pela recompilação de vários documentos pré-colombianos que serão publicados na obra intitulada *Antiquities of Mexico*, editada entre 1831 e 1848. Ao saber da existência do manuscrito, Ramirez procurou uma forma de obtê-lo e com tal objetivo escreve a Joaquim Icazbalceta, a fim de que este o ajude a conseguir uma cópia do dito documento⁷⁷.

Pelo que contam as correspondências, Icazbalceta entrou em contato com Francisco Gonzáles de Vera, bibliotecário do Ministro da Guerra, solicitando-lhe a dita cópia. Dá claras instruções para que seja uma cópia de qualidade, pois será utilizada para a publicação do manuscrito. Em seguida recebe resposta do bibliotecário espanhol, dizendo que o Manuscrito

⁷⁶ FERNANDES, Luiz Estevam de Oliveira e KALIL, Luis Guilherme Assis. A historiografia sobre as crônicas americanas: a criação de um gênero documental. *Revista Ideias*. Campinas, 2012, n° 12, p.47-70.

⁷⁷ CASANOVA PÁNUCO, Maite. *Pensar los estudios introductorios a propósito de la Historia de las Indias de fray Diego Durán*. México, Universidad Autónoma do México, 2014, p.62-65 (Trabalho de Conclusão de Curso).

se encontrava na Biblioteca Nacional e que tirar uma cópia com as especificações recomendadas sairia caro. O que ficamos sabendo depois é que Gonzáles de Vera será responsável por encontrar o desenhista e o copista do documento, tratar do preço e de todos os detalhes concernentes à reprodução e, por fim, realizar a comparação entre a cópia e o manuscrito original. O que renderá um trabalho de fôlego de Vera, pois, além de fazer a comparação, ele ainda produzirá dois textos, analisando os resultados e enviando tudo a Ramírez. O trabalho teve início em junho de 1853 e só foi finalizado em março de 1854⁷⁸.

Stephen Coslton reproduz em seu trabalho a carta de Vera, onde ele descreve o manuscrito:

Este Codice existe en la Biblioteca nacional de Madrid, con las señas J. 97, -
-Su encuademación es moderna y pasta holandesa. Tiene algunas hojas bastante estropeadas, y cuando se le encuadernó, quedaron algunas muy recortadas, con detrimento de algunas estampas y aun palabras, aunque son raras, puestas al margen. Está escrito dos columnas y letra del siglo XVI. No tiene mas título que el que aparece en el respaldo de la primera estampa, el cual se ha calcado, así como las inscripciones que en dicha estampa se ven, en su parte superior y al pie. A continuacion del título, que dice, Historia de las Indias de N. Y Islas y tierra firme. agregaron modernamente estas palabras-- folio: tiene 344 folios⁷⁹.

É difícil fazer um levantamento do percurso deste documento, de como ele circulou na Nova Espanha e depois foi parar em Madri. Existem algumas hipóteses levantadas a respeito. Fernando Sandoval sugeriu que a obra chegou a Madri através de Tomás Tamayo de Vargas, cronista maior das Índias entre 1632 e 1642. Segundo Sandoval, o autor elaborou uma *junta de livros, a maior que a Espanha viu em sua língua até o ano de 1624*⁸⁰. A partir daí foi que Antonio de León Pinelo descobriu a obra do dominicano e a incluiu na sua obra já citada a *Epitome de la Biblioteca oriental y occidental, náutica y geográficade*, em 1629. Já Angel María Garibay Kintana afirma em sua obra sobre Durán que o manuscrito pode ter sido levado da Nova Espanha para Madri através do arcebispo do México, Pedro Moya de Contreras, já que o religioso presenteou Filipe II com uma outra obra de um também dominicano, Francisco de Aguilar: *Relación breve de la conquista de la Nueva España*⁸¹.

⁷⁸ CASANOVA PÁNUCO, Maite. *Pensar los estudios introductorios a propósito de la Historia...*, p.63.

⁷⁹ COLSTON, Stephen. *Fray Diego Durán's Historia de las Indias de Nueva España...*, p.13.

⁸⁰ SANDOVAL, Fernando. La relación de la conquista de México en la historia de fray Diego Durán. In: DÍAZTHOMÉ Hugo. *Estúdios de Historiografía de la Nueva España*. México, El Colegio de México, 1945, p.86.

⁸¹ KINTANA, Angel María Garibay Diego Durán y su obra (prefácio). In: Fray Diego Durán. *Historia de las Indias de Nueva España y islas de la tierra firme*. México, Editora Porrúa, 1984 Tomo I, p.11.

Muitos estudos foram realizados a fim de comprovar se o manuscrito conservado em Madri é obra original de Diego Durán. As comparações entre as caligrafias presentes no documento e aquela da denúncia inquisitorial já mencionada, bem como a forma como está configurado o manuscrito, levaram a algumas conclusões. Em algumas partes do manuscrito é possível notar rasuras; palavras, pontuações e até mesmo sentenças inteiras apagadas. Alguns estudiosos acreditam que o documento estava sendo preparado para ser publicado e neste processo passou por uma espécie de “correção”. Há hipóteses que falam de uma certa censura política, pois textos que descrevem episódios da conquista também foram suprimidos. As ilustrações também apresentam diferenças na sua conformação. As que estão presentes no livro dos Ritos e no Calendário têm formato diferente das que compõem o livro de História. Só com a análise do manuscrito original é que se pode obter esclarecimentos sobre o assunto. Este estudo foi feito por Donald Robertson e trouxeram luzes sobre como interpretar o manuscrito. Comparando as ilustrações dos tratados “Ritos” e “Calendário” com as referentes a “História”, ele constatou que elas foram coladas sobre o papel do manuscrito, provavelmente retiradas de outro material. Além disso há uma diferença nos tamanhos das figuras, pois as imagens coladas foram feitas *in quarto* e quando repassadas para o material produzido *in folio* ficaram em tamanho diferente, e em alguns casos foram recortadas para caberem no papel do manuscrito. Robertson não fez análise dos escritos que estavam presentes nos versos das imagens coladas. Só anos depois Couch fará essa análise e concluirá que o manuscrito de Madri tem três caligrafias diferentes: uma mais antiga, presente nos versos das imagens que compõem os tratados “Ritos” e “Calendário”; depois uma caligrafia que produziu o texto na nova versão *in folio* conservada em Madri; e por último uma caligrafia de um provável editor que corrigiu e inclusive eliminou palavras, pontuações e até mesmo sentenças inteiras ao longo de todo o manuscrito. As conclusões a que principalmente os estudos de Couch conduzem demonstram que o Manuscrito de Madri foi formado a partir da junção de fragmentos de outros manuscritos, gravuras e textos, uma obra que foi sendo realizada coletivamente e que reflete a falta de uma homogeneização do trabalho que enfim chegou até nós⁸².

⁸² Na dissertação de Renato Denadai há a informação de que as edições de José Ramírez e Angél Maria Garibay foram realizadas sem contato com o manuscrito de Madri. As análises a partir das diferenças da formatação das ilustrações só vão ocorrer a partir da observação do manuscrito original realizadas nos estudos feitos por Donald Robertson e, depois, por Christopher Couch. Eles permitirão conclusões sobre como se deu a formação do manuscrito. Robertson vai dizer que o manuscrito de Madri seria a cópia mais antiga sobrevivente do

A partir da cópia que Ramírez recebeu de Gonzáles de Vera se inicia o trabalho preparatório para a publicação. Devido às conflituosas condições políticas por que passava o México, ele só teve condições de publicar os primeiros sessenta e oito capítulos da “História” em 1867. Exilado na Alemanha, não conseguiu concluir o trabalho e morreu em Bonn em 1871. A cópia do manuscrito ficou guardada no colégio de Minería da Cidade do México, até que Alfredo Chavero, herdeiro de grande parte dos espólios bibliográficos de José Ramírez, conseguiu, com aporte governamental, publicar o restante da crônica em 1880. Novas edições foram publicadas ao longo do século XX, e foram importantes para aumentar a circularidade da obra de Durán nas esferas acadêmicas, para pesquisadores e estudantes de língua inglesa, bem como para um público mais amplo⁸³.

2.4.1 Organização da obra

Passo agora a considerar a organização da obra de Diego Durán. Ela está dividida em três partes: a “História”, concluída em 1581, constitui a maior parte da crônica, com setenta e oito capítulos (fólios 1-221r); o “Livro dos ritos e cerimônias nas festas dos deuses e celebração delas”, cuja data de conclusão é desconhecida, é formado por um prólogo e vinte e três capítulos (fólios 226r-316r), e o “Calendário Antigo”, concluído em 1579, contém uma epístola “Ao curioso leitor” e vinte e dois capítulos (316v-344r). Originalmente a obra vinha acompanhada de mais de uma centena de ilustrações a cores; mas, ao que parece, algumas delas se perderam. A encadernação das páginas em um único volume, processo ocorrido no século XIX, pode ser responsável por “aparar” o topo de algumas das imagens e comprometer inclusive parte do texto em algumas páginas⁸⁴.

O tratado “História” narra a trajetória do povo mexica, começa com a relação feita por Diego Durán entre o povo mexica e as dez tribos perdidas de Israel; depois, passa a narrar

trabalho de Diego Durán, mas que pelo menos uma versão anterior teria existido. Já Couch, continuando os trabalhos de Robertson, aventou a hipótese de três caligrafias presentes na obra. Para ele o manuscrito seria uma junção de textos, imagens, pedaços de manuscritos outros, enfim uma obra mais coletiva do que individual, o que explica o caráter não homogêneo do trabalho atribuído ao dominicano (SILVA, Renato Denadai da. *As quimeras do cronista...*, p.57).

⁸³ Temos a edição de Ignacio Bernal, em 1964; a de Ángel María Garibay, em 1967; a de Fernando Horcasitas e Doris Heyden, em 1971 (em língua inglesa); a de Cesar Macazaga, em 1980; a de Rosa Camelo e José Rubén Romero, em 1990; a de Electra López e Tonatiuh Gutiérrez, em 1990 e outra de Doris Heyden, em 1994.

⁸⁴ Diego Durán removeu quatro capítulos entre a versão do “Livro dos ritos” e a versão final, por isso só existem seis imagens nesse tratado, as outras foram descartadas por fazer parte dos capítulos excluídos.

sua origem mítica a partir das sete covas e a peregrinação a Chapultepec, até chegar ao lago Texcoco, quando é fundada a cidade de México-Tenochtitlán. Também descreve as façanhas políticas e militares de dez governantes mexicas, como se originaram e terminaram suas batalhas e campanhas militares e de como foram conquistando territórios, fundando cidades, guerreando ou fazendo alianças com os diversos povos da região. A última parte do tratado conta a chegada dos espanhóis, descrevendo como foram recebidos por Moctezuma e o posterior aprisionamento deste por Cortés. Narra os confrontos entre espanhóis e mexicas, a expulsão dos espanhóis e os ataques deles desde Tlaxcala, as lutas de resistências, a queda da cidade e a saída de Cortés para explorar outras províncias, até a morte do último rei mexica, Cuauhtemoc.

Veja-se o quadro abaixo:

Capítulos 1 – 5: Peregrinação dos mexicas até a chegada no lago Texcoco.
Capítulos 6 – 68: História dos soberanos mexicas, suas realizações até a invasão de Hernán Cortés.
Capítulos 69 – 78: Conquista de México-Tenochtitlán e a morte do último rei Cuauhtemoc.

O “Livro dos Ritos”, provavelmente produzido junto com o “Calendário antigo”, trata dos deuses mexicas. Descreve como cada deus era representado visualmente, os significados de seus nomes, como eram seus templos e as solenidades a eles prestadas. O tratado segue uma hierarquização, começando pelos deuses considerados os mais importantes para os de menor relevância. Procura estabelecer um roteiro de apresentação de cada divindade: descrição da imagem, período das festas e ritos das celebrações. Busca também localizar geograficamente cada divindade, conforme se vê abaixo:

Capítulo 1: Topiltzin ou Hueymac
Capítulo 2 e 3: Huitzilopochtli
Capítulo 4 e 5: Tezcatlipoca e a Festa de Toxcotl
Capítulo 6: Quetzalcóatl
Capítulo 7: Comaxtli, deus de Taxcala
Capítulo 8: Tlál
Capítulo 9: Festa de Tlacaxipeualiztli e do deus Totec

Capítulo 10: Festa do Sol Nauholin
Capítulo 11: Cavaleiros do Sol – reinos águia e jaguar
Capítulo 12: Festa de Xocotl Uetzi
Capítulo 13: Cihuacóatl ou Quilaztli
Capítulo 14; Chicomecóat
Capítulo 15: Toci
Capítulo 16: Xuchiuetzal
Capítulo 17: Iztaccihuatl
Capítulo 18: culto ao vulcão Popocatepetl
Capítulo 19: Chalchiuhcueye
Capítulo 20 -23: práticas diárias relacionadas aos diversos deuses

Depois são mencionadas a festa do sol Nauholin e as façanhas dos cavaleiros do Sol. Fala-se também de Tianguis, o mercado onde, entre outras coisas, podia-se comprar escravos para os sacrifícios aos deuses. No final, o tratado dedica-se a descrever os jogos praticados naquela sociedade: os jogos em geral e os jogos de bola.

Durán aproveita para desqualificar os sacrifícios humanos, conta anedotas a respeito de suas experiências com os índios e ainda mostra sua apreciação geral sobre os índios pré-hispânicos. Traça paralelos entre a religião nativa e as religiões cristã e judaica. Inclusive vê nas divindades Totec, Xipe e Tlatlauhqu semelhanças com a Santíssima Trindade católica. E também faz uma comparação entre Topiltzin e São Tomé.

“Calendário Antigo”, o último dos três tratados que compõem a obra explica o modo asteca de contar o tempo. Nos três primeiros capítulos expõe os símbolos que representam a contagem do tempo, descreve os dias, as semanas e os meses e fala em particular das festas que eram celebradas nos primeiros dias de cada mês ao longo do ano:

Ao curioso leitor – Epístola

Capítulo 1: contagem do ano e das figuras usadas para contar

Capítulo 2: dos meses e das figuras utilizadas para contar os dias.

Capítulo 3: das semanas e da comemoração do nascimento

Capítulo 4 – 21: cada capítulo representa uma das dezoito vintenas do ano juntamente com suas festas.

Capítulo 22: dias restantes.⁸⁵

O rico material apresentado aponta para as dimensões antropológica, histórico-cultural, sócio-política e hermenêutica do trabalho realizado pelo frei dominicano e coloca o desafio de uma análise que busque perceber como neste processo estão presentes as marcas da miscigenação em curso naquela sociedade e de como Durán na utilização das diversas fontes, estabelece relações criando a sua interpretação.

2.4.2 As fontes de Durán na configuração de sua obra

As fontes utilizadas por Durán para escrever sua “*História*” são de distintas proveniências e podem ser classificadas em: a) fontes da tradição indígena, e b) fontes da tradição europeia.

As primeiras foram fruto de uma intensa investigação realizada pelo frei dominicano em seu contato com os grupos indígenas. Ele se valeu de sua experiência como missionário e realizou um trabalho de aproximação à cultura daquelas populações. Seu objetivo era conhecer para poder melhor realizar a missão evangelizadora. Como fontes indígenas podemos mencionar os códices mesoamericanos semelhantes aqueles que, no primeiro momento da conquista e da colonização, foram alvos da destruição por parte dos conquistadores e primeiros missionários, numa atitude criticada por Durán que dizia ter sido um desserviço para a evangelização, pois impedia que se conhecesse, através daqueles escritos, muito dos costumes e tradições autóctones.

Vale, a essa altura, uma observação sobre o sistema de escrita encontrado pelos conquistadores e missionários presente há muito tempo naquelas sociedades. Chamado de

⁸⁵ Diego Durán chama esses dias “demasiados”. No calendário nahua, dos trezentos e sessenta e cinco dias correspondentes a um ano, eles só contavam trezentos e sessenta. Os cinco dias restantes eram esses restantes, em nahuatl *nenontemí*, quer dizer sem proveito, sem nada (DURÁN, Diego. *História de las Índias...*, tomo II, p 39).

escrita pictoglífica⁸⁶, o sistema mixteco-nahua, na qual os grifos fonéticos eram utilizados de forma mais reduzida e as pinturas e grifos ideográficos de maneira mais abundante, não se relacionava a uma língua específica, mas podia ser entendido por diversos idiomas, desde que se compartilhassem as convenções do sistema. Vários grupos que compunham aquele mundo mesoamericano utilizavam esse sistema de escrita.

Além dos livros escritos, os chamados códices, foram encontradas inscrições pictoglíficas em diversos outros suportes como cerâmica, pedra e estuque de murais. Os livros propriamente ditos fazem parte do período clássico daquelas sociedades e eram produzidos com peles de veados, papéis feitos a partir da casca da figueira, da fibra do agave ou ainda de uma palma chamada *iazolt*. Neles eram registrados temas de relevância para a visão de mundo e para a organização social vigente. Havia livros e escritores específicos para cada assunto. Os escribas, chamados *tlacuilos*, eram especialistas nos registros pictoglíficos e gozavam de prestígio na sociedade. Nesses códices se encontravam as mais variadas informações: explicações sobre as origens e transformações do mundo e do ser humano, epopeias divinas, prognósticos, histórias de grupos, as linhagens dos governantes, os limites e fronteiras territoriais, organização e recolhimento dos tributos, contagem dos dias e do destino, ritos e agouros nos matrimônios e os dias e festas de todo o ano. Eles eram fundamentais para manter o domínio político e comercial de um grupo sobre outro e também para manutenção da elite no seio de seu próprio grupo. Esses livros eram tão importantes para a elite que os jovens *pipiltin nahuas* (jovens da nobreza misteca) aprendiam a entendê-

⁸⁶ Existe uma polêmica sobre se o sistema pictoglífico mixteco-nahua deve ser considerado uma escrita ou não. Alguns estudiosos afirmam por ter um caráter não-fonético, utilizar pinturas e soluções figurativas e ainda fazer parte de um sistema ancorado na oralidade, tal sistema estaria longe daquilo que eles consideram uma evolução mais próxima das formas ocidentais de escrita. Eduardo Natalino dos Santos discorda de tal afirmação e comunga com outros estudiosos de que o sistema mixteco-nahua seria uma concepção mais ampla de escrita. Segundo ele “tais pesquisadores, dos quais seguiremos algumas ideias e pressupostos, reclamam a necessidade de uma definição mais ampla de escrita, que passaria a abranger qualquer sistema de representação visual ou tátil do pensamento ou da fala com convenções, usos, lógica e gramática internas bem estabelecidos – em determinada sociedade ou fração social –, os quais garantiriam uma qualidade básica a qualquer sistema: a permanência e a reabilitação de significados relativamente bem determinados e socialmente compartilhados a partir da decodificação de seus registros” (SANTOS, Eduardo Natalino. *Calendário, cosmografia e cosmogonia nos códices e textos nahuas do século XVI*. São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, São Paulo: Universidade de São Paulo, 2005, p.87 [Tese de Doutorado]). Diante de tal polêmica e a partir das pesquisas sobre o passado mexicano, considero que ampliar o significado do que seria escrita é o mais adequado, principalmente porque muda o eixo de análise que coloca como parâmetro a cultura ocidental como aquela que qualifica ou desqualifica culturas diferentes da dela. Quando ampliamos o olhar as chances de aprofundarmos a cultura do outro diferente da nossa aumentam e possibilitam a criação de pontes e intercâmbios.

los e produzi-los em instituições específicas, os *Calmecacs*. Nelas os livros pictoglíficos e a tradição oral a eles relacionada eram os principais instrumentos de registro e transmissão da tradição para formação dos futuros sábios⁸⁷.

Muitas das informações levantadas por Durán sobre a tradição indígena ele obteve tendo contato com essa escrita pictoglífica. As informações contidas no livro dos ritos ou do calendário são descrições retiradas desses antigos códices. Quando trata da figura de Topiltzin, no início do tratado dos *Ritos*, Durán fala que viu sua figura em uma pintura antiga na cidade do México e depois descreve a dificuldade de copiar uma outra figura por que seu dono não queria emprestá-la:

Este Topiltzin, que por outro nombre llamaron estos indios Papa, fue una persona muy venerable y religiosa á quien ellos tuvieron en gran beneracion y le honraban y reberenciaban como á persona santa. La noticia que del se tiene es grande, el qual bi pintado á la manera que arriba parece, em um papel bien biejo y antigo, em la ciudad de México⁸⁸.

(...)halle la pintura como la veran pintada en esta oja, junto ála pintura de Topiltzin, no menos vieja y antigua que essotra, que para restarmela el yndio de Ciauh-tla que la tenía, me uv primero de conjurar se la volveria, me la presto con tantas cerimonias y çalemas, y com tanto secreto, que me admiró lo mucho en que la tenía⁸⁹.

A conversa com os antigos índios foi outra forma de Diego Durán conseguir informações sobre a cultura mexicana. Esses testemunhos fornecidos pelos indígenas foram utilizados em vários momentos da crônica. A partir deles o frei dominicano tomou contato com a cultura mexicana caracterizada pela oralidade. Logo no início do tratado *Historia* ele nos informa uma conversa com um índio que lhe contou sobre a origem do mundo segundo aquela cultura:

En el principio crió Dios el cielo y la tierra, como me empecó á contar un viejo natural de Cholula, de edad de cien años, que de puro viejo andaba ya inclinado hacia la tierra, asaz ' docto en sus antiguallas; al qual rogándole me alumbrase, de algunas cosas para poner en esta mi obra, me preguntó que de qué materia quería me tratase: yo, como topé con lo que deseaba, le dije que

⁸⁷ O sistema mixteco-nahua era uma combinação do registro visual com a oralidade. Essas duas ações, a de “ler, decodificar os signos visuais e a de relatar, recorrer a um repertório de conceitos, conteúdos e narrativas sabidos ou memorizados”, se complementavam. Ver e contar formavam o todo do sistema; integrados reforçavam-se mutuamente. Não havia subordinação de um sobre o outro” (SANTOS, Eduardo Natalino. *Calendário, cosmografia e cosmogonia...*, p.80).

⁸⁸ DURÁN, Diego. *Historia de las Indias de Nueva España...*, t. 2, p.73.

⁸⁹ DURÁN, Diego. *Historia de las Indias de Nueva España...*, t. 2, p.76.

desdel principio del mundo, en lo que á su generaci3n indiana tocaba y tenia noticia, el qual me respondi3: toma tinta y papel, porque no podr3s percibir todo lo que yo te dir3: el qual empec3 desta manera⁹⁰.

Atrav3s de conversas com s3bios e anci3os ind3genas essa tradi33o oral, cara para aqueles grupos, contribuiu muito para que o frei dominicano pudesse conhecer as formas de sociabilidade da cultura nahua.

Colston nos informa que a partir da Conquista, muito da cultura oral dos 3ndios relacionada aos c3dices pictogr3ficos, estavam passando por um processo de transcri33o em nahuatl com letras romanas feitas pelos 3ndios que aprendiam a escrita espanhola⁹¹.

Esse material que era transcrito para o espanhol tamb3m foi usado por Dur3n. Ao longo da sua obra ele menciona quatro deles: “Relaci3n de Azcapotzalco”, “Relaci3n de Coyacan”, “Historia de Texcoco” e a “Historia mexicana”. Colston faz um levantamento de quantas vezes eles s3o mencionados e conclui que Hist3ria Mexicana foi o mais utilizado, mais de setenta refer3ncias s3o feitas a ela por Dur3n⁹². Chamado de Cr3nica X, este documento tem sido estudado por muitos pesquisadores. As conclus3es t3m apontado tratar-se de uma narrativa escrita por um 3ndio a partir dos testemunhos orais de s3bios e anci3os ind3genas pertencentes as tradi33es hist3ricas relacionadas à Tenochtitl3n. Al3m de ser citada v3rias vezes por Dur3n, que parece consult3-la textualmente ao longo do seu trabalho, estudos perceberam as semelhan3as entre ela, a *Historia natural y moral de las Indias* de Jos3 de Acosta, a *Historia de la venida de los Indios* de Juan Tovar (o *C3dice Ram3rez*) e a *Cr3nica Mexicana* de Alvarado Tezoz3moc. Dedicarei aten33o a essa quest3o quando for trabalhar a circula33o e apropria33o da obra de Diego Dur3n por outros autores⁹³.

Com rela33o à tradi33o europeia, Diego Dur3n vai utiliz3-la de duas maneiras: primeiramente consultando colonizadores espanh3is para checar as informa33es referentes à conquista da terra e às campanhas de Cort3s, para complementar as informa33es obtidas

⁹⁰ DUR3N, Diego. *Historia de las Indias de Nueva Espa3a...*, t. 1, p.6.

⁹¹ Colston nos alerta: “Embora a propens3o natural seja se referir a essas cr3nicas escritas em n3uhatl ou espanhol como “fontes liter3rias”, 3 bom lembrar que elas eram - assim como as transcri33es espanholas - essencialmente apenas as formas finais escritas de um velho hist3rico oral e pict3rico (COLSTON, Stephen. *Fray Diego Dur3n’s Historia de las Indias de Nueva Espa3a...*, p.44)

⁹² COLSTON, Stephen. *Fray Diego Dur3n’s Historia de las Indias de Nueva Espa3a...*, p.49.

⁹³ COLSTON, Stephen. *Fray Diego Dur3n’s Historia de las Indias de Nueva Espa3a...*, p.50.

com os indígenas e muitas vezes também, para deixar transparecer sua crítica às ações violentas perpetradas aos índios, como podemos notar nesta passagem abaixo sobre o cerco que Cortés faz aos índios em Tenochtitlán:

(...) todo lo cual que he referido lo oí contar á um conquistador de los que en esto se hallaron, pero esta historia dice lo contrario, que entraron por fuerza de armas y mataron gran multitud de indios, y no contradice lo uno á lo outro, pues está claro que em los días que turó el cerco matarían gran suma de índios⁹⁴.

Todo esse material será utilizado por Durán para compor seu trabalho, mas uma fonte fundamental para essa tarefa foram as Escrituras Sagradas. Como religioso que era formado dentro das tradições da Igreja, o referencial utilizado por Durán para analisar a cultura indígena será sempre aquele da tradição cristã. A Bíblia, depois das fontes indígenas, foi a mais citada pelo dominicano. Em diversos trechos da sua obra ele a utiliza para fundamentar seus argumentos, esclarecer determinadas interpretações e dar sentido ao mundo que buscava entender e transmitir para seus interlocutores. No terceiro capítulo desta pesquisa aprofundarei seus usos na construção da crônica.

Mas além de servir como modelo interpretativo, a utilização da Bíblia e de livros litúrgicos serviram de modelo também para a formatação que Durán deu ao manuscrito. A forma como as ilustrações foram colocadas segue modelos retirados de livros litúrgicos ilustrados, missais, graduais e breviários do mundo medieval. Mesmo utilizando imagens indígenas, a obra do frei dominicano seguiu os modelos dos livros utilizados no seu dia-a-dia⁹⁵.

Não nos esqueçamos de que o objetivo de Durán ao escrever sua obra foi fornecer elementos para que o trabalho missionário fosse mais eficaz no combate à idolatria e na transmissão da mensagem evangelizadora. Escreve para leitores europeus e por isso tinha que traduzir aquela cultura para dentro das categorias aceitas por aqueles que compartilhavam uma visão de mundo onde a Bíblia era um referencial fundamental.

⁹⁴ DURÁN, Diego. *Historia de las Indias de Nueva España...*, t.2, p.27.

⁹⁵ Couch afirma ainda que as fontes principais seriam os calendários litúrgicos já sob os efeitos da Contrarreforma que contou com a ajuda da imprensa para a normatização do rito católico (COUCH, Christopher. *Style and ideology in the Durán...*, p.332-334).

Neste sentido, quando se estuda as fontes utilizadas por Diego Durán, não se pode deixar de estabelecer a relação existente entre elas. Devem-se analisá-las num processo de interação, onde as informações coletadas e transcritas para a sua obra se revestem de novos significados, quando confrontadas pelo mundo europeu do qual ele também fazia parte.

2.5. A circulação do manuscrito de Diego Durán

Um dos principais objetivos de Durán ao ter escrito *Historia de las Indias de Nueva España y islas de tierra firme* foi justamente servir de guia para os missionários quanto as antigas crenças indígenas. Para ele a única forma de extirpar as idolatrias era conhecê-las profundamente. As possibilidades de ele ter conseguido realizar seu intento passa pela forma como se deu a circulação de sua obra. Dois exemplos ajudam a entender tal processo.

O primeiro trata da relação entre as obras de Durán, Juan de Tovar e José de Acosta mencionada no início deste capítulo. O esclarecimento só virá em 1945, pelos estudos comparativos entre as obras feitos por Fernando Sandoval. Os caminhos para elucidar essa relação começam com o que foi dito por Dávila Padilla, quando, referindo-se a Durán, afirmou que seus escritos tinham sido parcialmente publicados na obra de José de Acosta. Depois, no século XIX, José Fernando Ramírez descobre no Convento de São Francisco, no México, um manuscrito anônimo intitulado *Relación del origen de los indios que habitan esta Nueva España según sus historia*, o chamado *Códice Ramírez*. Na introdução de *Historia de las Indias de Nueva España y islas de tierra firme*, Ramírez que como sabemos foi quem a publicou, afirma que Durán usou como base o manuscrito por ele descoberto. Com a publicação das cartas entre Tovar e Acosta ficamos sabendo que o primeiro havia escrito uma história dos índios do México para enviar a Acosta, mas essa obra se perdeu. Ele então escreve para o jesuíta dizendo que havia produzido uma nova obra com os dados pesquisados que ainda tinha na memória e também com a ajuda de um manuscrito feito por um frei dominicano, parente seu. Tovar então, repassa para Acosta o manuscrito que produziu. A partir da carta se estabeleceu a relação dos três textos. Fernando Sandoval fazendo o cotejamento entre as três obras conclui que a fonte usada por Tovar foi a *Historia*

de Diego Durán e que ela é uma das partes da obra de José de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias*⁹⁶.

Na mesma linha está a relação entre a obra de Diego Durán e a Crônica mexicana de Alvarado Tezozómoc. Comparando os dois trabalhos muitas semelhanças foram encontradas referentes à história do povo mexicana. Tezozómoc eram membro da elite mexicana e escreveu uma história que evidenciava os feitos desse grupo social, datada no final do século XVI. Os estudos ganharam várias direções, desde as especulações sobre se os dois autores haviam consultado a mesma obra ou transcritos histórias orais recolhidas dos índios. Para Stephen Colston o mais provável é que Durán e Tezozómoc utilizaram versões diferentes de relatos orais da história mexicana que devem ter sido transcritos para a escrita alfabética em momentos e por pessoas diferentes. Isso explicaria as semelhanças e também as diferenças entre as duas obras⁹⁷.

Outro exemplo que elucidava questões sobre a circulação da obra de Durán tem a ver com Baltazar Dorantes de Carranza. Personagem que viveu na segunda metade do século XVI, filho do conquistador Andrés de Carranza. Escreveu *La Sumaria Relación de las cosas de la Nueva España con noticia individual de los descendientes legítimos de los conquistadores y primeros pobladores españoles*. A obra foi escrita com a intenção de ressaltar os feitos dos conquistadores e primeiros povoadores das colônias espanholas, a fim de que, como herdeiro, pudesse obter privilégios e mercês do rei da Espanha. Foi dirigida ao vice-rei Marqués de Montesclaros, em 1604. Para tornar a obra mais agradável ele utiliza-se de escritos de outros autores como a *Apologética Historia de las Indias* de Bartolomé de las Casas, a *Historia General de las Indias y Conquista de México*, de Francisco López Gómara e a *Historia de las Indias de Nueva España y islas de tierra firme* de Diego Durán⁹⁸.

⁹⁶ SANDOVAL, Fernando. La relación de la conquista de México en la historia de fray Diego Durán. In: Hugo Díaz-Thomé. *Estudios de Historiografía de la Nueva España*. México, El Colegio de México, 1945, p. 59-61.

⁹⁷ COLSTON, Stephen. Fray Diego Durán's *Historia de las Indias de Nueva España*..., p. VIII.

⁹⁸ DE LA TORRE VILLAR Ernesto. Baltasar Dorantes de Carranza y la Sumaria Relación. In: In: DÍAZ-THOMÉ, Hugo. *Estudios de Historiografía de la Nueva España*. México, El Colegio de México, 1945, p. 214-215.

Ernesto de La Torre informa que a Relación de Carranza é uma sucessão de misturas de textos sem muito cuidado com cronologias, identificação do autor ou obra que está utilizando e sem muita coerência. O objetivo maior é conseguir vantagens econômicas: “Emplea fundamentalmente las obras señaladas, utiliza sus datos, copia muchas veces alterando el texto, o bien transcríbelo a la letra. No sigue um orden fijo ni se sujeta com precisión a los datos que sus fuentes le proporcionan”⁹⁹.

Com relação à obra de Diego Durán, Carranza utiliza a parte sobre a conquista do México pelos espanhóis, do tratado de *Historia*.

Todas essas citações só reforçam o papel que as crônicas representaram naquele mundo colonial. Elas circularam e serviram de fontes para obtenção de informações sobre o mundo indígena e nesse processo foram relidas, modificadas e utilizadas com objetivos os mais variados.

Jacques Lafaye alude para questões que vão além da simples apropriação destes documentos ente os autores do período. Ele analisa o contexto político em que a circulação destas obras e os interesses da Coroa Espanhola se relacionavam. Nos primeiros tempos as crônicas foram de grande contribuição para o processo evangelizador em curso, havia necessidade de se conhecer o mundo que se descobria e a escrita sobre ele significava uma forma de apropriação dos seus significados e sentidos, colaborando com a colonização. Mas à medida que o tempo passava elas vão começar a representar perigo na visão de alguns. A cédula real de 1577 reflete bem a mudança de postura em relação ao que se produzia na colônia¹⁰⁰. O confisco das obras de Bernardino de Sahagún, o desaparecimento do primeiro escrito de Tovar, também o fato das obras de Diego Durán nunca terem sido publicadas, entre outras, pode ser visto como consequência desse controle maior da Coroa, no último quartel do século XVI. Muitas dessas crônicas traziam um discurso que legitimava figuras como a de Cortés, por exemplo; ou disseminavam ideias que poderiam ser fontes de heresias misturadas com a doutrina judaica, as crenças indígenas, as leituras messiânicas, etc. O próprio Durán escreveu sobre Cortés como um predestinado a levar para o Novo Mundo a

⁹⁹ DE LA TORRE VILLAR, Ernesto. Baltasar Dorantes de Carranza y la Sumaria Relacion..., p. 215.

¹⁰⁰ LAFAYE, Jacques. *Mesías, cruzadas, utopias...*, p.108.

mensagem de Jesus Cristo. Nos escritos que Tovar envia à Acosta toda parte referente a conquista de Cortés no México foram suprimidas. Lafaye pergunta se não foi proposital diante do quadro político e do papel que Acosta tinha nas cortes espanholas. A associação que Durán logo no início do tratado *Historia* faz entre os índios e os judeus das tribos perdidas, são também condenados pelo Conselho das Índias, se relacionarmos o fato à investigação feita pela Inquisição de Lima em 1577, do monge *criollo* Francisco de la Cruz que afirmava também a descendência judaica dos índios, entre outras acusações de heresias. A ligação entre as ideias judaicas e as heresias dos índios também se tornarão um problema diante do afluxo de muitos cristãos-novos para o Novo Mundo no fim do século XVI, fugindo das perseguições da Península. Todas essas afirmações dão conta do cenário conflituoso e de mudanças no fim deste século em que as ordens mendicantes vão perdendo espaço para uma Igreja mais secular, o aumento da população *criolla* pedindo novas diretrizes e possíveis movimentos contestatórios passando a se instalar no horizonte. Neste momento as crônicas do século XVI não devem ser mais um elemento a interferir, por isso que a maioria delas ficou devidamente esquecidas em conventos, bibliotecas, tanto na América, como na Espanha¹⁰¹.

Só o século XIX trará à luz esses documentos, testemunhos de uma época. Na esteira da afirmação de identidades nacionais elas servirão para construir um passado em que as raízes indígenas serão um dos elementos de formação das novas nações a partir dos processos de independência.

Com a edição da obra de Diego Durán, juntamente com outras crônicas do mesmo período, abre-se um campo de estudos sob a perspectiva de escritos produzidos no processo de constituição das sociedades coloniais implantadas aqui na América. Tais documentos tem ajudado a perceber como o encontro de culturas tão diferentes promoveram entendimentos múltiplos sobre identidades culturais variadas, refletindo uma conjuntura inédita forjada em meio aos encontros e desencontros de dois mundos completamente opostos.

¹⁰¹ LAFAYE, Jacques. *Mesías, cruzadas, utopias...*, p.103-106.

No próximo capítulo, a fim de fundamentar o estudo da obra de Diego Durán, me atenho no contexto da Nova Espanha a partir da chegada dos espanhóis e de como a desintegração da sociedade indígena deu origem a um mundo realmente novo.

Mas antes cabem alguns parágrafos sobre como a historiografia tem trabalhado com a obra de Diego Durán apontando os nortes de tais estudos.

2.6. As pesquisas em torno de *Historia de las Indias* e seu autor

Já citei mais acima como a descoberta e a publicação das crônicas coloniais serviram para a afirmação da identidade mexicana do século XIX, como fonte de estudos sobre os primeiros habitantes da região na busca por uma construção da história da jovem nação mexicana. À medida que os estudos históricos avançaram, já no século XX, os usos destes documentos, reflexos de uma época importante de encontros culturais, passou por transformações e hoje são importantes documentos para analisar os processos históricos ocorridos a partir do século XVI nas colônias americanas. A antropologia teve um papel importante nesta mudança de perspectiva, pois ela ajudou a romper com leituras etnocentradas que eram a tônica principalmente no século XIX, trazendo para a historiografia elementos importantes quanto as relações inter-culturais dos grupos, a problematização do conceito de raça, a contribuição da cultura material e do universo simbólico, como campos de ampliação de investigações para o historiador.¹⁰²

[...] a crônica são documentos valiosíssimos para a compreensão do período colonial americano. Cada peça cumpre sua função nesse tabuleiro, sendo todas imprescindíveis aos historiadores. Isso porque, em nossa perspectiva, a crônica não é entendida como um reflexo ou testemunho “verdadeiro” dos processos que ele anuncia, mas sim como uma representação construída a partir das práticas cotidianas vivenciadas pelo cronista, perdendo uma suposta objetividade. As representações de mundo relatadas nas crônicas se entrecruzam e dialogam com as próprias práticas de quem as produziu.

Neste sentido os trabalhos sobre esses documentos têm se tornado cada dia mais frequentes nos departamentos de História das universidades americanas. Em relação ao trabalho de Diego Durán, mais especificamente, alguns estudos podem ser encontrados

¹⁰² FERREIRA NETO, Edgard. História e etnia. In: CARDOSO, Ciro Falamarion e VAINFAS, Ronaldo. *Domínios da história. Ensaios de teoria e metodologia*. Rio de Janeiro: Campus, 1997, p. 474-471.

principalmente no México e Estados Unidos, em trabalhos que analisam obra e autor ou também naqueles que estudam de forma geral as crônicas, citando-o em algum momento.

Neste levantamento me atendo aos trabalhos que analisaram *Historia de las Indias* e seu autor. As edições publicadas da obra de Durán com os prefácios feitos pelos seus respectivos editores são importantes pois lançam luzes sobre aspectos referentes ao autor e analisam a obra quanto a sua formação e os acontecimentos em torno das suas publicações.¹⁰³

Um trabalho fundamental que serviu de base para muitos estudos posteriores foi o de Stephen Coslton, *Fray Diego Durán's Historia de las Indias de Nueva España y islas de tierra firme: a historiographical analysis*, de 1973. Sua obra faz uma análise minuciosa sobre as questões historiográficas da obra de Durán, fontes e técnicas utilizadas na composição da obra e a relação desta com a visão de mundo presente no período em que o autor viveu.

Outras pesquisas se detiveram nas ilustrações que compõem *Historia de las Indias*, como a de Donald Robertson, *The paste-over illustrations in the Durán códex of Madrid*, de 1961, complementadas pela tese de Christopher Couch, *Style and ideology in the Durán illustration: an interpretative study of three early Mexican manuscripts*, de 1987. Estudos que trabalharam com as ilustrações presentes na obra de Durán, a importância delas como reflexo da interpretação que o frei dominicano fez da cultura indígena.

Não poderia deixar de citar a obra de Tzvetan Todorov, *A conquista da América*, uma das bases para meu trabalho. O autor tem tido um papel importante nas leituras que buscam trabalhar com o conceito de alteridade e como a Europa incorporou a América à sua visão de mundo.

Com relação as obras que tiveram o papel de elucidar questões sobre pontos da biografia de Diego Durán, ou interpretações equivocadas de sua obra estão o trabalho de Francisco Fernandez del Castillo, *Fray Diego Durán, aclaraciones históricas*, de 1925, vital para determinar o local de nascimento de Durán e o artigo de Fernando Sandoval, sobre as

¹⁰³ Conferir a nota 85 onde elenco as edições já publicadas de *Historia de las Indias de Nueva España y islas de tierra firme*.

relações entre as obras de Durán, José de Acosta e Juan de Tovar, *La relación de la conquista de México en la historia de fray Diego Durán*, de 1945.

Alguns artigos de revistas de departamentos de História da América de algumas universidades mexicanas e norte-americanas também ajudaram a compreender *Historia de las Indias* e seu autor. Cito alguns deles: *La misión de narrar: Idolatría, evangelización (1581) de fray Diego Durán*, de María Inés de Aldao, da Universidade Nacional de la Plata; *La historia de los indios de Diego Durán y los albores el criollismo*, de Sergio Ángel Vázquez Galicia, Unam, 2005; *The nature and earlier version of Diego Durán's historia en Madrid de las Indias*, de Elizabeth Hill Boone, 1988; *Foreword em Diego Durán book of the gods and rites and ancient calendar*, de Miguel León-Portilla, de 1971; o trabalho de conclusão de curso de Maite Casanova Pánuco, *Pensar los estudios introductorios a propósito de la Historia de las Indias de fray Diego Durán*, em que a autora faz um apanhado dos prefácios produzidos pelos editores da obra de Durán, ao longo do tempo. Esses artigos trouxeram contribuições para que autor e obra se tornassem cada vez mais conhecidos e estudados nos mais variados ambientes acadêmicos.

Aqui no Brasil há um núcleo de estudos sobre história da América na UNICAMP que já publicou revistas e artigos sobre o tema das crônicas coloniais¹⁰⁴. Quanto a Diego Durán há uma dissertação, *As quimeras do cronista: Frei Diego Durán e a produção de uma crônica de Índias*, de Ricardo Denadai da Silva. Na USP Janice Theodoro da Silva escreveu um artigo sobre Diego Durán, *Dissimulação e contraste: Diego Durán e a nova memória americana*.

Estes trabalhos refletem as possibilidades abertas para novas pesquisas em torno destes documentos coloniais. A maioria deles procurou entender a crônica do frei dominicano a partir das suas dinâmicas de produção correlacionando os temas da cultura, das representações, das análises sobre a o contexto multifacetado em que as sociedades americanas foram sendo contruídas. Tratando-se de Diego Durán, sua crônica tem servido para compreender os intrincados movimentos culturais que demonstram as interrelações

¹⁰⁴ A revista *Ideias*, do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade de Campinas, dedicou três números entre 2004 e 2012 às crônicas coloniais, com pesquisas realizadas pelos alunos da graduação e artigos de historiadores que trabalham com o tema.

culturais promovidas pelo processo iniciado com a conquista e a colonização dos territórios americanos. De como culturas diferentes foram interpretadas e relidas a partir do lugar social de cada um dos personagens envolvidos e de como os caminhos da história proporcionam inúmeras possibilidades de leituras.

3 A ESPANHA DO SECULO XVI

Nesta segunda parte da pesquisa pretendo me acercar das referências e ideias que circulavam na Nova Espanha no período vivido por Diego Durán. O mundo novo-hispânico em construção foi o cenário onde ele cresceu e se tornou frei. A Península tinha ficado num passado distante e o que ele sabia sobre ela lhe chegava através das marcas presentes na sociedade mediadas pelas práticas e signos impressos nos lugares onde antes existia a sociedade indígena. Entender como as ideias vindas da Espanha através de colonizadores, funcionários reais e religiosos se firmavam e eram apreendidas, permite uma aproximação à obra do frei dominicano filtrada pelas tensões e pelos conflitos advindos da inter-relação entre dois mundos com universos culturais opostos. Para dar conta de tal problemática divido esta seção nos seguintes tópicos:

- 1) A Espanha que conquistou e colonizou o vale do México.
- 2) A conquista espiritual do México.
- 3) A Nova Espanha como o local da nova Igreja.
- 4) A visão do Novo Mundo como lugar de idolatria.
- 5) A visão do Novo Mundo como lugar de idolatria.

3.1 A Espanha que conquistou e colonizou o vale do México.

Diego Durán cresceu na Nova Espanha num momento em que se construía a sociedade colonial. Já havia passado mais de 20 anos desde a conquista e em meio a destruição do universo indígena um projeto de colonização era erigido. As marcas peninsulares estavam em todos os lugares para que não houvesse dúvidas de quem eram os novos donos da região. Signos de uma presença que se fazia sentir tanto por sua materialidade nas casas, igrejas, conventos, imagens, escolas, livros; como também pelas ideias que circulavam e eram disseminadas através de cerimônias litúrgicas, ritos, festas, cantos, leituras, etc. Elementos trazidos da Península com o intuito de transplantar para o Novo Mundo os seus modos de viver. Tarefa confrontada com os resquícios do mundo indígena que emergia aqui e ali, gerando tensões e conflitos, mas também, releituras e ressignificações.

A ideia mais marcante que desde o início balizou todas as relações na sociedade novo hispânica foi sem dúvida aquelas mediadas pelo elemento religioso. Se observarmos a Espanha que se constituía como uma nação naquele período, não podemos deixar de lado a importância de uma cristandade que moldou a consolidação do país através do governo dos “Reis católicos”, da luta contra os “infiéis” muçulmanos, da influência do Judaísmo e de uma Igreja cristã que buscava regressar aos tempos primitivos perseguindo ideais de pobreza, disciplina e humildade por parte de alguns dos seus membros. Todos esses elementos foram transferidos para o Novo Mundo visto como lugar de possibilidades de concretização das expectativas do período, seja na obtenção de riquezas para a Coroa continuar a consolidação da unidade do país, a luta contra os infiéis e o fortalecimento da monarquia, ou como espaço para a construção de uma fé renovada em conformidade com a vivência apostólica dos primeiros tempos.

O fato é que todos esses fatores permearam a colonização do território em que Cortés botou os pés em 1519 iniciando o processo de conquista daquelas terras americanas. Essas expectativas se confrontaram com uma realidade complexa e totalmente nova para conquistadores e missionários que nela mergulharam. Acomodar todos os desejos e sonhos se constituiu num projeto cheio de conflitos e percalços, acrescido do contato com populações que não faziam parte daquele mundo que se instalava. Mas, na correlação de forças, o mundo espanhol tinha maior influência na construção das formas de pensar que se queria implantar. Por outro lado, havia a contrapartida da forma como as ideias foram apreendidas, como elas se concretizaram no dia-a-dia, interligando dois universos e dando origem a uma sociedade outra, daquela talvez imaginada, evidenciada pelas trocas e mesclas culturais. Através desses caminhos intrincados o mundo peninsular interpenetrou a sociedade novo-hispânica.

Para o trabalho de pesquisa que proponho gostaria de me ater em dois aspectos que acabaram por influenciar no projeto evangelizador do vale do México e que de alguma forma estiveram no horizonte de Diego Durán. Um deles seria a Espanha como portadora de uma missão designada por Deus quando se deparou com as novas terras e seus habitantes. O outro, o conceito de infiel que é transferido para os índios americanos refletindo nas ações que serão desenvolvidas para torná-los participantes da comunidade cristã. Esses dois aspectos são frutos dos conflitos e disputas que aconteciam na Espanha durante o século XV

e marcaram a configuração da própria nação espanhola a partir das relações entre Cristianismo, Judaísmo e Islamismo.

Uma das marcas do descobrimento do Novo Mundo está na noção da Espanha como designada por Deus para realizar a obra de cristianizar os novos territórios. Isto representou algo muito maior do que a conquista e a descoberta de riquezas, não que isso não fosse importante, contudo, diante do quadro existente na Espanha, o Novo Mundo foi a confirmação de algo que estava sendo plasmado e a possibilidade efetiva de concretização. Neste contexto se inscreve a frase de López Gómara, cronista das Índias: “La mayor cosa después de la creación del mundo, sacando la encarnación y muerte del que lo creó, es el descubrimiento de Indias; y así las llaman Mundo Nuevo”¹⁰⁵.

A afirmação de Gómara dá sentido ao descrito acima. Para entendê-la é necessário situá-la nos conflitos entre Cristianismo e Judaísmo do século anterior à conquista e que continuaram no período subsequente. O papel do Judaísmo na vida espanhola era inegável em vários aspectos. Jacques Lafaye, ao tratar do messianismo no mundo ibérico, coloca a sua presença como fator fundamental no desenvolvimento de concepções que estiveram presentes na forma como determinadas ideias foram sendo construídas:

Nesta simbiose, devemos reconhecer um lugar privilegiado para o judaísmo. O simples fato de que um dos maiores santuários da cultura hispânica, o mosteiro Jerônimo de Guadalupe, na Extremadura, pode ter sido um teatro de práticas cripto-judaicas, diz mais a este respeito que longos comentários sobre a importância do judaísmo na Espanha do século XV. Em outra ordem das coisas, sabe-se que a famosa Bíblia políglota complutense, uma iniciativa do cardeal Jiménez de Cisneros, era inteiramente obra de judeus convertidos¹⁰⁶.

Os estudos de Lafaye sobre o messianismo iberoamericano jogam luzes sobre como a relação entre judaísmo e cristianismo influenciou vários setores, tanto políticos como religiosos. No campo que estamos tratando, as leituras bíblicas em torno de Israel como nação eleita e a figura do Messias influenciaram posicionamentos e impulsionaram movimentos que farão parte do cenário espanhol naquele momento. A descoberta dos novos

¹⁰⁵ GÓMARA, Francisco López de. *Historia General de las Indias*. Disponível em: Biblioteca virtual universal. <http://www.biblioteca.org.ar/libros/92761.pdf>. Acesso 20/04/2019.

¹⁰⁶ LAFAYE, Jacques *Mesías, cruzadas, utopias. El judeo-cristianismo en las sociedades ibero-americanas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997, p.34.

territórios só contribuiu para que tais concepções ganhassem mais legitimidade. É o caso da Espanha como nação eleita.

Numa atitude de disputa com Israel “luz das nações”, ela busca se colocar no mesmo lugar como eleita para levar para as novas terras a mensagem cristã: “en forma de uma pretensión análoga, que debía tener consecuencia la ideologia de la *pureza de sangre*”¹⁰⁷. E como sinal dessa eleição está a separação que em Israel significava ficar longe das nações cananeias pagãs, agora se traduzia em se separar dos infiéis, representados pelos judeus e também pelos muçulmanos. A expulsão dos judeus, a tomada de Granada das mãos dos muçulmanos e a chegada de Cristóvão Colombo na América se dão no mesmo ano de 1492:

Porque, cristianísimos e mui augustos, excelentes e poderosos soberanos, Rei e Rainha das Espanhas e das ilhas do mar, Nossos Monarcas, neste presente ano de 1492, depois que Vossas Majestades deram fim à guerra contra os mouros que dominavam a Europa e por terminados os combates na mui grande cidade de Granada, onde neste mesmo ano, aos dois dias do mês de janeiro, por força das armas, assisti ao hasteamento das bandeiras reais de Vossas Majestades na torre de Alfambra , fortaleza da referida cidade, e vi o rei mouro sair pelas portas da cidade e beijar as mãos reais de Vossas Majestades e do Príncipe, meu Soberano [...] , e logo naquele mês indicado, pela informação que eu tinha dado a Vossas Majestades sobre as terras da Índia [...] Vossas Majestades, como católicos cristãos e Soberanos devotos da santa fé cristã, seus incrementadores e inimigos da seita de Maomé e de todas as idolatrias e heresias, pensaram em enviar-me, a mim, Cristóvão Colombo, às mencionadas regiões da Índia para ir ver os ditos príncipes, os povos, as terras e a disposição delas e de tudo e a maneira que se pudesse ater-se para a sua conversão à nossa fé; e ordenaram que eu não fosse por terra ao Oriente, por onde se costuma ir, mas pelo caminho do Ocidente, por onde até hoje não sabemos com segurança se alguém teria passado. Assim que, depois de terem expulso todos os judeus de vossos reinos e domínios, no mesmo mês de janeiro mandaram Vossas Majestades que eu me dirigisse, com suficiente frota, às referidas regiões da Índia [...]¹⁰⁸.

Interessante a confluência destes três momentos ao redor de 1492, muitas vezes visto como predestinação divina e, como tal, representou um tempo traumático para vencidos e vencedores.

Na mesma linha está a questão da vinda do Messias. As duas tradições, judaica e cristã, misturaram desde o começo interpretações para o evento, além de acrescentar outros

¹⁰⁷ LAFAYE, Jacques. Mesías, cruzadas, utopias..., p.33.

¹⁰⁸ COLOMBO, Cristóvão. *Diários da Descoberta da América. As quatro viagens e o testamento*. Porto Alegre: L&PM, 1984, p.27-28.

dados ao tema como a esperança escatológica e as ideias milenaristas. Mais uma vez as disputas vão se traduzir em ações que trarão consequências para a forma como o Cristianismo chegou no Novo Mundo: as ideias milenaristas que os missionários, principalmente franciscanos, trazem para o vale do México, serão traduzidas em práticas permeadas pela urgência na conversão dos indígenas e na difusão da mensagem cristã, visto a iminência do fim dos tempos; a perseguição imposta pela Inquisição que, quando implantada no México (1571), deixa os índios fora da jurisdição inquisitorial mas persegue os cristãos novos instalados na colônia e considerados hereges; a comparação entre as crenças indígenas e judaicas, realizadas por muitos missionários como reflexo daquilo que se quer extirpar. Todas essas questões demonstram como a relação conflituosa estabelecida na Península entre judeus e cristãos atravessou o oceano e fez parte do dia-a-dia da sociedade novo-hispânica. E em muitos aspectos estiveram presentes também na forma como Diego Durán enxergou a cultura indígena.

Outro fator importante nesse emaranhado de leituras e misturas presentes na Espanha das últimas décadas antes da conquista foi a luta contra o infiel muçulmano que de alguma forma direcionou o tratamento dado as crenças dos indígenas encontrados no vale do México.

Da mesma forma que o judaísmo esteve presente na configuração da nação espanhola, o Islã ocupou outro espaço importante como elemento na sua formação identitária. A luta que se travou contra a ocupação do território pelos muçulmanos, mesmo que datada de vários séculos, fazia parte da política dos reis católicos Fernando e Isabel no século XV e foi lida como sinal providencial de Deus:

Neste aspecto, a ideia de uma “reconquista”, ainda que não correspondesse muito à realidade da história medieval da Espanha, se cumpria com a busca de um princípio transcendente e legitimador da “nova política” inaugurada por Fernando e Isabel, cuja ascensão ao trono foi, para seus contemporâneos, comparável ao da própria virgem Maria¹⁰⁹.

O tratamento quase mítico dado às lutas contra os muçulmanos fez ecos na atuação de conquistadores e missionários quando se depararam com os indígenas do vale do México e suas crenças. O registro de ocupação de território muçulmano e luta contra o infiel

¹⁰⁹ LAFAYE, Jacques. *Mesías, cruzadas, utopias...*, p.50.

reverberou na atuação contra uma religião até então desconhecida, mas que de pronto foi associada ao Islã:

A Conquista do México também se inscreve na linha da Reconquista da península Ibérica. Uma luta secular contra os reinos mouros que se encerrara com a tomada de Granada, em 1492. Os primeiros observadores se apressaram em aproximar os índios do México aos mouros e judeus: Pedro Mártir e Juan Díaz insistiram na “circuncisão” indígena, ao passo que as “pirâmides” dos índios foram de início confundidas com mesquitas, e seus ministros, com os ulemás¹¹⁰.

No confronto com as crenças indígenas a missão designada por Deus à Espanha se traduz em terras mexicanas na luta contra o agora infiel indígena e suas idolatrias. Fator que legitima as ações movidas contra tudo que possa representar aquilo que desvirtua a mensagem cristã.

Até aqui pudemos notar como as ideias vindas da Espanha nasceram das mais variadas matrizes e estiveram na própria conformação da nação. Ao mesmo tempo que se transformava em uma unidade (se é que isso de fato se realizou), a aceitação daquilo que era considerado diferente, e naquele tempo o diferente religioso era o mais importante, tinha que ser afastado. Neste contexto é que a descoberta das terras americanas com este pano de fundo, também vai ser o lugar da conquista espiritual a fim de transformar o outro diferente indígena participante da história da Salvação Cristã.

3.2 A conquista espiritual do México

Desde o início os projetos de conquista territorial por meio do transplante das instituições peninsulares que deveriam organizar administrativamente o território e o da “conquista espiritual” que deveria levar para os habitantes das diversas regiões encontradas a mensagem de Cristo, estiveram interligados. Capitaneados pela Coroa espanhola, mesmo que às vezes eles divergissem nos rumos a serem tomados, foram os pilares em que se sustentou a colonização da Nova Espanha.

A conquista espiritual do vale do México teve na primeira etapa o protagonismo das ordens mendicantes. Foram os missionários franciscanos, dominicanos e agostinianos que

¹¹⁰ GRUZINSKI Serge. *A guerra das imagens. De Cristóvão Colombo a Blade Runner (1492-2019)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p.58.

deram início à evangelização mais sistematizada, empreendendo os embates com a população nativa para tirá-la daquilo que consideravam idolatria e conduzindo-a ao verdadeiro caminho da fé¹¹¹. Com eles vieram para a Nova Espanha os ideais e anseios plasmados no interior de uma reforma da Igreja encabeçada pelo cardeal Jímenez Cisneros que desde fins do século XV preconizava uma igreja voltada para os valores primitivos de pobreza, disciplina, ascetismo, marcada pelas ideias milenaristas de Joaquim de Fiore e as pregações messiânicas do dominicano Savonarola, ideias das quais tratarei a seguir divulgadas entre outros, pela beata del Barco de Ávila e outros personagens imbuídos do mesmo espírito¹¹².

Acrescente a este repertório o humanismo erasmiano que influenciou muitos dos missionários que aportaram no Novo Mundo, as ideias presentes na obra *Utopia* de Thomas More, a luta contra os infiéis muçulmanos travada por anos na Península e ainda presente no imaginário dos conquistadores. Todos os conflitos presentes na Espanha no século XV referentes às lutas contra os muçulmanos, às influências judaicas no cotidiano espanhol e, ainda que não tão presentes, às ideias propagadas pelas igrejas reformadas, se entrelaçaram na Nova Espanha, marcando as práticas e caminhos da missão evangelizadora:

Assim, as múltiplas linhas que encontramos no velho continente e as pistas que o percorrem chegam à Nova Espanha. Como os homens e as coisas, o pensamento europeu, em sua diversidade e em seus contrastes, em seus registros evangélico, messiânico, humanista ou utópico, em sua busca intolerante pelo absoluto – pensemos em Lutero e em Savonarola -, atravessa o Oceano e encontra um campo inesperado naquele Novo Mundo onde todas as correntes se entrecruzavam, mesclavam ou bifurcavam, por vezes de forma imprevista¹¹³.

Os missionários que empreenderam a evangelização dos nativos, marcados por esse cotidiano multifacetado trazido da Espanha, ainda se depararam com inúmeras dificuldades para pôr em prática a missão confiada a eles de espalhar a mensagem cristã entre os povos encontrados: desde a travessia do oceano, repleta de percalços até o contato com os nativos,

¹¹¹ Não podemos esquecer que mesmo antes da vinda dos missionários mendicantes algumas ações foram realizadas no campo da evangelização. O próprio Hernán Cortés por vezes retirou e destruiu os ídolos dos mexicas, substituindo-os por cruces e imagens da Virgem Maria nos territórios em que ia assentando sua dominação.

¹¹² Conferir nota 64.

¹¹³ BERNAND, Carmen e GRUZINSKI, Serge. *História do Novo Mundo. Da Descoberta à Conquista, uma experiência europeia (1492-1550)*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1997, p.416.

passando pelas precárias estruturas encontradas na colônia e o bloqueio linguístico, tudo isso se refletiu numa obra missionária baseada na luta contra idolatria e na implantação da fé cristã através da distribuição dos sacramentos, da transmissão dos ensinamentos bíblicos, do combate aos costumes tidos como imorais e, além de tudo, da superação dos conflitos com os colonizadores espanhóis.

Imbuída de sentido bíblico, a “missão dos doze” chegou no México em 1524 trazendo os primeiros franciscanos; depois vieram os dominicanos (1526) e os agostinianos (1533).

A destruição dos templos iniciada por Cortés teve continuidade com os franciscanos e dominicanos. Nos seus lugares construía-se as novas igrejas. Juntamente destruíam-se também os códices antigos e as imagens de ídolos¹¹⁴.

A urgência na evangelização, principalmente por parte dos franciscanos relacionava-se com a leitura que estes tinham sobre a chegada do fim dos tempos, assunto já tratado acima. A necessidade de converter os indígenas fazia com que se batizassem inúmeras pessoas em cerimônias coletivas, atitude que vai receber críticas por parte dos dominicanos. Uma *Bula* do Papa Paulo III buscou pôr fim a essas querelas, apontando os seguintes aspectos em relação ao batismo:

[...] conforme soubemos com grande alegria de Noss' alma, muitos habitantes da Índia Ocidental e meridional, embora ignaros da lei divina, mas iluminados por obra do Espírito Santo, afastaram de todo suas mentes e corações dos erros que até agora professavam e desejam e propõem-se abraçar a verdade da Fé católica e a unidade da Santa Igreja, e viver segundo o rito da mesma Igreja Romana. (...) Querendo em primeiro lugar remover algumas dúvidas surgidas com relação ao [rito de] batismo entre eles, (...) decretamos e declaramos, nos termos da presente Carta: Aqueles que batizaram os índios convertidos à fé de Cristo sem proceder às cerimônias e solenidades observadas pela Igreja, mas somente em nome da Santíssima Trindade, não cometerem pecado algum, (...) e para que essas plantinhas novas não ignorem a grande dignidade do banho [baptismal] de regeneração e sua diferença em relação às lavagens que antes usavam no [estado de] infidelidade determinamos: os que no futuro hão de ministrar o sagrado batismo observem, exceto em caso de necessidade urgente, [os ritos] que a Igreja costuma observar, ficando suas consciências oneradas quanto a essa necessidade. Fora dela, observem-se pelo menos os seguintes pontos: 1º benzer a água para os ritos sagrados; 2º catecismo e exorcismo para cada um;

¹¹⁴ Há relatos da destruição de quinhentos templos e de mais de vinte mil imagens em seis anos de missão (BERNAND, Carmen e GRUZINSKI, Serge. *História do Novo Mundo...*, p.418).

3º pôr sal, saliva, touca batismal e vela em dois ou três [catecúmenos] por todos os que se vão batizar, de ambos os sexos; 4º pôr o crisma no alto da cabeça e o óleo dos catecúmenos sobre o coração do homem adulto e dos meninos e meninas; nas mulheres adultas, pôr na parte que a decência aconselha¹¹⁵.

Esta *Bula, Altitudo Divini Consilii*, trata da disputa entre franciscanos e dominicanos, em que os últimos defendiam uma ação batismal com critérios e preparação, enquanto os primeiros promoviam um batismo em massa e com pouca formalidade ritual. Os conflitos entre as ordens também faziam parte da constituição da Igreja em terras americanas. Além do batismo, outros sacramentos ministrados foram motivo de disputas entre as ordens. O próprio Diego Durán em sua obra nos dá informações a respeito:

Los ministros habian com devotas y frecuentes persuaciones incitallos à la observância de nuestra divina ley y preciarse de confessar um índio bien confessado que no muchos y mal tresquilados como cosa de cerimonia contentando-se com quatro niñerías que le índio disse teniendo probable noticia que muchos de estos por un leve temor y muy leviana ocasion dimidian las confesiones y encubren los pecados ó por una verguenza sin fundamento y muchas veces cosas que de suyo no eran pecados ni aun veniales lo cual se remediaria com una mediana examinacion que el confessor hiciese¹¹⁶.

Apesar de não nomear os ministros citados como franciscanos, todo cenário indica a quem o frei dominicano dirigia suas críticas. Havia divergências entre as formas de catequizar os índios, se eles deveriam ser aceitos como sacerdotes, se eram necessárias escolas para que fossem formados. No clássico *La conquista espiritual de México*, Robert Ricard distingue as visões de cada uma das três ordens quanto ao trabalho missionário:

Os fatos provam isso. Vemos os franciscanos mais cuidadosos nos estudos etnográficos e linguísticos, mais preocupados com a formação do clero indígena. Vemos os dominicanos mais escrupulosamente ligados à ortodoxia e menos otimistas em termos das habilidades espirituais dos índios. Vemos indígenas, amigos dos amplos e suntuosos monastérios, ávidos por dar os agostinianos muito habilidosos na organização e direção das comunidades aos novos fiéis uma formação espiritual mais profunda e progressiva¹¹⁷.

¹¹⁵ SUESS, Paulo (coord.). *A conquista espiritual da América Espanhola*. Petrópolis: Vozes, 1992, p.270.

¹¹⁶ DURÁN, Diego. *Historia de las Indias de Nueva España y islas de tierra firme*. México, Imprenta de Ignacio Escalante. Tomo II, p.201

¹¹⁷ RICARD, Robert. *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes em la Nueva España de 1523-1524 a 1572*. México: Fondo de Cultura Económica, 2005, p.367.

Podemos questionar uma caracterização tão delimitada, sem margem para outras possibilidades. O trabalho de Durán questiona a tese de que os dominicanos não estivessem também preocupados com questões “etnológicas”; as divisões internas nas ordens também demonstram que não havia um projeto único quanto aos rumos da evangelização. O próprio Ricard nos informa que Sahagún sofreu críticas internas sobre seu projeto de escrever sobre os costumes indígenas e também sobre a formação que ele, junto com outros freis, dispensava aos índios, desde o colégio de Santa Cruz de Tlatelolco. As nuances presentes nos vários projetos quanto aos rumos da evangelização são mais complexas do que uma visão mais panorâmica pode fazer supor.

Acrescenta-se a estas disputas em relação aos sacramentos, a barreira linguística, pois a multiplicidade de línguas na região dificultava o entendimento da mensagem cristã que fará com que alguns missionários deem início aos estudos das línguas e passem a produzir vocabulários, gramáticas, sermonários e até mesmo alguns livros da Bíblia traduzidos para línguas indígenas. Todo esforço para fazer com que os índios entendessem a mensagem cristã. Os franciscanos serão pioneiros nessas iniciativas, inclusive fundando escolas para o estudo das línguas e de outras matérias importantes para o projeto da Igreja.

Mas o uso das línguas indígenas, à medida em que elas eram aprendidas ou se utilizavam intérpretes, deveria ser feito com bastante cuidado, para que não ocorressem mal-entendidos. Algumas palavras foram sendo suprimidas para não causar confusões, o termo Papa, por exemplo, sabe-se que o bispo Zumárraga proibiu seu uso para referir-se ao Santo Padre, para que não houvesse confusão com o mesmo termo nahuátl, *papa*, que designava o sacerdote mexica; ou então Deus, que não devia nunca ser substituída por *teotl*, para que os indígenas não fizessem nenhuma associação entre o Deus cristão com alguma divindade de seu panteão.

Além desses problemas, havia ainda as dificuldades de relação com os bispos e os padres seculares. A primeira etapa da evangelização a cargo dos missionários mendicantes despertou rivalidades e a briga por espaços na organização eclesial. Os bispos, quando pertencentes a alguma das três ordens, eram criticados por favorecer aquela à qual pertencia, quando não, buscavam retirar os índios da jurisdição dos regulares e entregá-los aos seculares, para que ficassem sob seu mandato e pudessem recolher o dízimo. Todas essas

questões acentuavam as desavenças entre os regulares e os seculares, além de atrapalhar o processo de cristianização em curso¹¹⁸.

A forma como a Igreja foi implantada na Nova Espanha nasceu do confronto com as crenças indígenas. No combate diário para extirpar as idolatrias buscava-se construir a igreja em terras mexicanas. Muitos dos seus membros traziam o sonho de uma igreja renovada, inspirada nos primeiros tempos do Cristianismo. As dificuldades de tal tarefa apareceram desde o início e a multiplicidade de caminhos fez com que uma Igreja com as características muito particulares nascesse na Nova Espanha.

3.3. A nova Igreja em terras mexicanas

A missão da Igreja nas terras americanas consistiu na evangelização das populações nativas através da destruição da religião antiga e da europeização do índio. Através da catequização se buscava fazer os índios abandonarem seus modos de vida pré-colombiano e adotar o modelo europeu. Para isso a Igreja teve que se organizar numa realidade em que destruição e construção andavam juntas. Como já dissemos, coube às ordens mendicantes o papel inicial de conduzir os rumos da evangelização. Cada uma delas trouxe seus modelos de evangelização e de organização eclesial. Confrontadas com a realidade da sociedade novo hispânica, muitas vezes as divergências e conflitos faziam dos modelos adotados espaços de disputas. Acrescido a isso havia ainda toda uma realidade com inúmeros desafios que deveriam ser enfrentados. Neste contexto a Igreja foi se instalando alimentada por sonhos e projetos e confrontadas com práticas indígenas que logo foram condenadas e rotuladas de idolatria.

A igreja dos franciscanos, primeira a chegar na Nova Espanha, veio carregada de um espírito milenarista, alimentada pelas ideias de Joaquim de Fiore, como já mencionado algumas vezes durante esta dissertação. Mas cabe agora aprofundar um pouco o tema a fim de refletirmos o modelo de igreja franciscana que se instalou no vale do México.

A fonte para o milenarismo franciscano veio de Joaquim de Fiore, abade do século XIII, beneditino cisterciense da Calábria. Para este monge o cenário pessimista da Igreja da

¹¹⁸ RICARD, Robert. *La conquista espiritual de México...*, p.376.

sua época o fez formular uma primeira *teologia trinitária da história*. Utilizando as três pessoas da Trindade, dividiu o tempo em três idades ou eras: a idade do Pai (antes da Lei), época dos Patriarcas; a idade do Filho (sob a Lei), período da ação da Igreja e a idade do Espírito Santo, tempo do Evangelho eterno, da contemplação, dos homens espirituais, o tempo do fim¹¹⁹. Na Espanha a reforma da igreja sob o reinado dos reis católicos comandada pelo cardeal Jiménez Cisneros fez ressurgir um misticismo apocalíptico de cunho joaquimita. Na prática ela se concretizou entre os franciscanos com a fundação pelo frei Juan de Guadalupe de um mosteiro na região da Extremadura que vai se transformar na província de São Gabriel local de vivência radical dos ideais de humildade e pobreza evangélica e de onde veio a maioria dos freis da “missão do doze” franciscana¹²⁰.

Com a iminência do fim dos tempos os franciscanos acreditavam que a igreja na Nova Espanha era o lugar de realização da era do Espírito Santo e, portanto da missão para converter os povos autóctones: “a evangelização dos índios, cujo aparecimento no horizonte do Cristianismo era um claro sinal da proximidade dos últimos tempos, e de cuja conversão dependia a chegada do milênio e o cumprimento das promessas do Apocalipse”¹²¹.

Por isso o processo de evangelização na Nova Espanha foi marcado pelo sentido de renovação, o local da nova igreja e da busca pela simplicidade apostólica; também carregado da urgência milenarista que diante da chegada do fim dos tempos exigia a pressa na conversão, refletida nos batismos de milhares de índios feitos pelos freis missionários: “Motolinía descreve, por exemplo, cenas impressionantes de batismos de multidões (em uma ocasião quinze mil em um dia em Xochimilco)”¹²².

Um outro aspecto desta Igreja que se constituía na Nova Espanha foi a influência do humanismo de Erasmo de Roterdã e da *Utopia* de Thomas More. Ambos os autores influenciaram muitos dos religiosos que se instalaram na Nova Espanha.

¹¹⁹ Marilena Chauí descreve que Fiore se baseou no Apocalipse de São João, nos livros proféticos de Daniel e Isaías, nos oráculos sibilinos, na astrologia e nos visionários dos mosteiros rurais da Itália (CHAUÍ, Marilena. “Profecias e tempo do fim”. In: NOVAES, Adauto [org]. *A descoberta do homem e do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988, p.453-505).

¹²⁰ WECKMANN, Luis. *La herencia medieval del México*. México: Fondo de Cultura Económica, 1994, p. 216-217.

¹²¹ WECKMANN, Luis. *La herencia medieval del México...*, p.217.

¹²² WECKMANN, Luis. *La herencia medieval del México...*, p.218.

As ideias humanistas presentes nesses dois escritores do século XVI reverberaram nas concepções de igreja e de renovação presentes na Nova Espanha. Juan de Zumárraga, primeiro bispo do México, viu na renovação teológica, proposta por Erasmo, uma resposta aos desafios da igreja novo hispana. Em Erasmo essa renovação é fundamentada na Bíblia: ele vai traduzir o Novo Testamento a partir dos manuscritos gregos originais. Suas ideias influenciarão personagens como o bispo do México e muitos outros missionários a conduzir o projeto evangelizador: a qualidade, a abertura, a sensibilidade da cristianização conduzida pelos franciscanos no México devem muito à obra do humanista de Roterdã e de seus seguidores espanhóis¹²³.

A *Utopia* de Thomas More, que era amigo de Erasmo, foi outra fonte de influência. Publicada em 1516 esta obra foi um grande sucesso editorial e atravessou o Atlântico trazendo a história fictícia de uma ilha que “abriga a cidade dos utopistas, onde prevalece a melhor forma de governo”¹²⁴.

Carmen Bernand e Serge Gruzinski nos dão um exemplo de como o livro chegou às mãos de Vasco de Quiroga:

[...] quinze anos depois de sua publicação, a ficção de More voltava para a América. Podemos imaginar as etapas pelas quais passou o livro: o projeto amadurecido em Londres, a América construída a partir das informações colhidas em Bugres e na Antuérpia, a obra impressa em Louvain em 1516, a edição talvez comprada de um livreiro de Sevilha pelo basco Zumárraga, o volume guardado entre outros num pacote mal protegido da umidade numa caravela singrando em direção a Vera Cruz, colocado na estante de uma das raras bibliotecas de México, a mão do bispo Zumárraga oferecendo o exemplar a Quiroga, a iluminação[...]¹²⁵.

A obra de More influenciou tão profundamente Quiroga que ele fundou duas vilashospitais em Santa Fé, uma perto do México e outra em Michoacán, buscando materializar as ideias de uma comunidade ordenada, como previa a *Utopia*, onde os índios viveriam separados das más influências dos espanhóis, se aproximando do ideal muito mais

¹²³ BERNAND, Carmen e GRUZINSKI, Serge. *História do Novo Mundo...*, p.243.

¹²⁴ BERNAND, Carmen e GRUZINSKI, Serge. *História do Novo Mundo...*, p.244.

¹²⁵ BERNAND, Carmen e GRUZINSKI, Serge. *História do Novo Mundo...*, p.404.

sonhado do que vivenciado que reunia em um só lugar o sonho de uma sociedade dos tempos iniciais e do humanismo renascentista.

Estas ideias influenciaram o tratamento dispensado aos índios no processo de colonização. Muitas das medidas que tentaram controlar os excessos cometidos pelas *encomiendas* através de medidas das Audiências e dos vice-reis foram inspiradas nelas. Mesmo que a maioria não tenha surtido os efeitos previstos, elas suscitaram discussões que fizeram parte das reflexões na sociedade da Nova Espanha e conduziram as ações de muitos religiosos.

Para concluir este tópico seria interessante refletir sobre a Igreja popular que nasce no México com o processo de evangelização. Essa Igreja é consequência das misturas das tradições europeias e indígenas em solo mexicano refletidas nas práticas frutos de misturas e ressignificações feitas pelos grupos nativos desde o início da conquista.

Um exemplo significativo é a devoção à virgem de Guadalupe que surge justamente nesse período, àquela que vai se transformar na padroeira do México. A história conta que no monte Tepeyac existia um santuário pré-hispânico que os índios consagraram a deusa-mãe, Toci. Os franciscanos, ainda na tipologia de substituição, colocaram uma imagem da Virgem em 1530. Em 1555 o arcebispo Montúfar encomendou a um pintor uma imagem da Virgem nos moldes europeus, mas num suporte indígena e manda colocar do lado da imagem primitiva. Essa ação acabou sendo interpretada como um milagre, corroborada pelo arcebispo que atribuiu ao próprio Jesus Cristo a origem do culto:

Os espanhóis foram atraídos pela imagem nova que Montúfar teria mandado colocar ali e pelos milagres que ela realizava; para melhor se apropriarem dessa devoção, deram à Virgem o nome de Guadalupe. As massas indígenas, por sua vez, adotaram o nome espanhol sem, contudo, deixar de usar o nome de Tonantzin. Cada grupo devia, simultaneamente ou um após outro, monopolizar essa devoção, tão grande era o fascínio exercido pela imagem e pelos prodígios que lhe atribuíam¹²⁶.

¹²⁶ GRUZINSKI, Serge. *A guerra das imagens. De Cristóvão Colombo a Blade Runner...*, p.143-144.

Este caso demonstra como a religiosidade mexicana foi sendo construída a partir das misturas, das leituras que os vários agentes envolvidos foram realizando. Devoções populares, procissões, autos de fé, novenas, romarias, caminhos feitos a partir dos embates e das acomodações nascidas do combate à idolatria indígena e da imposição da religiosidade espanhola, mas sobretudo, das inter-relações que as práticas e vivências produziram.

3.4. A questão da idolatria

A idolatria tem um longo percurso na história da tradição judaico-cristã. Os significados dados a ela foram sendo modificados ao longo do tempo, revelando interpretações marcadas por contextos onde disputas políticas relacionadas a afirmações identitárias e espaços de poder deram margem a multiplicidade de sentidos. O período que estou estudando é marcado por uma visão de idolatria, fruto de um longo processo de discussões. Não é o caso aqui aprofundar o tema, mas perceber algumas ideias que ajudaram a construir o conceito que permeou as ações dos missionários do século XVI quando se depararam com os índios americanos e suas crenças.

O mandamento de não construir imagens e não ter outros deuses baseou as reflexões produzindo inúmeras leituras com diferentes significados¹²⁷. O período pós-exílico babilônico da história do povo de Israel no século VI a.C. foi um dos pontos fundamentais na concepção de idolatria que perpassa a visão presente em todo o Antigo Testamento sobre o tema. Tratavase do momento de configuração da Bíblia e questões como a identidade do povo demarcava os limites de contato com os estrangeiros. Definir-se como povo escolhido do Deus verdadeiro era contrapor-se aos “falsos deuses” presentes nas culturas que estavam ao redor de Israel. O que os diferenciava dos demais era o preceito de não adorar imagens. Essa ideia foi herdada pelo Cristianismo e reafirmada no convívio com os deuses romanos. Em Romanos 1,18-27, Paulo condena os pagãos por construírem imagens: “e trocaram a glória de Deus incorruptível por imagens de seres humanos corruptíveis, de aves, quadrúpedes e répteis”.

¹²⁷ Êxodo 20, 3-4: “Não tenha você outros deuses diante de mim. Não faça para você imagem de deuses, qualquer representação do que existe no céu, na terra ou nas águas que estão debaixo da terra”. Estes versículos fazem parte do decálogo (Êxodo 20,1-17 e Deuteronômio 5,6-21).

A perseguição aos cristãos perpetrada pelo Império Romano trouxe um novo momento para a discussão sobre idolatria: o surgimento dos santos mártires, mortos por serem testemunhas fiéis da mensagem de Cristo e o culto às suas relíquias e imagens não estaria ferindo o mandamento dado por Deus? Foi preciso tempo para que essas práticas fossem aceitas pelos cristãos. Teorias de diferenciação entre ídolos e imagens presentes em Orígenes (um dos pais da Igreja que viveu no século III) serviram para dar passos na busca por um entendimento que acomodasse o que dizia a Bíblia com o que era praticado no cotidiano das comunidades cristãs¹²⁸. A ideia de que as relíquias e as imagens dos santos eram venerados não como objetos mas como sinal da presença daqueles que deram a vida pela mensagem cristã passou cada vez mais a ajudar na aceitação dos cristãos. Outros elementos foram reforçando a utilização de imagens na Igreja como o seu valor didático na catequese dos fiéis (pinturas, vitrais, iluminuras), ajudando no aprendizado e no fortalecimento da fé. Nesses *constructus* a imagem passa a ser referência do mundo cristão e os ídolos são os cultos pagãos externos a essa fé.

No período que estou estudando, o culto às imagens e a veneração aos santos já faziam parte das práticas da igreja. As imagens eram vistas como representação do sagrado. Uma das questões postas pela reforma protestante será justamente a condenação da adoração de imagens. O tema novamente voltará a ser debatido, mas neste caso, vai servir para determinar a identidade católica. O culto às imagens e aos santos será uma prática aceita e referendada pelos documentos eclesiais. É assim quando do contato com o Novo Mundo. Desde que os espanhóis encontraram as populações nativas o combate às suas idolatrias vai se constituir como uma verdadeira “guerra de imagens”. Neste processo o significado dado ao conceito vai ser confrontado com as imagens construídas sobre o Outro.

¹²⁸ Carlo Ginzburg analisa como a obra de Orígenes, *Homilias sobre o Êxodo*, colaborou para a reflexão do tema. Mesmo condenando o uso de imagens, o autor estabeleceu uma diferenciação entre os termos “ídolo” e “imagens”. Para ele imagem era a reprodução de algo que existe, que é representado por uma pintura, escultura e serve para adoração; já o ídolo surgia da imaginação, como as figuras antropomórficas, que misturavam animais e seres humanos. Essas ideias mais à frente ajudaram a compor a diferença entre a imagem como representação e o ídolo, como objeto a ser venerado (GINZBURG, Carlo. *Olhos de madeira. Nove reflexões sobre a distância*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p.122-124).

3.5. A idolatria no Novo Mundo

A ideia de idolatria presente no novo Mundo se configura a partir do contato com o desconhecido. Desde o início as primeiras formas de encontro vão estabelecer as enormes diferenças entre o europeu e aquele mundo. Talvez seja por isso que chegando nas primeiras ilhas Cristóvão Colombo não reconheceu nos objetos portados pelos habitantes do local a presença do sagrado e constatou serem eles desprovidos de religião, não reconhecendo os signos de uma crença que fugiam daquilo que era determinado como prática religiosa. Só com o tempo e estudos mais detalhados passou-se a qualificar aspectos religiosos no cotidiano dos povos das primeiras ilhas contatadas. O segundo passo seria demarcar as diferenças entre as formas de crer e manifestar o sagrado. Daí para a demonização não foi preciso muito¹²⁹.

Quando Cortés chegou ao México a definição de idolatria presente nos novos territórios já era uma realidade. Desde as primeiras expedições nas costas mexicanas os exploradores já não qualificavam somente como exotismo os chamados *zemes* encontrados nas ilhas. Ao se deparar com os traços religiosos das populações do continente, o sentido dado às crenças dos habitantes do Novo Mundo já tinha percorrido um longo caminho para perceber que as figuras feitas de barro, os templos e a organização do culto refletiam um sistema religioso mais complexo e a denominação de ídolos era mais facilmente relacionada ao que os espanhóis entendiam das práticas indígenas, o que facilitou o início da guerra contra elas:

Zeme, diabo, ídolo e imagem não são apenas nomes postos nos objetos novos; eles traduzem e sintetizam no registro do imaginário a evolução das relações entre os europeus e os indígenas. Balizam um pensamento figurativo que aqui não se expressa pelas criações plásticas, mas encadeia interpretações que se revelam cada vez menos sensíveis à especificidades dos mundo encontrados. No final das contas, mesmo se não veem as mesmas coisas, todos eles – Colombo, Pané ao chegarem, os espanhóis instalados nas

¹²⁹ Para Colombo, logo que chegou às ilhas americanas, as figuras que os índios portavam ou que adornavam suas habitações (pedaços de madeiras, ossos dos mortos, raízes, máscaras, figuras de mulheres, etc) não foram vistas como objetos de culto nem designadas como ídolos. Para ele, no primeiro momento, os índios não tinham crenças. Serão necessárias novas viagens, os estudos de Pedro Mártir de Anglería para que depois de algum tempo elas passem a ser designadas por *cemies* (ou *zemes*). Esses objetos serão associados muito mais ao exotismo representado pelos habitantes daquelas ilhas do que a ídolos. Anglería vai denominá-los como espectros e mais tarde relacioná-los à demônios. Daí para vê-los como ídolos não foi preciso muito. Com as descobertas dos povos do continente é que a denominação idolatria passa a ser mais utilizada (GRUZINSKI, Serge. *A guerra das imagens...*, p.23-40).

ilhas, os letrados de Granada, os italianos da Espanha – espreitam nos indígenas a presença da imagem de culto, sinal de uma religião e de uma sociedade complexa, indício de uma riqueza cobiçada e a ser apropriada. Desde Colombo, a expectativa é constante. Uma vez concretizada, graças ao México, resta resolver o destino das imagens do adversário. Cortés se encarregará disso¹³⁰.

É com esta visão que Cortés inicia a conquista das regiões do vale do México. O esplendor dos templos e a organização social complexa daquelas sociedades será tida como mais um motivador das ações que visavam destruir os ídolos daquela gente. O projeto político não é desassociado das questões religiosas, talvez por isso mesmo, será de Cortés e não dos padres que o acompanhavam o papel de destruir os ídolos que encontra. As ações seguiam mais ou menos o mesmo roteiro: o ídolo era derrubado dos altares pelos espanhóis ou mesmo pelos índios, depois era quebrado, o lugar era caiado no sentido de purificação e uma imagem da Virgem e cruzes eram colocados em substituição ao ídolo antigo. Muitas vezes o cuidado das novas imagens ficava sob responsabilidade dos próprios sacerdotes indígenas. Imagens da Virgem e cruzes foram espalhadas nos locais conquistados. A violência do ato foi atestada por vários cronistas e demonstra que neste primeiro momento o processo de substituição era a forma como a mensagem cristã chegou àquelas regiões, não sem a ocorrência de mal-entendidos e confusões de ambos os lados. Só com os primeiros missionários a evangelização ganhou a face de uma catequese mais sistematizada, mas a guerra contra os ídolos continuou.

Com a chegada das ordens mendicantes a luta contra os ídolos indígenas ganhou dimensões mais amplas, agora ligada ao projeto evangelizador ela será travada no campo prático como também na construção de um significado baseado na doutrina cristã. Não bastava só destruir os ídolos era necessário colocar algo no lugar. Mas a substituição teria que ir além das figuras materiais e inculcar nos índios o sentido das novas imagens e símbolos colocados nos lugares antes ocupados pela antiga religião. A fim de construir novas concepções do sagrado, a destruição dos lugares santos e de seus ídolos deveria ser acompanhada também de uma catequese que extirpasse as antigas crenças e superasse os mal-entendidos que sempre se faziam presentes. Dois recursos bastante utilizados pelos missionários nesse processo foram as construções das novas igrejas sobre os escombros dos

¹³⁰ GRUZINSKI, Serge. *A guerra das imagens...*, p.53.

antigos templos e o uso de imagens cristãs como recurso pedagógico para que os indígenas entendessem a mensagem: “os próprios indígenas se esmeraram em produzir as novas imagens que adornavam as igrejas novohispanas. O problema era perceber, nos primeiros momentos, até que ponto a relação dos nativos com as novas imagens distanciava-se das antigas práticas”¹³¹.

Alguns missionários não acreditaram tão facilmente numa conversão completa por parte dos indígenas. Diego Durán foi um deles e escreveu sua obra com a finalidade de ajudar os missionários em identificar a continuidade da religião antiga para que se efetuasse de fato a extirpação das idolatrias.

3.6. Diego Durán e a idolatria dos índios

Em Durán a idolatria é ponto central na leitura que ele faz daquela cultura. Já no segundo capítulo do tratado *Historia*, ele a define observando a forma como o povo mexica expressava as suas crenças:

[...] para que clara y manifiestamente se vea, quero que se consideren los Ritos, las idolatrias y supersticiones que tenian: el ir á sacrificar á los montes, debajo de los árboles sombríos, á las cuevas y cavernas de la tierra obscuras y sombría: el encender y quemar encienso, el matar sus hijos y hijas y sacrificarlos y ofrecellos por víctimas á sus dioses: sacrificar niños, comer carne umana, matar los presos y captivos en la guerra [...] ¹³².

Será com objetivo principal de combater essas práticas que ele se propôs a investigar e escrever sobre os costumes do povo mexica a fim de alertar aos outros missionários acerca da continuidade delas no cotidiano da sociedade novo-hispânica:

Ame movido christiano lector á tomar esta de poner y contar por escrito las ydolatrias y religion falssa con que el demonio era servido antes que llegasse á estas partes la predicacion del santo evangelio el aver entendido que los que nos ocupamos en la doutrina de los yndios nunca acabaremos de enseñarles á conocer al verdadero Dios si primero no fueren raidas y borradas totalmente de su memoria las superticiossas cerimonias y cultos falssos de los falssos Dioses que adoraban, de la suerte que nos es posible darse bien la sementeira del trigo y los frutales en la tierra montuossa y llena

¹³¹ REIS, Anderson Roberti dos. *Da idolatria indígena a conversão cristã no México do século XVI. Uma análise da obra de frei Toribio Motolínea*. Campinas: UNICAMP, 2007, p.119 (Dissertação de Mestrado).

¹³² DURÁN. Diego. *Historia de las Indias de Nueva España y islas de tierra firme...*, t. I, p. 8.

de breñas y maleça sino estuviessen primero gastada todas las raíces y cepas que ella de su natural producía¹³³.

Este trecho é a introdução aos livros dos *Ritos* e *Calendario*. Nele, o frei dominicano explicita os motivos de ter se lançado à tarefa de escrever sobre os deuses, cerimônias e costumes dos índios mexicas. A ideia de que os índios não abandonaram suas idolatrias perpassa todo o texto, sendo o principal motivo da evangelização não ter conseguido se estabelecer plenamente na região e por conta disso movido o frei dominicano a escrever sobre os costumes antigos.

Para Durán a fé no Deus cristão não era possível se as crenças em outros deuses e as misturas de ritos e costumes continuavam fazendo parte do cotidiano daquelas gentes, revelando uma conversão incompleta: “juntan com la fee christiana algo del culto del demonio, y así tienen tan poco arrayada la fee, que com la mesma facilidade que confiesan y creen en un Dios, creran en diez se diez le dixessen que son”¹³⁴. Outro ponto do texto são as causas levantadas pelo dominicano para a persistência da religião antiga mesmo já passando tanto tempo de evangelização: “es la falta del cimento firme de la fee catholica”; “que tan facilmente se mudan y dudan y creen en uno y en outro”; “y esto no se puede echar totalmente á su rudeça y brutalidade, aunque no dexa de ser alguna causa desta floxedad en la fee.”; “la condicion de los yndios, mas que en otras naciones, por ser gente mas misera y menos ossada á dexar su modo y costumbres y cerimonias”¹³⁵. Falta de uma fé firme, mudanças constantes de lados, incorporação dos ritos católicos às suas próprias crenças, comportamento rude, sem ousadia e coragem para abandonar as práticas antigas. Todos esses motivos apontam uma leitura que culpabiliza os próprios indígenas para o fracasso da evangelização. Talvez um traço mais comum para a falta de perseverança dos índios na vivência da fé católica utilizada por alguns autores.

Mas seguindo a leitura do texto, vemos como Diego Durán vai elencando outros motivos que refletem a forma como se acercava das questões. Continuando a listar os motivos que faziam com que os indígenas não abandonassem as antigas crenças ele passa a culpar a tristeza e a melancolia dos indígenas, fruto dos governos tirânicos anteriores a

¹³³DURÁN, Diego. *Historia de las Indias de Nueva España...*, t. II, p. 68-69

¹³⁴ DURÁN, Diego. *Historia de las Indias de Nueva España...*, t. II, p. 69.

¹³⁵ DURÁN, Diego. *Historia de las Indias de Nueva España...*, t. II, p. 69-70.

conquista, mas também às ações desencadeadas por essa que gerou mortes, doenças, tornando-os temerosos como “feras acossadas” fazendo-os fugir e afastando-os das práticas cristãs:

Agora nazca esto de su misseria natural, agora de su complexion triste y melancólica y terrestre, agora nazca de que el gobierno que tenían (aunque en parte era muy político y bien consertado) pero en parte era tiránico y temeroso y lleno de sombra de castigo y muerte y unos á otros se tenían poca lealtad, sino era por miedo de castigo, y después que llego la fee creció esta sombra sobre manera, que jamas an experimentado sino muertes, trabajos, molestias y todo genero de affliction; todas las quales cossas juntas ayudan á acobardarles y á temoriçarles para que no ossen arrojarse á fiarse de nosotros, ni á creernos ni á dexar lo que ya se tienen conocido y sabido y en que, bieron sus antepasados y en lo del culto de Dios y en el recibir de los sacramentos, no ozan fiarse de Dios ni arrojarse á buscar el bien de su alma, por un le vessino miedo; y assí dexan de confesarse muchos, por miedo de que los a de rreñir el confesor; otros no ossan comulgar por miedo de la obligación que toman de bibir un poco mas con cuidado de no pecar; y esto aunque sean mandados¹³⁶.

O que consigo observar é que Durán vai transferindo a culpa que no início é direcionada aos índios para fatores externos a eles: são medrosos por terem sofrido nas mãos dos antigos governos e também nas dos espanhóis; o medo os impede de abraçar a fé cristã plenamente, por isso ainda procuram nos antigos ritos soluções para os problemas que vivenciam no dia-a-dia, como a cura para doenças. E continuam a praticar os seus ritos que, por não serem conhecidos pelos religiosos, acabam por passar despercebidos. Nessa parte Durán critica a destruição das antigas pinturas pelos missionários, pois isso impediu que eles conhecessem a fundo a antiga religião e identificassem os ritos antigos ainda presentes no meio deles. “Y assí erraron mucho los que con buen celo (pero no con mucha prudencia) quemaron y destruyeron al principio todas las pinturas de antiguallas que tenían; pues nos dexaron tan sin luz, que delante de nuestros ojos ydolatran y no los entendemos”¹³⁷.

Para Durán a questão central é o conhecimento dos ritos antigos para poder identificá-los nas práticas diárias em seu tempo, daí a crítica aos missionários que destruíram a possibilidade de conhecimento das antigas formas de crer e ritualizar do povo. Essa crítica está relacionada com os religiosos que se debruçaram na cultura indígena a fim de entendê-la. Diego Durán e Bernardino Sahagún são exemplos desses cronistas que percebendo a

¹³⁶ DURÁN, Diego. *Historia de las Indias de Nueva España...*, t. II, p.70 -71.

¹³⁷ DURÁN, Diego. *Historia de las Indias de Nueva España...*, t. II, p.71.

continuidade dos ritos antigos, iniciaram o trabalho de escrever sobre a história e costumes dos antigos povos do vale do México. Em seu prólogo Sahagún indica os motivos que o moveram a empreender tamanho trabalho: “Para predicar contra estas cosas, y aun para saber si las hay, menester es de saber como las usaban en tempo de su idolatria, que por falta de no saber esto en nuestra presencia hacen muchas cosas idolátricas sin que lo entendamos”¹³⁸.

Durán finaliza este prólogo justamente reafirmando a necessidade deste conhecimento pois além de tudo o que já foi elencado acima, ainda há o perigo das misturas entre as duas tradições religiosas:

[...] teniendo tan estrecha necesidad de saber de raíz los antiguos engaños y supersticiones, para evitar que esta misserable y flaca gente no mezcle sus ritos antiguos y supersticiones con nuestra divina ley y religión christiana; porque son tantos y tan enmarañados y muchos dellos frissan tanto con los nuestros, que están encuertos con ellos, y acaeze muchas vezes pensar que están aviendo placer y están ydolatrando y pensar que están jugando y están echando suertes de las sucessos delante de nuestros ojos, y no los entendemos, y pensamos que se desceplinau y estan.se sacrificando, porque también ellos tenían sacramentos, en cierta forma, y culto de Dios que en muchas cosas se encuentra con la ley nuestra, como en el processo de la obra se bera¹³⁹.

Tal advertência decorre do fato de ele ver semelhanças entre determinados ritos das antigas crenças indígenas e alguns praticados no seio do cristianismo¹⁴⁰.

Mesmo o tom condenatório prevalecendo, em todo o texto há traços de uma aproximação marcada pela forma como Diego Durán analisa as causas da permanência das crenças indígenas explicada pelo medo e falta de coragem em abandoná-las, pela forma tirânica como os antigos sacerdotes e reis tratavam os índios, pela ação dos espanhóis, enfim todos elementos que atrapalhavam o fim das práticas consideradas idolátricas.

¹³⁸ SAHAGÚN Bernardino de. *Historia general de las cosas de Nueva España*. México: Editorial Pedro Robredo, 1938. Tomo I, p.5-6.

¹³⁹ DURÁN, Diego. *Historia de las Indias de Nueva España...*, t. II, p. 71.

¹⁴⁰ No próximo capítulo tratarei de aprofundar a análise dessas comparações entre as crenças dos índios mexicas com as tradições cristãs.

Neste ponto seria interessante recuperar a análise de Todorov; a mistura de uma rigidez e intolerância de Diego Durán perante a idolatria indígenas com a percepção de semelhanças entre ambas tradições:

Essa é uma das faces de Durán: um cristão rígido, intransigente, defensor da pureza religiosa. É pois, com certa surpresa que percebemos que ele próprio utiliza facilmente a analogia e a comparação, para tornar as realidades mexicanas inteligíveis para seu leitor, presumidamente europeu; nada de condenável nisso, claro, mas para alguém que professa a manutenção vigilante das diferenças, ele decididamente vê muitas semelhanças. Os traidores são punidos do mesmo modo aqui e lá, e as punições acarretam o mesmo sentimento de vergonha. A tribo adota o nome de seu líder, e a família, o de seu chefe: exatamente como nós fazemos. Eles subdividem o país em regiões, como na Espanha, e sua hierarquia religiosa se parece com a nossa. Suas roupas lembram as casulas, e suas danças, a sarabanda. Têm os mesmos ditados e o mesmo gênero de narrações épicas. Brincando, falam e blasfemam, exatamente como os espanhóis, e, de resto, seu jogo *alquerque* lembra tanto o xadrez que pode-se até confundi-los: nos dois as peças são pretas e brancas...¹⁴¹

Nas semelhanças que Durán encontra entre crenças indígenas e cristãs está o ponto diferencial na sua leitura daquelas sociedades. Ele não abandona as suas convicções mas direciona um olhar que enxerga o outro indígena como produto do contexto conflituoso presente na Nova Espanha da segunda metade do século XVI. Consegue perceber as contradições na forma como o projeto evangelizador tem sido conduzido quando critica seu confrade por não viver uma fé exemplar¹⁴², quando delimita as diferenças entre os métodos usados pelos dominicanos e franciscanos, e mesmo quando condena as práticas indígenas. Diego Durán é esse personagem histórico misturado que não deixa de ser um cristão convicto, mas que talvez represente uma leitura que incorpore uma certa maleabilidade nos papéis e uma fluidez nas características que são atribuídas aos agentes históricos. Visões que pretendo aprofundar no último capítulo quando irei analisar a sua obra na busca pela leitura e interpretação da Bíblia.

Mas antes será importante pensar no papel da Bíblia no século XVI e de como ela foi importante na compreensão daquelas sociedades.

¹⁴¹ TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América: a questão do outro*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p.302303.

¹⁴² Como vimos no caso da acusação de confrade à Inquisição no primeiro capítulo desta dissertação.

3.7. A Bíblia como modelo interpretativo no contexto da colonização

O estudo do uso da Bíblia nos processos de conquista e colonização se faz necessário por dois motivos: ela foi importante tanto na fundamentação das ações empreendidas e na leitura dos contextos oriundos dessas ações, e depois porque enquanto historiadores costumamos negligenciar seu papel central nos processos históricos do século XVI.

Christopher Hill num trabalho magistral sobre o papel da Bíblia no conflituoso século XVII inglês afirma:

No século XVII, a Bíblia era aceita como um elemento central a todas as esferas da vida intelectual: não era apenas um livro “religioso”, no sentido moderno e restrito da palavra religião. A Igreja e o Estado na Inglaterra dos Tudor eram um só; a Bíblia era, ou deveria ser o fundamento de todos os aspectos da cultura inglesa¹⁴³.

Não será diferente na Espanha e depois na Nova Espanha do século XVI o papel que pode ser atribuído a Bíblia como filtro para se entender a história e explicá-la. Ela será responsável por nortear os sentidos que a empresa colonizadora desde o início tomou quanto aos mais diversos aspectos daquela sociedade, inspirando os homens do período a compreender o mundo que se constituía a sua volta. Foi assim, por exemplo que os navegadores viram os acontecimentos históricos do período: “Navegadores e pensadores fizeram, assim, do Livro da Palavra de Deus a chave para abrir o Livro da Obra de Deus – alfa e ômega do empreendimento marítimo e do empreendimento do saber”¹⁴⁴.

Neste artigo Marilena Chauí discute justamente a questão do fim dos tempos presente nas inúmeras leituras que navegadores e missionários fizeram da chegada às terras americanas com as ideias milenaristas presentes na compreensão de muitos deles e de como a leitura da profecia bíblica que iluminava essas teorias foi relida na perspectiva desses acontecimentos. Caso de Cristóvão Colombo, que escreve aos reis católicos apresentando

¹⁴³ HILL, Christopher *A Bíblia inglesa e as revoluções do século XVII*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2003, p.28.

¹⁴⁴ CHAUI, Marilena. “Profecias e tempo do fim”. NOVAES, Adauto (org.). *A descoberta do homem e do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p.464.

sua aventura marítima como tendo sentido a partir das profecias de Isaías e do Apocalipse de João¹⁴⁵.

A fundamentação bíblica continuará sendo utilizada pelos missionários na catequização dos índios. Nos colóquios entre os primeiros missionários franciscanos e os sacerdotes indígenas, recolhidos por Bernardino de Sahagún e publicados em 1949, é da Bíblia que eles retiram as explicações para introduzir os ensinamentos cristãos àqueles sacerdotes, é através das Escrituras que eles dão o conhecimento do verdadeiro Deus:

Amados amigos, ya abéis oydo que nos a sido mandado por el gran Sacerdote que acá nos embió que os predicásemos y declarásemos la Sagrada Escripura para que mediante ella seáis alumbrados y informados en el conocimiento del solo verdadero Dios y Señor del cielo y de la tierra y del infierno¹⁴⁶.

Estes colóquios provavelmente são registros de sermões e diálogos entre os primeiros missionários franciscanos e os antigos sacerdotes indígenas. Muito do material foi perdido, mas Sahagún conseguiu reunir alguns manuscritos e junto com uma equipe de anciãos e jovens indígenas, preparou uma edição para ser publicada em 1564. Com o recolhimento dos escritos do frei franciscano eles só foram descobertos no século XX e aí publicados. Lendo os colóquios percebemos que o uso da Bíblia está no centro dos ensinamentos, mas os textos usados não são transcritos tal qual está nas escrituras, são mencionados, como se os freis estivessem contando as histórias e não as lendo, o que provavelmente é o que ocorria. Veja um exemplo abaixo de como eles falaram da criação do mundo:

Sólo es Dios y no puede auer más; él es el dador de la vida y ser, todo poderoso, criador del cielo y de la tierra y de los abismos; lo cual todo crió con sola su palabra sin trabajo alguno: dixo "hágase", y fue luego hecho. Es sumamente bueno y a todas las cosas ama quantas crió, especialmente nos ama a los hombres; todas las cosas que crió, para nosotros las crió y nos las dio y nos aprovechan. Este solo y verdadero Dios para nuestro prouecho hizo el sol, la luna y las estrellas, los cielos y la tierra y la mar y el ayre, los animales, aves y pices, los árboles, frutas y flores y yeruas, el oro, la plata y las piedras preciosas y plumas: todo lo hizo para nuestro servicio y prouecho¹⁴⁷.

¹⁴⁵ Isaías 36, 13-20; 55,6. 66,22; Apocalipse 21,7.

¹⁴⁶ LÉON-PORTILLA, Miguel. Los diálogos de 1524 segun el texto de fray Bernardino de Sahagún y sus colaboradores. Edicion facsimilar del manuscrito original, paleografía, versión del náhuatl, estudio y notas de Miguel León-Portilla. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1986, p.82.

¹⁴⁷ LÉON-PORTILLA, Miguel. Los diálogos de 1524..., p.82.

O texto é sobre o livro do Gênesis, mas não é a transcrição presente na Bíblia, o que nos dá uma noção de como ela chegou no Novo Mundo e de como foi utilizada pelos missionários.

Muito mais pela oralidade e representações que dela foram feitas através de encenações, imagens e sermões do que pelo livro físico; este, se chegou, foi em partes: um evangelho, as cartas de São Paulo, o livro do Salmos. Pelo texto abaixo podemos ver que era comum na época a tradução de partes da Bíblia acrescida de comentários, sermões, que auxiliavam na evangelização:

Ambrosio Montesino (1444-1514) fue un sacerdote español al servicio de los reyes católicos. Por pedido del rey Fernando el Católico publicó en 1514 una obra titulada *Epístolas y evangelios por todo el año*, que parece ser una revisión de otra publicada en 1506 de autor anónimo. Se trata de una traducción del latín al castellano. En esta obra hay 846 textos bíblicos escogidos, de los cuales 160 son del Antiguo Testamento y 586 del Nuevo Testamento. Estos textos vienen con material extrabíblico adicional que consiste en comentarios y sermones basados en los textos bíblicos¹⁴⁸.

No Novo Mundo, um dos primeiros problemas enfrentados pelos missionários foi a dificuldade de transmissão dos textos bíblicos para pessoas que não entendiam a língua. Era necessário traduzir os textos o que acabou se tornando um problema, pois a tradução para as línguas nativas enfrentou, por parte da Península, uma série de regulamentações e controle¹⁴⁹. Mas isso não impediu que os primeiros missionários traduzissem uma série de textos para facilitar a evangelização dos índios. Tarefa incentivada pelo próprio bispo do México, Juan Zumarrága que utilizou o evangelho para fundamentar tal orientação: ele recomenda que os índios deveriam ler o texto sagrado na própria língua como dizia Jesus em Mateus 11,25¹⁵⁰.

¹⁴⁸ SERRANO, Rafael A. *Historia de la Biblia en español. Una introducción*. Raleigh: Lulu Press, 2014, p.130.

¹⁴⁹ Desde proibições como a do rei Carlos V que enviou para Nova Espanha um decreto que recomendava a introdução do castelhano na evangelização dos índios, até as tratativas dos Concílios realizados no México, proibindo as traduções, ou que elas circulassem nas mãos dos índios, culminando com a Inquisição que quando instalada no México (1571), proibiu de vez as traduções de textos bíblicos para as línguas nativas (AZCÁRATE, Juan Luis de León. "La Biblia y la evangelización del Nuevo Mundo durante el siglo XVI". *Veritas*, nº 32, marzo de 2015, p.202-203).

¹⁵⁰ AZCÁRATE, Juan Luis de León. *La Biblia y la evangelización del Nuevo Mundo...*, p.200.

Mas a tradução dos textos bíblicos seguiu sendo controversa e matéria de discussão tanto na Península como no território novo hispânico. Os concílios realizados no México regularam seus usos, sendo na maioria das vezes contrários a elas: em 1555, no Primeiro Concílio, foi permitido que somente se traduzisse a doutrina ou catecismo com prévia censura e aprovação; já no segundo, em 1565, proibiu-se a circulação das traduções das escrituras sagradas nas mãos dos índios. Com a instalação do Tribunal do Santo Ofício as restrições só se acentuaram e a proibição de tradução dos textos sagrados para as línguas indígenas se estendeu também para o castelhano. Novamente o cenário conflituoso da Espanha marcava a luta contra os hereges judeus, muçulmanos, reformados e também indígenas. Havia que salvaguardar as escrituras dos possíveis desvirtuamentos.

Essas questões se refletiam nos usos feitos da Bíblia naquele período e de como ela servia para legitimar os acontecimentos. Já no início deste tópico falamos do seu papel no pensamento do navegador Colombo. Os missionários também, ao traduzir os textos para as línguas nativas não pensavam que havia outra possibilidade de fazê-los participar da História da Salvação, era o único caminho. A Bíblia, como diria Jacques Le Goff, “era o arsenal do vocabulário e dos modelos mentais”¹⁵¹. Ela fornecia as explicações e produzia a linguagem para expressá-las. E seu caráter polissêmico permitia que essas produções de sentidos ganhassem versões divergentes mesmo que a fonte usada fosse a mesma. É o que aconteceu com o frei dominicano Bartolomé de Las Casas e o erudito cronista oficial do reino Juan Ginés de Sepúlveda no encontro em que discutiram a natureza dos índios e o tratamento que deveria ser dispensado a eles. Denominado de *La Gran Controversia*, o debate aconteceu em Valladolid em agosto e setembro de 1550 e maio de 1551. Formado por um júri de quinze pessoas, composto por juristas, teólogos e letrados, o objetivo era discutir primeiro a natureza dos índios, segundo se haveria a necessidade de guerra para tirá-los de um suposto estado bestial, e por último se a guerra seria em si justa para que a mensagem de Cristo fosse propagada. Sepúlveda acreditava que sim, a guerra era justa; e Las Casas defendia o direito dos índios, com fôlego, nos cinco dias de exposição das suas teses¹⁵².

¹⁵¹ Apesar de estar tratando do período da Alta Idade Média a frase de Le Goff serve também para o nosso período, pois a forma como se lia e interpretava a Bíblia não havia se afastado do modelo medieval (LE GOFF, Jacques. *São Francisco*. Rio de Janeiro: Record, 2011, p.130).

¹⁵² BRUIT, Héctor Hernan. *Bartolomé de Las Casas e a simulação dos vencidos*. Campinas: Editora da UNICAMP; São Paulo: Iluminuras, 1995, p.121.

O que me interessa no debate de Vallalolid é o uso da Bíblia que tanto Las Casas, como Sepúlveda utilizam para defender as suas posições. Num trecho de *Demócrates*, obra que Sepúlveda escreveu para o debate, ele defende a guerra contra os índios utilizando textos do Antigo Testamento:

Pero mejor es tomar ejemplos de la Historia Sagrada, donde se ve que por el estupro y muerte de la mujer del Levita, en la ciudad de Gabaá, de la tribu de Benjamín, los demás hijos de Israel hicieron guerra á esta tribu por haber consentido en aquel atentado, y pasaron á cuchillo á casi todos los de la tribu, é incendiaron sus ciudades y talaron sus campos. Del mismo modo los Macabeos Jonatan y Simeón, para vengar la muerte de su hermano Juan, tomaron las armas, y acometiendo á los hijos de Jambro, hicieron en ellos espantoso estrago¹⁵³.

Las Casas também se utiliza do mesmo artifício para combater justamente a guerra, cita um trecho do livro de Macabeus sobre como Judas envia embaixadores para contatar os romanos: “Desto hace mención el libro 1º, capitulo 8º de los Macabeos, donde se dice que Judas Macabeo, oída las nuevas de las virtudes de los romanos y su gran esfuerzo, envio embajadores para confederarse en amistad con el pueblo romano”¹⁵⁴.

Isso serve para exemplificar como a Bíblia permeou aquelas discussões. Os dois debatedores se ancoram nela para determinar a validade ou não da guerra, usando para isso passagens do Antigo Testamento. O mesmo livro dos Macabeus serve para ambas defesas. Em Sepúlveda vingança pela morte de um dos membros do grupo justifica a guerra; já em Las Casas, o texto usado coloca Judas Macabeu, um dos líderes do grupo, não fazendo guerra, mas buscando alianças com o povo romano. Em outro momento da controvérsia o evangelho de Lucas também foi utilizado por eles para suas respectivas defesas, desta vez a mesma passagem serviu como fundamento para a discussão sobre a violência contra os índios. Trata-se de Lucas, capítulo quatorze, verso vinte e três, faz parte de uma parábola contada por Jesus: um homem dá uma festa e manda seus servos avisar aos convidados que tudo já estava pronto para eles virem, mas, dando várias desculpas, os convidados não

¹⁵³ SEPÚLVEDA, Juan Ginés de. *Demócrates segundo o De las justas causas de la guerra contra los indios*. Prólogo, traducción y edición de Marcelino Menéndez y Pelayo. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2006, p.287. Disponível em: http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/j-genesii-sepulvedae-cordubensidemocrates-alter-sive-de-justis-belli-causis-apud-indos--democrates-segundo-o-de-las-justas-causas-de-la-guerracontra-los-indios-0/html/0095ca52-82b2-11df-acc7-002185ce6064_14.html#I_0. Acesso em 03/05/2019.

¹⁵⁴ LAS CASAS, Fray Bartolomé de. *Apologética Historia Sumaria*, 1566 Fundación el Libro Total, p.3389-3390. Disponível em: <http://www.ellibrototal.com/ltotal/?t=1&d=4072>. Acesso em 03/05/2019.

aparecem; então o dono da festa indignado manda seus servos convidarem quem encontrasse nas ruas, mas mesmo assim ainda sobra lugares; o dono da festa mais uma vez dá ordem para que os servos vão pelos caminhos e *obriguem* as pessoas a entrar para que a sua casa fique cheia. O termo em destaque é o que foi usado por Sepúlveda e Las Casas para discutir se os índios deveriam ser obrigados à conversão ou não. Este termo já tinha servido em outros momentos para discutir o uso da violência contra os hereges. Alguns pais da igreja tinham se posicionado a favor, como um mal menor ante a persistência no erro¹⁵⁵.

A defesa de Ginés de Sepúlveda se fundamenta na necessidade da guerra como justificativa para a ampliação do Cristianismo e inclusive do uso da violência física, se necessário. Ele se baseia nos escritos de Santo Agostinho, que também havia seguido a mesma interpretação do texto de Lucas:

Y para confirmar San Agustin este parecer suyo con la doctrina evangélica añade: “*Esto mostró con bastante evidencia Cristo en aquella parábola del convite*” A estos bárbaros, pues, violadores de la naturaleza, blasfemos ó idólatras sostengo que no sólo se los puede invitar, sino también compeler para que recibiendo el imperio de los cristianos oigan á los apóstoles que les anuncian el Evangelio¹⁵⁶.

Já Las Casas vai defender seu argumento a partir também de Santo Agostinho e São Tomás dizendo que a interpretação da Bíblia não pode ser seguida ao pé da letra, mas deve ser inspirada no Espírito Santo, e que, portanto, quando o termo *obriga-o* é utilizado, refere-se a uma persuasão espiritual, pois é Cristo que pode compeler, sem nenhuma violência, ao gentio (no caso o índio) a se converter.

A discussão acima demonstra como a Bíblia era fundamental na construção dos argumentos e de como ela era usada a partir dos vários pontos de vistas, para gerar múltiplas e diferentes interpretações. Voltando a Jacques Le Goff a uma certa altura do livro *São*

¹⁵⁵ No artigo de Juan L. de León Azcarate ele cita Santo Agostinho: “Piensas tú que nadie debe ser obligado a ser justo, mientras lees que el Padre de familias dijo a sus siervos: *A todos los que hallares, oblígales a entrar*, mientras lees que Saulo, el que despúes fue Pablo, fue compelido por una imponente violencia de Cristo, que le obligaba a conocer y retener la verdad (AZCÁRATE, Juan Luis de León. *La Biblia y la evangelización del Nuevo Mundo...*, p.207).

¹⁵⁶ SEPÚLVEDA, Juan Ginés. *Demócrates segundo o De las justas causas de la guerra contra los indios...*, p.341.

Francisco ele recupera a citação de Alan de Lille, teólogo do século XII: *as citações bíblicas têm nariz de cera*¹⁵⁷.

A Bíblia estava presente nas concepções construídas por todos aqueles homens e mulheres que de alguma forma participaram dos acontecimentos do período. Através dela a história era concebida e entendida. Seu caráter polissêmico deu margem para muitas leituras e interpretações das realidades construídas a partir da conquista e da colonização das novas terras encontradas. Foi a forma como a Europa encaixou este novo mundo ao seu. Por isso analisar qualquer um dos processos desencadeados no período sem levar em conta os caminhos apontados pela Bíblia torna a tarefa incompleta.

Desde o início ela esteve presente na forma como os territórios americanos foram pensados, mesmo antes de serem descobertos. Através dela os conquistadores empreenderam a conquista e os missionários disseminaram a igreja. Ela permeou os discursos, fundamentou as leis, serviu de alibi para perpetrar destruições e genocídios, acomodou consciências, inflamou posicionamentos, calou e fez falar tanto espanhóis, índios como criollos.

Na próxima parte pretendo compreender esses rastros da Bíblia na obra de Diego Durán e de como ela o ajudou a construir o entendimento do indígena do vale do México.

¹⁵⁷ LE GOFF, Jacques. *São Francisco...*, p.130-131.

4 O USO DA BÍBLIA EM HISTORIA DE LAS INDIAS DE NUEVA ESPAÑA Y ISLAS DE TIERRA FIRME

O objetivo desta última parte da pesquisa é perceber como Diego Durán utilizou a Bíblia na *Historia de las Indias de Nueva España y islas de tierra firme* para interpretar as narrativas que colheu da sua investigação sobre a cultura mexicana. Ao buscar entender e traduzir para seus leitores as histórias dos indígenas do vale do México, o frei dominicano utilizou os textos sagrados judaico-cristãos em vários momentos da sua obra, fazendo comparações de aspectos da cultura indígena mexicana com as narrativas presentes neles. Compreender como ele realiza tal tarefa requer identificar as passagens bíblicas que ele utilizou e com quais momentos ou características do povo mexicano ele as comparou, para tentar analisar os procedimentos utilizados e como eles refletiram a visão que Diego Durán construiu dos indígenas. Para isso divido o capítulo em tópicos a partir de temas bíblicos usados pelo frei dominicano ao longo de sua obra. O primeiro seriam as interpretações de Durán sobre a origem do povo mexicano e a relação desta com as dez tribos perdidas de Israel. No segundo tópico trato das aproximações que Diego Durán fez da trajetória do povo mexicano até chegar ao vale do México com o povo hebreu que foge do Egito e caminha por quarenta anos no deserto. O terceiro é referido aos relatos de criação colhidos por Durán de um ancião indígena em comparação com as passagens da criação do mundo, a presença de gigantes e a torre de Babel encontradas no livro do Gênesis. No quarto tópico analisarei a releitura do mito de São Tomé feita por Durán, como ele se apropriou de uma narrativa originária da América portuguesa e a relacionou com Topiltzin, uma divindade mexicana. Para terminar, no quinto tópico farei um apanhado das comparações que Diego Durán faz entre a tradição cristã e a cultura mexicana, buscando encaminhar as análises para uma conclusão, relacionando as discussões produzidas até aqui. Com isso espero dar conta de tentar compreender os caminhos do cronista Diego Durán no que tange ao papel da Bíblia como modelo na configuração de sua obra.

4.1. A origem dos povos mexicanos segundo Durán

Desde que o europeu entrou em contato com os novos territórios as perguntas sobre quem eram os seus habitantes, quais suas origens e como o território foi povoado deram

início a um longo debate que perdurou dos séculos XV ao XIX. Ao longo desse período muitas teorias foram produzidas na tentativa de elucidar a questão.

O século XVI, período que estou estudando, foi pródigo em explicações, e muitos autores se debruçaram sobre o tema. O debate suscitado produziu muitas das representações feitas pelos europeus sobre os indígenas, originando interpretações variadas que sofreram transformações à medida em que o contato com novos grupos era estabelecido. As formulações surgidas foram responsáveis por inúmeras visões construídas sobre os povos autóctones. As teorias sobre a origem dos homens e mulheres que habitavam o vasto território americano buscaram legitimar o processo de evangelização em curso e também responder aos interesses dos grupos envolvidos na exploração da terra e das suas riquezas. Esse momento inicial foi marcado pela visão teológica da época que buscava explicar o mundo em conformidade com a história da salvação cristã e as respostas dadas tinham a ver com as expectativas surgidas entre conquistadores e missionários para uma realidade que precisava se encaixar nessa forma de enxergar o mundo.

Em sua tese de doutorado Guilherme Kalil se debruça sobre o tema. Para ele o debate foi responsável pela forma como os indígenas foram vistos pelos europeus e também como, ao longo do processo de colonização, novas perguntas e respostas foram se incorporando ao repertório das soluções encontradas para o problema:

Assim, podemos concluir que não apenas as hipóteses produzidas na tentativa de se solucionar o problema da procedência dos indígenas se alteraram com o passar do tempo, mas também a própria pergunta e, em especial, os significados que ela trazia consigo em relação às representações produzidas sobre os indígenas em diferentes épocas. Em resumo, acreditamos que a questão da origem dos indígenas se desenvolve juntamente com o prolongamento do contato entre europeus e indígenas¹⁵⁸.

No seu trabalho ele faz um levantamento das principais teorias do final do século XVI até o XIX sobre o tema. A principal característica delas é o uso da Bíblia como fonte para as explicações sobre a origem dos americanos. A quase totalidade dos autores parte de suas narrativas para entender como os novos territórios foram povoados. Como já dito no capítulo anterior, a Bíblia foi o modelo interpretativo usado pelos europeus para entender o

¹⁵⁸ KALIL, Luis Guilherme Assis *Filhos de Adão. Análise das hipóteses sobre a chegada dos seres humanos ao Novo Mundo (séculos XVI e XIX)*. Campinas: UNICAMP, 2015, p. 71.

Novo Mundo. No caso da origem das populações nativas, seus relatos sobre o tema fundamentaram todo o processo de entendimento do assunto.

Para a minha pesquisa interessam as discussões presentes no século XVI e a relação destas com a interpretação feita por Diego Durán sobre a origem dos povos do vale do México. Por isso vou me deter principalmente nas teorias que encontraram na filiação adâmica, na descendência de Noé e nas teorias que atribuíram a origem aos judeus, mais especificamente às dez tribos perdidas de Israel, explicações sobre o surgimento dos habitantes da região. Acredito que essas teorias são representativas do pensamento do período e, portanto, importantes para avaliar a posição do autor de *Historia de las Indias*.

A filiação adâmica se atrelava à concepção de uma origem comum para o surgimento do ser humano (monogenia). A quase totalidade dos autores acreditava que Adão fosse o pai da humanidade¹⁵⁹. Tal teoria era fundamentada pelos relatos presentes no livro do Gênesis: a criação de Adão e Eva e a expulsão do Paraíso, as genealogias depois da expulsão até o Dilúvio universal¹⁶⁰. Após o Dilúvio a origem passa a ser atribuída a Noé e sua descendência, os nomes dos seus filhos Sem, Jafé e Cam foram relacionados a muitos grupos indígenas das Américas, acendendo o debate em torno das características físicas e comportamentais dos grupos contatados, gerando ordenamentos e hierarquizações, pois dependendo do grupo e a qual filho de Noé ele estivesse ligado, avaliações negativas ou positivas eram feitas¹⁶¹. E essas associações trazem consigo consequências, pois refletiram as visões dos europeus sobre os diversos povos do Novo Mundo.

Diego Durán não menciona em sua obra uma ligação direta entre os índios mexicas e a filiação a Adão ou a um dos filhos de Noé. Para ele a origem daquele povo se relacionava com as dez tribos perdidas de Israel. Para chegar a tal conclusão ele buscou explicações

¹⁵⁹ Paracelso, cujo nome de nascimento era Theophrast Bombast von Hohenheim (1493-1541), médico, alquimista e físico suíço, acreditava que nem todos os seres humanos se originaram do Adão bíblico e menciona até uma origem autóctone dos índios; e ainda da existência de um outro Adão, que viveu fora do Paraíso Terrestre e estaria na origem dos índios americanos (KALIL, Guilherme. *Filhos de Adão. Análise das hipóteses sobre a chegada dos seres humanos ao Novo Mundo...*, p.72).

¹⁶⁰ Os relatos da criação, do dilúvio e da descendência de Noé estão presentes no livro do Gênesis 1-3; 6-10. Por eles ficamos sabendo que Noé tinha três filhos: Sem, Cam e Jafé.

¹⁶¹ Exemplo disse podemos notar nos escritos de Jean de Léry, viajante francês que esteve na costa brasileira entre 1557 e 1558. Ele associa os tupinambás, com os quais conviveu durante dez meses, com Cam, filho de Noé, amaldiçoado pelo pai por tê-lo visto nu (KALIL, Guilherme. *Filhos de Adão. Análise das hipóteses sobre a chegada dos seres humanos ao Novo Mundo...*, p.75).

acessando o que ele apreendeu dos dois mundos presentes na sua trajetória. Na resposta a questão está a maneira como foram construídas as interpretações e os entendimentos por parte do nosso cronista para o mundo que ele tentava tornar inteligível para o leitor do seu trabalho.

Isso é notado na maneira como ele relaciona as histórias do povo mexica com as histórias da Bíblia. Abaixo reproduzo o trecho retirado do tratado *Historia*, logo no primeiro capítulo Durán introduz o assunto:

Para tratar de la cierta y verdadera relación del origen y principio destas naciones indianas, á nosotros tan abscondido y dudoso, que para poner la mera verdad fuera necesaria alguna revelación divina ó espíritu de Dios que lo enseñara y diera á entender; empero, faltando esto, será necesario llegarnos á las sospechas y conjeturas, á la demasiada ocasión que esta gente nos da con su bajísimo modo y manera de tratar, y de su conversación tan baja, tan propia á la de los judíos, que podríamos nltimadamente afirmar ser naturalmente judíos y gente hebrea, y ci'eo no incurriría en capital error el que lo afirmase, si considerado su modo de vivir, sus cerimonias, sus ritos y supersticiones, sus agüeros y hipocresías, tan emparentadas y propias de las de los judíos, que en ninguna cosa difieren; para probación de lo qual será testigo la Sagrada Escripura, donde clara y abiertamente sacaremos ser verdadera esta opinión, y algunas razones bastantes que para ello daremos. Quanto á lo primero, tendremos por principal fundamento el ser esta nación y gente indiana advenediza, de estrañas y remotas regiones, y que en su venida á poseer esta tierra, hizo un largo y prolijo camino, en el qual gastó muchos años y meses para llegar a ella, como de su relación y pinturas se colige, y como de algunos viejos ancianos, de muchos días, he procurado saber para sacar esta opinion en limpio: y dado el caso que algunos cuenten algunas falsas fábulas, conviene á saber: que nacieron de unas fuentes y manantiales de agua: otros que nacieron de unas cuevas; otros que su generación es de los dioses, etc: lo qual clara y abiertamente se vee ser fábula, y que ellos mesmos ignoran su orígen y principio. dado caso que siempre confiesen auer venido de tierras estrañas, y así lo he hallado pintado en sus antiguas pinturas, donde señalan grandes trabajos de hambre, sed y desnudez, con otras innumerables aflicciones que en el pasaron, hasta llegar á esta tierra y poblada, con lo qual confirmo mi opinión y sospecha de que estos naturales sean de aquellas diez tribus de Israel, que Salmanasar, Rey de los Asirios, cautivó y trasmigró de Asiría en tiempo de Oseas.' Rey de Israel, y en tiempo de Ezequías, Rey de Jerusalem como se podrá ver en el cuarto Libro de los Reyes, cap. 17, donde dize que fué trasladado Israel de su tierra á los Asirios, hasta el día de hoy etc., de los quales dize es tierra remota y apartada que nunca habia sido auitada. A la qual auia largo y prolijo camino de año y

medio, donde agora se hallan estas gentes de todas las islas y tierra firme del mar Océano, hacia la parte de Occidente¹⁶².

Diego Durán inicia o texto afirmando a dificuldade em esclarecer de onde os mexicas vieram. Assunto tão misterioso que só Deus teria condições de solucionar. Mas na impossibilidade de tal feito ele, a partir da observação do comportamento dos índios, suas cerimônias, ritos e superstições, só pode concluir sejam gente judia. Como testemunho usa as próprias Sagradas Escrituras. Sua hipótese se sustenta também pelas histórias que os mexicas contam sobre o caminho que fizeram quando se dirigiram ao vale do México, longo e que durou muito tempo. A afirmação feita pelo dominicano é formulada a partir dos relatos dos anciãos indígenas e da observação de suas antigas pinturas. Mesmo que eles contenham algumas “fábulas” sobre as suas origens, de que vieram de fontes de água ou de algumas covas, ou mesmo de deuses, não sabem realmente de onde vieram e o fato de seus relatos e pinturas antigas mostrarem que durante o caminho tiveram inúmeras dificuldades só reafirma a sua teoria de que sejam gente hebreia, descendentes das dez tribos perdidas, aquelas que foram levadas em cativeiro para a Assíria¹⁶³ na época do rei Salmanazar como escrito no quarto livro de Reis e de onde fizeram um longo caminho, de uma ano e meio para uma terra distante, nunca habitada, povoando assim as terras do vale do México.

Antes de passar a uma análise do texto de Durán e a fim de buscar elementos para fazê-la, é necessário recuperar as discussões sobre o tema no século XVI. Provavelmente elas estiveram presentes na forma como Durán tratou a questão.

A busca por respostas da origem dos habitantes da América reacendeu as especulações sobre o paradeiro das dez tribos perdidas de Israel. As histórias sobre elas estão no quarto livro dos Reis¹⁶⁴. Nele ficamos sabendo que após a morte do Rei Salomão, o reino

¹⁶² DURÁN, Diego. *Historia de las índias de Nueva España y islas de tierra firme*. México, Imprenta de J. M. Andrade y F. Escalante, 1867. Tomo I, p. 2-3.

¹⁶³ No texto de Durán afirma “Rey de los Asirios, cautivó y trasmigró **de** Asiría” (grifo meu). Não sei se foi um erro na transcrição do manuscrito, ou na impressão, ou se há alguma significação por trás, pois os israelitas foram levados **para** a Assíria. Contudo, no final do trecho a expressão é “fué trasladado Israel de su tierra á los Asirios”, o que parece deixar claro tratar-se de um erro.

¹⁶⁴ No excerto Durán menciona o quarto livro do Reis, nomenclatura que segue a lista da Vulgata, Bíblia comumente designada a Bíblia latina, amplamente usada na igreja do Ocidente desde o século VII. É um trabalho de tradução de vários períodos históricos, diferentes lugares e teve vários autores/revisores. Alguns textos foram revisados por Jerônimo o que faz com que alguns a chamem “Vulgata de Jerônimo”, por ter sido ele que trabalhou em vários textos. Mas a Vulgata está longe de ser uma unidade e reflete a dinâmica de um livro que ao longo da história teve muitas revisões, releituras e reinterpretações. Nela o conjunto dos livros que contam as histórias da monarquia israelita recebe o nome de Livros de Reis (1º, 2º, 3º e 4º). Nas Bíblias que

de Israel unificado se dividiu em dois: reino do Sul (com as tribos de Judá e Benjamin) e reino do Norte (as dez tribos restantes). Em 732 a.C. o rei Salmanasar do Império Assírio invade Israel e deporta o povo. O reino de Judá, na época governado por Acáz, é poupado pois tem um acordo com os assírios¹⁶⁵. Desde então as notícias sobre as dez tribos desaparecem dos textos bíblicos, o que acabou por gerar especulações sobre onde estariam seus descendentes. Com o advento das navegações e a ampliação geográfica do mundo e das relações entre povos, missionários e viajantes começaram a identificar nas regiões encontradas as tribos perdidas. Isso aconteceu na Ásia e também na América. Assim que os primeiros missionários estabeleceram contato com as novas terras e seus habitantes a ligação foi feita por alguns autores, perdurando inclusive no século XVII e XVIII. Entre eles um tal “Doctor Roldán”, a quem é atribuído um manuscrito datado de 1540¹⁶⁶. Segundo Giuliano Gliozzi, que estudou o manuscrito, Durán não só o conhecia como parece tê-lo citado quase literalmente¹⁶⁷. Mais à frente volto a discutir tal afirmação.

Um dos argumentos usados por Roldán para afirmar que os índios americanos eram descendentes das dez tribos perdidas de Israel se baseia no livro chamado 4 Esdras. Considerado apócrifo (termo utilizado para qualificar livros que ficaram fora do cânon judeu e cristão) após o Concílio de Trento, era bastante utilizado durante o período medieval. Presente como um dos textos apêndices da tradução vulgata da Bíblia, o seu nome deriva dos quatro livros atribuídos a Esdras¹⁶⁸. Os estudiosos afirmam que o conjunto do livro pode ter sido escrito no final do século I. Mas há especulações sobre se a obra teria sofrido intervenções de outras épocas e se teria tido vários autores. O texto conta a história do personagem Esdras Salatiel vivendo na Babilônia em 557 a.C. e está dividida em duas partes:

não seguem a tradução da vulgata, os livros que falam da Monarquia são chamados de 1º e 2º Crônicas e 1º e 2º Reis, portanto, o 4º livro dos Reis corresponderia ao 2º Reis.

¹⁶⁵ A deportação de Israel se dá justamente porque o reino do sul não quis entrar num acordo com a Síria e Israel para enfrentar o império Assírio, os dois então se voltam contra Judá (guerra sírio-efraimita) e este pede ajuda aos assírios que aí invade a Síria (737 a. C.) e Israel (732 a. C.).

¹⁶⁶ O manuscrito do “Doctor Roldán” nunca foi publicado e se encontra na Biblioteca Provincial Universitária de Sevilha. Foi dado a conhecer por Lewis Hanke em 1935 (MARTÍNEZ, Florentino García. “La autoridad de 4 Esdras y el origen judío de los indios americanos”. *Fortunatae*. São Cristóbal de la Laguna: Universidade de la Laguna, 22, 2011, p.45-46).

¹⁶⁷ MARTÍNEZ, Florentino García. *La autoridad de 4 Esdras y el origen judío de los indios americanos...*, p.46.

¹⁶⁸ Na Vulgata entende-se por primeiro Esdras, o texto canônico de Esdras, o segundo Esdras seria o também canônico livro de Neemias, o terceiro um apócrifo que conta a história desde a Páscoa de Josias até Esdras e o quarto que situa a história na Babilônia, trinta anos depois da destruição de Jerusalém, em 557 a. C. (DIEZ MACHO, Alejandro. *Apócrifos del Antiguo Testamento*. Madrid: Ediciones Cristandad, 1994, Tomo I, p.251).

a primeira são três diálogos entre Esdras e o anjo Uriel; a segunda se compõe de quatro visões. São textos considerados apocalípticos¹⁶⁹. Roldán utilizou a terceira visão, que está na segunda parte do livro, justamente aquela que trata do itinerário das dez tribos desde Nínive (capital do Império Assírio) até Arzareth (que ele associa à América):

³⁹ Y respecto a lo que vistes que él reunía junto a sí a otra muchedumbre pacífica: ⁴⁰ éstas son las diez tribus que fueron hechas cautivas (llevándolas) fuera de su tierra en los días del rey Josías, a quienes llevó cautivas Salmanansar, rey de los asirios, y los llevó más allá del Río y fueron trasladados a otra tierra. ⁴¹ Pero ellos determinaron dejar la muchedumbre de los gentiles y marchar a una región ulterior, donde nunca había habitado el género humano ⁴² a fin de observar allí sus preceptos, que no habían guardado en su país. ⁴³ Ellos entraron por las estrechas entradas del Eúfrates. ⁴⁴ Pues el Altísimo les hizo signos y contuvo los manantiales del río mientras pasaron. ⁴⁵ Pues por aquella región había un largo camino, de un año y medio de viaje, y aquella región se llama Arzareth. ⁴⁶ Allí habitaron hasta el final de los días; y luego, cuando comenzaron a retornar, ⁴⁷ el Altísimo contuvo de nuevo los manantiales del río para que pudieran pasar. Por esto viste la muchedumbre recogida en paz. ⁴⁸ Pero también (forman esa muchedumbre) los que quedaron de tu pueblo que se mantuvieron dentro del territorio santo. ⁴⁹ Así pues, cuando (el Altísimo) comience a aniquilar a las gentes coaligadas, protegerá a (su) pueblo que ha quedado. ⁵⁰ Y entonces les mostrará grandes portentos¹⁷⁰.

A partir deste relato, Roldán estipula a chegada dos israelitas na América (Arzareth), fazendo as contas de mais ou menos trinta e dois quilômetros por dia em um ano e meio de caminhada (tirando os sábados e a Páscoa, período em que os israelitas não caminhavam). Além desse argumento ele ainda elenca outros, como a comparação entre uma citação do livro do profeta Oséias em que ele diz “serem os filhos de Israel tão numerosos como as areias do mar”¹⁷¹, com o fato dos índios serem uma grande nação que habitava um imenso território; também vê semelhanças entre a língua, vestimentas, natureza, ritos e cerimônias

¹⁶⁹ Segundo Paulo Nogueira a apocalíptica refere-se a um grupo de textos considerados *escritos de revelação*. Contudo tal denominação abarca uma variedade de textos e contém os mais diversos assuntos: “relatos de ascensão da alma, tratados astronômicos, narrativas sobre como acontecerá o final dos tempos, oráculos contra os povos estrangeiros, exortações contra a opressão dos pobres, discursos de despedidas de patriarcas”, etc. O traço comum seria uma determinada visão de mundo que extrapola a reflexão racional e entende que existem mediações entre a realidade terrena e o mundo dos céus. No mundo judaico-cristão os apocalipses eram vistos como uma profecia bíblica que ajudava o povo a enfrentar a realidade (NOGUEIRA, Paulo. *O que é apocalipse*. São Paulo: Editora Brasiliense, 2008, p.12-14).

¹⁷⁰ Tradução do texto em latim de Domingo Muñoz León (MARTÍNEZ, Florentino García. *La autoridad de 4 Esdras y el origen judío de los indios americanos...*, p.44).

¹⁷¹ Citação encontrada em Oséias 2,1.

dos israelitas com os dados correspondentes encontrados junto aos índios¹⁷². Essas comparações refletem a forma como os textos bíblicos eram interpretados no período. A afirmação de que Durán provavelmente utilizou trechos da obra de Roldán em sua obra se baseia em dois trechos que parecem ter sido retirados do referido manuscrito: o primeiro diz respeito ao caminho de um ano e meio feito pelos povos americanos (presente também em 4 Esdras); o outro consiste na utilização, por Durán, do já referido texto de Oséias:

Otra autoridad de la Sagrada Escritura se puede traer para probar esta opinión, y es que á estos diez tribus, que abajo deixo dicho, tenia Dios prometido por Oseas, c. 1 y 2, y 1 hasta el 13, que los auia Dios de multiplicar como las arenas de la mar. lo qual clara y manifestamente se vee quán grande aya sido el multiplico, pues au ocupado gran parte del mundo¹⁷³.

Mesmo não podendo afirmar com plena certeza, isso demonstra como as ideias a respeito das origens dos povos americanos circulavam no Novo Mundo e, provavelmente, o dominicano compartilhou dessas reflexões e as incorporou no seu trabalho. A análise da sua obra em que trata do tema pode ajudar a aprofundar a questão.

A forma como Durán constrói sua explicação parte da realidade religiosa que permeava aquela sociedade. Para Durán as explicações que encontram são marcadas pela leitura das Sagradas Escrituras. A relação ele estabelece pelo comportamento dos mexicas, semelhante aos dos judeus, é daí que conclui serem aqueles descendentes destes. Já falei no primeiro capítulo que umas das fontes utilizadas por Durán para escrever sua obra foram as conversas com anciãos indígenas e a observação dos códices pictográficos. Durán descarta os relatos dos anciãos denominando-os “falsas fábulas”. Observando os códices é que ele afirma a descendência israelita. Os desenhos em que aparecem as situações de fome sede, nudez, ou seja, as adversidades vividas pelos mexicas, segundo sua percepção, no caminho que fizeram é que o fazem encontrar as semelhanças com os antigos hebreus. Depois ele avança na comparação com as cerimônias, os ritos, superstições, presságios e hipocrisia, parecidas com as dos judeus. Ele afirma como base para suas conjecturas a própria Escritura Sagrada, utilizando os textos de 4 Reis 17. O ponto central, utilizado por ele, são as

¹⁷² Por exemplo ele afirma que o índios praticavam a circuncisão, as abluções diárias, o não tocar os mortos, entre outras coisas; diz ser a palavra Haiti proveniente da hebreia Aith, ou rio Hayna, de Hain, que significa “fonte” para os hebreus (MARTÍNEZ, Florentino García. *La autoridad de 4 Esdras y el origen judío de los indios americanos...*, p.46).

¹⁷³ DURÁN, Diego. *Historia de las Indias de Nueva España...*, t. I, p.2.

dificuldades do caminho e o tempo longo que tanto judeus como mexicas fizeram para chegar ao seu destino. Termina o trecho citando o caminho de um ano e meio de caminhada até virem se instalar em terras americanas, usando, como já mencionado, o mesmo trecho presente em 4 Esdras e no manuscrito de “Roldán”.

A leitura que Diego Durán faz dos mexicas como descendentes dos israelitas é negativa, provavelmente influenciada pelo clima antisemita presente no contexto em que vivia e também pelo fato de sua interpretação estar inserida num momento histórico de legitimação da conquista e colonização espanhola. Em muitos relatos sobre as origens as comparações feitas tinham caráter de referendar as ações dos espanhóis e justificar a conquista. Diego Durán compartilha esta visão, pelo menos neste momento, fundamentando as ações espanholas para com os índios com trechos bíblicos principalmente da profecia, em que Deus promete castigar Israel:

Pero dejando lo demás y viniendo á lo que vimos en esta tierra quán espantoso y de gran admiración fué el número de gente que en ella se halló, cómo al principio vieron los que antes de aquella gran mortandad (piel año tres ovo, donde murió tanto número de gente, que no quedó la tercia parte de los indios que en la tierra auia, no dejando de contar la innumerable gente de hombres, y mugeres y niños que los españoles auian muerto pocos años antes en la conquista de ella: de la autoridad dicha resultan otras muchas, como el curioso lector podrá ver y notar en el Deuteronomio, cap. 4, y 28 y 32; Isaías, 20, 28, 42 capítulos; Jeremías, Ezequías, Miqueas, Sophonías, donde se hallará el castigo rigurosísimo que Dios prometió á estos diez tribus por sus grandes maldades, y abominaciones y nefandas idolatrías, apartándose del culto de su verdadero Dios, de quien tantos beneficios auian recibido: por pago de tal ingratitud les promete Dios, en los lugares acotados, 1 un azote y castigo rigurosísimo qual le vemos cumplido en estas miserables gentes; conviene á saber, que les auian de ser quitadas sus tierras, casas y tesoros, sus joyas y piedras preciosas, sus mugeres é hijos y llevados á vender á tierras estrañas, gozando otros de sus haziendas: paréceme que aunque no diera mas autoridad ni razon para que entendiéramos questos indios son y proceden de los judíos, que lo dicho bastaba, viendo que auie'ndose multiplicado como las arenas de la mar, siendo en su trasmigración número breve, y los muchos años de su peregrinación, después de auer poblado este mundo tan grande, cansado Dios de sufrir sus abominaciones y echos nefandos y idolatrías, trújese Dios gentes estrañas, como águila que viene de los fines. de la tierra, que sin tener respeto á los viejos ni á los mocos, á los niños ni á las mugeres, los destruyó y consumió sin ninguna piedad, teniéndolos en hambre, en sed y desnudez y en cansancio perpetuo hasta que fuesen apocados¹⁷⁴.

¹⁷⁴ DURÁN, Diego *Historia de las Indias de Nueva España...*, t. I, p. 3.

Durán menciona as mortes dos indígenas nas guerras de conquista e também as epidemias que assolaram o território novo hispano e dizimaram milhares de nativos, relacionando ambos os eventos com os castigos anunciados no livro do Deuteronômio e também nos profetas¹⁷⁵.

Sua interpretação está em conformidade com o pensamento da época em que as práticas religiosas indígenas justificavam a intervenção espanhola e até viam nela a redenção para aquelas gentes. Durán vai mais longe e associa os flagelos vividos pelos mexicas pela conquista espanhola aos castigos que Deus prometeu através dos textos bíblicos a Israel.

Outro aspecto desse tema sobre as origens é a visão negativa de Durán para com os judeus. Talvez fruto do ambiente de sua formação como religioso e do cenário vivido na Espanha de conflitos com os judeus que vinham num crescendo desde a segunda metade do século XIV, culminando com a obrigatoriedade de conversão ou expulsão em 1492. Apesar de não ter crescido na Península, o conflito entre a sociedade espanhola e os judeus atravessou o oceano, trazendo com ele o clima de desconfiança presente do outro lado. Além disso, muitos cristãos-novos se transferiram para o lado de cá, na busca de mais tranquilidade, fugindo da perseguição e da desconfiança instaladas na Espanha. Em meio aos muitos desafios vividos pela sociedade novo-hispânica, a presença de judeus convertidos foi mais um elemento no já tão tumultuado cotidiano daquelas gentes. Diego Durán, com certeza, também foi impactado por tal cenário¹⁷⁶.

Mas as semelhanças que ele encontra entre os dois povos não se restringiu somente a questão da origem. Seguindo a leitura da sua obra poderemos notar outras aproximações entre israelitas e mexicas. Quando entra em contato com a história mexicana, através de conversas com anciãos indígenas ou observando suas antigas pinturas, Durán não deixa de

¹⁷⁵ Os capítulos do livro de Deuteronômio tratam da observância das leis de Deus e dos castigos a quem comete idolatria. O que se repete nos profetas, apesar de Durán citar somente os capítulos de Isaías, as referências também são os castigos ao povo de Israel pelas grandes abominações praticadas e o afastamento dos mandamentos dados por Deus (cf., por exemplo, em Jeremias 2, ou Miquéias 1).

¹⁷⁶ Não podemos esquecer, como mencionado no primeiro capítulo que há uma linha de pesquisa que vê fortes indícios de Durán ter ascendência judia.

encontrar a todo momento semelhanças com a história do povo de Israel, como poderemos notar no próximo tópico.

4.2. A leitura do livro do Êxodo na história do povo mexicana

Mesmo que Durán continue a tratar dos argumentos que confirme a tese da origem israelita, neste bloco a sua interpretação avança para outro tema. Ele passa a relacionar a história mexicana com os relatos em torno dos acontecimentos do Êxodo bíblico e do caminho dos israelitas para a terra prometida. Começa o trecho tratando justamente das histórias em torno de Moisés e a abertura do mar Vermelho:

Desatada esta duda por las autoridades traídas de questas naciones sean hebreas y de nación judaica, por el consiguiente quiero, por racones claras, manifiestamente probar la mesma opinión que no harán menos fuerza que las autoridades referidas de la Sagrada Escritura. Quanto á lo primero, es de saber, que entre la relación questos dan para venir á poseer y avilar esta tierra, hallo á cada paso gran diferencia entre los ancianos que la dan de los sucesos, trabajos y aflicciones de su camino, de suerte que, contando los unos de una manera y otros de otra, vienen á dar consigno 1 y á aquel largo y prolijo camino que los hijos de Israel anduvieron desde Egipto á la tierra de promisión, tan al propio y tan al vivo. que bastara trasladar aquí el Êxodo ó el Levítico, si el evitar prolijidad no me lo estorbara; pero como no pienso seguir el órden conforme á la variedad de relaciones, solo quiero recitar lo que para salir con mi opinión me fuerca, contando algunos acontecimientos de trabajos y infortunios, hambres y pestilencias que, en su camino, quantan que pasaron, en lo qual notaremos que, en realidad de verdad, no es. sino noticia de la Sagrada Escritura que sus antepasados les dejaron ; donde es de saber, que tratando de un gran varón, de quien no poca noticia se halla entre ellos, me contaron que después de auer pasado grandes aflicciones y persecuciones de los de la tierra, que juntó toda la multitud de gente que era de su parcialidad, y que les persuadió á que huyesen de aquella persecución á una tierra donde tuviesen descanso; y que haciéndose caudillo de aquella gente, se fué á la orilla de la mar, y que con una vara que en la mano traía, dio en el agua con ella y que luego se abrió la mar y entraron por allí él y sus seguidores, y que los enemigos, viendo echo camino se entraron tras él, y que luego se tornó la mar á su lugar, y que nunca mas tuvieron noticia dellos; ¡Qué mas clara racon se puede dar de questos sean judíos, que ver quán manifiestamente y al propio relaten la salida de Egipto, el dar Moisés con la vara en la mar, el abrirse y hacer camino, el entrar Pharaon con su ejército tras ellos y volver Dios las aguas á su lugar, donde todos quedaron en el profundo ahogados¹⁷⁷.

¹⁷⁷ DURÁN, Diego *Historia de las Indias de Nueva España...*, t. I, p.4-5.

Ele utiliza o mesmo tema do caminho cheio de adversidades que os mexicas tiveram que percorrer para chegar ao vale do México, mas agora introduz a libertação do povo liderada por um chefe. Mais uma vez ele parte das narrativas dos anciãos indígenas, e de novo percebe nelas “incoerências”, pois cada um conta a história de um jeito. Reafirma a fala sobre esse caminho e de como houve fome, peste, toda sorte de adversidades; daí conclui que eles falam dos acontecimentos narrados no livro do Êxodo. Para ele os mexicas tiveram notícias dessas histórias através dos antepassados. No relato que Durán colhe dos anciãos existe a história de um personagem, um homem do qual há muitas notícias: de como ele se tornou o chefe do povo, liderando-os em uma fuga contra perseguidores da terra. Este chefe junta a multidão e a conduz até a beira do mar onde com uma vara toca a água fazendo o mar se abrir, ele e os seus seguidores passam no caminho que se forma. Atrás deles vêm aqueles que os perseguem, mas a água volta ao seu lugar e eles perecem. Para Durán essas histórias nada mais são do que reproduções dos relatos de Moisés abrindo o mar Vermelho, fazendo o povo hebreu passar a pé enxuto, a perseguição do faraó e seus soldados que entram no mar atrás deles e de como Deus fez as águas voltarem para seu lugar, afogando todo o exército egípcio. Esses relatos confirmam a sua tese de que estes indígenas são originários do povo de Israel e tiveram contato com as histórias contidas na Bíblia¹⁷⁸.

Durán nesta parte da obra faz uma leitura mais positiva dos povos mexicas, relacionando-os com a história do Êxodo. Ao compará-los com os hebreus na primeira parte do capítulo, como já vimos, ele relaciona as características negativas de ambos os povos. Agora o tom parece mais favorável já que nessas narrativas os hebreus são os escolhidos de Deus para se tornar o seu povo. Ou seja, para Durán as histórias contidas em Êxodo, chegaram até os mexicas pelos antepassados, que conheciam esses relatos. Há aqui uma confusão, se no primeiro trecho os mexicas são pertencentes as dez tribos perdidas, aqui eles são os hebreus escravos no Egito e libertos por Moisés. Ou seja, há um problema cronológico, visto que o Êxodo aconteceu antes da dispersão das dez tribos. O frei dominicano não explica tal confusão. A impressão que dá é que ele faz as interpretações a partir dos dados que recebe das investigações que realiza e que ele não preza por uma

¹⁷⁸ As histórias sobre Moisés e a libertação do povo hebreu escavo no Egito encontram-se no livro do Êxodo. O trecho sobre a abertura do mar Vermelho ao qual Durán faz alusão nesta parte de sua obra está no capítulo 14.

coerência, o que lhe interessa e confirmar sua tese, ajustando as histórias mexicas às narrativas bíblicas que baseiam sua visão de mundo¹⁷⁹

Mais uma vez Durán liga a história das dificuldades enfrentadas pelos mexicas, no caminho que fizeram desde Aztlán, com passagens bíblicas, agora com as narrativas da libertação do povo hebreu do Egito e a travessia no deserto presentes no livro dos Números. Alguns elementos são introduzidos pelo frei dominicano como a fuga de perseguidores da terra e a presença de um líder que conduz o povo e o liberta. O movimento é o de associar determinados fatos da história mexica com aquilo que vem da Bíblia. Não sabemos o que ele ouviu dos velhos indígenas; o que podemos tentar entender é que para Durán, como para os autores da sua época, as histórias bíblicas explicavam todos os acontecimentos e não era possível conceber que algum grupo tivesse ficado do lado de fora da história da salvação narrada na Bíblia. Contudo, neste trecho Durán inova ao relacionar os mexicas com os hebreus escravos no Egito e libertos pela ação de Deus. Para ele os índios que habitavam o vale do México fizeram parte das histórias de libertação contidas nos relatos em torno de Moisés.

A leitura das narrativas do Êxodo fazia parte das interpretações que alguns autores fizeram de aspectos da cultura dos índios americanos. No século XVI, o franciscano frei Toribio Benavente, o “Motolínea”, um dos doze primeiros franciscanos que vieram para Nova Espanha em 1524, em sua *Historia dos índios de la Nueva España*, faz menção às dez pragas presentes no livro do Êxodo, associando-as aos infortúnios vividos pelos indígenas do vale do México desde a chegada dos espanhóis: “hirió Dios y castigó esta tierra y a los que en ella se hallaron, así naturales como extranjeros, con diez plagas trabajosas”¹⁸⁰. Doenças, fome, escravidão, trabalho nas minas, guerras, tributos, mortes, são tratados por ele como castigos por conta dos pecados cometidos pelos índios. As pragas que acometeram os egípcios, na Nova Espanha são lançadas aos indígenas como sinal da necessidade de eles se converterem a Jesus Cristo e abandonarem as práticas idolátricas. A leitura de Motolínea segue a linha do castigo que os indígenas estariam recebendo pelo comportamento reprovável e as práticas idolátricas que não abandonavam. Já Durán fez o inverso, aproximou

¹⁷⁹ No final desta seção tentarei aprofundar essas questões.

¹⁸⁰ MOTOLÍNEA. Toribio de Benavente. *Historia de los indios de la Nueva España*. Madrid, Real academia española. Centro para la edición de los clásicos españoles, 2015, p.18-25.

os indígenas dos hebreus, mesmo que uma visão negativa desses últimos esteja presente nas leituras feitas no período, não podemos deixar de acentuar as diferenças presentes no Êxodo entre os hebreus, povo escravo, libertado pela ação de Deus, e os egípcios, agentes da opressão, castigados por Deus.

Outro autor que também utilizou o Êxodo foi Bartolomeu de Las Casas. Ele vai comparar o sofrimento dos judeus aos dos índios submetidos à *encomienda*:

[...] muito mais injusto e mais cruel do que o com que Faraó oprimiu os judeus no Egito, ao qual puseram o nome de repartimentos ou encomendas, pelo qual, contra toda a razão e justiça, despojamos violentamente os reis naturais, os senhores e os súditos de sua liberdade e das vidas, como todo mundo sabe [...]¹⁸¹.

Esse excerto faz parte do memorial que Las Casas escreve ao Conselho de las Índias pedindo o fim das *encomiendas* e a devolução das riquezas tomadas dos índios. Está no contexto de embates travados pelo dominicano em defesa dos índios que o levou a participar ativamente das discussões e debates no século XVI sobre os direitos do indígena no processo de conquista e colonização e a denunciar os maus tratos dispensados aos nativos pelos conquistadores. Contudo Las Casas, diferentemente de Durán, comparou os sofrimentos dos índios com os praticados pelos egípcios aos judeus; é uma forma de denúncia utilizando uma imagem forte, de fácil assimilação, tão ao gosto do frei dominicano¹⁸². Já Diego Durán, em lugar de uma comparação, traça uma ligação entre os dois povos, por acreditar que os mexicas tiveram contato com as escrituras judaico-cristãs e as histórias que contam lhes foram deixadas pelos antepassados. Para isso ele ouve os relatos dos anciãos indígenas e enxerga nos códices pictográficos cenas presentes nos textos bíblicos. É assim quando, ao olhar uma antiga pintura associa com uma passagem do livro dos Números:

[...] y si esto no satisface, quiero traer otro acontecimiento que dicen auelles acontecido en su largo camino; y es questando alojados junto á unos grandes cerros, vino un grande y espantoso temblor de tierra, y que a ciertos hombres de mal vivir que entre ellos venían, se abrió la tierra en aquel lugar y se los

¹⁸¹ SUESS, Paulo (coordenador). *A conquista espiritual da América Espanhola – 200 documentos do século XVI*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1992, p.553.

¹⁸² A retórica lascasiana é famosa pela ousadia e contundência com que ele tratava dos temas nas suas falas e nos seus escritos. Hector Bruit afirma: Incansável, persistente, enfrentando inimigos, intrigas palacianas, pobreza, mas sempre demolidor na ação e nas palavras, intransigente e cheio de ousadia (BRUIT, Hector H. *Bartolomé de las Casas e a simulação dos vencidos*. Campinas: Editora da UNICAMP e São Paulo: Iluminuras, 1995, p.63).

tragó, de lo qual la demás gente recibió gran temor y espanto: en viendo que vide esta pintura yo, y lo que significaba, se me ofreció el Capítulo 16 de los Números, donde tragó la tierra á Coré y á Datan y á Abiron [...] ¹⁸³

A história de Corá está presente no livro de Números capítulo 16 e faz parte dos acontecimentos durante a travessia do deserto. Durán diz ter visto a cena em uma pintura antiga que logo lhe fez lembrar a passagem ¹⁸⁴. De novo ele vê na história mexicana a reprodução de cenas bíblicas.

E continua fazendo o mesmo com o relato sobre o maná mandado por Deus para o povo no deserto que ele reconhece na mesma pintura ao ver o que ele chama de chuva de areia vindo do céu:

[...] para probar lo dicho, quiero contar lo que en la mesma pintura vide: y es, que tenían pintado cómo llovía sobre ellos una arena ú granizo muy menudito, y queriéndome satisfacer qué fue quello, me dijeron que muy gran tiempo les llovió arena del cielo á sus padres en el camino que para esta tierra trajeron, la qual, si no me engaño, deve ser el maná con que Dios los sustena el desierto, como lo quenta el capitulo 16 del Éxodo ¹⁸⁵.

Mais uma vez a pintura indígena lhe serve para associar um acontecimento da história mexicana com um tema bíblico. Agora o maná que Deus manda do céu ao povo hebreu que caminhava no deserto e não tinha com que se alimentar. Depois das queixas do povo feitas a Moisés, uma chuva cobre a terra de maná que vai matar a fome do povo ¹⁸⁶. Ao ver a cena de uma chuva parecida com granizo nos códices indígenas, o dominicano faz a associação entre os dois acontecimentos.

Para Durán todas essas histórias foram transmitidas ao povo mexicana através dos seus antepassados. Eles, como descendentes das tribos perdidas de Israel, tomaram contato com as narrativas bíblicas através da tradição oral e dos códices antigos do povo. Muitas dessas comparações já estavam presentes de alguma forma no mundo novo hispânico. Como já

¹⁸³ DURÁN, Diego. *Historia de las Indias de Nueva España...*, t. I, p.5.

¹⁸⁴ No livro dos Números temos uma série de acontecimentos vividos pelos hebreus durante os quarenta anos no deserto. No trecho em questão os pecados de Corá, Abiron e Datã que querem tomar o poder de Moisés e Arão são punidos por Deus que faz a terra se abrir e todos os que estão do lado dos rebeldes são tragados e desaparecem do meio da congregação de Israel (Números, 16).

¹⁸⁵ DURÁN, Diego. *Historia de las Indias de Nueva España...*, t. I, p.6.

¹⁸⁶ Após o povo queixar-se a Moisés e Aarão da falta de alimentos Deus manda do céu uma chuva e pela manhã todo o acampamento dos israelitas é coberto com o maná que deve ser colhido por cada família segundo a sua necessidade como podemos conferir em Êxodo 16.

disse a leitura e a interpretação dos escritos judaico-cristão foram fundamentais para o entendimento das novas terras e seus habitantes. Essas ideias circulavam e faziam parte do repertório das explicações construídas por missionários. Mas elas também passavam por ressignificações a partir das leituras que cada um ia fazendo a partir da realidade que lhe era apresentada. Com Durán não foi diferente, pois em determinadas explicações ele parece inaugurar uma interpretação inédita, ou pelo menos reformulada daquilo que ele absorve das ideias com as quais toma contato. É assim com relação as histórias em torno de Êxodo e do caminho do deserto, até onde pesquisei suas interpretações são únicas, pelo menos entre os cronistas do século XVI. A sua construção parte da forma como Durán se apropria das respostas dadas pelos indígenas às suas perguntas; primeiro ele desconsidera aquilo que não entende, chama de fábulas, diz não haver coerências nas histórias e, depois, dá um sentido novo ao que escuta relacionando o mundo indígena com as histórias bíblicas, única forma que concebe plausível para entender o mundo que o cerca. Além disso, outro fator importante é a maneira como ele se relaciona com todas as informações que coleta, a dubiedade de sentimentos que chega a confundir quem o lê. No mesmo capítulo ele se distancia apontando para as práticas e comportamentos negativos dos indígenas, depois se aproxima, reconhecendo neles as histórias importantes da literatura bíblica. Movimentos que demonstram como Durán refletia dinâmicas de mestiçagens presentes naquele mundo.

Mas seria interessante continuar lendo a obra de Durán para buscar outros elementos da sua leitura particular sobre os mexicas e os textos bíblicos. No próximo tópico ele se depara com um relato que acredita ser a própria história da criação narrada no livro de Gênesis.

4.3. O livro de Gênesis e a história do povo mexica

Neste tópico trato de destacar como Diego Durán, continuando a relacionar as histórias bíblicas com a história do povo mexica, utiliza agora algumas narrativas do livro do Gênesis:

[...] y porque no dexemos nada por contar, quiero empear á contar la Sagrada Escripura, pues el salir con mi opinión me fuerça, y quiero tomar mi tema desde el primer cap. del Génesis, y decir: En el principio crió Dios el cielo y la tierra, como me empecó á contar un viejo natural de Cholula, de edad de cien años, que de puro viejo andaba ya inclinado hacia la tierra, asaz

' docto en sus antiguallas; al qual rogándole me alumbrase, de algunas cosas para poner en esta mi obra, me preguntó que de qué materia queria me tratase: yo, como topé con lo que deseaba, le dije que desde el principio del mundo, en lo que á su generación indiana tocaba y tenia noticia, el qual me respondió: toma tinta y papel, porque no podrás percibir todo lo que yo te diré: el qual empecó desta manera. En el principio, antes que la luz ni el sol fuese criado, estaba esta tierra en obscuridad y tiniebla y vacia de toda cosa criada; toda llana, sin cerro ni quebrada, cercada de todas partes del agua, sin árbol ni cosa criada, y luego que nació la luz y el sol en Oriente, aparecieron en ella unos hombres gigantes de deforme estatura y poseyeron esta tierra; los quales, deseosos de ver el nacimiento del sol y su ocaso, propusieron de lo ir á buscar, y dividiéndose dos partes, los unos caminaron hacia Poniente, los otros hacia Oriente: estos caminaron hasta que la mar les atajó el camino; de donde determinaron volverse al lugar donde auian salido, y vueltos á este lugar, que tenia por nombre Iztacçulin ineminian, no allando remedio para poder llegar al sol, enamorados de su luz y hermosura, determinaron de edificar una torre tan alta que llegase su cumbre al cielo; y llegando materiales para el efecto, hallaron un barro y betún muy pegadiço, con el qual, á mucha priesa empegaron á edificar la torre, y auierendola subido lo mas que pudieron, que dicen parecía llegar al cielo, enojado el Señor de las alturas dijo á los moradores del cielo: "Aueis notado cómo los de la tierra han edificado una alta y soberbia torre para subirse acá, enamorados de la luz del sol y de su hermosura? vení y confundámoslos, porque no es justo que los de la tierra, viviendo en la carne, se mezclen con nosotros." Luego en aquel punto salieron los moradores del cielo por las cuatro partes del mundo, así como rayos, y les derribaron el edificio que auian edificado: de lo cual, asombrados los gigantes y llenos de temor, se dividieron y derramaron por todas las partes de la tierra. Bien creo no será necesario advertir al lector, que note el capítulo 1º y 2º del Génesis en lo que hemos venido tratando, pues tan manifiestamente vemos relatar á un indio la creación del mundo, y lo que en el capítulo 2º del mesmo libro se trata de los gigantes y de la torre de Babilonia y del cómo la edificaban los hombres, codiciosos de llegar al cielo, movidos solo para celebrar su nombre, por lo cual fueron confundidos de Dios; y así me persuado y deseo persuadir, que los que dan esta relación, la oyeron de sus ascendientes y antepasados; y estos naturales, como son de la línea de aquel pueblo escogido de Dios (según mi opinión), por quien Dios obró grandes maravillas, ha venido la noticia y pinturas de mano en mano, de las cosas de la Biblia y misterios dela para atribuirlo á esta tierra y que aconteció en ella ignorando el principio; y no niego ni puedo negar, que aya auido gigantes en esta tierra, pues como testigo de vista lo puedo afirmar, pues los conocí en algunos lugares della, de disforme estatura; y porque creo aura quien desto se acuerde en México, en la procesión del Corpus vi sacar un indio destos gigantes, vestido de tafetán amarillo con una partesana al hombro y una celada en la cabeza, que sobre todos sobrepujaba una vara de medir¹⁸⁷.

Ele inicia o trecho reafirmando a tese de que o povo mexica é descendente dos judeus, e agora, para confirmá-lo deve começar do início, do primeiro livro da Bíblia e de como,

¹⁸⁷ DURÁN, Diego. *Historia de las Indias de Nueva España...*, t. I, p.6-7.

escutando o relato de um ancião indígena, a quem perguntou sobre as histórias antigas e o surgimento do mundo. Tal índio respondeu que ele iria precisar de papel e tinta para dar conta de perceber tudo o que ele tinha para contar. E iniciou justamente com a narrativa do capítulo primeiro do livro do Gênesis, dizendo: tudo era vazio e escuro e quando a luz e o sol nasceram surgiram daí os primeiros homens gigantes que possuíram a terra. Estes gigantes eram fascinados pela luz do sol e resolveram se dividir em dois grupos que caminharam para o Poente e para o Oriente. O grupo que vai até o Oriente caminha até o mar e impossibilitado de seguir adiante regressa. Aí resolveram construir uma torre que fosse até o sol. Deus vendo aquilo se irritou com a ousadia dos homens e decidiu destruir a torre, os homens assustados se espalharam pelo mundo. Durán mais uma vez vê confirmada sua hipótese. Aquele relato, para ele, nada mais era do que o livro de Gênesis: a criação, os gigantes e a torre de Babel. Ele mesmo confirmou ter visto na região homens gigantes que se destacavam por sua altura entre os demais. O que comprovava a sua opinião de que aquele povo teria tido contato com as histórias bíblicas através dos seus antepassados, como atestavam as pinturas que passavam de mão em mão.

Os temas presentes no livro de Gênesis, principalmente os concernentes à criação e as narrativas sobre Noé e sua descendência, foram bastante utilizados desde que os europeus entraram em contato com as novas terras. Já aludi no início do capítulo sobre Noé e a origem dos americanos. Cabe aqui, tendo em vista o excerto de Durán, tratar dos outros temas apresentados por ele: criação, gigantes e torre de Babel.

A exuberância da terra, a diferença com as paisagens da Europa e, principalmente todas as ideias relativas ao paraíso terrestre no período permearam as interpretações sobre os novos territórios:

Há muito tempo já que se chamou a atenção para o papel de incitamento às viagens de descobertas que teve no Ocidente, do século XIV ao século XVII, a busca de terras paradisíacas. A nostalgia do jardim do Éden, a convicção, em Cristóvão Colombo e nos missionários, de que se aproximavam os tempos escatológicos, a vontade de estender a religião a terras novas e o desejo de encontrar em abundância o ouro, as pedras preciosas e os outros produtos raros conjugaram-se para empurrar viajantes, os religiosos, os marinheiros e os conquistadores para os horizontes distantes. A cultura na qual participavam e os sonhos que ela veiculava levaram-nos, pelo menos nos primeiros tempos, a reencontrar nos países insólitos que se descobriam

perante os seus olhos as características das terras abençoadas que assediavam desde a Antiguidade a imaginação dos ocidentais¹⁸⁸.

Segundo Jean Delumeau, com a chegada do europeu à América, a ideia de que o paraíso terrestre estivesse localizado em algum dos territórios descobertos será expressa por vários autores. Colombo, por exemplo, nos seus escritos acredita que o paraíso se encontrava em uma montanha e que dela saía uma quantidade de água doce que formava o rio Orenoco. Américo Vespúcio em suas viagens de reconhecimento da costa brasileira e do Suriname usará todos os atributos do paraíso para descrever as regiões por onde passou. Essas interpretações percorrerão todo o século XVI e continuarão nos séculos XVII e XVIII. É o que pode-se confirmar, por exemplo, com a história de um tal Pedro de Rates Hanequim, português que viveu no Brasil, acusado e condenado pela Inquisição. Entre outras coisas, ele afirmava que o Paraíso Terreal “ficava e se conservava no Brasil”¹⁸⁹.

Contudo, em Durán, a utilização dos textos de Gênesis não passa por essas representações ligadas à paisagem e a busca pelo paraíso, mas está em meio aos seus argumentos sobre o contato antigo dos mexicas com as escrituras judaico-cristãs. Na história contada por ele, três relatos, que na Bíblia estão separados, se misturam. Primeiramente a criação: se compararmos com o relato bíblico veremos que o dominicano só menciona o início do capítulo um, apesar de dizer tratar-se do um e do dois: fala da terra escura, vazia e cercada de águas e do surgimento da luz¹⁹⁰. A seguir liga essa história com o surgimento dos gigantes que possuirão a terra e ficarão fascinados pelo sol. A história dos gigantes encontramos em Gênesis 6,4, que nos informa que eles habitavam a terra¹⁹¹. Mas, diferentemente do texto de Durán, na Bíblia não são eles que construirão a torre de Babel: a história conta que na terra todos falavam a mesma língua e que homens vindos do Oriente decidiram erguer uma torre para não se dispersarem e serem reconhecidos. Deus vendo

¹⁸⁸ DELUMEAU, Jean. *Uma história do paraíso. O jardim das delícias*. Lisboa: Terramar, 1994, p.134.

¹⁸⁹ HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Visão do Paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*. São Paulo: Brasiliense/Publifolha, 2000, p. XXIV

¹⁹⁰ Apesar de não ser literalmente igual, os escritos de Durán corresponderiam a Genesis 1,1-4. A Bíblia tem dois relatos de criação, escritos em épocas diferentes. Segundo os estudos modernos cada época corresponderia a um momento da história de Israel. Mas no período que estou estudando se lia e se interpretavam os dois textos como uma única narrativa.

¹⁹¹ O termo “gigantes” é encontrado em vários relatos dentro do Antigo Testamento. Está na origem como citado por Durán, mas também aparece em textos referentes à conquista da terra (nos livros de Números 13,33, Josué 8,25 e Juízes 20,46) designando povos encontrados pelos israelitas no caminho da terra prometida.

aquilo, a fim de que os homens não continuassem a construção da torre, os confundiu criando várias línguas e os dispersando pela terra¹⁹².

O tema dos gigantes era recorrente em escritos dos séculos XVI e XVII. Vários cronistas contam ter visto com os próprios olhos ossadas enormes em várias localidades, ou, como o próprio Durán, índios muito altos, o que confirmaria a existência deles no território. Associados aos primeiros moradores da terra, para alguns autores estes relatos serviram como mais uma explicação para os diferentes tipos de habitantes existentes na região. Explicação ancorada nos textos bíblicos, mas também nas histórias narradas pelos indígenas, pois estes personagens também eram encontrados na cosmogonia nahua. Segundo os códices pictográficos, a presença de gigantes tinha a ver com a ideia de que o mundo tinha tido de quatro a cinco idades e que em cada uma delas havia existido seres, animais e hábitos distintos, demarcando as transformações ocorridas no tempo e no espaço indígenas. O fim de cada uma dessas idades se dava por um cataclismo. Os gigantes estariam presentes nas primeiras delas e serviriam para demonstrar como o mundo era diferente no passado, confirmando as mudanças entre o passado e o presente. Essas cosmogonias eram fundamentais para os grupos pré-hispânicos e se relacionavam com a cosmografia e o calendário organizando as concepções de tempo, espaço, apropriação do passado, atuação de deuses, formas de transmissão das tradições, hegemonia das elites indígenas¹⁹³. Com a chegada dos espanhóis, apesar do desmonte que representou a conquista e a colonização para a vida daqueles povos, essas visões de mundo continuaram a existir nas práticas cotidianas e nas explicações dadas por eles sobre suas cultura e história. Durán desde criança tomou contato com esta sociedade, e depois como missionário e investigador da cultura mexicana, viu esses códices e ouviu esses relatos, como demonstra o trecho que estou analisando. Em sua obra ele cita a concepção nahua sobre as idades do mundo, demonstrando seu conhecimento daquela cultura¹⁹⁴. Com relação à Bíblia, percebo que ele mistura narrativas utilizando recortes do Gênesis e compondo uma história diferente daquela narrada pelo livro bíblico.

¹⁹² Esse texto está em Gênesis 11,1-9.

¹⁹³ Em sua tese de doutorado Eduardo Natalino dos Santos aprofunda o tema sobre a cosmografia, cosmogonia e calendários nahuas e sua relação com a chegada dos europeus (SANTOS, Eduardo Natalino dos. *Calendário, cosmografia e cosmogonia nos códices e textos nahuas do século XVI*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2005). Aqui o que me interessa é perceber a vigência dessas visões de mundo na sociedade novo hispânica.

¹⁹⁴ *Historia*, capítulo 60: “y otros de los años de sus edomadas y edades del inundo, porque ellos en sus historias ponen cinco edades con la que es agora” (DURÁN, Diego. *Historia de las Indias de Nueva España...*, t. I, p.472).

Provavelmente, nessas mesclas que faz as histórias mexicas também eram utilizadas e serviam para compor as suas explicações. Neste processo entravam ainda todos os qualificativos utilizados pelos missionários e colonizadores da época para designar as tradições dos povos americanos como idolatria, fábulas, ação demoníaca, entre outros:

As ficções ou historietas ambientadas no passado eram admitidas entre os cristãos ocidentais do século XVI, desde que possuíssem um valor moral e, ademais, não concorressem com as explicações bíblicas. No entanto, esse não seria o caso dos relatos criados pelos povos pagãos para explicar seu passado. Tais relatos possuíam o status de explicação da realidade pretérita em suas sociedades de origem e, desse modo, seriam uma versão concorrente aos textos bíblicos. Por outro lado, como tais povos desconheciam o deus cristão, esses relatos só poderiam ter sido inspirados pelo demônio e, desse modo, estariam desprovidos de qualquer valor moral. Diego Durán confirma essas conotações qualificando os relatos nahuas sobre o passado de falsas fábulas, isto é, que não se relacionam com a realidade pretérita e, tampouco, possuem valor moral¹⁹⁵.

Posso concluir que, ao ler o livro de Gênesis, Diego Durán se apropria das discussões presentes em sua época mas dá novos sentidos e significados, misturando elementos recolhidos daquilo que compunha o seu mundo e usando os filtros necessários para acomodar os vários aspectos das múltiplas características que faziam parte daquela realidade. Em muitos sentidos suas interpretações eram carregadas de novidades que lhe permitia entender a realidade do povo indígena de uma forma muito particular, já em outras elas eram ressignificações das muitas leituras que circulavam naquele mundo, como é o caso do mito de São Tomé, a ser analisado no próximo tópico.

4.4. O mito de São Tomé: uma releitura a partir de um herói mexica

Nas diversas leituras que Diego Durán faz da cultura mexica e na busca por dar um sentido que abarque as suas interpretações baseadas na tradição cristã é que ele vai construindo aproximações. Nos tópicos anteriores vimos como ele conta história do povo mexica a partir das narrativas bíblicas, estabelecendo relações que mesclaram elementos dos dois universos culturais. Neste, apesar da Bíblia ser ainda a base da análise, quero me acercar da releitura que ele faz de um mito que circulava na América. O objetivo é perceber como

¹⁹⁵ SANTOS, Eduardo Natalino dos. *Cosmografia...*, p.397-398.

Durán se apropriou dessa história e deu um novo significado partindo dos dois universos presentes em sua trajetória.

O mito de São Tomé já era uma realidade quando Vasco da Gama chegou na Índia em 1498. Aliás, escritos anteriores ao período das navegações dos séculos XV e XVI já mencionavam o apóstolo como pregador dos cristãos do oriente¹⁹⁶. Toda uma hagiografia construída em cima da localização da sua sepultura, suas relíquias, milagres e atributos de curandeiro circulavam desde o século VI alimentando as histórias que se espalharam e acabaram chegando no Novo Mundo. Na América as primeiras notícias a seu respeito encontram-se em dois documentos, a “Nova Gazeta da Terra do Brasil”, datado de 1515 e a carta de Armenta, de 1538. No primeiro está descrita uma suposta viagem de portugueses pelo rio da Prata onde há informações sobre a terra e as populações indígenas, além de referências a São Tomé; já o segundo é uma carta do franciscano Bernardo Armenta ao ouvidor do Conselho das Índias sobre a memória que os índios que viviam entre a ilha de Santa Catarina e Assunção tinham do apóstolo Tomé¹⁹⁷. Mas, foi com Manoel da Nóbrega que o mito vai ganhar maior difusão, pois já conhecendo as características das histórias de São Tomé no Oriente, não foi difícil ao padre jesuíta, ajudado pelas notícias das pegadas também encontradas aqui e da semelhança entre as palavras Tomé e Sumé, acreditar na presença do apóstolo em terras americanas. Suas cartas de 1549 vão ser publicadas em espanhol e circularão por muitos lugares, atingindo leitores não só do circuito jesuíta. Segundo Thiago Cavalcante Diego Durán poderia ter sido um desses leitores:

Foi no entanto, o dominicano Diego Durán quem explicitou de forma mais clara e evidente a apropriação e ressignificação de São Tomé como uma ligação do indígena à missão apostólica de pregação universal. Durán concluiu sua obra a respeito da história e da religião Asteca em 1581. É possível que antes de escrevê-la tenha tido conhecimento das cartas de Manoel da Nóbrega, que a essa altura já estavam publicadas e falavam a respeito da presença do apóstolo Tomé no Brasil¹⁹⁸.

¹⁹⁶ Escritos de Gregório de Tour, no século VI, já dão conta dos cristãos de São Tomé, associando-o com aquela região (HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Visão do Paraíso...*, p.133).

¹⁹⁷ Segundo Thiago Leandro Vieira Cavalcante esses documentos são importantes por determinar que o mito de São Tomé já estava presente na América antes de os jesuítas chegarem e que sua criação tenha se dado por meio de um europeu, mesmo que tenha se misturado com tradições indígenas de algum herói local (CAVALCANTE, Thiago Leandro Vieira. *Tomé, o apóstolo da América. Índios e jesuítas em uma história de apropriações e ressignificações*. Dourados: Editora UFGD, 2009, p.27-30).

¹⁹⁸ CAVALCANTE, Thiago Leandro Vieira. *Tomé, o apóstolo da América...*, p.134.

Um aspecto importante na consolidação do mito foram as histórias em torno de São Tomé que de certa forma se repetiam nas diversas versões encontradas: as pegadas do apóstolo encontradas impressas em pedras nas regiões onde o mito se estabeleceu, as cruzes que foram atribuídas a sua passagem e os mananciais de água surgidas das pedras com as pegadas. Todas essas características de alguma forma se repetiram nos locais onde mito era relido.

A aproximação que Durán faz do mito de São Tomé se inscreve na ideia de que a mensagem de Cristo havia chegado a todos os povos como dizia o evangelho de Marcos, 16,15: “Vão pelo mundo todo, proclamem o Evangelho a toda criatura”. Ideia que, para muitos missionários, eram atestadas por pequenos sinais da presença da mensagem cristã entre os índios. Durán desde o início da sua obra visa confirmar essa teoria na história mexicana como continuidade da história da salvação presente na Bíblia, como já constatei nos tópicos anteriores. O mito de São Tomé só reafirma no frei dominicano as ligações entre os dois mundos.

Mas como Durán se apropriou da história de São Tomé? Conhecendo o mito, ele o ressignifica relacionando-o à Topiltzin, um personagem mexicana, ao apóstolo:

Las añañas y maravillas de Topiltzin y de sus hechos heroycos son tan celebrados entre los indios y tan mentados y cassi com apariencias de milagros, que no se que me atreva á la correccion de la santa yglesia católica, porque aunque me quiera atar al sagrado evangelio que disse por San Marcos, que mandó Dios á sus sagrados apóstoles que fuesen por todo el mundo y predicassen el evangelio á toda criatura, prometendo á los que creyessen y fuessen batiçados la vida eterna, no me ossare afirmar en que este baron fuese algun apostol bendito; en pero gran fuerça me hace su vida y otras á pensar que, pues estas eran criaturas de Dios, racionales y capaces de la bien abenturança, que nos las dejaria sin predicador, y si le hubo fue Topiltzin, el qual aportó á esta tierra, y segun la relación del se da era cantero que entallaba imagenes en piedray las labraba curiosamente, lo qual lemos del glorioso Santo Tomás, ser Oficial de aquel arte, y tambien sabemos aver sido predicador de los índios y que escarmentado dellos pidió á xpo., quando le aparecio em aquella feria donde andaba, que le ynbiase donde fuese servido, eceptó á los yndios [...] ¹⁹⁹.

¹⁹⁹ DURÁN, Diego. *Historia de las Indias de Nueva España y islas de tierra firme*. México: Imprenta de Ignacio Escalante, 1880, tomo 2, p.73.

O texto em que Durán fala sobre Topiltzin é longo, todo o primeiro capítulo do tratado dos *Ritos y ceremonias en las fiestas de los dioses y celebración de ellas*. Ele informa que antes de tratar dos deuses vai dedicar-se a escrever sobre esse personagem importante e bastante conhecido entre os índios. No trecho acima temos a menção feita pelo dominicano sobre Topiltzin poder ser o apóstolo Tomé. O que justifica a comparação é o fato dos índios contarem sobre as façanhas heroicas do personagem, tidas como verdadeiros milagres; outro aspecto é a crença de Durán de que Deus não deixaria aquele povo sem a pregação do evangelho, visto que segundo o texto de Marcos, Jesus teria enviado os discípulos a todas as criaturas. Nesta parte o frei dominicano alude à racionalidade dos indígenas dizendo serem eles capazes de receber a mensagem cristã²⁰⁰. Por último, as notícias de que Topiltzin entalhava imagens na pedra, mesma arte que Tomé realizava e que tinha sido nomeado apóstolo dos índios.

Por este trecho podemos perceber que Diego Durán, apesar de não afirmar categoricamente que Topiltzin seja são Tomé, acredita que os índios receberam a mensagem cristã de algum dos apóstolos de Cristo. Provavelmente, influenciado pelo mito que de alguma forma conhecia, faz a aproximação com Tomé. Isso fica mais claro na parte em que ele fala da perseguição que Topiltzin sofreu por parte de um grupo indígena liderado por Tescatlipoca:

Contra Topiltzin y contra sus discípulos se levanto gran persecucion, que ou certificar que se levanto guerra contra ellos por que el número de gente que abía tomado aquella ley era mucha y los que seguian la predicacion y exemplo de aquel santo baron y de sus discípulos. El caudillo desta persecucion, segun dicen, fué Tezcatlipoca, el qual fingiendo ser baxado del cielo para aquel efecto, fingia también hacer milagros, juntando discípulos y gente maligna para molestar aquellos barones de buena vida y desterrallos de la tierra, no dexándolos hacer asiento en pueblo ninguno trayendolos de aca para alla hasta que vino a hacer su asiento en Tula, donde repossó por algun tempo y años, hasta que allí los bolvieron á perseguir de suerte que ya cansados de tanta persecucion, se determinaron de dar lugar á la gra de sus perseguidores y irse²⁰¹.

²⁰⁰ Referência à bula *Sublimis Deus* do Papa Paulo III no ano de 1537, que declara os índios livres e capazes para a fé cristã, proíbe sua redução à escravidão e insiste em sua conversão através da palavra de Deus e do bom exemplo (SUESS, Paulo [org.]. *A conquista espiritual da América espanhola, 200 documentos—século XVI*. Petrópolis: Editora Vozes, 1992, p.273).

²⁰¹ DURÁN, Diego. *Historia de las Indias de Nueva España...*, t. 2, p.75.

Uma das questões nas histórias em torno do apóstolo Tomé foram as perseguições que ele sofreu por parte de alguns índios: “Outro tanto se diria das aleivosias e traições que perseguiram o santo no Peru, assim como no Brasil e no Paraguai”²⁰². Perseguições que às vezes foram relacionada às pegadas deixadas pelo apóstolo nas pedras e às fugas por caminhos abertos na água, recheadas de feitos fantásticos. Durán também se apropria dessas narrativas, associando-as a história da perseguição de Topiltzin feita por um grupo liderado por Tezcatlipoca. Não dá muitas explicações do porquê das perseguições, mas na continuação dos textos fala dos castigos que o povo receberá por ter tratado Topiltzin daquela forma:

Así determinados, Topiltzin mando juntar el Pueblo de Tula ó toda la gente del y agradeciendoles el ospedaxe que le avian hecho se despedio dellos y preguntandole los de Tollan la causa desu yda, como pessandoles de bello yr, les respondio que la causa era las persecuciones de aquella malvada gente y haciendoles una larga plática les profético la benida de una gente estraña, que de las partes de oriente aportarian á esta tierra, con um traxe estraño y diferentes colores, bestidos de pies á cabeza y con coberturas en las cabeças y aquel castigo les avia de inbiar Dios en pago del mal tratamiento que le avian hecho y la afrenta con que le echavan; con el qual castigo, chicos y grandes perecerian, no pudiendo excaparse de su manos de aquellos, sus hijos, que avian de benir á destruyillos aunque se metiesen em las cuebas y en las cavernas de la tierra, y que de allí los sacarian y allí los irian á perseguir y á matar estas gentes luego pintaron en sus escrituras á que estas gentes quel papa les profetiçaba para tener memoria dela y esperar el sucesso, como después lo bieron cumplido em la benida de los españoles²⁰³.

Durán utilizou a profecia prevista no mito para falar da chegada dos espanhóis como castigo pela conduta dos índios frente ao apóstolo. Os jesuítas também releram a suposta profecia como anúncio da própria vinda dos padres da Companhia de Jesus e sua missão evangelizadora²⁰⁴.

Estes trechos nos ajudam a perceber como Diego Durán se apropriou de uma história que fazia parte dos mitos e histórias que circulavam na América e a associou com o universo mexica que buscava interpretar para os leitores da sua obra. Um ponto interessante nesta operação é a circularidade das ideias surgidas a partir do contato entre europeus e indígenas, a necessidade da acomodação daquele mundo desconhecido às visões europeias e a busca

²⁰² HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Visão do Paraíso...*, p.144.

²⁰³ DURÁN, Diego. *Historia de las Indias de Nueva España...*, t. II, p.75.

²⁰⁴ CAVALCANTE, Thiago Leandro Vieira. *Tomé, o apóstolo da América...*, p.136-137.

pela continuidade com a história da salvação, presente nas escrituras sagradas e na tradição cristã. Tanto Durán, como Nóbrega e outros missionários que leram o mito, trataram de estabelecer ligações com o universo indígena a partir de similaridades linguísticas, objetos ou narrativas próximas entre si. Em todos os casos o universo indígena foi ressignificado a partir da releitura da história de um herói, um personagem relevante para a cultura onde o mito foi recriado. É o que acontece com Sumé dos guaranis de Nóbrega, ou com Topiltzin de Durán. As façanhas do herói indígena são apropriadas pela narrativa europeia para servir de modelo no processo de evangelização.

Em Durán, mais uma vez percebo o processo de junção das tradições cristãs com as mexicas. As aproximações que misturam histórias, leituras, interpretações e compõem a trama da sua obra, revelando um universo multifacetado, onde o encontro entre as duas culturas é marcado pela experiência vivenciada na própria relação com a sociedade que se quer descrever. É o que evidencia o próximo tópico, onde Durán continua o processo de entendimento desta sociedade, agora realizando aproximações entre a tradição cristã e os deuses e o calendário dos mexicas.

4.5. A cultura mexicana na ótica da tradição cristã

No último tópico deste capítulo analisarei as aproximações que Diego Durán fez ao longo de sua obra entre a cultura indígena e a tradição cristã. Se no início do tratado *Historia* ele utiliza, para explicar aspectos de cultura mexicana, vários textos retirados da Bíblia, à medida em que a obra avança, ele vai trabalhar mais com comparações pontuais entre determinados traços de ambas as culturas. Este processo vai aparecer principalmente nos tratados dos *Ritos* e do *Calendario*. Na descrição que ele faz sobre deuses, cerimônias, hábitos e costumes daquela sociedade, ele vai encontrando similaridades com as tradições cristãs. O objetivo destas análises visa aprofundar a reflexão sobre como Diego Durán construiu sua obra tendo como pano fundo o processo de formação da sociedade novo hispana, as tensões que daí decorreram e as mesclas que ele experimentou e recriou nos seus escritos. É o que pode ser sentido quando entramos em contato com os tratados referentes às crenças indígenas, descrevendo alguma cerimônia, contando algum costume, Durán relaciona com uma festa ou costumes da tradição cristã. Outras vezes algum personagem, ou objeto, lembra elementos cristãos. Outro aspecto importante para a análise é a percepção de

relações ambíguas com relação à cultura mexicana. Em certos momentos Durán parece nutrir certa simpatia por alguma característica nas descrições que faz, em outros, principalmente aqueles que vão de encontro às suas convicções religiosas, voltam os juízos de valores e a condenação. Este movimento é uma constante na obra de Durán e se intensifica nestes tratados sobre a cultura dos indígenas.

Mesmo antes de entrar nos dois tratados citados, ainda em *Historia*, Diego Durán já inicia estes processos. Depois de argumentar utilizando os textos bíblicos sobre a origem judaica dos mexicanos, ele passa a contar a história deste povo utilizando uma história mexicana, que teve sua versão oral transcrita provavelmente por um índio²⁰⁵. A partir desse relato é que ele constrói sua narrativa. O interessante é que ele se distancia, de certa forma, do que vinha afirmando até então. Talvez seja por isso que ele, logo no início, justifique tal mudança:

y lo que mas me fuerca á creer que estos indios son de línea hebrea, es la estraña pertinacia que tienen en no desarraigarse de sí estas idolatrías y supersticiones, yendo y viniendo á ellas, como se ve de sus antepasados, como dice David en el Salmo 105: que en viéndose atribulados de Dios, clamaban á él y perdonábalos con su misericordia: pero luego olvidados se volvían á idolatrar y á sacrificar sus hijos é hijas á los demonios, y derramando la sangre de los inocentes la ofrecían á los ídolos de Canan: pero porque la noticia que tengo de su origen y principio no es mas, ni ellos saben dar mas relación, sino desde aquellas siete cuevas donde auitaron tan largo tiempo, las cuales desampararon para venir á buscar esta tierra, unos primero, otros después, é otros muy después, hasta dejallas desiertas. Estas cuevas son en *Tcocolnacan*, que por otro nombre se llama *Aztlán*. tierra de que todos tenemos noticia caer ácia la parte del Norte y tierra firme con la Florida: por tanto desde este lugar destas cuevas daré verdadera relación destas naciones y de sus sucesos, dado que la que queda dicha de mi opinión de su origen no sea muy dudosa ; aunque en todo me someto á la corrección de la Santa Iglesia Católica²⁰⁶.

O interessante deste trecho é o caminho que o frei dominicano faz para incluir na sua obra a história mexicana na perspectiva dos índios. Ele volta a reafirmar a sua opinião sobre a origem judaica do povo, inclusive associando novamente os dois povos a partir dos costumes que ele reprova em ambos. Por outro lado, ele não deixa de contar a história que ouviu dos

²⁰⁵ Na primeira parte da dissertação esclareço do que trata tal história.

²⁰⁶ DURÁN, Diego. *Historia de las Indias de Nueva España...*, t. I, p.8.

índios e confirmou pelos seus códices e a já mencionada história mexicana, da origem que tem como narrativa o episódio das sete covas, mesmo que tenha colocado no final que se submetia ao que dizia a Igreja Católica. É mais uma vez ambíguo, construindo um relato que misturou as duas tradições. E nos demais capítulos que compõem todo o tratado *Historia* ele continuou buscando semelhanças que confirmassem a sua tese, ao mesmo tempo que contava os acontecimentos do povo mexica usando os relatos já citados.

As comparações aparecem a todo o momento e são como ligações daquela história com a realidade cristã da qual ele fazia parte, bem como o seu leitor. Parecem pontes que mediavam o entendimento dos dois mundos. Muitas delas são feitas lembrando personagens ou acontecimentos bíblicos, como a que associa o templo que os mexicas construíram para seus deuses com o tabernáculo que Deus manda Moisés construir no deserto: “Lo segundo que hacian, en acabando de edificar el *tabernáculo* para la costilla en que su Dios venia, era luego sembrar maíz de riego ó de temporal, chile, ques la pimienta que ellos comen”²⁰⁷. Ou, em outro trecho, a determinação do rei para que se construísse o templo ao deus *Vilzilopochtli*, como o rei Salomão quando edificou o templo de Jerusalém: “determinó de edificar el templo de su dios *Vilzilopochtli*, *imitación de aquel pacífico rey Salomón*, que haciendo paces con toda la tierra, siendo querido y amado de todos los reyes de la tierra y ayudado de todos ellos, edificó el *templo de Hierusalen*”.²⁰⁸ E o tempo de seca comparado àquele do profeta Elias: “y los dos años siguientes fué tanta la esterilidad de agua que uvo en esta tierra, que cerradas las nubes, casi como *en tiempo de Elias*, no llouió poco ni mucho, ni en el cielo en todo este tiempo uvo señal de querer llouer”²⁰⁹.

Diego Durán, ao contar a história do povo mexica, vai espelhando-a nas histórias da Bíblia. São todas comparações que ao primeiro momento parecem ter um caráter didático, de fazer com que os leitores estabeleçam uma ligação do mundo indígena com imagens e pessoas que eles conhecem para tornar inteligível aquilo que ele quer comunicar, revelando que a cultura indígena só consegue ser entendida a partir dos modelos fornecidos pelos esquemas vindos do mundo europeu. Mas também são exemplos da forma como Durán vai

²⁰⁷ DURÁN, Diego. *Historia de las Indias de Nueva España...*, t. I, p.20 (este e os destaques seguintes são meus).

²⁰⁸ DURÁN, Diego. Durán. *Historia de las Indias de Nueva España...*, t. I, p.132.

²⁰⁹ DURÁN, Diego. Durán. *Historia de las Indias de Nueva España...*, t. I, p.245.

estabelecendo uma leitura desse mundo indígena que mesmo usando figuras retiradas do mundo cristão, ou talvez por causa disso, se reveste de uma aproximação mais simpática, como se as comparações servissem como legitimadora daquilo que ele percebe como encontros das duas tradições.

Creio que isto se aprofunda nos tratados de *Ritos* e do *Calendario*. Como já explicitado no capítulo primeiro onde apresento a obra de Diego Durán, esses dois tratados são aqueles em que o frei dominicano apresenta as crenças e as formas que o povo mexica celebravam seus deuses e marcavam o tempo. Neles as comparações e/ou associações são retiradas da tradição cristã. Em vários momentos ele reconhece em costumes mexicas, lembranças de ritos cristãos, devoções, festas. Mesmo que ele continue criticando os sacrifícios humanos, as idolatrias praticadas, ele consegue extrair hábitos parecidos com os que os cristãos praticam e parece gostar dessas similaridades. Isso serve para reafirmar a necessidade de atenção por parte dos missionários para as práticas indígenas que mesmo revestidas dos ritos cristãos, continuavam a esconder as cerimônias das suas antigas crenças, mas também demonstra, em alguns momentos, o reconhecimento de qualidades naquilo que os índios faziam. Outro aspecto interessante é a observação de Diego Durán que nesta parte da obra vai além das conversas com os indígenas e das suas pinturas e são marcadas pelo cotidiano vivido em meio ao povo, da observação que nasce da prática missionária.

Caberia, neste sentido analisar algumas passagens da crônica onde o dominicano faz essas relações. Uma delas se refere à Santíssima Trindade. Ao narrar a festa do deus Tlacaxipehualixtly em certo momento Durán diz que os índios o adoravam sob três nomes:

Y era la primera fiesta del año de las del numero de su calendáριο, aquellos celebravan de beinte en beinte días en la qual demas de ser de las fiestas deste numero celebravan en ella a un ydolo que con ser uno lo adoravan debajo de tres nombres y con tener tres lo adoravan por uno cassi a la mesma manera que nosotros creemos en la Santisima Trinidad que tres personas distintas y un solo dios verdadero asi esta ciega gente creya en este ydolo ser uno por debajo de tres nombres los quales eran Totec, Xipe Tlatlahquitezcatl²¹⁰.

Este trecho faz parte do capítulo oitenta e sete do tratado dos Ritos onde Durán descreve a festa desse deus que durava vários dias e que tinha uma série de cerimônias. Na

²¹⁰ DURÁN, Diego. *Historia de las Indias de Nueva España...*, t. II, p.147.

descrição que faz Durán alterna condenação, principalmente dos sacrifícios humanos em que muitos índios eram mortos em honra ao deus, mas ao mesmo tempo, há momentos de aproximação, como as esmoladas que eram arrecadadas e distribuídas e o sermão pregado no final da festa. Durán elogia a forma como ele era pronunciado: “sermon muy solene el qual hacia uma de las dignidades todo de retorica y de metáfora con la mas elegante lengua”²¹¹. E de como ele advertia aos índios da necessidade de praticar o bem e ficar longe do mal: “Amonestava la vida quieta y pacifica el temor la reverencia y berguença la criança y miramiento y buen comedimento la sujeicion y la obediência la caridade con los pobres y forasteiros peregrinos: bedava el hurtar el fornicar y adulterar y desear lo ageno”²¹². Para justificar a ocorrência de uma predica tão parecida com a cristã, ele volta mais uma vez a concluir que isso só pode ter sido obra de algum pregador cristão:

Todo esto que he dito aqui con lo demas demuestra haver tenido esta gente noticia de la ley de dios y del sagrado evangelio y de la bien aventura pues predicavan haver premio por el bien e pena por el mal. Yo pregunte a yndios de los predicadores antigos y ecrivi los sermones que predicavan con la mesma retoria y frasis suio y metáforas y realmente eran católicos y que pone admiracion la noticia que havia de la bien aventura y del descanso de la outra vida y que para conseguilla era necessário el bivar bien pero yba esto tan mezcaldo de sus ydolatrias y tan sangrento y abominable que desdorava todo el bien que se mezclava pero digolo a proposito de que huvo algun predicador en esta tierra que dexo la notica dicha. Sea nuestro Señor y dios bendito y alabado para secula sin fin que tuvo por bien de sacar estos miserables de tan grandes errores y ciega servidumbre y destruir tan abominable sacrificio como de sangre y coraçones de hombres se hacia al demônio, lo qual algunos conoçen el bien que los bino con la suave ley de dios y alaban al dador de tan gran beneficio el qual sea loado por siempre jamas²¹³.

Durán busca nos referenciais que possui as explicações para aquilo que na cultura dos índios ele vê como bom. Mas não deixa de elogiar suas qualidades, mesmo que justificando a partir de suas crenças. Há inclusive trechos em que ele, apesar das críticas às práticas religiosas, tece um longo comentário elogiando a forma como aquele povo cumpria seus deveres e reverenciava seus reis e sacerdotes, contradizendo muitos que, segundo ele, os menosprezavam:

²¹¹ DURÁN, Diego. *Historia de las Indias de Nueva España* ..., t. II, p.153.

²¹² DURÁN, Diego. *Historia de las Indias de Nueva España*..., t. II, p.154.

²¹³ DURÁN, Diego. *Historia de las Indias de Nueva España*..., t. I, p. 154.

Muchas veces me he puesto á porfiar con algunos de nuestra nacion española que han querido poner eta nacion indiana en tan bajo é ínfimo lugar que no falta sino afirmar que eran irracionales porque ya por bestiales y brutos han sido tenidos y nombrados y como á tales tratados y no solamente los han tenido em esta opinion falsa pero aun han querido insistir que no tenían policia sino que vivian como gente bestial sin ningun gênero de concierto ni órden y que en esto se hayan engañado es cosa notória y por mas bruto y sin capacidate tenían al que hoy mas lo osase imaginar pues podemos afirmar que para gente tan apartada y estraña de la conversacion de las naciones españolas y políticas no han habido gente en el mundo ni nacion que tan com tanto concierto y órden y policia viviese em su infidelidade como esta nacion²¹⁴.

Toda a primeira parte do capítulo é um elogio à forma como o povo mexica se comportava em relação às autoridades da sociedade, ao tratamento aos mais velhos, às crianças e às suas obrigações e deveres; e de como os velhos reclamavam com ele, no presente, das mudanças de costumes, de como os mais jovens não respeitavam mais os antigos hábitos embebedando-se desde cedo, roubando e fazendo todo tipo de coisa que feria as antigas leis do povo. Ele não entra no mérito da questão, acusando frontalmente essas mudanças como decorrência da conquista espanhola, não chega a tanto. Mas o fato de registrá-la já dá uma mostra de que sua interpretação traz aspectos inovadores do que em outros cronistas podemos perceber. Ele reconhece em muitos momentos a cultura que quer explicar, o outro indígena é para ele distante e próximo. Distante quando não abandona as práticas considerada idolátricas, próximo quando, mesmo usando a tradição judaico-cristã para descrevê-lo, ele constrói um discurso em que o indígena compartilha do seu mundo. Em um momento da crônica ele sente tristeza ao ouvir os cantos indígenas, mesmo sabendo que talvez eles cantem para seus antigos “ídolos”:

Yo me hepuesto de propósito á escuchar con mucha atencion lo que cantan y entre las palavras y términos de la metáfora y pareceme disparate y despues platicado y conferido, son admirables sentencias así en lo divino que agora componen como en los cantares humanos que componem ya en esto entendo no hay que reprender em general digo em particular creo podrá haber algun descuido que se huelgue de estar lamentando sis dioses antiguos y de cantar aquellos cantares idólatras y malos y no es posible menos. Los cuales eran tan tristes que solo el son y baile pone tristeza el cual he visto bailar algunas veces com cantares á lo divino y es tan triste que me da pesadumbre oillo y tristeza²¹⁵.

²¹⁴ DURÁN, Diego. *Historia de las Indias de Nueva España...*, t. II, p.225.

²¹⁵ DURÁN, Diego. *Historia de las Indias de Nueva España ...*, t. II, p.233.

Não é o retrato da mistura que a obra de Durán representa? Não demonstra ela que o próprio frei dominicano tem sentimentos díspares e que o entendimento que construiu sobre aquele povo é perpassado por uma alteridade nascida da observação, da escuta, mas também das visões que interpretavam o indígena na época? Diego Durán começa desconfiando, condenando, e termina sentindo tristeza, como os índios. Tema este que humaniza o nosso cronista que não é um simples espectador, investigador, mas alguém que compartilha as dificuldades presentes no cotidiano pré-hispânico. Poderíamos nos perguntar que tristezas ele vivencia no seu labor missionário, quais dilemas enfrenta para sentir-se também capturado pela melancolia. Muitos missionários devem ter sentido saudades da Península, provavelmente não é o caso de Durán, veio tão criança de lá. As dificuldades do enfrentamento diário com as práticas que condenava, os conflitos com seus confrades, a doença que o acometia, motivos que podem estar na raiz deste sentimento. A uma altura da crônica ele elenca as agruras pelas quais os missionários passavam para evangelizar os índios e a tristeza em perceber que eles não abandonaram a antiga religião:

A los sagrados apóstoles en pago de los trabajos que en compañía de Cristo habían padecido y por su amor díjoles el mesmo Cristo por San Lucas: vosotros sois que hábeis perseverado conmigo acompañándome en mis trabajos yo os hago participantes de mi reino para que comais y bebais á mi mesa y goceis de él para siempre y mais haré que os haré jueces de los doce tribos de Israel. Gran consuelo ponen esta divinas promesas cristiano lector á los Ministros que con tantos trabajos y tan á costa de sus consuelos y salud movidos por el prémio que de lá divina mano esperan posponiendo la vida la honra las injurias y afrentas la soledad finalmente privándose de todo consuelo humano se dedican y ofrecen á los montes á los cerros y vales y á tratar con gente tan estraña y contraria á nuestra opinion y política conversación por servir á Dios cuyo prémio es infinito y á estas gentes indianas naciones para volvellas é instruillas en el caminno de la verdade²¹⁶.

E continua a falar do grande desconsolo que é pregar com afinco e perceber que os índios continuam nas suas infidelidades: “Ó qué dolor ó qué tristeza ó que desconsuelo causa en los coraziones aficionados á Dios”²¹⁷.

A tristeza de ver a missão muitas vezes fracassar impulsiona Diego Durán a buscar conhecer mais profundamente os índios. Este texto está na parte final do tratados *Ritos* e antecede o *Calendario*. Apesar da dificuldade do caminho a proposta do dominicano é seguir

²¹⁶ DURÁN, Diego. *Historia de las Indias de Nueva España...*, t. II, p.249 -250.

²¹⁷ DURÁN, Diego. *Historia de las Indias de Nueva España...*, t. II, p.250.

trabalhando, investigando, aprofundando os costumes indígenas para lograr o prêmio que é o próprio Cristo, reservado a quem enfrenta tal árdua tarefa, a de ensinar aos índios o caminho da verdade.

5 CONCLUSÃO

Chegar ao fim desta pesquisa significa ampliar minha visão sobre como se dá, nos caminhos da História, o entendimento de um personagem e de uma época, a partir dos seus escritos. No início a única informação que tinha sobre Diego Durán eram as referências contidas no livro de Todorov. Ao tomar contato com a sua obra *Historia de las Indias de Nueva España y islas de tierra firme* fui me acercando da sua forma de contar a história dos indígenas do vale do México. Através dela procurei entender o seu autor e os processos históricos do qual ele fazia parte. A primeira pista ainda vinha do escritor búlgaro, ele era um *mestiço cultural*, mas o que isso significava de fato? Uma coisa ficou clara desde o início, a Bíblia era um fator determinante na leitura e interpretação que o frei dominicano fez daquela sociedade. Começava por aí minhas indagações. Primeiro o significado da afirmação de Todorov e depois o papel da Bíblia no manuscrito de Durán.

A designação de Todorov a respeito de Diego Durán colocando-o como mestiço deve-se a forma como o frei dominicano se aproximou da cultura indígena. Para o autor, Durán conhecia profundamente a cultura dos índios mexicanos, diferentemente de outros que em contato com esse mundo não conseguiram fazer o mesmo. Ao escrever *A conquista da América*, o autor teve como perspectiva a alteridade. Os encontros que se estabeleceram com a chegada dos espanhóis nos territórios americanos a partir de como o outro indígena foi percebido. Ele analisa personagens que no contato com os habitantes dos novos territórios vão construir uma relação com o Outro indígena a partir de seu lugar social, discutindo as ações do descobrir, conquistar, amar e conhecer como mediações destes encontros. Mediações que partem da forma com o outro indígena é visto e assimilado pelo espanhol. Conhecer os índios significou entrar em contato com uma cultura totalmente diferente, em meio ao processo de conquista do território e da cristianização das populações encontradas. Esses elementos estiveram presentes na forma como os espanhóis enxergaram aquela cultura. Cortés, por exemplo, conhece os índios, mas sua atitude foi a de utilizar-se deste conhecimento para obter vantagens. Já Las Casas não os conhece tão profundamente, mas isso não o impede de se posicionar a favor deles. Mesmo que isso se expresse numa espécie de tutela que os leve pela via pacífica a se tornarem cristãos. Durán também conhece, mas, diferentemente de Cortés, seu conhecimento passa por dois aspectos: primeiramente, ele viveu naquela cultura desde cedo, como criança, aprendeu a língua e vivenciou os costumes indígenas; depois, como missionário, investigou a cultura e produziu uma obra escrita sobre

ela. Todorov, então, coloca Durán como aquele que, por estar tão próximo da cultura dos índios, encontra pontos de similaridades e vê o outro indígena como reflexo da sua própria cultura.

Outro aspecto importante desta pesquisa foi o papel da Bíblia como filtro na interpretação que Durán faz da cultura indígena. O fato de o autor em questão ser um frei dominicano, escrevendo sobre os indígenas do México na segunda metade do século XVI, numa missão evangelizadora, logo após a região ser conquistada e subjugada pela Espanha e neste processo o papel da Igreja ter sido de fundamental importância, deveria trazer para análise importantes contribuições no tocante ao papel da religião nos processos históricos. Neste intuito me lancei na busca pelo fenômeno religioso na minha análise. Mais especificamente, o papel da Bíblia e da tradição judaico-cristã como filtro usado pelo dominicano para entender aquela cultura. Desde que comecei a ler a sua crônica chamou a atenção o uso que o frei dominicano faz dos textos bíblicos. Junto com essa constatação veio também o desafio de fazer uma análise em que isso fosse levado em conta, visto que o estudo do fenômeno religioso ainda sofre de um certo preconceito na historiografia. Ainda mais em se tratando do estudo da Bíblia, não há muitos trabalhos sobre o tema. Com essas questões no horizonte foi que me lancei na pesquisa a fim de analisar *Historia de las Indias y islas de tierra firme* a partir do uso da Bíblia que Diego Durán fez para traduzir a cultura mexicana.

Um dos primeiros passos foi fazer um levantamento da história de vida de Diego Durán, tarefa difícil devido à escassez de trabalhos a seu respeito. Em Durán o processo de mestiçagem chega até nós pelos seus escritos. A escassez de dados sobre a sua vida deixa como possibilidade de análise a busca através da sua obra de como ele se apropriou do universo espanhol e a relação com o mundo indígena que desde cedo, como morador das terras mexicanas, ele teve contato. A quase inexistência de referências explícitas à Península demonstra que a sua nacionalidade espanhola se caracterizou pela sua pertença religiosa e pela forma como ele enxergou o Outro. No esforço que faz para conhecer o diferente que representa os grupos indígenas com os quais convive é que ele demarca o seu ser peninsular. São as ferramentas retiradas de sua formação como frei dominicano que o ajudam a traçar os limites entre um e outro. Mas as linhas que separam os dois mundos são tênues. As informações sobre o frei dominicano serviram para situar o autor de *Historia de las Indias*. Apesar de poucos dados é possível perceber como a vida desde cedo na Nova Espanha teve um papel importante para o autor. O aprendizado da língua, o contato com os costumes

indígenas foram fundamentais para a leitura que ele fazia da cultura mexicana, elementos que ele deixa transparecer na sua obra.

Da mesma forma o contexto do século XVI, em que viveu Durán, foi importante para determinar as ideias que circulavam na sociedade novo-hispânica e a forma como elas foram apropriadas por ele. A leitura que ele faz da Bíblia parte de algumas concepções presentes na Nova Espanha e foram assimiladas pelo frei. Quando relê passagens das escrituras e as relacionam com a cultura mexicana parte das interpretações que aprendeu na sua formação como religioso, das leituras que fazia e dos ensinamentos que escutava. Mas sobretudo do ambiente em que uma nova sociedade era construída a partir da junção de dois mundos diferentes.

Serge Gruzinski analisa a complexidade do encontro de culturas diferentes, ou como ele denomina no seu livro *O pensamento mestiço*, de “dois modos de expressão e de comunicação”, como um processo de mestiçagem que vai além da justaposição das duas culturas. Para ele o encontro entre dois universos culturais diferentes resulta em uma mescla onde elementos se entrelaçam formando algo novo. Ao estudar no México do século XVI o encontro entre espanhóis e indígenas percebe que houve apropriação de aspectos de ambas culturas, dando origem a uma sociedade onde os elementos de uma e de outra se misturam. Durán representa concretamente essa mistura por sua própria história e formação. A forma como vai interpretar a cultura mexicana tem as marcas dessas mesclas que fazem parte do cotidiano daquela sociedade da qual ele participa e interfere como religioso e missionário.

Associar os índios com os hebreus está em consonância com a especulação em torno da origem dos povos pré-colombianos que desde cedo produziu intenso debate entre religiosos. Não podemos afirmar se a forma como Durán construiu sua teoria, que parece inédita no século XVI, não tenha se dado a partir da junção das coisas que ele ouviu, leu e das vivências que experimentou. Contudo elas representam a participação dele nas discussões presentes em seu tempo e refletem sua leitura particular sobre elas. Na mesma linha podemos analisar sua visão da idolatria, aquilo que o moveu a escrever sobre os índios. Duas facetas de Durán estão presentes nas reflexões que produziu. De um lado o religioso fervoroso que condena as práticas idolátricas e abomina a continuidade de muitas delas ainda no meio do povo, visão da maioria dos autores sobre a religiosidade indígena. Do outro o olhar que aproxima ambas culturas, no elogio a determinados costumes e comportamentos,

muitas vezes fazendo contraponto com a cultura espanhola. Ele não abandona o discurso dominante, mas o interpreta de forma a estabelecer conexões, continua a condenar a idolatria, mas em muitos momentos as críticas são amenizadas na forma como ele relata os costumes dos índios, na culpa que ele atribui a terceiros e não aos próprios índios.

É assim quando escreve sobre o personagem Topiltzin, figura importante da cultura mexicana, herói civilizador, divindade. Ao descrever-lhe a figura a partir de uma pintura que um índio lhe mostrou, ele já inicia a interpretação que busca aproximá-lo da sua tradição, é uma descrição positiva; depois, o segundo passo é encontrar para figura tão venerável um lugar na sua história da salvação. Ele é São Tomé, o apóstolo que evangelizou as regiões mais distantes segundo a tradição. Uma história que corria a América e que de certa forma chegou aos ouvidos do frei. Ele lhe dá um novo significado.

Ele aproxima uma das divindades do povo mexicano com uma figura importante do Cristianismo. Assim ele opera na leitura e interpretação que constrói sobre aquela sociedade. Vai realizando as misturas que aproximam os dois universos. Ele não utiliza o recurso da inversão proposto por François Hartog, onde outro se torna o inverso do que você é para estabelecer a diferenciação, única possibilidade de alteridade. Em Durán o espelho reflete ele mesmo, não há inversão. Principalmente quando usa as Sagradas Escrituras para fundamentar as suas explicações. A Bíblia serve como referencial para o entendimento que se faz do indígena. Nela ele busca as referências que aproximam o indígena a partir da identificação entre as passagens bíblicas e as histórias mexicanas.

Neste sentido, quando o frei dominicano escreve sua obra os aspectos resultantes desta dinâmica configuram a forma como ele vai contar a história do mundo indígena. É um recontar e recriar a história bíblica e a história dos mexicanos. Nessa recriação é que se dá a “tradução” do outro, na aproximação que Durán estabelece entre os dois universos culturais.

A minha hipótese, levantada lá no início do trabalho, é que Durán fez uma leitura diferenciada da cultura mexicana. Isso se confirma na forma como ele recria as narrativas bíblicas incorporando as histórias que ouve e vê nas pinturas antigas dos índios. Na dinâmica que constrói, o índio passa a fazer parte daquelas narrativas porque lá atrás seus ancestrais fizeram parte do povo da Bíblia e as antigas histórias lhes foram transmitidas. O problema é que eles se esqueceram dos ensinamentos e se voltaram para as práticas idolátricas. Com a

chegada dos espanhóis eles tem uma nova chance de participar da salvação pelo abandono das idolatrias e a vivência de uma fé firme.

FONTES E REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

FONTES

Bíblia Sacra. Iuxta Vulgatam Versionem. Sociedade Bíblica do Brasil, 2007.

D'ÁVILA PADILLA, Agustín. *Historia de la fundación y discurso de la provincia de Santiago de México, de la orden de Predicadores, por las vidas de sus varones insignes y casos notables de Nueva España*. Colección Digital – UANL

(<http://cdigital.dgb.uanl.mx/la/1080012672.html>)

DURÁN, Diego. *Historia de las Indias de Nueva España y islas de la tierra firme*. Manuscrito disponível in: <http://dbh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000012720&page=1>.

DURÁN, Diego. *Historia de las Índias de Nueva-España y Islas de Tierra Firme*. México: Imprenta de J. M. Andrade y F. Escalante, 1867, Tomo I.

DURÁN, Diego. *Historia de las Índias de Nueva-España y Islas de Tierra Firme*. México: Imprenta de Ignacio Escalante, 1880, Tomo II.

DURÁN, Diego. *Historia de las Índias. Relación de su idolatria y su calendario*. Manuscrito disponível in: <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000012720&page=1> e <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000169486&page=1>

MOTOLÍNEA, Toribio de Benavente. *Historia de los indios de la Nueva España*. Madrid, Real academia española. Centro para la edición de los clásicos españoles, 2015.

SAHAGÚN, Bernardino de. *Historia general de las cosas de Nueva España*. México, Editorial Pedro Robredo, 1938, Tomo I.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARÉVALO, Eduardo Silva. Paul Ricoeur y los desplazamientos de la hermenêutica. *Teologia*

AZCÁRATE, Juan Luis de León. “La Biblia y la evangelización del Nuevo Mundo durante el siglo XVI”. *Veritas*, nº 32, marzo de 2015, p.195-227.

BERNAND, Carmen e GRUZINSKI, Serge. *História do Novo Mundo: da descoberta à conquista, uma experiência europeia, 1492-1550*. São Paulo: EDUSP, 1997.

BETHELL, Leslie (org.). *História da América Latina – América Latina Colonial*. São Paulo: EDUSP; Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, **2ª ed. 1ª reimp**, 2004, v. 1.

BETHELL, Leslie (org.). *História da América Latina – América Latina Colonial*. São Paulo: EDUSP; Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, **1ª ed. 1ª reimp.**, 2004, v. 2.

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*, Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1988.

BRUIT, Héctor H. Apresentação geral das crônicas. In: *Revista Ideias*. Campinas, 2004, ano 11 [1], p.15-19.

BRUIT, Héctor Hernan. *Bartolomé de Las Casas e a simulação dos vencidos. Ensaio sobre a conquista hispânica da América*. Campinas: Editora da Universidade Estadual de Campinas, São Paulo: Editora Iluminuras, 1995.

BURKE, Peter. *As fortunas d'O cortesão: a recepção europeia ao cortesão de Castiglione*. São Paulo: Editora da Unesp, 1997.

BURKE, Peter. *O que é história cultural?* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

CASANOVA PÁNUCO, Maite. *Pensar los estudios introductorios a propósito de la Historia de las Indias de fray Diego Durán*. México: Universidade Autônoma do México, 2014 (Trabalho de conclusão de curso).

CASTILLO, Bernal Díaz del. *Historia verdadeira de la conquista de la Nueva España*, Tomo II, p. 279. Disponível em: http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/historia-verdaderade-la-conquista-de-la-nueva-espana-tomo-ii--0/html/98d1a934-32fa-4350-888eb5fc25f380a6_278.htm, acessado em 8/03/2018.

CASTILLO, Francisco Fernández del. Fray Diego Durán: aclaraciones históricas. In: *Anales del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía*. México, 1925. t. 3, 4ª época.

CASTORIADIS, Cornelius. *A instituição imaginária da sociedade*. 5ª edição, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000.

CAVALCANTE, Thiago Leandro Vieira. *Tomé: O apóstolo da América. Índios e jesuítas em uma história de apropriações e ressignificações*. Dourados: Editora Universidade Federal da Grande Dourados, 2009.

CERTEAU, Michel de, GIARD, Luce e MAYOL, Pierre. *A invenção do cotidiano*. Petrópolis: Vozes, 2000, 2v.

CERTEAU, Michel. *A escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.

CHAMORRO, Graciela; CAVALCANTE, Thiago Leandro Vieira e GONÇALVES, Carlos Barros (org.). *Fronteiras e Identidades. Encontros e desencontros entre Povos Indígenas e Missões Religiosas*. São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora, 2011.

CHARTIER, Roger. *A história cultural: entre práticas e representações*. Lisboa: Difel; Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.

CHAUÍ, Marilena. Profecias e tempo do fim. In: NOVAES, Adauto (org.). *A descoberta do homem e do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p.453-505.

CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

COELHO, Pablo Martins Bernardi. “As crônicas mestiças: uma análise sobre a construção da narrativa de Diego Muñoz Camargo. *Revista Latino-Americana de História*. V. 1, nº 1, Janeiro de 2012, p. 23-44.

COLOMBO, Cristóvão. *Diários da descoberta da América. As quatro viagens e o testamento*.

Porto Alegre: L&PM, 1984.

COLSTON, Stephen. *Fray Diego Durán's Historia de las Indias de Nueva España y islas de tierra firme: a historiographical analysis*. Los Angeles: University of California, 1973. (Tese de doutorado).

CORCUERA DE MANCERA, Sonia. *Voces y silêncios en la historia. Siglos XIX y XX*. 3ª reimpressão, México: Fondo de Cultura Económica, 2005.

COUCH, Christopher. *Style and ideology in the Durán illustration: an interpretative study of three early Mexican manuscripts*. Nova Iorque: Columbia University, 1987 (tese de doutorado).

DE LA TORRE VILLAR, Ernesto. Baltazar Dorantes Carranza y la Sumaria Relación. In: Hugo Días-Thomé. *Estudios de Historiografía de la Nueva España*. México, El Colégio de México, 1945, p. 203-262.

DE LAS CASAS, Fray Bartolomé. *Apologética Historia Sumaria*, 1566 Fundación el Libro Total. In: <http://www.llibrototal.com/ltotal/?t=1&d=4072>. Acesso em 03/05/2019.

DELUMEAU, Jean. *História do medo no ocidente 1300-1800: uma cidade sitiada*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

DELUMEAU, Jean. *Mil anos de felicidade. Uma história do Paraíso*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

DELUMEAU, Jean. *Uma história do paraíso. O jardim das delícias*. Lisboa: Terramar, 1994.

DIEZ MACHO, Alejandro. *Apócrifos del Antiguo Testamento*. Madrid: Ediciones Cristandad, 1994, Tomo I.

DOCKERY, David S. *Hermenêutica contemporânea à luz da igreja primitiva*. São Paulo: Editora Vida, 2005.

DREHER, Martin N. *Bíblia. Suas leituras e interpretações na história do Cristianismo*. São Leopoldo: Editora Sinodal/CEBI, 2006.

DURÁND, Gilbert. *As estruturas antropológicas do imaginário. Introdução à arquetipologia geral*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

FERNANDES, Luiz Estevam de Oliveira (org.). *História da América. Historiografia e interpretações*. Ouro Preto: EDUFO/PPGHIS, 2012.

FERNANDES, Luiz Estevam de Oliveira e KALIL, Luis Guilherme Assis. A historiografia sobre as crônicas americanas: a criação de um gênero documental. *Revista Ideias*. Campinas, 2012, nº 12, p. 47-70.

FERNANDES, Luiz Estevam de Oliveira. *Histórias de um silêncio. As leituras de História Eclesiástica Indiana de Frei Jerônimo de Mendieta*. Campinas: UNICAMP, 2004 (Dissertação de Mestrado).

FERREIRA NETO, Edgard. História e etnia. In: CARDOSO, Ciro Falamarion e VAINFAS, Ronaldo. *Domínios da história. Ensaio de teoria e metodologia*. Rio de Janeiro: Campus, 1997, p. 474-471.

FRYE, Northrop. *O código dos códigos: a Bíblia e a literatura*. São Paulo: Editora Boitempo, 2004.

GARCÍA MARTÍNEZ, Florentino. La autoridad de 4 Esdras y el origen judío de los indios americanos. In: *Fortunatae*. São Cristóbal de la Laguna, Universidade de la Laguna, 22, 2011, p. 41-54.

GINZBURG, Carlo. *Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes: o cotidiano de as ideias de um moleiro perseguido pela inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

GINZBURG, Carlo. *Olhos de Madeira: nove reflexões sobre a distância*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

GINZBURG, Carlo. *Os andarilhos do bem: feitiçaria e cultos agrários nos séculos XVI e XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

GÓMARA Francisco López de. *Historia General de las Indias*. Disponível em: Biblioteca virtual universal. <http://www.biblioteca.org.ar/libros/92761.pdf>. Acesso 20/04/2019

GRUZINSKI, Serge. *A águia e o dragão: ambições europeias e mundialização no século XVI*. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

GRUZINSKI, Serge. *A colonização do imaginário. Sociedades indígenas e ocidentalização no México espanhol. Séculos XVI – XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

GRUZINSKI, Serge. *A guerra das imagens; de Cristovão Colombo a Blade Runner (1492-2019)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

GRUZINSKI, Serge. *A passagem do século: 1480-1520. As origens da globalização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

GRUZINSKI, Serge. *As quatro partes do mundo: história de uma mundialização*. São Paulo: EDUSP; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.

GRUZINSKI, Serge. *O pensamento mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

GRUZINSKI, Serge. Os índios construtores de catedrais. Mestiçagens, trabalho e produção na Cidade do México, 1550-1600. In: PAIVA, Eduardo França e ANASTASIA, Carla Maria Junho (orgs). *O Trabalho Mestiço. Maneiras de pensar e formas de viver. Séculos XVI a XIX*. São Paulo: Annablume; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 323-339.

HARTOG, François. *O espelho de Heródoto. Ensaio sobre a representação do outro*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.

HÉBERT John R. and FORGANG Abby. “Small particulars: variant titles and dates to the manuscript of Fray Diego Durán”. In: *The Americas*. Cambridge, 1998. v. 55, n.2, p. 299-313.

HILL, Christopher. *A Bíblia inglesa e as revoluções do século XVII*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2003.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Visão do Paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*. São Paulo: Brasiliense/Publifolha, 2000.

JENSEN, Ad. E. *Mito y culto entre pueblos primitivos*. México: Fondo de Cultura Económica, 1998.

KALIL, Luis Guilherme Assis e SILVA, Renato Denadai da. “O Pão das Índias: o milho nos relatos de Diego Durán e José de Acosta”. *CLIO: Revista de Pesquisa Histórica*, nº 32.1, 2014, p.28-44.

KALIL, Luis Guilherme Assis. *Filhos de Adão. Análise das hipóteses sobre a chegada dos seres humanos ao Novo Mundo (séculos XVI e XIX)*. Campinas: UNICAMP, 2015. (Tese de Doutorado).

KARNAL, Leandro. *Teatro da fé: representação religiosa no Brasil e no México do século XVI*. São Paulo: Hucitec, 1998.

KARNAL. Leandro. As crônicas ao sul do Equador. *Revista Ideias*. Campinas, 2006, ano 13 [2], p.12-23.

LAFAYE, Jacques. *Mesías, cruzadas, utopias. El judeo-cristianismo em las sociedades iberoamericanas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997.

LE GOFF, Jacques e NORA, Pierre (Dir.). *História: Novos problemas*. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora, 1995.

LE GOFF, Jacques. *A história nova*. São Paulo: Martins Fontes, 1990

LE GOFF, Jacques. *São Francisco*. Rio de Janeiro: Record, 2011.

LÉON-PORTILLA, Miguel. *Los diálogos de 1524 segun el texto de fray Bernardino de Sahagún y sus colaboradores*. Edición facsimilar del manuscrito original, paleografía, versión del náhuatl, estudio y notas de Miguel León-Portilla. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1986.

LIMA, Philipe Rosa. *Reforma papal e ordens mendicantes: um debate na longa duração*. Brasília: Universidade de Brasília, 2009 (Trabalho de Conclusão de Curso de História).

LUZ, Guilherme Amaral. Os passos da propagação da fé: o lugar da experiência em escritos jesuíticos sobre a América quinhentista. *Topoi*. Rio de Janeiro, março 2003, p.106-127.

MANCUSO, Lara Maria de Toledo. *Do passado idolátrico ao presente insolúvel. Frei Geronimo de Mendieta (1528-1604) e sua obra, Historia Ecclesiastica Indiana (1596)*. São Paulo, PUC-SP, 1996. [Dissertação de Mestrado].

MARIANO DE LA MAZA, Luis. Fundamentos de la filosofía hermenêutica: Heidegger y Gadamer. *Teologia y Vida*, Vol XLVI, 2005, p.122-138.

NETO, José de Freitas. O resgate das crônicas, questões sobre etnia e a identidade na América hispânica do XIX. *Revista Ideias*. Campinas, 2004, ano 11 [1], p. 21-28.

NOGUEIRA, Paulo. *O que é apocalipse*. São Paulo: Editora Brasiliense, 2008.

O’GORMAN, Edmundo. Prólogo. In: José de Acosta. *Historia Natural y moral de las Indias*.

México: Fondo de Cultura Económica, 1985, p. 18-19.

PARMEGIANI, Raquel de Fátima. *Leituras e Leitores do Apocalipse na Alta Idade Média*. Maceió: EDUFAL, 2014.

PASTOR, Marialba. *Cuerpos sociales, cuerpos sacrificiales*. México: Facultad de Filosofía y Letras/Universidad Nacional Autónoma de México/Fondo de Cultura Económica, 2004.

PIXLEY, Jorge. O aspecto político da hermenêutica. *Revista de Interpretação Bíblica LatinoAmericana* 32, Petrópolis: Vozes, São Leopoldo: Sinodal, 1999, p.85-100.

PIZARRO, Ana (org.). *América Latina: Palavra, Literatura e Cultura. A situação colonial*. Campinas: UNICAMP, 1993, volume 1.

POUDEVIDA, Antonio R. Raluy. *Diccionario Porrúa de la lengua española*. México: Porrúa, 1995, tomo II.

REIS, Anderson Roberti dos e FERNANDES, Luiz Estevam O. “A crônica colonial como gênero de documento histórico”. In: *Revista Idéias*. Ano 13, nº 2, Campinas, 2006, p.47-70.

REIS, Anderson Roberti dos. *A conversão do Novo Mundo: leituras da crônica franciscana no México do século XVI*. Jundiaí: Paco, 2012.

REIS, Anderson Roberti dos. *Da idolatria indígena à conversão cristã no México do século XVI. Uma análise da obra de Frei Toribio Motolinía*. Campinas: UNICAMP, 2007 (Dissertação de Mestrado).

RICARD, Robert. *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*. México:

Fondo de Cultura Económica, 1986.

RICOEUR, Paul. *A hermenêutica bíblica*. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

RICOEUR, Paul. *Del texto a la acción: Ensayos de hermenêutica II*. México: Fondo de Cultura Económica, 2001.

RICOEUR, Paul. *O conflito das interpretações*. Rio de Janeiro: Imago, 1978.

RICOEUR, Paul. *Tempo e narrativa*. Campinas: Papirus, 1997.

ROBERTSON, Donald. *Paste-over illustrations in the Durán codex of Madrid*. New Orleans, Tulane University.

Disponível em: <https://revistasfilologicas.unam.mx/tlalocan/index.php/tl/.../295>.

Acesso em: 18/05/2018.

SANDOVAL, Fernando. La relación de la conquista de México em la historia de fray Diego Durán. In: Hugo Días-Thomé. *Estudios de Historiografía de la Nueva España*. México, El Colégio de México, 1945. p. 49-90.

SANTOS, Eduardo Natalino dos. *Calendário, cosmografia e cosmogonia nos códices e textos nahuas do século XVI*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2005 (Tese de Doutorado).

SANTOS, Eduardo Natalino dos. *Deuses do México indígena: estudo comparativo entre narrativas espanholas e nativas*. São Paulo: Palas Athena, 2002.

SEPÚLVEDA, Juan Ginés de. *Demócrates segundo o De las justas causas de la guerra contra los indios*. Prólogo, traducción y edición de Marcelino Menéndez y Pelayo. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2006, p. 258-369. Disponível em: http://www.cervantesvirtual.com/obravisor/j-genesii-sepulvedae-cordubensis-democrates-alter-sive-de-justis-belli-causis-apudindos--demcrates-segundo-o-de-las-justas-causas-de-la-guerra-contra-los-indios-0/html/0095ca52-82b2-11df-acc7-002185ce6064_14.html#I_0. Acesso em 03/05/2019.

SERRANO, Rafael A. *Historia de la Biblia en español. Una introducción*. Raleigh: Lulu Press, 2014.

SILVA, Renato Denadai da. “Usos da crônica – o caso da *História de las Índias de Nueva España*”. In: *Anais eletrônicos do XXII Encontro Estadual de História da ANPUH-SP*. Santos, 2014, p. 1-7.

SILVA, Renato Denadai da. *As quimeras do cronista: Frei Diego Durán e a produção de uma crônica de Índias*. Campinas: UNICAMP, 2014 (Dissertação de Mestrado).

STAM B., Juan. Exégesis bíblica em la teologia de los conquistadores. In: *Boletín Teológico*. Flórida, 1992. n.47/48, p. 267-272.

STAM B., Juan. La Biblia en la teología colonialista de Juan de Sepúlveda. In: *Revista de Historia*. San José, 1992. n.25, p. 157-164.

SUESS, Paulo (org.). *A conquista espiritual da América Espanhola – 200 documentos – século XVI*. Petrópolis: Vozes, 1992.

THEISSEN, Gerd. *A religião dos primeiros cristãos: uma teoria do cristianismo primitivo*. São Paulo: Paulinas, 2009.

THEODORO, Janice. “Dissimulação e contraste: Diego Durán e a nova memória americana”. In: BESSONE, Tânia Maria Tavares e ALINE, Tereza (Orgs.). *América Latina: imagens, imaginação e imaginário*. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura; São Paulo: EDUSP, 1997.

THEODORO, Janice. *América Barroca: tema e variações*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira; São Paulo: Edusp, 1992.

THOMPSON, Edward Paul. *Costumes em comum. Estudos sobre a cultura popular tradicional*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

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

TORRES-LONDOÑO, Fernando. Conquista e cultura materialista na Nova Espanha no século XVI. *Projeto história*. São Paulo: EDUC, nº 31 (Américas), 2005, p.277-293.

VAINFAS Ronaldo (direção). *Dicionário do Brasil Colonial, 1500-1808*. Rio de Janeiro: Ed. Objetiva, 2000.

VANHOOZER, Kevin J. *Há um significado neste texto? Interpretação bíblica: os enfoques contemporâneos*. São Paulo: Editora Vida, 2005.

VARELLA, Alexandre C. Reverência e temor aos Deuses da bebida: a idolatria do pulque pelos índios mexicanos nas histórias dos missionários Sahagún e Durán (Sec. XVI). Anais do II

Encontro Nacional do GT História das Religiões e das Religiosidades. *Revista Brasileira de História das Religiões – ANPUH*, Maringá, vol. 1, nº 3, 2009, ISSN 1983-2859. <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pub.html>

VASCONCELLOS, Pedro Lima. *O Belo Monte de Antônio Conselheiro: uma invenção “biblada”*. Maceió: Edufal, 2015.

VIANNA, Luciano José. As crônicas do século XVI: entre o passado medieval e uma nova realidade. *Revista Graphos*, vol. 1 nº 3, 2017. UFPB/PPGL.

WECKMANN, Luis. *La herencia medieval del México*. México: Fondo de Cultura Económica, 1994. y *Vida*. Chile, 2005, Vol. XLVI, p.167-205.

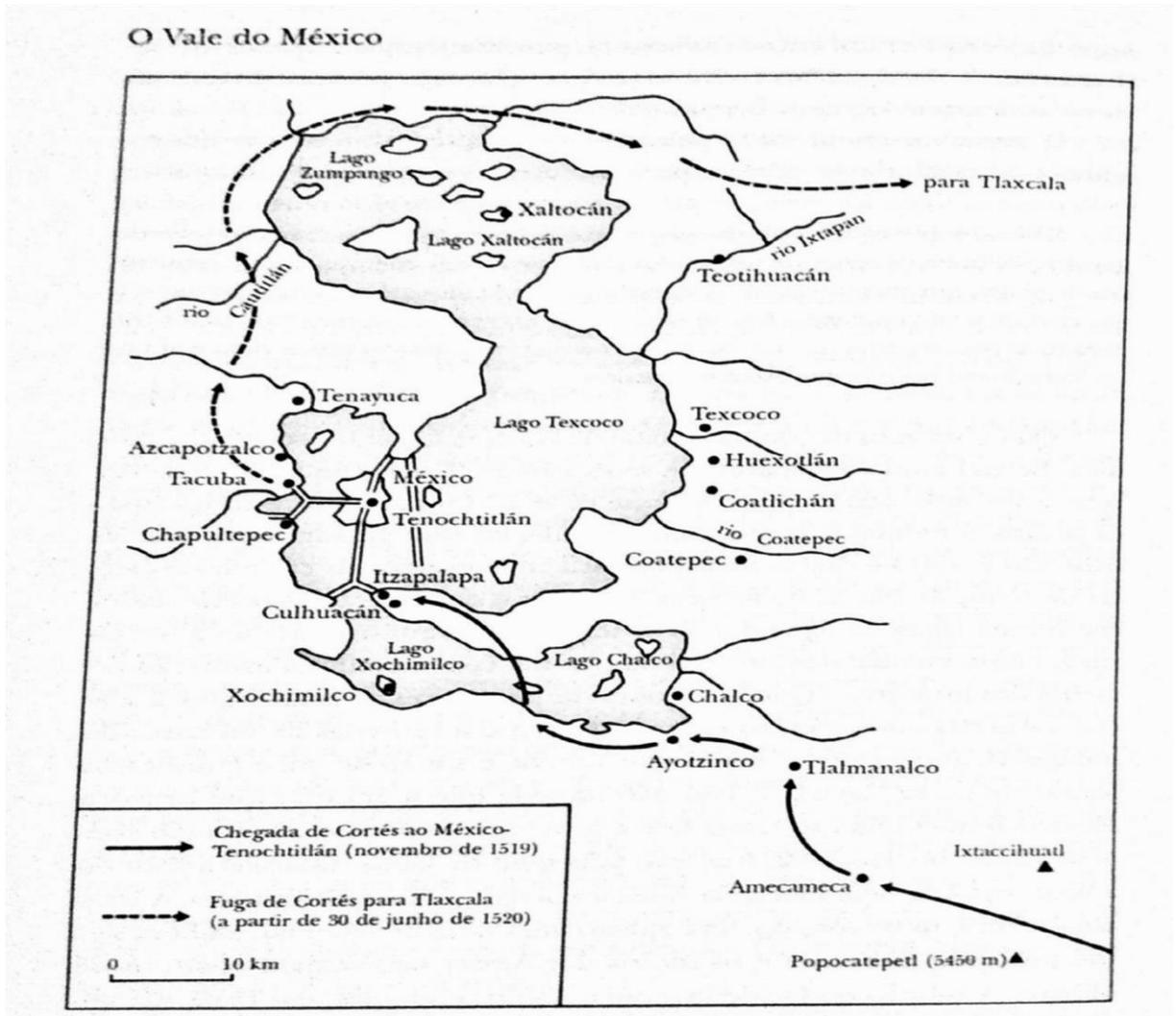
ANEXOS

ANEXO A - Croquis de las fundaciones conventuales hacia 1570.



Fonte: Robert Ricard. *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523 a 1572*. México, Fondo de Cultura Económica, 2005, p. 376.

ANEXO B - Vale do México.



Carmen Bernand e Serge Gruzinski. *História do Novo Mundo: da descoberta à conquista, uma experiência europeia, 1492-1550*. São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, 1997, p.344.

ANEXO C - Citações bíblicas em *Historia de las Indias de Nueva España y islas de tierra firme*

Tratado	Capítulo	Citações bíblicas 9de cordo com a vuata)	Referências bíblicas	Referências na obra de Diego Durán
HISTORIA	1	4 Reis 17	Invasão Assíria 732 -722 a. C.	Comparação entre os mexicas e as 10 tribos de Israel.
		Oséias 1-3 e 13	Compara o povo de Israel às areias do mar. Castigo de Israel pelos seus pecados.	O povo mexica como um grande povo que habitava um vasto território.
		Deuteronômio 4. 28 e 32	Castigo de Deus ao povo pela desobediência e infidelidade.	Castigo dos mexicas com a vinda dos espanhóis.
		Isaías 20 e 28	Tema do castigo após a infidelidade de Israel.	Tema do castigo
		Profetas Jeremias, Ezequiel, Miquéias e Sofonias	O tema do castigo presente na profecia.	Tema do castigo
		Êxodo	Libertação o povo e a caminhada no deserto.	Caminhada do povo mexica.
		Levítico	Caminhada no deserto.	Relação com o caminho que os mexicas fizeram até chegar ao vale do México.

		Êxodo 16	Deus manda o maná do céu.	Pintura com a cena de uma chuva que Durán associa ao maná.
		Números 16	Rebelião de Corá, Datã e Abiron.	Pintura com a cena de um terremoto que Durán associa com o texto de Números.
		Gênesis 1 e 2	Criação do mundo.	Criação do mundo contada por um ancião.
		Gênesis 6	Gigantes na terra.	Os gigantes que construíram uma torre.
		Gênesis 11	Torre de Babel	Deus derruba a torre e divide os homens.
		Salmo 105	Os pecados de Israel.	Castigo.
	3	*Êxodo 25, 8-9	Deus manda Moisés fazer um tabernáculo	O costume do que logo que ganhavam uma cidade após a guerra ou uma ocupação erguiam um templo para o deus daquele povo.
	9	Josué 6	O cerco a Jericó, quando os homens de Israel colocam a Arca no ombro e dão voltas nas muralhas da cidade.	Entrar com os deuses em Azcaputzalco com os deuses nos ombros.

	11	*Genesis 37; 39-50	José do Egito	Comparação com Tlaccateel, personagem que teve influência sobre vários reis mexicas (espécie de conselheiro dos reis).
	16	*3 Reis, 6	Salomão edificou o Templo de Jerusalém	Montezuma I manda edificar o templo do deus Vitzilopchtli.
	20	*Ev. Marcos, 15, 22	Monte Calvário	Compara o lugar onde os índios jogavam os corpos sacrificados nos rituais.
	30	*3Reis 17	Profeta Elias (seca)	Compara com a seca no tempo do reinado de Montezuma I
	54	*Gênesis Êxodo Números Deuteronômio Josué Juízes 2Samuel 1Reis	Gebuseus povo que habitava Canaã. Referência em vários livros que falam da conquista da terra e de como eles permaneceram na tribo de	Rei guardava a cidade de Tlaxcala para exercício militar do seu povo
		1Crônica 2Crônica Esdras Neemias Judite	Benjamin. Outro episódio quando Davi entra na cidade e os derrota.	

	58	*Êxodo 17	Memória de Amalec, cidade que os israelitas venceram com a intervenção de Moisés (povo estrangeiro).	Idolatria dos índios.
RITOS	1	Ev. Marcos 16, 15	Jesus manda os discípulos pregarem o evangelho a todas as criaturas.	Usa o trecho e para dizer que a mensagem de Jesus chegou até os índios por meio de Topiltzin, associado à São Tomé.
	81	*Êxodo 20,1-17	10 mandamentos	Durán compara com algumas leis dos mexicas.
	84	*Êxodo 17	Memória de Amalec	Extirpar as idolatrias.
	91	*Jacó e Esaú	Gênesis 25	Duran falando sobre o fato dos índios não entenderem as cerimônias católicas.
CALENDARIO	12º mês	Êxodo 20, 8-11	Guardar o sábado	Guardavam com muito zelo os dias que antecediam as festas em cada mês.

A partir do levantamento da presença da Bíblia na obra de Diego Durán pude observar que no primeiro tratado os textos bíblicos são mais frequentes. Neste tratado, *Historia*, principalmente no capítulo primeiro, Durán usa os textos para estabelecer a relação entre o

povo mexica e os judeus, utilizando os livros do Êxodo e do Gênesis. Ele reconta as narrativas bíblicas na perspectiva das histórias mexicas, pois entende que os ancestrais o povo tiveram contato com elas.

Nos demais capítulos do tratado “Historia” e em “Ritos” e “Calendários” ele usará textos bíblicos para fazer determinadas associações entre personagens e acontecimentos com a cultura mexica.

ANEXO D - Ilustrações de *Historia e las Indias de Nueva España y islas de tierra firme*

As ilustrações encontradas no manuscrito de Diego Durán foram objetos de algumas de como pesquisas quanto à sua produção, local onde elas foram colocadas no manuscrito e também foram tratadas pelas várias publicações e também pelos estudiosos do assunto.

Neste anexo busco resumir as principais conclusões e também relaciono o tema com minha pesquisa:

Os primeiros estudos constataram que no manuscrito encontrado em Madri algumas ilustrações foram recortadas de um outro material e coladas nele. As conjecturas apontam que possivelmente elas foram retiradas de um outro material, não se sabe se por Durán ou por um outro possível editor. Essas figuras coladas estão presentes nos tratados dos “Ritos” e “Calendario”. Em “Historia” as figuras foram feitas no próprio manuscrito. As figuras as vezes estão associadas ao tema do capítulo no tratado de História, mas nem sempre. No caso de “Ritos” e “Calendario’ elas estão concernentes ao tratado no capítulo.

O manuscrito encontrado em Madri possui algumas partes em que palavras e frases foram riscadas. Possivelmente essas rasuras não são obra de Durán mas apontam para um editor que estaria preparando o material para publicação. Estudos concluíram houve uma certa censura por parte do autor das rasuras, principalmente nas partes em que se conta a conquista do México pelas tropas de Cortés.

A forma como as ilustrações estão colocadas no manuscrito de Durán seguem as formatações encontradas nos livros medievais como livros de horas, sermonarios, textos bíblicos, entre outros. O que demonstra a formação de Durán e a necessidade de encontrar interlocução com o público europeu destinatário da obra.

As afirmações acima ajudam a concluir que a composição da obra de Diego Durán passou por etapas que refletem a maneira como ela foi composta e chegou até nós. Nelas estão presentes a maneira como os livros eram publicados e circulavam no século XVI, passando também por sua apropriação no século XIX e de como hoje a historiografia os tem tratado, a partir das análises do contexto, da vida do autor, dos seus objetivos e de como a obra foi utilizada nas diversas leituras que dela foram feitas.

Nas páginas seguintes apresento algumas ilustrações do manuscrito de Diego Durán como exemplos do discutido acima.

Imagem 1:



Diego Durán. *Historia de las Indias de Nueva España y islas de tierra firme*, fólío 2.

Imagem 2:



Diego Durán. *Historia de las Indias de Nueva España y islas de tierra firme*, folio 228.

Imagen 3:



Diego Durán. Historia de las Indias de Nueva España y islas de tierra firme, fólío 211.

