**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
MUSEU DE ARQUEOLOGIA E ETNOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ARQUEOLOGIA**

A Educação Mexica: o papel das escolas oficiais no controle e organização da sociedade.

Adriana Araujo Madeira

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Arqueologia do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo.

Orientadora: Profa. Dra. Marcia Arcuri

Linha de Pesquisa: Representações Simbólicas em Arqueologia

**São Paulo
2011**

Resumo

Este trabalho resulta de um estudo sobre as instituições oficiais educativas *mexicas* no contexto de hegemonia política da Tríplice Aliança estabelecida no Planalto Central Mexicano, no Pós-Clássico Tardio (1428 d.C. e 1521 d.C), período em que unificaram-se as forças bélicas de *Mexico-Tenochtitlan*, *Texcoco* e *Tacuba*. Os templos-escola oficiais *mexicas* se incumbiam da formação religiosa e militar dos jovens para a participação nas atividades vinculadas à organização estatal. O objetivo do estudo foi demonstrar a vital importância do sistema educacional na organização sócio-política mexicana, entendido como elemento articulador das atividades religiosas, militares e econômicas. Para a realização da pesquisa foram adotadas como fontes primárias crônicas e documentos pictográficos produzidos no século XVI, bem como dados arqueológicos relativos a um templo-escola escavado no Templo Mayor de *Mexico-Tenochtitlan*.

Palavras-chave: Mesoamérica, Mexica, Educação, Ritual, Político.

Abstract

This work presents the results of a systematic analysis of data concerning the official *mexica* educational institutions in the context of the Triple Alliance's political hegemony established by the governing powers of *Mexico-Tenochtitlan*, *Texcoco* and *Tacuba*. The temple-schools administrated by the *mexica* were mainly responsible for transmitting the military and religious precepts in order to prepare individuals for state matters and official duties. The aim of this study was to demonstrate the fundamental importance of the educational system in *mexica's* social and political organization. The institutions known as the *mexica* temple-schools are viewed here as common ground in which perpassed religious, military and economical activities. The research was based upon the comparative analysis of XVI century chronicles, pictorial manuscripts and archaeological evidence.

Key words: Mesoamerica, Mexica, Education, Ritual, Politc.

Sumario

Introdução	07
 Capítulo I	
<i>Mexi, Mexitin, Mexicas: os protegidos de Huitzilopochtli</i>	13
 1.1 Mesoamérica	13
1.2 A chegada a <i>Texcoco</i>	17
1.3 A guerra e as mudanças	20
1.4 <i>Tlatocayotl</i>	24
1.5 O <i>Calpulli</i>	26
1.6 A economia de <i>Mexico-Tenochtitlan</i>	30
1.7 Cosmovisão	35
 Capítulo II	
Sistema Educativo ou Controle Social?	43
 2.1 <i>Ixtlamachiliztli</i> “dar sabedoria aos rostos alheios”	43
2.2 O núcleo familiar	46
2.3 Os templos-escola	53
2.4 Formação militar	61
2.5 Música e Aprendizagem	66
2.6 Transmissão de Conhecimento e Ideologia	70
 Capítulo III	
Calmecac e Telpochcalli: Templos-escola	78
 3.1 A escolha das fontes	78
3.2 Templos-escola: diferenças e semelhanças	86
3.3 As vintenas e a participação dos estudantes	98

Capítulo IV	
Vozes do Passado: o que diz o material arqueológico?	109
4.1 Um <i>calmecac</i> no recinto sagrado de <i>Mexico-Tenochtitlan</i>	109
4.2 Simbologia “mítico-militarista” nas ‘artes’ de <i>Tenochtitlan</i>	120
4.3 Para além das dicotomias: contribuições da arqueologia	125
Considerações Finais	143
Fontes e Referências Bibliográficas	145

Agradecimentos

Esta dissertação não teria ocorrido sem o apoio, compreensão e amizade da Profa. Dra. Marcia Arcuri, que com afinho e amor vem multiplicando pesquisadores na área da Arqueologia Pré-Colombiana.

Agradeço profundamente o acolhimento dado a esta pesquisa pela Profa. Dra. Maria Beatriz Borba Florenzano, suas leituras e direcionamentos. Ao CNPq pela bolsa de estudos que tornou possível este período de estudos e dedicação. A toda equipe da Biblioteca e Seção Acadêmica do Museu de Arqueologia e Etnologia, principalmente ao Hélio, Eleuza, Alberto e Vanusa, sempre atenciosos e dispostos a ajudar.

Gostaria de ressaltar meu agradecimento por um semestre de pesquisa na Cidade do México de janeiro a julho de 2010, graças a uma bolsa de mobilidade estudantil da RedMacro de Universidades Públicas da América Latina e Caribe custeada pelo Banco Santander. Durante o período de pesquisa tive contato com as bibliotecas de diferentes faculdades da Universidade Nacional Autónoma do México, com a biblioteca do Museu Nacional de Antropologia e História, com os acervos das exposições permanentes deste museu como também do Museu Templo Mayor. Além da visita ao futuro Museu de sítio Calmecac, coordenado pelo Programa de Arqueologia Urbana – PAU do Instituto Nacional de Antropologia e História (INAH) do México. Escavação realizada sob coordenação do arqueólogo Raul Barrera Rodríguez que gentilmente me recebeu e permitiu acompanhar a rotina de trabalho de sua equipe no laboratório de análises cerâmicas. Todo este período de pesquisa no México não teria ocorrido sem a paciência, sabedoria e gentileza incalculável do Professor Emérito Alfredo López Austin que me possibilitou um novo olhar sobre a cultura mexicana.

Meus mais profundos agradecimentos aos amigos de todas as horas que sempre estiveram ao meu lado.

Aos meus pais.

**“Orgullosa de sí misma
Se levanta la ciudad de Mexico-Tenochtitlan
Aquí nadie teme la muerte en la guerra
Esta es nuestra gloria
Este es tu mandato
Oh dador de la vida !
Tenedlo presente oh príncipes,
No lo olvideis
¿Quien podrá sitiar a Tenochtitlan?
¿Quién podrá comover los cimientos del cielo?
Con nuestras flechas,
Con nuestros escudos,
Esta existiendo la ciudad
Mexico-Tenochtitlan subsiste !”**

Cantares Mexicanos

Introdução

Os centros educacionais *mexicas* tinham a função principal de transmitir e resguardar a tradição ancestral por meio do culto às divindades. Entre os sistemas de aprendizagem, destaca-se a utilização da música, da poesia e a interpretação dos livros pintados. A retórica dos poemas e cânticos, passados de geração a geração, era transmitida também de forma a assegurar os valores que garantissem a obediência e respeito ao poder dominante (López-Austin 1985 I).

O estudo das instituições educativas *mexicas* revela um sistema educacional extremamente amplo. Se por um lado observamos que a educação profissional se dava em esfera doméstica, onde cada escola funcionava como espaço para transmissão de práticas da tradição dos ofícios relacionados às atividades da economia local, por outro, o conjunto de escolas oficiais era a base do sistema de manutenção de valores e de controle social impostos pelas elites dominantes (Arcuri, 2003:157). As fontes coloniais produzidas por missionários preocupados em instituir a catequese aos indígenas indicam, de modo geral, que as principais instituições do sistema educativo *mexica* eram os *calmecac* e os *telpochcalli*. Há um consenso na historiografia de que elas eram importantes ferramentas na manutenção do controle ideológico, garantindo a organização das atividades econômicas, militares, políticas e religiosas na sociedade *mexica* (López-Austin, 1985 I:16-18).

As escolas *mexicas* visavam preparar o jovem para ocupar um lugar dentro de seu grupo social. Porém, a função e o ofício de cada indivíduo da sociedade *mexica* era pré-estabelecida conforme o *calpulli*¹ em que este havia nascido. Em geral, os habitantes de um determinado *calpulli* eram especializados em um mesmo tipo de trabalho ou profissão. Desta forma, ao atingir a idade de aprender seu ofício, o jovem já sabia quais seriam os instrumentos e técnicas que deveria dominar.

Podemos conferir a importância dada à educação na sociedade *mexica* quando observamos, por exemplo, o Códice Mendoza, documento produzido no século XVI, quando os *mexicas* já viviam sob o domínio político-administrativo espanhol. Produzido

¹ Grupo social vinculado por parentesco. Este termo em náhuatl também foi utilizado pelos espanhóis como sinônimo de bairro. Descreveremos detalhadamente seu significado no primeiro capítulo.

por *tlacuilos*² e intérpretes nativos que viviam sob os auspícios dos espanhóis, por volta de 1541, o Códice Mendoza nos serve como fonte de estudo para as mais diferentes áreas de interpretação da sociedade *mexica*: sua história, a geografia de seu ambiente, suas formas de organização política e social, e também, como nos interessa aqui, suas linhas de conduta, disciplina e educação. O códice apresenta informações valiosas sobre a política administrativa da elite *mexica* em seu tempo de hegemonia à frente da Tríplice Aliança³.

O Códice Mendoza foi organizado em três partes: a primeira narra a fundação da cidade de *Tenochtitlan* e as batalhas e conquistas realizadas por cada governante, descritas cronologicamente. A segunda parte do Códice refere-se à Matrícula de Tributos, material que relata detalhadamente as mercadorias e matérias-primas entregues regularmente ao poder dominante pelas cidades conquistadas. Tanto a primeira quanto a segunda parte parecem ter sido copiadas de documentos pré-hispânicos, seguindo cânones e estilos artísticos nativos (Berdan & Anawalt, 1997: XI e XII). Na terceira parte do documento, notamos que os *mexicas* preocupam-se em demonstrar a importância da educação e da disciplina, adquiridas desde a infância por meio da aprendizagem e especialização técnica do trabalho, que era iniciada no âmbito doméstico. A transmissão das normas, da moral e da tradição começava em casa, por meio de ensinamentos que eram passados de geração a geração, garantindo a manutenção da especialidade dos ofícios do *calpulli* de origem de cada família. A partir dos seis ou sete anos, as crianças eram enviadas aos *calmecac* e *telpochcalli*, onde as técnicas artesanais eram aprimoradas (Leon-Portilla, 2001:222). Assim, a especialização transcendia o âmbito local, assumindo nova dimensão em escala regional, o que, em contrapartida, passava a caracterizar uma identidade específica dos produtos ou técnicas, que poderiam ser reconhecidos como pertencentes aos grupos ou *calpulli* de uma determinada região.

Em seu livro intitulado *História General de las Cosas de Nueva España*, o missionário franciscano Bernardino de Sahagún afirma que cada *calpulli* possuía várias escolas (Sahagún, 2000:225). Contudo, não se observa nesta ou demais fontes etno-históricas uma preocupação por parte dos cronistas em relatar a relação entre elas,

² Tlacuilo era o nome em náhuatl para escritores ou pintores, às vezes chamados de escribas (Simeón 1986) dos códices ou livros pintados pré-hispânicos.

³ Don Antônio de Mendoza foi provavelmente quem financiou a confecção do códice (Berdan & Anawalt, 1997, XI e XII).

tampouco em descrever as técnicas ou ensinamentos que nelas eram transmitidos. Considerando que o objetivo principal desses cronistas missionários era catequizar os indígenas, combater a idolatria e convertê-los ao cristianismo, o que explicaria a ausência de uma descrição mais aprofundada sobre as funções e especificidades dessas instituições, ainda que elas tenham sido tantas vezes mencionadas e registradas em suas obras?

São poucos os trabalhos que tratam especificamente das instituições voltadas à educação na Mesoamérica. Não há uma bibliografia abundante nem recente. As leituras “clássicas”, como os textos produzidos por Jacques Soustelle (1956), Luna Cárdenas (1953), Ezequiel A. Chaves (1958) e Suarez Aguirre (1969) sobre o tema, mereceram, a nosso ver, uma interpretação cautelosa, pautada em novos questionamentos. De maneira geral, encontramos apenas capítulos ou artigos em livros que brevemente comentam sobre o aparato educativo sem maiores aprofundamentos. No âmbito dos estudos sobre a sociedade *mexica*, são exíguas as pesquisas que se referem à complexidade da organização educacional vinculada à transmissão de conhecimentos e da tradição, apesar da ênfase registrada sobre o assunto no Códice Mendoza. Entre os trabalhos que abordam essa temática de forma específica, merecem destaque as publicações de Alfredo López-Austin (1985), Miguel Leon Portilla (1968, 1980, 2001), a tese de licenciatura de Ana Luiza Izquierdo de la Cueva (1975) e os artigos de José Rubén Romero Galván (1994) e de Juan José Batalla e José Luis de Rojas (2008).

Segundo esses autores, o objetivo de se estudar instituições educativas *mexicas* está no fato de que nelas estão inseridos aspectos primordiais da organização social daquela sociedade. Nas palavras de López-Austin (1985 I:1):

“...era nos centros educacionais que os jovens relacionavam-se com o sentido de dever, com a lealdade patriótica, com concepções e valores artísticos que compunham o mundo simbólico e corroboravam com as bases da hierarquia social”.

Tendo em vista que as modificações transmitidas pelos sistemas educacionais são capazes de transformar a sociedade, acreditamos ser fundamental trazê-las ao debate acadêmico, pois estes dados podem beneficiar a compreensão do mundo *mexica*. Neste sentido nos perguntamos: seria mesmo o sistema educativo *mexica* pautado no

antagonismo entre os centros educativos? Quais eram as características da preparação militar? E da preparação sacerdotal ?

Ressaltaremos nesta pesquisa alguns aspectos dos processos de controle social exercido pelo poder dominante *mexica* que podem ser analisados por meio das práticas rituais e valores bélicos transmitidos aos jovens nos centros educacionais. Sabemos que a divisão social na distribuição da população entre os *calmecac* e os *telpochcalli* (López-Austin, 1985 I:27) não era completamente rígida. Indagamos então, o que caracterizava a entrada de um comum ao *calmecac*, centro prioritariamente de elite?

Os autores mencionados partiram suas análises das descrições dos “templos-escolas” (*calmecac*) e das “escolas militares” (*telpochcalli*) encontradas nas crônicas deixadas pelos missionários católicos que atuaram no projeto de “conquista espiritual” da Nova Espanha no século XVI, sobretudo os frades Bernardino de Sahagún e Diego Durán. Como já apontado por eles, esses registros devem ser estudados com muita cautela, pois apesar de serem fontes riquíssimas de informações a respeito da cultura indígena, estão carregados de valores ocidentais. Por isso, torna-se necessário acrescentar à análise dessas crônicas espanholas o estudo das fontes arqueológicas e pictográficas indígenas, buscando preencher lacunas de nosso conhecimento a respeito das organizações educativas. Embora a maior parte das fontes pictográficas indígenas relacionadas a este tema tenha sido destruída durante o processo de conquista espanhola, é certo que aquelas remanescentes nos fornecem muitas evidências de suporte à interpretação da cultura material arqueológica *mexica*, o que justifica a pertinência deste viés de análise ainda pouco explorado pela pesquisa acadêmica.

“Os códices são exemplos de composição emoldurada -em sua própria integridade, um exemplo autorizado de discurso; possuem uma estrutura interna própria no que diz respeito a seu formato, ordem de leitura” (Brotherston 1997:77).

Conforme mencionado anteriormente, no Códice Mendoza encontramos dados referentes à disciplina e às regras de comportamento social *mexica*. As representações que configuram o documento combinam duas formas de linguagem: por um lado a tradição indígena se expressa por meio de pictóglifos e desenhos representados por meio de uma codificação própria, característica do universo autóctone; de outro, aparecem

textos grafados em escrita alfabética, em *nahuatl*⁴ e em espanhol. Dividido em três seções, a terceira parte do documento apresenta um relato etnográfico do cotidiano *mexica*.

É importante enfatizar que este trabalho segue a linha historiográfica que defende que a produção dos livros pintados, bem como a dos poemas e cânticos, era controlada pelas elites religiosas, estando muito provavelmente correlacionadas às atividades realizadas nas instituições educacionais. Também a manufatura dos objetos utilizados nos rituais, assim como a construção de templos e edificações religiosas – práticas que resultaram em evidências materiais que hoje nos servem de importante legado arqueológico da sociedade *mexica* – eram parte de um processo de organização político-religiosa que era rigidamente controlado pelo Estado (Arcuri, 2003:154).

Nesse sentido, esse trabalho se justifica na medida em que todo o corpo documental referido – os registros de natureza arqueológica, os códices pintados ou as crônicas – foi produzido em contextos de forte controle social, sob a mira daqueles indivíduos responsáveis por orientar a circulação e o consumo desses registros. Ressaltamos que esse viés de análise vale tanto para o contexto precedente à invasão espanhola como para aquele em que franciscanos, dominicanos e informantes indígenas somavam esforços no sentido de ‘acomodar’ as necessidades e objetivos próprios de elites em processo de negociação. Os protagonistas desse processo eram aqueles responsáveis pelo ensino, transmissão e manutenção dos valores tradicionais e religiosos que garantissem a ordem e o controle social (Arcuri 2003:61).

Em relação aos pressupostos teórico-metodológicos, nosso estudo se baseou em referências que correlacionam o estudo das representações simbólicas presentes em objetos arqueológicos com o estudo das fontes pictográficas e dos documentos coloniais. Foram de fundamental apoio as referências teóricas da Arqueologia da Imagem e da Arqueologia das Representações Simbólicas, linha de pesquisa em que se enquadra esse trabalho de Mestrado. Contudo, não podemos deixar de ressaltar que o ponto de partida da análise que aqui se apresenta foi a identificação de significados culturais e simbólicos indicados nos relatos de Sahagún e Durán.

A Arqueologia da Imagem tem como objeto de estudo os conteúdos temáticos presentes no conjunto imagético, “privilegiando seu contexto de surgimento e

⁴ Idioma dos grupos Nahuatl, que ocuparam o Planalto Central Mexicano desde o período Pré-Clássico, ainda vivo e falado por milhões de indígenas mexicanos nos dias de hoje (Navarrete Liñares 2008:71)

desenvolvimento a fim de reconstruir e compreender os aspectos sociais, econômicos, políticos e religiosos que permearam sua criação” (Aldrovandi, 2006)

“Trabalhar historicamente com imagens nos obriga a percorrer o ciclo completo de sua produção, circulação e consumo. As imagens não têm sentido em si, imanescentes. Elas contam apenas com atributos físico-químicos intrínsecos. É a interação social que produz sentidos, mobilizando diferencialmente determinados atributos para dar existência social a sentidos e fazê-los atuar. É necessário tomar a imagem como um enunciado, que só se apreende na fala, em situação” (Menezes, 1985:103-17)

Enfatizando as palavras de Menezes, pode-se dizer que muitas vezes não há nada que indique que uma palavra ou signo específico represente um objeto do mundo em lugar de outro. Cabe a nós pesquisadores indagá-los e interpretá-los. “Compreender uma imagem requer educação e direção da atenção para seus aspectos significativos” (Aldrovandi, 2006:19)

Em suma, a corrente teórica que pode ser aplicada neste tipo de estudo é a Cognitiva Processual, que procura incorporar aspectos cognitivos e simbólicos de antigas sociedades, reconhecendo o papel da ideologia e o potencial constitutivo da cultura material (Hodder e Preucel, 1996:308).

Capítulo I

Mexi, Mexitin, Mexicas: os protegidos de Huitzilopochtli

1.1 Mesoamérica

Mesoamérica é o nome que se dá à vasta área cultural que engloba o México Meridional e grande parte do território dos atuais países da América Central, como Guatemala, Belize, Honduras, El Salvador, Nicarágua e Costa Rica. Este termo foi cunhado por volta de 1943, pelo investigador Paul Kirchhoff⁵ para uma melhor compreensão da região que apresentava inúmeras particularidades, mas ao mesmo tempo uma série de semelhanças. Dentre dezenas de critérios estabelecidos por Kirchhoff para a definição desta macro região cultural, o autor apontou a Mesoamérica como área densamente povoada por sociedades que faziam uso de cultivo intensivo a partir da utilização de um bastão conhecido como “*coa*”, organizadas politicamente de forma hierárquica, a partir da divisão do trabalho, com marcada distinção entre a cidade e o campo produtora de manufaturas altamente qualificadas. Sociedades desenvolvidas a partir de um refinamento cultural pautado em sistemas de registro e calendário extremamente elaborados, arquitetura monumental e religião muito complexa. Caracterizava-se por uma grande pluralidade étnica, diversidade lingüística e pela divisão em unidades sócio-políticas que ocupavam pequenos territórios. Uma das línguas mais importantes era a *yutoazteca*, que compreendia vários idiomas dentre eles o *náhuatl*, idioma materno da maior parte da população dos vales centrais mexicanos e de outras regiões, ainda falado nos dias atuais.

Apesar da falta de unidade política havia uma série de características que unia tamanha diversidade, como as alianças militares, o comércio e a maneira de guerrear, o que por muito tempo levou estudiosos a pensarem que existia entre os distintos povos uma origem comum.

Contudo, havia uma clara distinção no potencial ecológico das diferentes micro-regiões da Mesoamérica (fig. 1) e uma relação direta com o desenvolvimento

⁵ Para maiores informações ver Kirchhoff 1967 .

demográfico, cultural e político alcançado por cada uma delas. Neste caso o maior desenvolvimento encontrava-se nos vales centrais, onde estavam os melhores recursos naturais e condições para o cultivo.

Fig. 1 – Mapa da Mesoamérica e suas regiões (Arqueología Mexicana, Especial vol. V, p. 16).

O último dos períodos mesoamericanos é denominado pelos pesquisadores de Pós-Clássico. Tradicionalmente o Pós-Clássico mesoamericano está dividido em dois períodos: o chamado de Pós-Clássico Inicial, de 900/1000 a 1.200 d.C., e o Pós-Clássico Tardio, de 1200 a 1521 d. C.⁶

O período antecedente, o Clássico, foi marcado pela queda de grandes centros urbanos provocada por diversos fatores, tais como: as invasões de diferentes povos provenientes do norte; inserção do militarismo, bem como uma população de guerreiros e arquitetura defensiva; o desenvolvimento da metalurgia e com ela novos instrumentos agrícolas e outros tipos de armas (López-Austin 1985 I:19).

⁶ Conforme periodização proposta por López Austin & López Luján 1996:178.

As migrações para o Planalto Central Mexicano começaram a partir do século VI de nossa era, mas se estenderam durante muitos séculos

A partir do colapso das grandes cidades do período Clássico, aproximadamente no ano 900 d.C., houve grande desequilíbrio nas relações políticas, fragmentações das redes comerciais e vazios de poder na região. A busca por restabelecer novos centros de controle político e comercial gerou inúmeras disputas militares, seguidas de grande instabilidade (López Austin e López Luján 1996:176). Este clima de insegurança política pode ter levado diferentes populações a migrarem, levadas pela guerra ou pela busca de territórios mais propícios à agricultura.

É importante ressaltar que a reestruturação política criada pelos novos centros de poder trouxe não só um domínio econômico por meio do controle comercial, mas também uma submissão política capaz de gerar fluxos tributários. Foi neste contexto que surgiram as ideologias militaristas fundamentadas numa nova ordem regional, supra-étnica e que faziam uso da força para submeter os povos descontentes. Surgiram também os cultos religiosos próprios, freqüentemente ligados ao culto da “Serpente Emplumada”, cultos onde os governantes eram considerados uma personificação divina e eram detentores de poderes mágicos (López Austin & López Luján 1996:177).

As populações do centro do México reuniam as características acima descritas. Eram formadas por organizações pluriétnicas devido às distintas ondas migratórias provenientes do Norte. Possuíam um forte caráter beligerante, seus símbolos de poder e ideologia militar foram amplamente difundidos, primeiro pelos toltecas e depois pelos *mexicas*, que exerceram um domínio nunca antes visto na Mesoamérica.

Ainda segundo López Austin e López Luján (1996:179), a trajetória política das elites de poder do Planalto Central Mexicano no Pós-Clássico pode ser dividida em três momentos: o tolteca, que vai da ocupação de *Tula Grande* até sua decadência (900-1150 d.C.); o *chichimeca*, desde o final do século XII com a chegada do povo de *Xólotl*⁷; e finalmente o *mexica*, que se inicia com a formação da Tríplice Aliança, aproximadamente 1428, até 1521 com a conquista espanhola.

De modo geral, as narrativas históricas convergem em indicar que o povo tolteca teria alcançado grande desenvolvimento na cidade de *Tollan*, seguida por sua decadência e dispersão. Acredita-se que após a queda da cidade de *Teotihuacan* no século VII, um grupo de fala *náhuatl* e provavelmente proveniente do norte da

⁷ Chefe chichimeca que se estabeleceu em Texcoco, considerado o fundador da dinastia texcocana.

Mesoamérica, decidiu migrar para o sul. Após residirem temporariamente em algumas regiões fundam a cidade de *Tollan* em 856 d.C. Segundo a tradição teriam sido governados por *Ce Acatl Topiltizín- Quetzalcóatl*, uma mescla de rei, sacerdote e herói cultural que levou muita prosperidade e distribuiu uma série de legados sociais, como as artes e ofícios em geral (Santos, 2002:65). Este grupo ficou conhecido como tolteca.

A capital tolteca é geralmente identificada arqueologicamente com a cidade de Tula, no Estado de Hidalgo. No entanto, o tema é palco de muita controvérsia, já que a *Tollan* mítica presente nas narrativas é muito diferente da *Tula* arqueológica, sendo a primeira maior e mais suntuosa. O sítio arqueológico de *Teotihuacan* possui, sem dúvida, características muito mais próximas aos relatos. Pois foi uma das maiores cidades mesoamericanas, com apogeu entre 350 d.C e 600 d.C, era formada por complexa estrutura urbana com ruas planificadas, abastecimento e drenagem de água, arquitetura monumental composta por edifícios para administração pública, bem como grandes mercados e centros cerimoniais.

A confusão parece derivar da dificuldade de se separar “mito” e “história” no contexto estudado, do evidente uso político que se fazia da tradição mítica. Os *mexicas*, por exemplo, legitimam seu domínio no Planalto Central Mexicano, no Pós-Clássico Tardio, afirmando uma controversa descendência tolteca.

Apesar de não haver um consenso, é possível que tenham existido diferentes Tulas, pois o termo *Tollan* é bastante recorrente em textos na Mesoamérica e empregado com valor de grandeza, por outras cidades antes e depois de Tula, no Estado de Hidalgo (Santos 2002:67).

Os *chichimecas* são geralmente identificados com povos que migraram da região norte rumo ao centro do México. Algumas vezes o termo *chichimeca* foi interpretado na historiografia de forma pejorativa, no sentido de bárbaro, fruto da ignorância de muitos escritos do século XVI e da visão evolucionista e dicotômica sobre o tema da complexidade social dos povos ameríndios, que ainda hoje é capaz de classificar exemplos de sofisticada indústria lítica e complexos sistemas de ocupação extensiva do território pelos grupos caçadores coletores como carentes de desenvolvimento cultural. Além disso, a palavra *chichimeca* pode estar relacionada a grupos de organização e economia bastante distintos. Não se vincula apenas aos caçadores-coletores, mas também aos povos agricultores (López Austin & López Luján 1996: 187-89).

1.2 A chegada a *Texcoco*.

Entre todos os povos mesoamericanos os *mexicas* são o povo com maior número de documentos escritos em letra latina. No entanto, as versões de sua história, em especial as narrativas sobre a migração e a origem do povo *mexica* em *Aztlan*, são motivo de muita polêmica entre os pesquisadores. Alguns autores acreditam tratar-se de um arquétipo ou representação simbólica criada pelos próprios *mexicas* à imagem e semelhança de *Tenochtitlan*, na tentativa de legitimar sua tradição. Outros a localizam como uma ilha ao norte do Planalto Central Mexicano ou ao ocidente do território (Obregón Rodriguez 2000:281).

Segundo as fontes, os *mexicas* saíram de *Aztlan* a mando de seu deus patrono *Huitzilopochtli*, que por meio de seus sacerdotes guia, os *teomamaque*, orientou seu povo até a terra prometida. Durante a migração, recebem a ordem da divindade patrona de abandonar o antigo nome de *azteca* e restabelecer sua verdadeira identidade como *mexitin* ou *mexicas*, ou seja, os protegidos pelo deus *Mexi* ou *Huitzilopochtli* (Obregón Rodriguez 2000:280)

Possivelmente a motivação da migração *mexica* está baseada na falta de alimentos agravada por um excesso populacional na região, combinada com a condição de servidores em que viviam sob o comando de outra etnia (Santos 2002:70).

Os migrantes saíram de *Aztlan* sob proteção de seu deus patrono, com a promessa de riquezas e glórias. Viajavam em grupos chamados *calpulli* ou clãs, compostos por várias famílias nucleares unidas por laços de parentesco real ou mítico. Cada *calpulli* carregava a imagem de seu deus patrono particular, ao que parece subordinado a *Huitzilopochtli*, e possuía seu próprio chefe (López Austin & López Luján 1996:192). Durante as décadas de migração sofreram inúmeras dificuldades, privações e recomposições que levaram a questões de reconfiguração política (Obregón Rodriguez 2000:281).

Depois de décadas em trânsito em que também se fixarem de forma provisória, em alguns lugares, os *mexicas* foram o último grupo de origem *chichimeca* a ocupar as proximidades do Lago de *Texcoco*, onde criaram as fundações para erigir o *Templo Mayor Mexico-Tenochtitlan*, por volta de 1325 d.C. De acordo com as narrativas produzidas pelos próprios *mexicas*, eles, escolheram a ilha ao avistarem uma águia

parada sobre um nopal⁸, seguindo o prognóstico da divindade patrona *Huitzilipochtli*. Estabeleceram-se nesta região lacustre cercados por diversos povos, vivendo por muito tempo em clima de grande instabilidade política. Fixaram-se na parte ocidental do Lago. A oeste estava a cidade de *Azcapotzalco*, ao sul *Colhuacan* e a leste *Texcoco*. Ao redor delas havia dezenas de outras cidades que se agrupavam segundo políticas instáveis de alianças, o que tornou difícil e insegura a vida destes recém chegados *mexicas* (López-Austin 1985 I:20).

Apesar das diversas paradas e da longa procura, a região escolhida pelos *mexicas* não era nenhum paraíso, o que os obrigou a trabalhar arduamente em terras nem sempre produtivas. A ilha do Lago *Texcoco* destinada aos imigrantes apresentou inúmeras dificuldades: pouca água potável, escassos terrenos cultiváveis, e um território marcado pela escassez de pedra e madeira necessária à construção de obras de contenção das águas que facilmente poderiam invadir seu território. Por outro lado, o lago oferecia uma importante posição defensiva e a abundante fauna aquática, o que contribuiu para transformá-los desde o princípio em bons mercadores, otimizando sua coleta de material lacustre para oferta nos mercados *tepanecas*, em troca de bens de primeira necessidade. Entretanto, não podemos esquecer que a atribuição do local possuía valores ideológicos, como a recriação de *Aztlan*, lugar de origem, assim como o entorno que reproduzia a imagem mítica de *Tollan*, local que seria, tempos depois, também referido como “lugar de origem” (Obregón Rodriguez 2000:285).

Durante a migração, muitos *mexicas* foram abandonando seu grupo original e passaram a fazer parte de outras cidades como *Azcapotzalco*, *Xochimilco*, *Colhuacan* y *Texcoco*, assim como nem toda a população de *Mexico-Tenochtitlan* era *mexica*. Nesta cidade também viviam *otomies*, *xochimilcas* e *huexotzincas*. Além disso, depois da fundação da cidade de *Mexico-Tenochtitlan* o escasso território foi dividido em quatro partes delimitando os bairros onde se assentariam os *calpulli* originais, o que provocou a insatisfação de boa parte da população e levou a separação e fundação, ao norte de *Tenochtitlan*, da cidade-gêmea chamada *Mexico-Tlatelolco* (López Austin & López Luján 1996:194).

Contudo, os *mexicas* eram um povo estranho naquela região. Estavam em terras alheia, o que os tornava sujeitos aos tributos de *Azcapotzalco* como também vulneráveis a imensas dificuldades e opressões. Durante muito tempo tiveram uma postura passiva,

⁸ Planta da família dos cactus.

pois não possuíam estabilidade econômica nem militar para fazer frente à *Azcapotzalco* e seus habitantes, os *tepanecas*. Assim, optaram pela diplomacia realizando algumas uniões matrimoniais (Castilho Ferreras 1996:41) a fim de assegurar oportunidades de participação na vida política e garantir melhores condições de vida. Para isso entronizaram *Acamapichtli*, filho de um *mexica* com uma nobre *colhua*, como seu primeiro governante supremo ou *tlatoani*⁹. O poder dos primeiros *tlatoani mexicas* (*Acamapichtli*, *Huitzilíhuitl* e *Chimalpopoca*) foi limitado tanto internamente pelas autoridades dos *calpulli*, como externamente, pela autoridade dos *tepanecas* a quem eram subordinados.

Durante o período sob o jugo *tepaneca*, os *mexicas* participaram como força beligerante de suas tropas. Conquistaram importantes vitórias, desenvolvendo-se no ofício guerreiro, iniciando um importante papel nas relações com os demais povos da região e consolidando a nobreza *tenochca*, referência feita aos que nasciam em *Tenochtitlan*, por sua importante participação na guerra.

As vitórias no campo de batalha trouxeram benefícios aos *mexicas*, que de mercenários passaram a atuar como força aliada em algumas campanhas. Inclusive, a nobreza havia adquirido o direito de receber como indenização parte do tributo obtido, provocando as primeiras diferenciações internas na sociedade e o surgimento de grupos especializados intermediários como comerciantes, burocratas e artesãos especializados (Obregón Rodríguez 2000:290).

Após um século na região, os *mexicas* conseguiram desenvolver uma economia com diferentes produtos e um governo central que englobava todos os poderes, apenas *Azcapotzalco* impedia seu maior crescimento. Apesar disso, a população tinha imenso receio da guerra, temiam ficar em situação pior do que se encontravam após o combate, ou mesmo perder suas vidas. Desta forma, foi necessário ao governante *Itzcoatl* e seu conselheiro *Tlacaelel* convencê-los dos benefícios e fizeram um pacto com o povo: caso perdessem, eles, os senhores dos *tenochcas* se tornariam os servos de seu povo (Castilho Ferreras 1996:45).

⁹ A palavra *tlatoani* em *nahuatl* significa “o que fala bem” (Simeón 1986).

1.3 A guerra e as mudanças

Em 1426, com a morte do soberano *tepaneca Tezozomoc*, surgiram dúvidas sobre a legalidade da sucessão feita por seu filho *Maxtla*. Aproveitando o clima de instabilidade, os *tenochcas* declararam guerra à cidade de *Azcapotzalco*. Foram vários combates até que os *mexicas* com o apoio dos aliados de *Texcoco* e de *Tacuba* conseguiram dominar os *tapanecas*.

A vitória de *Mexico-Tenochtitlan* sobre *Azcapotzalco* e seus aliados marcou um tempo de profundas mudanças e reformas administrativas para os *tenochcas*, tanto na economia como na organização político-religiosa da sociedade. Esforçaram-se por mudar o comportamento das pessoas. A cidade de subjugada passou a receber impostos. Constituiu-se uma Tríplice Aliança entre os governantes *Itzcoatl* de *Mexico-Tenochtitlan*, *Nezahualcoyotl* de *Texcoco* e *Totoquihuaztli* de *Tacuba* estabelecendo uma nova ordem política na região (fig. 2).

Em termos gerais a aliança política permitia a conservação do predomínio de seus integrantes, uniões bélicas que permitiriam a expansão e consolidação de territórios bem como a defesa dos mesmos, a divisão dos tributos conquistados e a ajuda econômica e técnica em casos de necessidade.

“*Tlacaelel* promoveu uma campanha militar baseada em preceitos da tradição mítica, modificando certos aspectos da tradição ancestral, de forma a justificar as reformas nos campos político e ideológico” (Arcuri 2003:28).

Cada uma das três capitais governaria diretamente sua filiação: *Tenochtitlan* os reinos de *colhua-mexicas*, *Texcoco* os reinos de *acollua-chichimecas* e os de *Tacuba* os reinos *tapanecas*, requerendo a legitimidade na qualidade de sucessores destes Estados desaparecidos, mas permanecendo a mesma organização política e dinástica existente anteriormente. Toda região ficou dividida em três partes, cada uma com o domínio de uma das três cidades, sendo que cada capital possuía um setor tributário que, conforme orientação dos *rumos*, ou direções definidas pelo *quincunce*¹⁰, se estendia além de sua capital, o que não impedia possessões de cada uma no domínio da outra (Carrasco, 1996:51).

¹⁰ Apresentaremos o conceito de quincunce neste mesmo capítulo, no subtítulo sobre cosmovisão.

Fig. 2 – Mapa do Vale do México com as cidades que formavam a Tríplice Aliança (López Lujan & MCewan 2009:28)

Formalmente a Tríplice Aliança ou “*Excan Tlatoloyan*” foi uma confederação de três senhorios aliados em igualdade de condições. Porém, em relação à prestação de tributos, a fórmula mais citada pelos estudiosos é a de que se destinava 2/5 a *Tenochtitlan*, 2/5 a *Texcoco* e 1/5 a *Tacuba*. Estes tributos poderiam ser arrecadados de diferentes maneiras, ora com representantes das capitais nas diversas províncias, ora *Tenochtitlan* funcionando como centro arrecadador e de distribuição para as demais capitais. No geral, os procedimentos para compartilhar recursos variavam muito conforme a estrutura social existente entre as três capitais aliadas, entre as cidades conquistadas por cada uma, entre os nobres na repartição dos tributos e entre os territórios de um povo para compartilhar as terras da comunidade (Carrasco, 1996:58).

A imposição tributária foi o maior objetivo da expansão militarista realizada pela Tríplice Aliança. Em geral os tributos eram pagos por meio de trabalho ou em produtos. O trabalho era imposto de forma rotativa às comunidades incorporadas e gerou mão-de-obra capaz de promover grandes obras públicas, cultivo de terras de propriedade estatal ou para fins militares.

Normalmente o tributo em espécie era determinado conforme a região em que se encontrava a cidade tributária, bem como sua quantidade e periodicidade. Estes produtos poderiam ser desde matérias-primas até produtos elaborados como mantas, trajes guerreiros e adornos em geral.

O pagamento do tributo possuía enorme organização: foram estabelecidas cidades em pontos estratégicos responsáveis pelo recolhimento dos produtos provenientes das áreas adjacentes. Estas cidades eram responsáveis pela entrega dos mesmos aos funcionários estatais. Contudo, a arrecadação e entrega destes produtos nos locais determinados dependia exclusivamente de seu *calpulli* de origem (Obregón Rodriguez 2000:304-305).

Cada uma das capitais pôde empreender suas próprias conquistas, contudo cada região conquistada se associava a uma das três partes. As rotas da expansão seguiram aquelas iniciadas ainda sob o poderio de *Azcapotzalco*, dominando o Vale do México e se estendia da Costa do Golfo até o Pacífico, desde as fronteiras com *Metztitlan* e o reino *tarasco* de *Michoacán* ao Norte e Noroeste até o Istmo de *Tecuanatepec* e *Soconusco* ao Sudeste (Carrasco 1996:64).

Quanto aos assuntos internos, cada cidade teria sua independência. Porém, apara a eleição do *tlatoani* as demais cidades deveriam estar em pleno acordo. Aparentemente cada um de seus membros foi assumindo funções específicas dentro da Tríplice Aliança:

à *Tenochtitlan* a função da guerra e da expansão; à *Texcoco* a legislação e direção de obras de engenharia e à *Tacuba*, a produção agrícola. Ainda pensando em atribuições, as cidades também podem ser classificadas segundo sua posição no cosmos: o nível celeste e ordenador destinado a *Texcoco*; o bélico, solar e dominante dos níveis inferiores representado por *Tenochtitlan* e o terrestre e produtivo a *Tacuba* (López Austin apud Obregón Rodriguez 2000: 294).

A Tríplice Aliança exerceu sua hegemonia política de maneira indireta, ou seja, apesar de conquistar por meio de armas diferentes autoridades locais, estas seguiam governando seus povos. As comunidades também mantinham o culto ao seu deus patrono ancestral, mas ao mesmo tempo, se viam subordinadas a uma divindade patrona estrangeira e forte, imposta pelo culto religioso estatal. Politicamente, a estratégia adotada era introduzir como funcionários estatais os líderes dos povos subordinados de cada região, a fim de recolherem impostos. Evitava-se assim que surgisse a necessidade de criar uma nova burocracia política centralizada (Obregón Rodriguez 2000:307). Somente nos casos mais extremos de resistência e rebeldia destituíam-se todos os governantes locais e os substituíam por funcionários estatais.

Como consequência da tributação, passou-se a repartir o excedente produtivo e também grande extensões de terra dos povos conquistados. A partir daí, houve uma reestruturação profunda da sociedade *mexica* baseada na redistribuição desigual dos bens conquistados. As novas terras, assim como o tributo em espécie, foram divididas apenas entre os *calpulli* dos grupos dominantes, ou seja, entre os nobres e a elite guerreira, com a justificativa do pacto social firmado entre *Tlacaelel* e o povo os *macehualli*¹¹. Apesar disso, a população comum também obteve ganhos com o domínio *mexica*, pois a nova configuração política permitiu a especialização em atividades produtivas que ofereciam maiores benefícios e a redução de suas obrigações em prestação de serviço ao Estado.

O aumento de poder nas mãos dos nobres também gerou repercussões na forma de governo, como a centralização de poder na figura do *tlatoani* e a criação de um conselho de quatro principais que o ajudavam nos assuntos do Estado. Este colegiado deveria eleger os próximos *tlatoani*, o que acabou por excluir os líderes internos de cada *calpulli* pela disputa do trono, limitando sua influência e autoridade à organização

¹¹ O termo *macehualli* em *nahuatl* significa vassalo, homem do povo, campesino, [aquele] que se sujeita (Simeón 1986). A palavra deriva do verbo *macehua*, que significa merecer, porém no sentido de merecer fazendo penitência.

interna de sua comunidade. Simultaneamente, os novos líderes ordenaram a queima de códices e livros de pintados não só *tepanecas*, mas também *mexicas*, os quais registravam a história anterior; na tentativa de impor uma “nova história” vinculada ao parentesco com a nobreza tolteca. Na “nova história” seu deus patrono *Huitzilopochtli*, foi adquirindo elementos de antigos cultos e transformando-se na força hegemônica que assegurava a continuidade da vida humana (Obregón Rodriguez 2000:291-92).

1.4 *Tlatocayotl*

Alguns autores fazem uso da palavra império para designar a entidade política da Tríplice Aliança, como é o caso de Carrasco (1996:13):

“o termo império implica uma organização estatal de grande escala, na qual há o domínio de um povo sobre outros, e igualmente de um rei supremo sobre outros subordinados (...) ambas idéias servem para descrever as unidades políticas mesoamericanas de maior complexidade”.

Já Clendinnen (1995:25) toma maiores ressalvas com o termo afirmando que *Tenochtitlan* não foi Roma:

“Apesar da magnitude de seus monumentos, o constante influxo de mercadorias tributadas e seu espetacular consumo nas encenações financiadas pelo Estado. Subjugar não significa incorporar. Nem mesmo alguns postos militares significaram uma burocracia no “império *mexica*”. Alianças matrimoniais foram feitas com as principais dinastias, enquanto que governantes locais seguiam ocupando suas posições de mando de forma autônoma”

Em nossa pesquisa optamos por usar o termo Estado, pois acreditamos que o *tlatocayotl* de *Mexico-Tenochtitlan* adquiriu boa parte das características necessárias para assim denominá-lo.

Cada centro regido por um *tlatoani* era um *tlatocayotl*, onde em geral coexistiam duas formas de governo: o primeiro vinculado ao *calpulli*, caracterizado por uma

sociedade igualitária, de tipo gentílico, dirigida por anciãos escolhidos pelo próprio grupo; o segundo, de tipo estatal impunha um poder externo baseado numa relação desigual de sujeição e domínio, realizada a partir da tributação e justificada pelo poder divino do governante. A união de vários *tlatocayotl*, normalmente três ou quatro, era chamada de *Excan Tlatoloyan*.

A figura do *tlatoani* concentrava os poderes político, religioso, judicial e militar. Ao seu lado estava o *cihuacoatl*, escolhido pelo próprio *tlatoani* e também representante da divindade patrona na terra. O *cihuaoatl* substituíria ao *tlatoani* em casos de ausência ou morte ou até o momento de uma nova eleição. Representava o soberano no campo de batalhas, caso este não estivesse presente e desempenhava um importante papel em questões econômicas, judiciais e culturais.

O *tlatocayotl mexicana* apresentava uma organização judicial composta por diversos tribunais ou conselhos. Cada sala do palácio do *tlatoani* era a sede de um conselho ou ramo de administração, de modo que a lista destas salas apresenta os principais órgãos do governo. O tribunal superior era composto por 13 juízes e presidido pelo *cihuacoatl*. Este tribunal estava incumbido de julgar os delitos cujo castigo poderia ser a execução do infrator. O próximo tribunal tinha o nome de *tlacxitlan*. Era responsável por casos de gravidade que não foram resolvidos pelos tribunais estatais estabelecidos em cada *calpulli* e conhecidos como *tecpilcalli*. Além dos enumerados acima, havia o tribunal de guerra no campo de batalhas; o eclesiástico, que julgava sacerdotes e estudantes, e os tribunais mercantis para julgar as causas dos *pochtecas* e os problemas de mercado.

A organização laboral do *tlatocayotl* era bastante complexa, todos os funcionários seguiam as ordens do *tlatoani*. Dois sumos sacerdotes, responsáveis pelas funções eclesiásticas eram chamados de *Quetzalcoatl Totec tlamacazqui* e *Quetzalcoatl Tláloc tlamacazqui*. Ocupando o topo da pirâmide militar estavam os grandes guerreiros *tlacateccatl* e *tlacochcalcatl*. Sobre o comando das funções tributárias estavam o *Hueycalpique*, chefe dos arrecadadores e o *petlacalcatl*, responsável pela conservação dos tributos. Além destes havia os *tetecuhtin* ou *tecutli* que prestavam contas e recebiam ordens de como proceder junto a cada *calpulli* (López Austin 1985b:216-220).

Após dominar com armas diversos povos, a estratégia *mexica* para sua manutenção no poder foi ideológica. Foram criados postos religiosos especiais para todos os jovens que apresentavam maior afinidade religiosa. Os estudantes mais destacados do *tepochcalli*, eram transferidos ao *calmecac* para, a partir daí, ocupar postos públicos de relevância. Esta manobra político-ideológica fazia com que estes

jovens de futuro promissor se desvinculassem totalmente de seu *calpulli* de origem e da organização de tipo familiar. O mesmo ocorria com os guerreiros mais valentes, que eram integrados ao palácio e passavam a ocupar postos de caráter militar e religioso, na maior parte das vezes como *tetecuhitin*, com funções que iam de encontro aos interesses de seu antigo *calpulli*.

Desta forma, ao mesmo tempo em que fomentava o desejo de ascensão social entre a população de comuns, a elite dominante “filtrava” qualquer possibilidade de insurreição dentro das comunidades ao retirar do núcleo familiar original e incorporar para si todos os jovens de futuro destacado e que pudessem causar qualquer transtorno numa possível sublevação. Neste sentido, o papel das escolas oficiais era: “fomentar a honra pátria e a veneração de seus símbolos, o orgulho de pertencer a determinado *tlatocáyotl* e o fervor religioso direcionado ao campo de batalhas e nas suntuosas festas de participação popular... e o amor às instituições que asseguravam ao *macehualli* e provocavam sua ufania” (López Austin 1985 I:26)

Afirmamos que o sistema educativo era uma das principais preocupações dos governantes: por um lado o Estado intervinha na educação dos *telpochcalli* impondo sacerdotes estatais que orientavam o trabalho dos professores do *calpulli*, professores que um dia pertenceram a um grupo familiar, mas o abandonaram, pois haviam sido eleitos para as funções do magistério devido às suas façanhas no campo de batalhas. Por outro, criaram os *calmecac* responsáveis para a educação dos nobres, em prepará-los para o exercício do governo, a judicatura, a direção militar e o alto clero, formação que deveria ser suficientemente dura para formar aos homens austeros que deveriam reger o destino do povo (López Austin 1985 I:26). Ressaltamos que os altos funcionários do governo participavam tanto de atividades civis como militares e religiosas, o militarismo e o cerimonial religioso estavam compenetrados mediante o culto a guerra.

1.5 O Calpulli

Para um maior conhecimento dos elementos que operam a educação dentro da sociedade *mexica* é necessário compreender a organização social deste grupo, ou seja, suas unidades sociais nucleares chamadas *calpulli*. Esse é um tema que tem levantado inúmeras discussões (Carrasco: 1971, 1974, 1981; Victor Castillo: 1972 e López Austin: 1974, 1981, 1985b) em torno dos vínculos de parentesco, da eleição de dirigentes, e do

conceito de territorialidade dentro do *calpulli*, bem como os privilégios gozados junto à organização do Estado.

Segundo López Austin (1985b:202-4), os *calpulli* eram núcleos familiares unidos por parentesco em determinado território, onde os grupos reconheciam uma mesma ascendência mítica com a intervenção de uma divindade protetora. Os deuses patronos garantiam uma série de coisas: proteção, saúde, continuidade da linhagem, fertilidade, as sementes para cultivo, a água, como também as ferramentas necessárias para o desenvolvimento de uma profissão em comum.

Dentro do território dos *calpulli* se encontravam as terras laborais cuja exploração e usufruto teria direito, caso houvesse parcelas disponíveis, todos os chefes de família pertencentes ao *calpulli*. Essas parcelas não podiam ser vendidas ou arrendadas, salvo em casos de viuvez, incapacidade física ou quando os responsáveis pela terra ainda fossem menores de idade.

Ainda que cada *calpulli* fosse uma unidade social auto-suficiente, capaz de produzir o necessário para as necessidades de seus componentes, além dos trabalhos agrícolas, as atividades exercidas por seus membros determinavam uma especialização de produção para cada *calpulli*. Os filhos herdavam a profissão do grupo de seus pais, estando quase sempre obrigados a segui-la.

Freqüentemente os *calpulli* se encontravam sob um poder central, mas não perdiam sua individualidade, constituindo uma unidade política, administrativa, jurisdicional, tributária e militar. Internamente estavam dirigidos por um conselho de anciãos, cujo líder tinha o nome de *teachcauh*. Suas principais atribuições eram distribuir as parcelas de terra do *calpulli*, dividir de forma igualitária o pagamento de tributos e nomear os vigilantes da conduta de seus membros.

Carrasco (1981:169) comenta que o fator étnico ou de parentesco para definir a ligação dos membros com seu *calpulli* podia variar conforme a comunidade. Para o autor os *calpullis* eram subdivisões político-territoriais que funcionavam como corporações, atuando nos mais diversos setores da sociedade. Estas corporações eram muito importantes para a divisão social do trabalho e se dividiam em turnos para atender as demandas do Estado. Os *calpulli* ou bairros possuíam terras coletivas, porém com certa diferenciação social, pois as parcelas distribuídas não eram de igual tamanho e alguns membros tinham que arrendar terras em outros *calpulli* para o cultivo. Carrasco afirma que as distinções sociais também se refletem nas diferentes ocupações

desempenhadas até mesmo pelos comuns, como no caso dos mercadores e artesãos, que pagavam seu tributo em forma de produtos elaborados ou serviços especializados.

Baseada em sua visão de mundo, onde a divisão do trabalho, os estratos sociais e as unidades políticas e étnicas têm sua contrapartida divina, a sociedade *mexica* estava basicamente dividida em dois grupos sociais os *macehualtin* ou comuns e os *pipiltin* ou nobres. Esta estratificação social é a base para a compreensão do sistema binário das duas principais escolas oficiais: os *tepochcalli* e os *calmecac*, já que cada indivíduo pertencente a determinada camada da sociedade, tinha os direitos e obrigações daquele estrato, não possuindo liberdade de ação ou igualdade perante a lei. Os indivíduos deviam atuar seguindo os preceitos e parâmetros de sua camada social.

Os *macehualtin* sustentavam toda a carga do aparato estatal: eram os tributários em espécie e em trabalho, pois cultivavam suas próprias terras e também, por turnos, aquelas destinadas à manutenção estatal. O *macehualli* era a força de trabalho destinada às grandes obras erigidas pelo governo e cumpriam com obrigações militares. Já os *pipiltin* atuavam como especialistas em atividades como a direção de obras públicas, dos centros cerimoniais e administrativos. Eram os protetores das redes mercantis, os administradores da justiça e, não só por seu conhecimento das leis, mas por delegação divina, conheciam os segredos da guerra, de como manejar o calendário agrícola-cerimonial e a ordenação do culto. Os nobres eram os consumidores de boa parte das mercadorias produzidas pelos *macehualtin*: bens suntuários que só tinham razão de ser nos grandes cultos religiosos (López Austin 1985b:207-8). Desta forma, vemos que as relações econômicas na produção e distribuição de bens se baseavam nas relações de sujeição e domínio.

Entre os *macehualtin* podemos distinguir algumas camadas da população segundo as atividades que desempenhavam. Os *pochteca* ou comerciantes de longa distância merecem destaque. Eram membros dos *calpulli* de comerciantes e gozavam de certos direitos reservados aos nobres, como o de sacrificar cativos em determinadas festas das vintenas do calendário solar e usar certos adornos e vestimentas em algumas ocasiões. Seus *calpulli* estavam colocados estrategicamente nas cidades mais poderosas, segundo seu aspecto militar ou comercial. Organizavam suas próprias expedições, mas recebiam ordens específicas do *tlatoani* para se infiltrarem em determinados territórios a fim de colherem informações pertinentes para uma possível invasão bélica e também cumprirem funções de caráter diplomático (Arcuri 2003b:141).

Os *amanteca* ou artesãos estavam intimamente ligados aos *pochteca*, pois eram os compradores das matérias-primas que estes traziam de regiões distantes. Com estas mercadorias produziam os bens suntuários consumidos pelo governante e pela elite. Os artesãos mais habilidosos eram convidados a viver no palácio, eram então absorvidos pelo aparato estatal e podiam receber diversos privilégios.

Os guerreiros notáveis também poderiam ser incorporados ao palácio, formando corpos militares profissionais, ocupando posições de destaque. Em caso de brilhantismo intelectual e demonstração de responsabilidade eram convertidos em *tetecuhtin*, funcionários estatais representantes do governo em cada *calpulli*.

A guerra fazia parte do cotidiano *mexica*. Não importasse a que estrato social pertencesse, o indivíduo, sendo varão, estava ligado ao campo de batalhas. A grande massa de soldados era *macehualli* e desempenhavam a função militar como parte dos tributos obrigatórios pagos ao Estado. As obrigações militares ocupavam uma parte de seu tempo, geralmente em períodos de batalha ou quando o *tlatoani* assim o requeresse. Esses mesmos guerreiros em seu cotidiano desempenhavam as mais diversas funções destinadas ao povo, como caçar e pescar, cultivar a terra, transporte de alimentos e mercadorias, produzir bens de consumo tais como esteiras, sandálias, cerâmica, etc. As principais ordens de guerreiros, os guerreiros-águia e guerreiros-jaguar, faziam parte da nobreza, assim como os cargos de maior destaque eram ocupados por nobres. No entanto, a guerra trazia o benefício da ascensão social aos *macehualli* por meio das façanhas militares. Era possível alcançar importantes postos da hierarquia militar *mexica* capturando cativos para a pedra dos sacrifícios e honra aos deuses. Um bom desempenho no campo de batalhas trazia fama e glória e garantia o benefício de usar bens de prestígio portados apenas pela elite, como adornos, pinturas corporais, cortes de cabelo, mantas de algodão, enfim uma série de insígnias que permitiam ao guerreiro ser reconhecido como tal. Além disso, e não menos importante, adquiriam o direito de sacrificar cativos durante as festas das vintenas do calendário solar. O contrário também poderia ocorrer, caso o guerreiro se mostrasse covarde ou fugisse. A vergonha e as penalidades recairiam sobre toda sua família; perderia os benefícios concedidos, seria apontado nas ruas e nos templos e já não teria o respeito da sociedade.

Os *mayeque* eram trabalhadores que haviam perdido sua parcela de terra, ou que nunca puderam receber sua parte, ou ainda que fugiram de seu *calpulli* buscando melhores condições de vida e tiveram que solicitar um campo para cultivo ao Estado.

Havia uma parte da população que era condenada a prestar serviços obrigatórios a um credor. Esses foram muitas vezes confundidos na historiografia com escravos, os chamados *tlatlacotin*. Estes serviços eram determinados pela justiça em caso de dívidas de jogo, embriaguez ou por cometerem delitos perante a sociedade como roubos, homicídios, etc. A sujeição poderia ser individual ou familiar, nos casos conhecidos como *huehuetlacotin*, quando a dívida é passada por diversas gerações. Caso tivessem comportamento inadequado e fossem repreendidos publicamente três vezes, poderiam ser vendidos como escravos para sacrifícios. Os *tlatlacotin* não podem ser considerados escravos, no sentido moderno da palavra, porque em geral cumpriam tais serviços por tempo determinado e principalmente, porque não perdiam o direito a seus bens nem seu status dentro da sociedade, ou seja, um nobre estaria sujeito a tornar-se *tlatlacotin*, pagar sua dívida e retomar sua vida normalmente.

Os cativos de guerra tinham o nome de *mamaltin*, entretanto não representavam força de trabalho, já que seus corpos pertenciam aos deuses. Assim, eram guardados e bem tratados até o momento do sacrifício.

Algumas vezes as distinções estamentais se refletiam nas diferenças étnicas, como por exemplo, em lugares onde a gente do povo era *otomi* e a nobreza *nahua*.

1.6 A economia de *Mexico-Tenochtitlan*

Muitos autores dedicaram-se ao estudo do sistema de produção e economia *mexica* (Carrasco 1981, 1996; López Austin 1985b,c; Vitor Castillo 1996, entre outros), que pode ser definida como uma economia dirigida pelo Estado. O controle da produção e a arrecadação de tributos eram determinados a partir das relações políticas de domínio e sujeição que regulavam as linhas fundamentais de circulação e distribuição de alimentos e bens. Outra característica fundamental da economia *mexica* era o investimento estatal em grandes obras hidráulicas resguardando nas mãos do Estado o controle de tão precioso recurso para produção e sobrevivência, a água (Carrasco 1981:165).

Esta economia tinha como base uma estrutura de dominação, já descrita acima, constituída de um lado pelos nobres ou *pipiltin*, que controlavam os meios materiais de produção; e do outro a classe trabalhadora formada pelos comuns ou *macehualtin* que dependiam dos primeiros não apenas economicamente como também religiosamente, como veremos mais adiante.

Apesar da evidência material objetivamente demonstrar a alta especialização técnica na manufatura de objetos e da clara referência à importância e *status* dos artesãos nas fontes coloniais, sabemos que a principal esfera da produção era a agrícola, responsável pelos alimentos e pelas matérias-primas que abasteciam a elite. Assim, terra e trabalho eram os principais meios de produção da sociedade *mexica* (Carrasco 1978:24).

O cotidiano do povo *mexica* era caracterizado por uma espécie de “divisão do trabalho”: geralmente as tarefas do indivíduo eram compostas tanto por atividades vinculadas à filiação grupal quanto por demandas de trabalho para o Estado. Além disso, o tempo junto ao grupo de origem era parcialmente dedicado aos ofícios especializados, pois sendo o cultivo a base da economia, parte do tempo deveria ser sempre dedicada à agricultura. Enquanto que a elite também poderia acumular dupla jornada, como em organizações de sacerdotes que desempenhavam funções militares ou chefes militares que eram responsáveis por funções administrativas em *calpulli*.

Da mesma maneira poderiam aparecer combinadas instituições que em outras sociedades estavam separadas, ou seja, suas instituições eram multifuncionais, atuando em diferentes esferas da sociedade. O que caracteriza a organização econômica do Estado *mexica* como uma economia complexa, múltipla, que não pode ser entendida isoladamente, nem comparada às sociedades européias modernas (Arcuri 2003a:45)

Por isso, ao estudarmos o sistema educacional vemos ressaltar características das relações sociais, como organização familiar, economia, política, religião e militarismo. Atividades que estavam intimamente conectadas entre si, mas também entre as instituições e o pessoal que as realizavam.

A terra era o meio de produção fundamental do México antigo, entretanto os direitos de propriedade eram de natureza diferente para cada estrato social e estavam vinculados às distintas posições sociais. Grosso modo, o sistema territorial *mexica* seguia as seguintes delimitações¹²: as *calpulalli*, ou terras do *calpulli*, onde não havia propriedade privada, já que as parcelas eram divididas anualmente em função das novas necessidades familiares¹³; as *tlatocatlalli*, terras do Estado exclusivas do *tlatoani* e sua

¹² Classificação feita por Miguel Pastrana Flores durante seu curso “Introdução à Cultura *Nahuatl* II” na Facultad de Filosofía y Letras da UNAM, 2010.

¹³ Havia parcelas para o auto-consumo e outra para os trabalhos tributários, ou ainda parcelas destinadas ao provimento das divindades patronas: para oferendas, ornamentação de templos, para festas em sua honra, etc.

linhagem, que eram cultivadas pelos *macehualli*; as *teopantlalli* ou terras dos templos, necessárias para a manutenção dos cultos religiosos, geralmente as mais produtivas; as *tecpanatlalli* ou terras do palácio, dedicadas a manter seus funcionários e famílias¹⁴; as *milchimalli*, destinadas à manutenção dos guerreiros, normalmente delimitadas no percurso relacionado ao campo de batalhas; as *yaotlalli*, que eram tomadas em guerra dos inimigos e adversários e constituíam a maior parte das terras *mexicas*; as *pillalli*, destinadas aos nobres, obtidas por doações do *tlatoani* a um indivíduo por suas façanhas bélicas, ou aquelas deixadas por herança aos filhos. Essas não podiam ser subdivididas e eram destituídas em caso de delitos, covardia na guerra, faltas religiosas, embriaguez pública, etc.¹⁵ Tanto nas terras do *calpulli* como nas estatais, havia parcelas destinadas ao pagamento de funcionários ou ao sustento das instituições que nela se encontravam.

Vimos que a terra era distribuída de forma politicamente determinada, assim a cada classe social, instituição ou posto público correspondia uma parcela em especial.

Todos os indivíduos deveriam pagar tributo ao Estado, quer seja o *tlatoani* governando, ou os nobres desempenhando funções estatais, quer seja os *macehualli* cultivando as terras do Estado. Os tributos e serviços pessoais pagos pelo *macehualli* eram chamados *tequitl*, que em *nahuatl* corresponde à trabalho, emprego ou ofício. A mesma palavra era utilizada também para as tarefas realizadas por funcionários do governo, por guerreiros em batalha ou pelos sacerdotes em suas cerimônias. Não havia uma taxa fixa dos serviços prestados ao Estado em forma de mão de obra ou força militar. Esses eram determinados pelo *tlatoani* conforme as necessidades. Ao que tudo indica, havia um tempo destinado ao trabalho nas terras do *calpulli* e outro período dividido entre o trabalho nas terras das instituições estatais e do grupo dominante e nas obras públicas de infra-estrutura. (Carrasco 1978:29-30).

A primeira unidade de produção considerada é a familiar, ou seja, tudo aquilo produzido pelo *macehualli* em sua parcela de terra proveniente do *calpulli* para seu sustento e para o pagamento de tributos em espécie. Este tributo alimentava a elite, mas também os trabalhadores braçais durante as empreitadas organizadas pelo Estado, cuidando da reprodução da força de trabalho. O trabalho em geral era realizado pelos homens, inclusive a produção de objetos manufaturados, delegando às mulheres os ofícios de fiar e tecer, cuidar dos filhos e do preparo de alimentos. Ao mesmo tempo, sabemos que boa parte dos comuns realizava diferentes atividades para o seu próprio

¹⁴ Eram parcelas ligadas ao cargo e não ao indivíduo.

¹⁵ Neste caso as terras voltariam para as mãos do *tlatoani*.

consumo, como costuras, cordas, preparo dos alimentos, talha de pedras para construções domésticas, entre tantos outros. Contudo, havia os especialistas responsáveis por distintos ofícios empregados no cotidiano do grupo como carpinteiros, cesteiros, especialistas em construções, ceramistas, etc., somando-se a eles estavam os artesãos produtores de bens mais requintados como os escultores, entalhadores, ourives, pintores e artesãos de plumas, produtos destinados ao consumo da elite (Carrasco 1978:34).

As diferentes profissões possuíam mais prestígio social que o cultivo da terra e as tarefas afins. A grande massa de grupos migrantes que compunha a população de *Mexico-Tenochtitlan* influenciou muito na organização social e fez com que a divisão dos ofícios ocorresse conforme as ocupações destas populações, que se reuniam em um mesmo *calpulli*. Entretanto, se reconhece a existência de *calpulli* especializados em diferentes trabalhos (Rojas 1986:103 apud Acosta Saignes 1967).

Os *calpulli* eram vistos como unidades de produção maiores, pois havia campos de cultivos comuns destinados a suprir as necessidades internas e de tributação, já que realizavam o pagamento de tributos como unidades. Segundo Carrasco (1978:36) as terras destinadas aos *telpochcalli* também eram consideradas unidades de produção organizadas, já que os jovens estudantes eram os responsáveis pelo cultivo da mesma destinada ao seu mantimento

Pode-se dizer que a economia doméstica do palácio movimentava a economia de *Mexico-Tenochtitlan* e das cidades submetidas, pois o governo controlava os recursos fundamentais: a terra, o trabalho, além de decidir em linhas gerais a distribuição da riqueza. O acúmulo de produtos provenientes da tributação concentrava-se nos armazéns do palácio do *tlatoani* ou nos armazéns de palácios menores dos respectivos *tecutli*¹⁶. A distribuição destes bens iniciava-se com os próprios *tecutli* que recebiam uma parte dos tributos recolhidos como pagamento por seus serviços, a fim de se manterem e para atender as obrigações com os outros senhores e subordinados. Dos armazéns reais saíam os alimentos destinados aos trabalhadores das obras públicas, materiais para construção, provimentos para campanhas militares, fornecimento de objetos de culto, intercambio de presentes com outros senhores, redistribuição de bens

¹⁶ Nobre, fidalgo ou senhor, alto personagem, primeiro magistrado de uma cidade (Simeón 1986).

feita durante as festas públicas, recompensas a funcionários e guerreiros, etc (Carrasco 1981:193).

Sobre a redistribuição¹⁷ é importante ressaltar que a mesma ocorria seguindo os preceitos hierárquicos vigentes na sociedade. Quanto um *tecutli* recebia seu cargo do *tlatoani* era obrigado a organizar uma grande cerimônia convidando os demais *tecutli* e nobres da região. Nesta festa ocorria distribuição de comida e presentes, fato que gerava uma reação em cadeia onde estava previsto a redistribuição de bens a cada nova cerimônia realizada em advento do posto alcançado. O mesmo ocorria em relação ao *tlatoani* que durante os grandes acontecimentos públicos, como as festas do calendário, inauguração de templos ou campanhas militares, convidava os grandes senhores a fim de que recebessem bens suntuosos e consumissem alimentos e bebidas especiais. Neste momento, o governante demonstrava todo seu poder e prestígio, legitimando seu posto. A redistribuição de bens desempenhava tanto a função econômica, beneficiando claramente aos nobres; quanto a função ideológica, que juntamente com as grandes cerimônias públicas serviam de manutenção do poder dominante (Carrasco 1978:44-47).

Outro importante setor da economia *mexica* era o dos mercados, também conhecidos como *tianguí* ou *tianquiztli* em *nahualt*. Todo *tlatocayotl* possuía seu próprio mercado, alguns maiores, como o de *Tlatelolco*, que funcionavam diariamente, e outros menores com periodicidade de cinco dias. Todas as transações mercantis tinham que ser realizadas dentro dos mercados, já que era expressamente proibido realizá-las fora deles. Normalmente as negociações ocorriam na base da troca, mas algumas mercadorias de prestígio eram consideradas moeda de pagamento¹⁸, como o cacau, para bens de pouco valor; alguns tipos de manta, para pagamentos mais elevados; os machados ou *hachas*, o ouro em pó ou as plumas raras.

Os próprios produtores podiam levar seus bens ao mercado e comercializá-lo ou vendê-los a receptadores que o faziam nestas praças comerciais. Tudo era organizado e fiscalizado por um grupo de juízes destinado a este fim, além disso, todos que comercializavam pagavam impostos por suas atividades (Carrasco 1981:194).

¹⁷ Temos como referência o tipo de organização econômica que Karl Polanyi (1968) descreveu para sociedades da Polinésia e chamou de redistribuição; baseada em uma estrutura social centralizada, na qual há uma acumulação de bens no centro, seguida por uma redistribuição destes bens pelo mesmo centro.

¹⁸ Sobre moedas de troca e noções de valor na Mesoamérica ver França 1999.

Temos que ressaltar a existência de comerciantes profissionais os chamados *pochteca*, que poderiam se dividir em seis categorias¹⁹, dentre elas, haviam os responsáveis por transportar mercadoria em longas distâncias. Como já mencionamos, os *pochteca* possuíam o direito de investir o excedente de suas expedições comerciais na organização de cerimônias a fim de subir na escala social. Eram feitos convites aos senhores, distribuídos presentes e até mesmo sacrificados escravos em datas específicas. A permissão para investir em cerimônias públicas era também uma forma do Estado frear o acúmulo de bens e riquezas adquiridos por estes comerciantes.

Os *tiangui* eram freqüentados tanto pela população local como pela regional, trocando produtos que eles mesmos produziam por outros de sua necessidade, produzidos na região ou fora dela. Apesar de encontrarem os mais diferentes tipos de bens e matérias-primas, somente determinados estamentos poderiam consumir certos produtos e alimentos.

1.7 Cosmovisão

Segundo López Austin (1996:472) cosmovisão pode ser definida como:

“um fato histórico de produção de pensamento social imerso em decursos de longa duração; um fato complexo integrado com um conjunto estruturado e relativamente congruente pelos diversos sistemas ideológicos com os quais uma entidade social, em um tempo histórico dado, pretende apreender o universo”

São características da cosmovisão mesoamericana o conceito de mundo dominado por forças sobrenaturais, a necessidade de celebrar ritos em todas as atividades humanas o que revela um intenso trato com os deuses, responsáveis pela criação e manutenção do universo. Por isso os traços característicos desta cosmovisão aparecem duplicados na sociedade, orientados e legitimados através das histórias de criação, das lendas e dos mitos. As narrativas míticas estão vinculadas a tempos muito distantes, entretanto permanecem vivas durante as celebrações (Pastrana Flores 2008:14).

¹⁹ Para maiores informações a cerca dos *pochteca* ver Arcuri 2003b.

“O mito conta uma história sagrada, quer dizer, um acontecimento primordial que teve lugar no começo do tempo. Mas contar uma história sagrada equivale a revelar um mistério, pois as personagens dos mitos não são seres humanos: são deuses ou heróis civilizadores. Os homens não poderiam conhecê-los se não lhe fossem revelados. O mito é a narração daquilo que os deuses ou seres divinos fizeram no começo do tempo” (Eliade 2001:84)²⁰.

As relações entre mito e realidade são mecanismos sociais que criam uma realidade social na qual o mito pode comprovar sua verdade. Pode-se dizer que o mito representa a teoria da realidade, e o rito a experiência que comprova sua verdade. As festas religiosas eram um modelo da realidade tal como esta deve ser, ao celebrá-las se verifica as premissas da ordem social (Erdheim 1978:202).

Os mesoamericanos cultuavam um grande número de divindades cujo poder estava vinculado aos elementos e fenômenos da natureza, aos astros, à criação e manutenção do equilíbrio cósmico. Estas divindades eram representadas de distintas maneiras: esculpidas, pintadas e personificadas em diferentes cerimônias que regiam o dia-a-dia da organização ritual. Praticamente toda atividade humana possuía um ritual relacionado que ligava os homens às divindades. Havia divindades patronas de unidades políticas, bairros ou cidades; também dos ofícios, sejam eles relacionados às atividades dos sacerdotes, guerreiros, artesãos, agricultores ou das tecelãs, responsáveis pela abundância e oferta de elementos naturais ou matérias-primas, por garantir a manutenção das técnicas tradicionais de cada ofício e também pela invenção das ferramentas de trabalho.

As divindades poderiam apresentar formas animais, mas em geral possuíam forma e personalidade humana. Da mesma maneira que cada homem pertencente a uma camada da sociedade com determinada ocupação trajava vestimentas e acessórios característicos; o mesmo ocorria com as divindades que apresentavam complexa indumentária composta por pinturas faciais, tocados, penteados, armas, instrumentos

²⁰ É importante ressaltar que modelos teóricos pautados na dicotomia “sagrado” x “profano” muitas vezes provam-se insuficientes para a análise das cosmovisões mesoamericanas. Porém consideramos pertinente a concepção proposta por Eliade de que o “rito” pode ser entendido como a re(a)presentação do “mito”. Sobre as especificidades da tênue fronteira entre as concepções de mito e história nas fontes mesoamericanas ver Navarrete Liñares (2000).

etc. - o que torna sua identificação nos materiais arqueológicos e documentos pictográficos extremamente difíceis. As divindades também respondiam por determinadas tarefas e ofícios estabelecidos conforme faixa etária e sexo, além disso, podiam atuar em grupos ou pares, e em geral estavam associadas aos diferentes rumos ou direções do cosmo, sendo cada um responsável por um período de tempo e determinada região do universo e, conseqüentemente, por reger determinados períodos dos calendários e ciclos sazonais. Assim, cada divindade pode acumular muitos aspectos e funções, o que, muitas vezes, não nos permite definir se estamos tratando de um “deus” específico ou de uma associação de forças supremas relacionadas. As divindades a que vamos nos referir mais adiante, no capítulo quatro, são bons exemplos da problemática em torno das tentativas de classificar a religião mesoamericana a partir de conceitos contemporâneos e ocidentais. Elas aparecem em diversas fontes, pictóricas e alfabéticas, pré-hispânicas e coloniais, como protagonistas da criação do cosmo e da humanidade. Contudo, também são descritas como filhas do supremo casal de criadores, que preside *Omeyocan*, além de aparecerem em manifestações diversas, como divindades patronas de alguns grupos étnicos, *calpulli* ou *altepeme*²¹ e como patronos de determinadas profissões. Os múltiplos aspectos e características atribuídos a cada divindade nas fontes, também podem ser resultado das modificações sofridas por cada uma delas no decorrer do tempo, para satisfazer as necessidades étnicas daqueles que estavam narrando os acontecimentos mítico-históricos (Carrasco 1981: 201-205).

A cosmovisão está baseada na observação da natureza, mudança das estações, posicionamento dos astros e na percepção dos ciclos de vida e morte. Segundo as crenças *mexicas*, o universo era constituído por meio de uma complexa geometria que, a princípio, divide o mundo em três níveis e estes por sua vez, em camadas habitadas por diferentes divindades e seres sobrenaturais. Além das camadas horizontais, é preciso ressaltar a importância dos “quatro rumos ou direções” em conjunto com o centro do universo para completar a intrincada divisão. A superfície terrestre era dividida em cruz, em quatro segmentos, ou mesmo vista como uma espécie de flor, cujo centro era o umbigo do mundo, o eixo central, que ligava as demais partes (López Austin 2008:65).

O conceito das cinco direções descrito acima é também conhecido como *quincunce* e sua simbologia é uma constante na cultura material mesoamericana. Cada

²¹ Plural de *Altepetl*, termo em *nahuatl* utilizado para definir a unidade política em que se organizavam os povos indígenas no Planalto Central Mexicano no Pós-Clássico Tardio, eram formados por vários *calpulli*. Sobre o assunto ver Navarrete Liñares 2000.

direção representa um domínio específico, presidido por uma deidade distinta que se reveza com outras em turnos, tendo em vista os ciclos sazonais (Arcuri 2003a:79).

A partir dessa complexa cosmovisão, salientamos ainda o sistema de dualidades complementares, a oposição de contrários que segmenta o cosmos para explicar sua diversidade, sua ordem e seu movimento, tais como céu e terra, calor e frio, macho e fêmea, úmido e seco, luz e escuridão, vida e morte. Do estudo destas oposições se desprendem diferentes tipos que podem ser contraditórios, contrários, complementários, associados, simétricos, etc.

Segundo as narrativas míticas de criação, surge *Ometeotl* o deus dual formado por uma parte masculina e outra feminina. Os quatro deuses que regem cada um dos quatro cantos do mundo são filhos de *Ometeotl*. Coube aos deuses a criação do calendário e a divisão deste em dois grandes períodos: o de chuvas e o de secas, que se subdividiram em quatro períodos correspondentes aos solstícios e equinócios.

Em seguida houve a criação dos três níveis do universo: o nível celeste formado por treze camadas, às vezes menciona-se nove ou doze delas dependendo da narrativa; o nível inferior ou inframundo, localizado abaixo da terra composto por nove camadas. Estes nove passos podem ser relacionados com os “Senhores da noite” ou com um dia dividido por nove períodos de tempo. Para Matos Moctezuma (1992:285) as nove camadas fazem referência ao período menstrual e as detenções do mesmo para mulher dar a luz; o nível terrestre forma o plano horizontal, do seu centro partem as quatro direções do universo que se identificam com cada um dos deuses criadores, por um símbolo específico e por uma cor. Estas direções também podem ser identificadas por uma planta como pode ser visto no Fejérváry-Mayer (fig. 3) . O nível terrestre é o local onde o homem habita e também palco da luta entre as forças cósmicas dos deuses onde se iniciará o processo que formará as idades do mundo e marcará a presença do homem na terra.

Fig. 3 – O centro e os quatro rumos do universo. Códice Fejérváry-Mayer, lamina 1.

Existem diferentes narrativas a respeito da criação do universo, uma das mais conhecidas “*Leyenda de los Soles*”²² possui cerca de dez versões para o mesmo relato (Matos Moctezuma 1992:288). Esta narrativa faz alusão à concepção de tempo entre os *mexicas* e a divisão deste tempo em distintas etapas ou Sóis, onde cada Sol corresponde ao período de domínio de uma divindade sobre a terra. Durante cada período, o domínio

²² Utilizamos para esta pesquisa a versão contida no Códice Chimalpopoca (1945:119-128)

solar estava encarregado a determinado deus e este via seu turno chegar ao fim mediante um desequilíbrio caótico que gerava a necessidade de criar uma nova etapa, e com ela novos seres humanos (López Austin 2008:75). A etapa atual corresponde ao Quinto Sol, também fadado a sofrer mudanças e desequilíbrios até atingir as transformações que levarão à próxima etapa ou Sol.

As dimensões de tempo e espaço faziam parte de um núcleo único e não podiam ser concebidas separadamente: o tempo era visto como algo cíclico e tudo que acontecia sobre a face da terra era fruto de uma combinação de forças que emanavam tanto dos céus quanto do inframundo. Dado seu caráter cíclico era perfeitamente possível que após algum tempo a história se repetisse de maneira idêntica. Nos pontos em que coincidia o tempo mítico com o humano ocorria sobre terra a reprodução do que se passava no mundo dos deuses. Estes pontos de confluência estão diretamente relacionados com os ciclos calendários e serviam de fundamento para as atividades rituais.

Tenochtitlan simboliza a materialização de tais conceitos no âmbito terreno, representando o centro do universo. A arquitetura do edifício Templo Mayor representa alguns níveis celestes e o seu topo dois cerros sagrados *Coatepec* e *Tonacatepec* que abrigam os dois templos dedicados a *Huitzlopochtli* e *Tláloc*. O Templo de *Tezcatlipoca* se encontra ao Sul do Templo Mayor, o de *Quetzalcoatl* a Leste, o jogo de pelota no eixo leste – oeste, atrás do de *Quetzalcoatl*. Os demais edifícios da cidade também são distribuídos conforme sua concepção universal, ou seja, a cosmovisão era expressa através da planificação urbana. Assim os mitos ancestrais se convertiam em realidade, em mito vivo (Matos Moctezuma 1992:279-289)

Os rituais cumpriam dupla função na sociedade *mexica*, a primeira de revitalizar e fortalecer os seres divinos e a segunda de obter dos deuses favores indispensáveis à sobrevivência humana e à proteção contra forças maléficas. A crença de que o mundo estava habitado por tais forças fez com que o homem *mexica* se sentisse completamente vulnerável embrenhado na necessidade de lutar espiritualmente para se proteger. Esta luta era realizada por toda a comunidade durante as diferentes cerimônias praticadas nas festas religiosas. Ao mesmo tempo, apenas uma pequena parte da comunidade, os sacerdotes, detinha os conhecimentos necessários para evitar as más influências dos ciclos calendários. Desta maneira, o indivíduo se via impossibilitado de desligar seus interesses dos do grupo, já que sozinho não teria condições de defender-se da ira dos deuses, e estava totalmente dependente dos sacerdotes, pois eram os únicos capazes de

determinar quais os procedimentos a fim de livrá-lo das forças do destino. Os sacerdotes eram vistos como interlocutores entre os deuses e os homens, conheciam os signos do calendário e eram capazes de interpretar a complexa relação entre cada um deles.

Para os mesoamericanos a correlação de distintos calendários²³ constituía um sistema extremamente complexo de observações espaço-temporais. Dentre eles, ressaltamos duas periodizações que usavam como base 20 signos chamados de *tonalli*²⁴ que se relacionavam com distintos fenômenos da natureza, com animais e plantas, artefatos produzidos pelo homem e conceitos provenientes da cosmovisão *mexica*. A primeira periodização era feita da combinação de 13 numerais com os 20 *tonalli* e resultava no calendário conhecido por *tonalpohualli*, do verbo *nahuatl tonalpoa* que significa “adivinhar”, “predizer”, “contar as festas” ou “os dias” (Santos 2002:80-81). A segunda de 365 dias, tinha o nome *xihupohualli* ou “ano solar” provenientes de 18 vintenas ou “meses” de 20 dias somados a 5 dias extras acrescentados ao final do ano, considerados dias ruins ou de mau agouro. Cada trezena de dias tinha um deus patrono e estava associada a uma das quatro direções do mundo e regida por suas influências. Cada ciclo solar de 365 dias era acompanhado por um dos quatro signos “carregadores do ano”: *calli* (casa), *tochtli* (coelho), *catl* (cana) e *tecpatl* (punhal), que batizavam o ano com os seus nomes. Da mesma maneira os numerais possuíam sua divindade os chamados senhores dos dias que eram acompanhados de uma ave. Para se ter uma idéia da influência destes signos sobre a vida das pessoas, cada trezena ou dia em particular poderia ser considerado bom ou mau para o desempenho de determinada atividade. Além disso, cada pessoa estava vinculada ao seu dia nascimento, pois era o signo regente deste dia que estabelecia sua personalidade bem como sua predisposição para determinado destino (Carrasco 1981: 214-217).

O *tonalpohualli* e o *xihupohualli* eram dois ciclos que se integravam perfeitamente, quando o primeiro dia de um se encontrava com o primeiro dia do outro, exatamente a cada 52 anos, celebrava-se a cerimônia do Fogo Novo²⁵, que tinha por finalidade a regeneração do cosmos e da vida na terra.

²³ O estudo dos calendários mesoamericanos conta com uma importante contribuição da historiografia brasileira na obra de Eduardo Natalino dos Santos. Para maiores referências ver Santos 2002 e 2009.

²⁴ São eles *cipactli* (jacaré); *ehecatli* (vento); *calli* (casa); *cuetzpalin* (lagarto); *coatl* (serpente); *miquiztli* (morte); *mazatl* (veado); *tochtli* (coelho); *atl* (água); *itzcuintli* (cachorro); *Ozomatli* (macaco); *malinalli* (erva); *acatl* (cana ou junco); *ocelotl* (jaguar); *cuauhtli* (águia); *cozcacuauhtli* (urubu); *ollin* (movimento); *tecpatl* (punhal de sílex ou pederneira); *quiahuatl* (chuva); *xochitl* (flor).

²⁵ Esta cerimônia será descrita com maiores detalhes no capítulo quatro deste trabalho.

A partir do que foi exposto podemos perceber a íntima relação que existia entre economia, religião e a observação da natureza. A mescla destes componentes permitiu que os sacerdotes-governantes atuassem de tal forma que pareciam controlar e regular os fenômenos do calendário (Broda 1992:107). Assim, o conhecimento astronômico aliado aos ciclos recorrentes da natureza transformou-se num instrumento ideológico extremamente eficaz no controle de uma sociedade cujos governantes se autodenominavam descendentes divinos.

“São necessários estudos que vejam o sistema educativo como produto de uma sociedade concreta, que possam explicar suas características pelo processo histórico e que avaliem a ação da educação na sociedade em que esta se desenvolveu” López-Austin (1985 I:30).

Capítulo II

Sistema Educativo ou Controle Social?

2.1 *Ixtlamachiliztli* “dar sabedoria aos rostos alheios”

Os grupos humanos organizados em comunidade adquirem diferentes maneiras de interagir com a natureza, com o cosmos e com as demais comunidades. Durante este processo desenvolvem conhecimentos, habilidades e crenças que os caracterizam enquanto grupo social. O conjunto destas características determina a identidade do grupo e ao mesmo tempo, cria a necessidade de transmiti-las às futuras gerações. Este processo de transmissão de cultural recebe o nome de educação.

“A educação é, de certa forma, a transmissão de conhecimentos que constituem uma série de meios através dos quais o indivíduo se adapta a seu grupo social... [a educação] apresenta os elementos primordiais comuns operados continuamente pelas diversas classes que formam a sociedade, [elementos] que, porém, adquirem características diferentes segundo a classe social a qual pertencem os indivíduos implicados no processo educativo” (Romero Galván 1994:204).

No contexto *mexica*, a educação funcionava como transmissora dos conhecimentos práticos do dia-a-dia, como difusora dos valores e crenças, dos ideais políticos e religiosos; compreende as experiências vividas pelos indivíduos e apreendidas por eles no intuito de prepará-los para a vida em sociedade, seguindo os padrões de comportamento estabelecidos pela mesma. Os mecanismos educativos atuam

de maneira informal e formal ou institucionalizada. A primeira não era necessariamente especializada, podia ser aplicada por diversos membros do grupo e era introduzida desde os primeiros anos de vida; é o que chamamos de educação familiar ou doméstica. Já a educação institucionalizada era executada por profissionais, em centros educativos, uma vez concluída a primeira infância, com a missão de estender e renovar a cultura da sociedade (Aguirre Beltran 1992:9-10).

A família, a escola, a igreja e o Estado são os poderes educadores mais influentes sobre os indivíduos (Izquierdo de la Cueva 1975:3), veremos no decorrer de nossa discussão como cada uma destas instituições atuava sobre a educação *mexica*, pautando-se principalmente pelo fato de que as mesmas estavam intimamente conectadas nesta sociedade. Levaremos em conta também que entre os *mexicas*, por conta de sua divisão social, cabia aos *pipiltin* a tarefa de “modelar” e dirigir seus “inferiores”, ou seja, todos os *macehualtin* que, segundo a tradição ancestral, necessitavam ser conduzidos de acordo com normas rígidas de hierarquia social.

O pesquisador Miguel León-Portilla dedica-se há anos ao estudo das culturas *nahuas*. Além dos *mexicas*, diversos outros povos falantes do idioma *nahuatl* ocuparam o Planalto Central Mexicano durante o Pós-Clássico Tardio. Os estudos do pesquisador colaboraram no conhecimento de diferentes aspectos do sistema educacional *mexica*. O autor ressalta o viés filosófico, normativo-disciplinar e artístico abordado nos centros educacionais. Constitui parte integrante de sua obra (1968, 1980, 1996 e 2006) a análise de diversos textos em *nahuatl*, como poemas, cantares e discursos que revelam uma tradição oral de profunda reflexão; são fontes riquíssimas que traduzem a forma de pensar dos antigos indígenas e estão carregadas de informações sobre os ensinamentos e deveres seguidos pelos jovens e pela população em geral.

León-Portilla (1980: 190-198) define o caráter do sistema educativo *mexica* por meio de expressões em *nahuatl* como “*ixtlamachiliztli*”, que é traduzida pelo o autor como a “ação de dar sabedoria aos rostos alheios”; era praticada pelos *temachtiani*, que assumiam a função de professores dentro da sociedade. A “*ixtlamachiliztli*” estava baseada na concepção de homem ideal, segundo os preceitos morais que buscavam formar homens de coração firme e mente sábia. A conquista de “um rosto e um coração” ou “*in ixtli, in yollotl*” é o que caracterizava um homem maduro, que sabe obedecer, respeitar, sabe o que é correto; seu coração é firme porque conhece suas obrigações e responsabilidades e as cumpri exemplarmente. Esse homem possui um rosto sábio, porque é cuidadoso, compreensivo, conhece a tradição e os cantos divinos.

León-Portilla (2006:221-224) desenvolve a idéia de uma educação humanista de caráter comunitário cujo objetivo era inserir os novos indivíduos em sociedade. A “arte de criar e educar os homens”, ou “*tlacahuapahualiztli*” em *nahuatl*, não permitia o afloramento de personalidades individuais, já que cada indivíduo deveria desempenhar uma função na comunidade pré-estabelecida segundo critérios cosmogônicos.

O autocontrole era uma das práticas mais empregadas no processo educacional: iniciava-se no núcleo familiar, com os ensinamentos de parentesco, e tinha continuidade nas atividades realizadas durante a longa permanência dos jovens nos centros educacionais do Estado. Para atingir o total controle sobre seus atos, os jovens eram incitados ao autoconhecimento e a governarem a si mesmos, a partir de práticas de jejum, abstinência, penitência e auto-flagelação. Com pequenas quantidades de comida, por exemplo, controlavam seu apetite, depois realizando tarefas que exigiam força e destreza nas atividades escolares ou, durante a vida adulta, nos campos de batalha e nas diferentes atividades rituais.

Em “*La Educación de los Antiguos Náhuas*”, Alfredo López Austin (1985 I e II) analisa alguns relatos de cronistas espanhóis que viveram no México durante o século XVI, dando ênfase aos trabalhos do frades Bernardino de Sahagún, Diego Durán e Gerônimo de Mendieta. O pesquisador ressalta a importância de estudos que contemplem as instituições educativas, descreve os principais acontecimentos ocorridos naquela sociedade imediatamente após a formação da Tríplice Aliança e aponta como naquele momento foi possível implantar profundas reformas políticas e ideológicas que acabaram por transformar a sociedade em contexto.

Sua pesquisa em torno do sistema educativo analisa a função dos centros educacionais como transmissores do conhecimento das técnicas de produção, das crenças, dos valores morais e artísticos, da história e da tradição, das bases da hierarquia social etc. Afirmar que o estudo histórico destas instituições é um dos enfoques mais interessantes para se compreender os processos sociais vigentes nos diferentes grupos. Tal estudo revela características de determinados setores sociais denotando valores ideológicos, conflitos e contradições que nos possibilitam um melhor entendimento da sociedade *mexica* (López Austin 1985 I: 10).

Tanto homens quanto mulheres deveriam ingressar nos centros educacionais, onde realizavam atividades diárias vinculadas à manutenção dos mesmos, da cidade e dos templos. Pode-se dizer que essas instituições eram “distribuidoras das funções sociais”.

López Austin afirma que as escolas eram antes de qualquer coisa templos, onde todos estavam obrigados a prestar serviços, desde o momento em que eram oferecidos pelos pais a um dos centros até quando retornavam ao mesmo no intuito de trabalhar servindo sua divindade tutelar. Os serviços prestados não eram apenas eclesiásticos ou militares, mas também de produção, já que os centros organizavam mão de obra para as mais distintas atividades. A visão mais institucional dos templos-escola foi acentuada pelos cronistas espanhóis do século XVI que ressaltaram o rigor, a moral e a retórica empregada nas escolas a favor de seus interesses evangelizadores; por outro lado, eles pouco descreveram sobre o conteúdo dos ensinamentos, das técnicas produtivas e outros aspectos dos mesmos (López Austin 1985 I: 26-27).

2.2 O núcleo familiar

A família *mexica* deveria ser a primeira difusora da concepção de mundo compartilhada por aquela sociedade. Os ensinamentos passados de pais para filhos eram os primeiros contatos que as crianças adquiriam com os conceitos de dever e obrigação para com o cosmos e com a sociedade. É importante ressaltar que os pais viam a educação como o cumprimento de uma missão religiosa e por isso concentravam seus esforços no sentido de integrar os filhos ao espírito comunal do grupo (Izquierdo de la Cueva 1975:15).

O pacto da criança com o cosmos e conseqüentemente com os deveres sociais se iniciava no momento de seu nascimento com as palavras proferidas pela parteira:

“(...) tua terra é outra, és o campo de onde se fazem as guerras onde se travam as batalhas, teu ofício é dar de beber ao Sol com o sangue dos inimigos e dar de comer à Terra, que se chama *Tlaltecútl*, com os corpos de seus inimigos” (Sahagún 2000:618-19).

Em seguida o umbigo do menino devia ser enterrado no campo de batalhas em sinal de que é prometido ao Sol e à Terra, compromisso de seu ofício na guerra. Já as meninas tinham o seu umbigo enterrado no pátio de casa, em sinal do local onde deveriam permanecer e trabalhar, desempenhando os ofícios domésticos. Entretanto, as mulheres também eram consideradas verdadeiras guerreiras pelo ofício de dar à luz, e

eram muito recomendadas após colocarem seus filhos no mundo. A instrução religiosa de meninos e meninas continuava por meio da repetição sistemática dos conceitos vertidos durante os mais diversos rituais durante toda sua existência.

Dentro dos *calpulli* cada indivíduo era monitorado de perto desde o nascimento. O registro de seu nome estava associado ou glifo ou signo regente do dia em que nasceu e, seu destino e função social, eram estudados pelos sacerdotes a partir da consulta do *tonalamatl*, ou livro de prognósticos que trazia a contagem do calendário ritual, o *tonalpohualli*. Os sacerdotes responsáveis por manter e interpretar esses registros eram chamados *tonalpouhqui*. Assim, a cada nascimento o nome da criança era anunciado pelas ruas e portas das casas da vizinhança, clamado por pequenos garotos, “premeditando seu futuro glorioso” (Códice Mendoza folio 56v).

Izquierdo de la Cueva (1975:16) comenta que a educação entre os jovens poderia variar sua rigidez conforme o signo de nascimento do estudante, caso o nascimento ocorresse em algum dos signos considerados desfavoráveis, o jovem teria de cumprir com muitos jejuns, oferendas, orações e penitências no decorrer de sua vida, a fim de aplacar a ira dos deuses.

Neste momento seu destino estava traçado, a definição do papel que cada indivíduo exerceria na sociedade se dava neste instante quase embrionário do processo de educação da população; apenas vinte dias após seu nascimento o bebê era oferecido pelos pais a uma das casas de educação no intuito de renovar os votos com a divindade patrona e assim garantir a saúde e desenvolvimento da criança (Sahagún 2000:332). Poucos dias após esta cerimônia, o pequeno guerreiro deveria ter seu lábio inferior perfurado para o recebimento do adorno. A cada ano que se passava recebia novas marcas. Com a proximidade da festa de *Toxcatl*²⁶ todos os jovens meninos tinham seus estômagos, peitos e braços cortados pelos sacerdotes em compromisso a *Tezcatlipoca* (Sahagún 2000:198), “Senhor do Espelho Fumegante”, divindade que se relacionava com o vigor e a força da eterna juventude, muitas vezes invocado pelo nome de *Yaotl*, que corresponde ao seu aspecto guerreiro. *Telpochtli* ou “jovem”, como também era conhecido era o patrono dos *telpochcalli* (Olivier 2004:59).

As meninas, por sua vez, recebiam marcas em honra às divindades da terra. Ainda que fosse obrigatório o cumprimento desses rituais, as crianças permaneciam com os pais até praticamente a pré-adolescência, quando os ensinamentos e o “controle”

²⁶ *Toxcatl* era a quinta festa do calendário solar mexica *xiuhpohualli* e era dedicada a divindade *Tezcatlipoca*. Descrevemos melhor a relação da festa com os estudantes no próximo capítulo.

passavam para as mãos dos educadores responsáveis por orientar os treinamentos e a devoção nos *telpochcalli*, *calmecac* ou *cuicacalli*, com registro e pagamento de tributos por meio de serviços comunais ou no campo de batalhas por toda sua vida.

Os pais desempenhavam importantes funções pedagógicas dentro do *calpulli*, eram os responsáveis pela boa criação, por inserir os primeiros conceitos da doutrina social, baseados nos bons conselhos e exemplos. Normalmente cabia à mãe a responsabilidade de alimentar, cuidar e vigiar os filhos; caso fosse menino, sua educação era ministrada pelo pai que o acompanhava de perto e pouco a pouco o preparava aprender as funções e trabalhos dos homens de seu *calpulli*; se fosse menina, tanto o pai quanto a mãe a advertia com discursos e conselhos e a ela eram transmitidos os ofícios de fiar, tecer e preparar os alimentos.

A família era a primeira responsável pelos ensinamentos técnicos, ou seja, dos processos necessários para a vida produtiva. São funções e ofícios já conhecidos e desempenhados pelos pais dentro de cada *calpulli*, mas que operam uma função dentro da cadeia produtiva de toda a sociedade. As profissões de cada *calpulli* foram recebidas por seu deus patrono, que também ensinou seus filhos como manejar os instrumentos necessários para seu desempenho. Esta característica torna cada ofício uma herança divina e sua perpetuação uma obrigação perante a deidade criadora.

A partir dos três anos, como nos mostra o Códice Mendoza (fólio 58r), inicia-se a diferenciação no aprendizado entre meninos e meninas, até este momento as crianças aprendiam a linguagem e a coordenar seus movimentos por meio da imitação (Izquierdo de la Cueva 1975:19) provavelmente a partir daqueles realizados pelas mães, já que em seus primeiros anos de vida permaneciam sob os cuidados maternos.

Com seis anos era permitido aos meninos circular pelas ruas a realizar pequenas tarefas incumbidas por seus pais, como ir ao mercado e carregar pequena quantidade de lenha; quanto às meninas, começavam a fiar junto de suas mães, tendo em vista que nunca ficassem ociosos e aprendessem aproveitar seu tempo com tarefas produtivas (Mendoza folio 57v). A partir dos dez anos começavam formar seu futuro de guerreiro, o que já era visível fisicamente a partir de seu corte de cabelo. Toda sua cabeça era raspada, permanecendo apenas um pequeno tufo que crescia atrás da cabeça. Este tufo só seria cortado após a captura de seu primeiro cativo quando fosse para o campo de batalhas (Clendinnen 1995: 112).

Nota-se, a partir do Códice Mendoza, que as tarefas incumbidas aos jovens vão se somando ano a ano até desenvolverem a destreza e a força necessárias para o

cumprimento de atividades mais complexas. Ao atingirem a idade de treze para catorze anos já deveriam estar aptos às mais distintas funções da vida adulta como caçar, pescar, carregar lenha para os mais diversos fins, manejar canoas para o transporte de diferentes mercadorias, enfim desenvolver os ofícios ensinados por seus pais. No caso das meninas, esperava-se que estas já pudessem manter um lar, capazes de limpá-lo e organizá-lo, preparar as refeições além de fiar, tecer e bordar (fig. 4).

Fig. 4 – Ensinaamentos passados de pais para filhos. Códice Mendoza folio 60r.

Todas estas tarefas eram rigidamente controladas por seus pais; caso seu desempenho não fosse a contento, ou se praticassem algum ato reprovável segundo os costumes ancestrais, os jovens eram duramente castigados (Mendoza fólhos 59r, 60r, 62r, 63r).

“... e só uma coisa havia nesta lei antiga destes filhos herdarem aos pais, e era o ofício de mando, que eles chamam *topixques* ou *tequilatos*, e em todos os ofícios mecânicos da república, porque entendo que era lei que o pai ensinasse a seu filho o ofício que sabia, para que sempre houvesse muitos oficiais de todos os gêneros de ofícios” (Durán 1995 I:543).

Mais do que uma atividade doméstica, Durán descreve o ensinamento dos ofícios como uma obrigação dos pais. Os progenitores sempre buscavam que os filhos se dedicassem aos ofícios produtivos, em geral com a nomenclatura de *toltecatl* como os cantores, escribas, artesãos de pluma e dançarinos. Rojas (1986:121) afirma que em geral os filhos seguiam a profissão dos pais, mas nem sempre era o que ocorria, já que estes os incentivavam aos ofícios acima, considerados de prestígio.

Por meio do Códice Mendoza, podemos perceber os ensinamentos realizados conforme a divisão sexual e etária do trabalho praticada pelos *mexicas*, onde cada atividade diária possuía um vínculo com o sagrado.

A tradição ancestral era o modelo educacional seguido pelos pais e transmitido aos filhos em seu cotidiano. Por isso o conhecimento e a experiência dos idosos eram muito respeitados dentro dos *calpulli*; o bom ancião era a representação de fama e honra, pessoa de bons conselhos e castigos. Dentro da família as crianças e jovens também podiam ser guiados por seus irmãos mais velhos, tios ou qualquer pessoa da família que fosse mais velha (Izquierdo de la Cueva 1975:13).

Tanto os pais quanto os familiares mais velhos se baseavam nos *huehuetlahtolli* ou “discurso dos antigos” para exortar aos jovens quanto ao bom comportamento e retidão. Estes discursos, juntamente com os cânticos e poesias, representam a memória coletiva *mexica*, que era transmitida a partir de técnicas de repetição e memorização por meio da oralidade e do uso de convenções estilísticas e léxicas que representavam autoridade e sabedoria. As exortações eram feitas por meio de uma linguagem esotérica e cifrada. Elas conduziam o cidadão *mexica*, em conformidade com as leis do cosmos, à “salvação” junto à sua comunidade e à dinâmica do florescimento individual, atingido por meio do desenvolvimento harmonioso do grupo (Segala 1990).

O conteúdo dos *huehuetlahtolli* perpassava as diferentes fases da vida de um *mexica*: as crianças e jovens os ouviam desde o momento de seu nascimento, com o discurso proferido pela parteira; outro era exortado por seus pais, no momento de

ingressar nas escolas oficiais; outro ainda antes do matrimônio; e tantos outros no decorrer da vida adulta, proferidos por senhores e principais. O discurso dos pais proclamava o exercício da virtude e o afastamento do mal. Nele percebemos uma clara preocupação com a tradição, a família, a continuidade da linhagem e a honra. O jovem deveria ser habilidoso e aprender o ofício do pai. Eram ensinados os valores de uma vida regrada, justa, formada por penitências. Somente desta forma era possível agradar os deuses e ser recompensado na guerra, no templo ou no palácio.

A disciplina é uma palavra que as crianças aprendem muito cedo, obedecem aos ofícios e funções de seu *calpulli*, às regras da escola que freqüentam, mas essencialmente aos princípios inerentes à sociedade *mexica*, já estabelecidos em casa com os pais.

“Respeite a todos, acate a todos, não se atreva a nada, não enfrente ninguém por nenhum motivo, não dê a entender nada, tudo faça saber, humilha-te ainda que os outros digam de vocês o que quiserem, cala-te ainda que te abatem” (Sahagún 2000:551).

O exacerbado controle não se impõe apenas na conduta moral, mas também na conduta física, fazendo observações quanto à maneira de olhar, falar ou vestir-se, como vemos no trecho que segue do discurso de mães para filhas:

“Não duvides da palavra de teu pai, guarde-as no coração (...). Olhe para que seus vestidos sejam honestos, não use coisas curiosas nem muito trabalhadas. Mas que também não ande com algo vil, sujo ou rasgado como de gente baixa (...). Fale sossegadamente, pouco a pouco. Não levantarás a voz, nem falará muito baixo. Não ande nem depressa nem devagar, seu andar deve ser honesto. Não ande olhando para o céu ou para terra, ande com a cabeça pouco inclinada. Nem faça semblante de pessoa aborrecida” (Sahagún 2000:560).

A rigidez do controle sobre os jovens era feita de maneira acirrada, de forma a evitar os duros castigos impostos, pois dependendo do delito poderia ser até a pena de morte. Acima de tudo, era necessário impedir atitudes que pudessem “manchar” o nome da família, pois entre os *mexicas* existia uma rígida moral fundamentada no respeito aos

antepassados diretos. Qualquer transgressão atingia todos os membros da família, não só os vivos como também os mortos das gerações passadas, já que os laços de parentesco faziam parte de uma força essencial. A família tinha como patrimônio a alma, que a unia com os antepassados (López Austin 2001).

A educação em âmbito familiar era inspirada na tradição, naquilo que vinha sendo passado de geração em geração. Ao mesmo tempo, era dada ênfase aos esforços e desenvolvimentos individuais a fim de se estimular que o indivíduo alcançasse postos de destaque e respeito perante a população. Muitos cargos só seriam ocupados pela nobreza, entretanto alguns seriam escolhidos por merecimento e retidão em seus ofícios.

Os membros dos *calpulli* eram constantemente recrutados para serviços municipais como manutenção e limpeza da cidade, soldados para campanhas militares e também grupos de dança para festivais particulares. Reforçando sua afiliação de bairro e seu patriotismo paroquial. Os guerreiros podiam ser do mesmo *calpulli* e formar um esquadrão, mas também lutavam como um grupo sob ordens de um líder local. (Clendinnen 1995:40)

A natureza da sociedade determina as características da educação, por isso entre os *mexicas* os interesses dos indivíduos nunca poderiam sobrepor aos da comunidade, desta forma a educação era conduzida de modo a adequar o estudante às necessidades estatais, que pouco a pouco foram inseridas nos *calpulli* como sendo as deles próprios.

2.3 Os templos-escola

Apresentamos no primeiro capítulo as transformações ocorridas na sociedade *mexica* a partir da hegemonia bélica alcançada por meio da Tríplice Aliança. Os domínios de *Mexico-Tenochtitlan* ultrapassaram o planalto central mexicano, conquistando regiões significativas no Vale de Morelos, Guerrero e Oaxaca estendendo suas fronteiras ao sul até a Guatemala. Sabemos que apesar de realizarem muitas conquistas com armas, a manutenção de seus domínios também era feita por meio de eficiente sistema ideológico baseado na cosmovisão mesoamericana.

Entendemos por sistema ideológico o conjunto de representações, idéias e crenças articuladas entre si, que abarcam desde os conceitos mais simples até os mais elaborados que regem a conduta de um grupo social (López Austin 2008:16). Geralmente este sistema está condicionado socialmente, ou seja, tende a satisfazer as aspirações e objetivos de uma elite dirigente.

A elite dominante tratou de reescrever não apenas a história dos grupos conquistados, mas também a de seu próprio povo a fim de que não houvesse dúvidas quanto à sua legitimidade no poder. A cosmovisão mesoamericana estava baseada numa profunda religiosidade que permeava o cotidiano das pessoas. Esta concepção de mundo moldava o homem que a sociedade queria formar. As crenças religiosas ganhavam vida nas diferentes festas e cerimônias ritualísticas promovidas pelo Estado. Além do cerimonial religioso o Estado adotou outra ferramenta ideológica eficaz: a educação oficial, controlada de perto pelos representantes estatais. Os centros educacionais *mexicas* eram os responsáveis por transmitir e resguardar a tradição ancestral, remodelada a contento da elite vigente.

A recorrência nas crônicas do século XVI das referências aos centros educacionais *mexica* levou a historiografia clássica (Ezequiel A. Chaves 1958, Soustelle 1977, Oltra 1977, Francisco Hernandez 1986, Suarez Aguirre 1969, Ramon Mena y Jenkins Arriaga 1981) a criar um binômio conceitual na oposição entre os *calmecac* e os *telpochcalli*. O primeiro é quase sempre descrito como uma escola religiosa ou sacerdotal destinada aos jovens *pipiltin* e o segundo como centros destinados à formação militar da população *macehualtin*. É certo que havia muitas diferenças entre ambos, contudo, temos fortes indícios, levantados a partir da leitura bibliográfica combinada com uma análise acurada das fontes, de que a divisão de tarefas entre tais escolas poderia se efetuar de maneira mais complementar do que opositiva. Pesquisas recentes defendem a idéia de que nos *calmecac* eram realizadas tanto atividades profissionalizantes (Calnek 1988) quanto de estratégias e táticas militares; e que os *telpochcalli* também recebiam os filhos de nobres, para a formação técnica de práticas militarizadas específicas, como o manejo das armas (Bravo 2006).

Segundo Sahagún, todo homem *mexica* era destinado à guerra independente de sua classe social, pois logo após o nascimento seu umbigo era enterrado no campo de batalhas e no momento do batismo a criança recebia as insígnias da milícia em sinal de seu caráter guerreiro (Sahagún 2000:618-19). Ao mesmo tempo, todo indivíduo era sacerdote pelo menos uma vez na vida, como narrou o frei algumas vezes; as escolas eram propriamente templos ou casas de religião (Sahagún 2000:650) e os afiliados se dedicavam ao culto das divindades escolares (López Austin 1985 I). Tentaremos demonstrar, no decorrer de nossa análise, que a educação militar e religiosa eram interdependentes no contexto *mexica*.

Soustelle (1977) foi um dos maiores difusores da idéia de que os *calmecac* e *telpochcalli* eram centros de educação antagônicos e opostos. Em seu trabalho “*La vida cotidiana entre los aztecas en vísperas de la conquista*”, o autor baseia tal oposição na dualidade das divindades patronas destas escolas, respectivamente, *Quetzalcoatl* e *Tezcatlipoca*. No entanto, Soustelle não vincula tal oposição à cosmovisão *mexica* e o conceito de dualidades complementares, onde características opostas de diferentes elementos coexistem e se complementam formando um só, como já apresentado no primeiro capítulo desta dissertação.

Sabemos que não é fácil determinar quantos anos um indivíduo permanecia ou quais práticas eram desenvolvidas nas escolas, já que os testemunhos não apresentam informações convergentes, são imprecisos e muitas vezes contraditórios. Assim, acreditamos que é mais coerente a interpretação de que a distinção e a orientação dos ensinamentos transmitidos em cada um destes centros não eram tão estritamente determinadas (Carlos Junqueira 1992:84).

O mais provável é que não existisse uma norma fixa nem universal, adaptando os distintos ensinamentos conforme a necessidade de cada *calpulli* (Pastrana Flores, comunicação pessoal).

Carlos Junqueira (1992:91), por sua vez, critica Soustelle afirmando que Sahagún faz uma distinção entre as escolas, com uma conotação de nível mais elevado para a formação realizada nos *calmecac*, com vantagens para aqueles que ali se formavam, mas não apresenta precisamente um antagonismo. Além disso, se levarmos em conta a análise do Códice Medonza (folio 61r), notaremos que não existe nada registrado em pictóglifos ou alfabeticamente que indique uma escola sendo superior a outra, elas são meramente diferentes. No Mendoza encontramos, inclusive dados que sugerem que um mesmo pai podia encaminhar os filhos para casas distintas. Em oposição, Sahagún afirma diversas vezes a superioridade dos *calmecac*.

É necessário analisar o texto do missionário franciscano segundo seu contexto de produção, ou seja, para quem foi escrito e com que propósito. Assim, ao relacionarmos seus ideais evangelizadores com a exaltação feita aos *calmecac*, entendemos que o frei identificou valores de rígida moral e autocontrole pregados nestes centros e os utilizou como ferramentas importantes para o seu discurso cristão, cujo objetivo era a conversão de almas e o combate idolátrico.

Além da visão antagônica entre as escolas encontramos outro estereótipo criado pela historiografia (Luna Cárdenas 1953, Mena y Arriaga 1981, Chaves 1958, Hauck

Diedrich 1968) em torno das escolas oficiais *mexicas*: a rígida divisão social aplicada pelas mesmas, ou seja, de um lado os *calmecac* abrigavam os estudantes nobres e do outro os *telpochcalli* recebiam a vasta população, fato que traduz uma visão maniqueísta associada ao estudo das fontes.

Não somos ingênuos a ponto de acreditar como Juan Luna Cárdenas (1953:40) que os *mexicas* viviam uma democracia e que todos freqüentavam os *calmecac*, ao contrário, reconhecemos que estes centros eram voltados para o preparo da nobreza. Entretanto, não simplificamos a narrativa das fontes categorizando as escolas como o fizeram Ramon Mena y Jenkins Arriaga (1981:16) ao acreditar que os *calmecac* recebiam apenas os filhos dos nobres e os *telpochcalli* eram responsáveis por cuidar da educação de uma espécie “classe média” *mexica*, onde os menos abastados não freqüentavam nenhum tipo de escola.

Essa mesma idéia, a nosso ver equivocada, aparece no trabalho de Ezequiel A. Chaves (1958:69), quem afirma que os *calmecac* recebiam unicamente filhos de *pipiltin* e que nem todos *macehualli* teriam acesso aos *telpochcalli*. Encontramos no texto deste autor uma visão fragmentada:

“eram simplesmente colégios que formavam especialistas e, por isso mesmo, [os indivíduos] encontravam-se impossibilitados de se tornarem verdadeiros homens: eram especialistas de um tipo monstruoso, soldados preparados para combater e subjugar a toda espécie de homens e povos...”
(Ezequiel A. Chaves 1958:111)

Chaves não considera o fato de que dentro do universo *mexica* um homem maduro e completo só seria assim considerado caso estivesse apto a desenvolver tais atividades guerreiras. O autor apresenta julgamentos de valor e analisa a sociedade *mexica* segundo padrões ocidentais de justiça e religião.

Com relação à entrada nas escolas, Sahagún (2000:650) descreve:

“...e isto à vontade dos pais, ou os prometiam de colocá-los na casa chamada *calmecac* ou na casa chamada *telpochcalli*. Se os prometiam as casas chamadas *calmecac*, [era] para que servissem aos deuses e fizessem penitência e vivessem na limpeza e humildade e castidade e para que tudo se guardasse dos vícios carnaís”.

A partir do texto acima, podemos depreender que os *macehualli* também ofereciam seus filhos às casas de educação destinadas aos nobres. A entrada a uma ou outra escola dependia da escolha dos pais, entretanto não temos maiores informações para afirmar o que faria os progenitores escolherem uma casa em detrimento da outra. Sabemos que cada *calpulli* possuía sua própria divindade patrona, que assegurava seu bem estar e havia proporcionado o ofício desenvolvido por seus membros. Dito isso, nos perguntamos se esta escolha estaria baseada na tradição ancestral, seguia o prognóstico de nascimento realizado pelos sacerdotes e baseado no calendário dos destinos *tonalpohualli* ou ainda em algum preceito mítico de parentesco entre a divindade patrona das escolas e a dos próprios *calpulli* ?

Ao mesmo tempo, encontramos outra referência que contradiz o que é defendido na historiografia, ou seja, que os nobres não freqüentavam os *telpochcalli*:

“Portanto, humildemente o rogamos que o receba e o tome por filho para entrar e viver com outros filhos de principais e outra gente que se criam na casa de *telpochcalli*” (Sahagún 2000:333).

Como já mencionamos no primeiro capítulo, a outra forma de um *macehualli* freqüentar os *calmecac* seria se destacando nas atividades impostas dentro do *telpochcalli* ou demonstrando inclinações religiosas (López Austin 1985:226). Vemos aqui uma situação peculiar, onde os dirigentes reconhecendo o potencial de determinados jovens os retiravam de suas escolas de bairro, a fim de melhor controlá-los e que nenhum membro fizesse frente aos interesses do Estado e dessa forma o inseriam econômica e ideologicamente ao aparato estatal.

Relembramos que pós o estabelecimento da Tríplice Aliança, *Moctezuma* juntamente com seu conselheiro *Tlacaelel* decidem criar leis que os demais reis deveriam seguir, para melhor governar, conforme seus antigos costumes:

“Ordenaram que houvesse em todos os bairros escolas e recolhimento de jovens onde se exercitassem na religião e boa educação, em penitência e aspreza e bons costumes e nos exercícios de guerra e nos trabalhos corporais, em jejuns e disciplinas e em sacrificar-se, em velar de noite e que houvesse mestres e homens anciãos que os repreendessem e corrigissem e

castigassem e mandassem e ocupassem nos exercícios cotidianos e que não os deixassem ociosos, nem perder tempo, e que todos esses moços, guardassem castidade, com grande rigor sob pena de vida” (Durán 1995 I:266).

Desta maneira, foram criadas as bases para o surgimento das escolas oficiais com participação obrigatória de toda população. Acreditamos na obrigatoriedade das escolas devido ao fato destas representarem um importante instrumento de controle e de manutenção dos valores ideológicos impostos pela elite dominante.

Não sabemos se antes disso já havia centros comunais de educação ou se o aprendizado ocorria apenas em âmbito doméstico, guardando as tradições ancestrais passadas de pai para filho. De todo modo, podemos afirmar que a partir daquele momento o poder central acompanhava de perto o desenvolvimento destes centros, pois como vimos no trecho acima, foram criados cargos de mestres ou professores para exercer tal função nestas casas.

O relato de Durán também nos serve de argumento para defender a idéia de um sistema educativo interdependente, já que descreve as escolas de uma forma mais homogênea, mesclando os ensinamentos civis com os militares e religiosos.

Após as colocações feitas acima, acreditamos que os *calmecac* abrigaram, além das práticas religiosas, ensinamentos de moral, ética, bons comportamentos, retórica, astrologia, poesias, leitura do calendário e do destino (dos livros pintados), etc. Eram os responsáveis pela formação da elite administrativa *mexica*, porém desenvolviam outras funções especializadas, em função das características do grupo de estudantes inserido num *calmecac* específico, composto primariamente por nobres, mercadores e artesãos especializados (Calnek 1988:169). Carrasco (1981:195) sugere que algumas técnicas de manufatura fossem ensinadas nos *calmecac* e praticadas pelos filhos dos nobres. O autor sugere também a possibilidade de que os artesãos especializados em bens requintados fossem parentes distantes dos senhores e que deste modo encontrariam ingresso nos recintos de acesso restrito, como o palácio.

Já os *telpochcalli* eram os responsáveis pelos treinamentos militares e transmissão de práticas relacionadas aos ofícios do *calpulli* de origem de cada indivíduo (Arcuri 2003a:157). Entretanto, também recebiam exortações de caráter moral, normas de conduta que seguiam a tradição ancestral e exercícios religiosos.

Ambos os cronistas, Sahagún e Durán, utilizam a palavra templo ao se referirem aos *telpochcalli*, como vemos na passagem abaixo:

“...e se os moços do *calpulco* venciam aos do *calmecac*, [esses] eram trancados nos *calmecac* e [os demais] roubavam tudo que achavam. E cessavam ao pôr-do-sol (...) E se os moços dos *calmecac* venciam... encerravam-nos na casa real ou palácio” (Sahagún 2000:253).

Neste trecho Sahagún refere-se ao “enfrentamento” entre os jovens das casas de educação durante a vintena de *Panquetzaliztli*. Aqui Sahagún usa a palavra *calpulco* como sinônimo de *telpochcalli*. A variação de interpretação dos termos em *nahuatl* é recorrente em toda a crônica. No glossário da edição que estamos utilizando, a palavra *calpulco* é definida como templo do *calpulli*, ou seja, templo dos bairros. Já Pilar Máynez (2002:40) coloca *calpulco* no mesmo verbete que *calpulli*, definindo-os como sinônimos, o que nos sugere que os estudantes dos *telpochcalli* eram conhecidos como os “moços dos bairros” ou “moços dos templos dos bairros”.

Outra passagem que salienta a idéia dos *telpochcalli* serem, antes de qualquer coisa, templos, diz respeito à descrição de Durán do templo de *Tezcatlipoca*:

“Assim ofereciam aos para que ali se educassem e aprendessem a servir no templo e bons costumes e juntamente as cerimônias e culto aos deuses. Desde pequenos havia casa particular como escola ou pupilagem onde havia grande número de crianças as quais possuíam aios e mestres que os ensinavam e os instruíam em bons e louváveis exercícios e costumes, a serem bem educados e terem reverência aos maiores e servir e obedecer dando-lhes documentos como haviam de servir aos senhores para caber entre eles e saber-lhes ser agradável, ali os ensinavam a cantar, a dançar e outras mil sutilezas” (Durán 1995 II:57-58).

Novamente seu relato alude à formação tanto sacerdotal quanto guerreira, não fazendo distinção entre as escolas. Afirma que no templo destinado à *Tezcatlipoca*, patrono dos *telpochcalli*, havia as mais distintas formações e que neste templo

conviviam nobres e comuns, mas com distinção entre os primeiros. Como vemos na seqüência de seu relato:

“Também os instruíam (sic) exercícios de guerra, como atirar uma flecha, ter pontaria e lançar um arpão ou varas tostadas (...). Nesta casa havia muitos de todos os gêneros de pessoas assim filhos de principais como de gente baixa e ainda que todos estivessem porta adentro os filhos dos reis eram sempre mais respeitados (...). Davam-lhes sermões e os exortavam em viver castamente e o jejuar e o beber e o comer de maneira equilibrada e com repouso e mesura ... A esta casa chamavam *telpochcalli* que quer dizer casa de mancebos ou de pequenos onde depois de já educados e ensinados nos exercícios ditos consideravam neles a inclinação que tinham e ao que mais se aplicavam e inclinavam” (Durán 1995 II:58-59).

A educação feminina também era sistematizada. Segundo Sahagún (2000: 650-651), os pais podiam consagrar as meninas tanto às congregações anexas aos *calmecac*, quanto aos *telpochpan*, versão feminina dos *telpochcalli*. Não temos maiores informações quanto ao conteúdo de seus ensinamentos, o cronista apenas menciona que as moças neste templo deveriam aprender a cantar e dançar em honra a Tezcatlipoca; acreditamos que provavelmente também adquiriam ensinamentos morais e religiosos.

As sacerdotisas eram conhecidas como *cihuatlamacazqui* e assim como os jovens dos *calmecac*, viviam em regime de internato, seu tempo nestes conventos poderia se estender por toda a vida ou até que se casassem. Não podemos reduzir a importância das *cihuatlamacazqui* às necessidades do serviço doméstico do grupo sacerdotal masculino como fazer comida, tecer suas roupas ou fabricar determinados objetos rituais. As grandes sacerdotisas tinham sob sua responsabilidade cultos especiais; algumas eram superiores nos “conventos” femininos e desde a época da peregrinação *mexica*, um dos quatro sacerdotes condutores era uma mulher chamada *Chimalma* (Caso 1971:109).

Em nenhum momento encontramos menção à participação feminina no campo de batalhas, salvo ritualmente como veremos mais abaixo. Desta forma, acreditamos que a única maneira de ascensão social das mulheres seria por meio dos matrimônios ou indiretamente através das conquistas militares de seu marido.

2.4 Formação Militar

Na cosmologia *mexica* os guerreiros mortos em combate ou na pedra sacrificial teriam o privilégio de fazer parte do cortejo que acompanha o Sol diariamente do oriente ao zênite, ou seja, de seu nascimento até ao meio-dia. A “morte florida” faria com que estes guerreiros renascessem sobre a Terra em forma de colibri, animal vinculado à *Huitzilopochtli*, divindade guerreira.

Do zênite ao entardecer havia o cortejo feminino composto pelas mulheres mortas no parto, as *cihuateteo* ou mulheres divinas, também chamadas de mulheres valentes. Não sabemos ao certo se havia alguma relação feminina com as atividades guerreiras. O fato é que quando uma mulher morria de parto, o cortejo fúnebre se integrava com mulheres idosas e parteiras que imitavam o combate no campo de batalhas. Além disso, estas “mulheres guerreiras” sustentavam combates contra os *telpochtin*, os jovens alunos dos *telpochcalli*, que tentavam se apoderar do corpo das mortas a fim de cortarem o dedo médio da mão esquerda ou seus cabelos, para utilizá-los como talismã na guerra. Acreditavam que portando-os no campo de batalhas se fariam mais valentes e seus inimigos seriam derrubados e capturados (Sahagún 2000:611-612).

Os feitos do guerreiro *mexica* eram comemorados ricamente em seu *calpulli*; o sucesso advinha da quantidade de cativos conquistados e do *status* do guerreiro inimigo agarrado vivo em um combate homem a homem. Suas façanhas eram comemoradas em canções e cantos da casa de guerreiros e sua glória espalhada por outros bairros e cidades. A fama significava acesso a mantimentos considerados de elite: flores, tabaco, cacau, etc., bem como permissão para o uso de certos adereços, pinturas e vestimentas. Os adereços conquistados por meio da captura de cativos é um importante identificador, reconhecido até mesmo por seus inimigos em meio ao combate.

Caso falhassem, sua desgraça o perseguiria, assim como a sua família. Os *mexicas* podiam perder o *status* social conquistado por meio da guerra ou adquirido por linhagem. Conheciam as penalidades dentro de seu sistema hierárquico; se desistissem do combate ou fossem capturados, eram incapacitados nas ruas e templos. As baixas performances subtraíam as insígnias e por elas os guerreiros eram enviados de volta pra casa, numa espécie de exílio, até serem finalmente expulsos da ordem. Só teriam a chance de recuperar seu posto uma ou duas campanhas depois, mediante autorização do *tlatoani*. (Clendinnen 1995:112-113).

A disciplina era rigidamente exigida dos guerreiros , tanto no âmbito doméstico, com respeito e obediência aos pais e idosos, quanto na vida pública, desde os postos mais baixos da hierarquia guerreira ou sacerdotal. Ainda jovens, os estudantes poderiam ser punidos publicamente caso olhassem para uma garota durante as danças realizadas nos *cuicacalli*, se embriagassem ou tivessem um romance não autorizado. Dependendo da transgressão poderiam até mesmo ser expulsos do grupo.

Segundo Sahagún (2000) e o Códice Mendoza (folio 64r), o treinamento oficial com as armas iniciava-se aos quinze anos, depois de serem encaminhados às escolas oficiais. Contudo as fontes também indicam que os meninos recebiam miniaturas de objetos de guerra ao nascerem e sugerem que a familiarização com as mesmas acontecia muito antes. No treinamento o guerreiro deveria ser obstinado, testado constantemente perante a exaustão física, nas tarefas diárias, nos treinamentos, nas competições oficiais e nas rituais, como na vintena de *Panquetzaliztli*. Os estudantes aprendiam nos *telpochcalli* práticas que visavam a fortalecer o corpo e a dominar o manejo das armas (Bueno Bravo 2006:268). Havia profunda dedicação para um bom desempenho militar em todos os níveis sociais.

Os estudantes que falhassem duas ou três vezes na tentativa de capturar cativos, ou aqueles expulsos dos *telpochcalli* por praticarem algum delito grave, viveriam das ocupações mundanas. No caso da expulsão, suas cabeças eram raspadas num formato de coroa de *tameme*²⁷, conhecido como carregador. Este corte de cabelo funcionava como um símbolo de sua falha e retratava uma humilhação profunda. Com a expulsão os jovens perdiam a chance de qualquer avanço social e prestígio local (Clendinnen 1995:114).

“E se já estava bem educado e sabia os bons costumes e exercícios a que estava obrigado elegiam-no para mestre dos jovens, que se chamava *tiáchcauh* e se era homem valente e hábil, elegiam-no para reger a todos os mancebos e para castigá-los, e então chamava-se *telpuchtlato*. E se era homem valente e se em guerra havia capturado quatro inimigos, elegiam-no e nomeavam-no *tlacatécatl* ou *tlacochcácatl* ou *cuauhtlato*, os quais regiam e governavam o povo. Ou elegiam-no por *achcauhtli*, que era como agora alcaide e tinha vara gorda e prendia os delinquentes e os colocava no

²⁷ Tameme: grupo social especializado no transporte das mais diferentes mercadorias (Pastrana Flores comunicação pessoal) .

cárcere. Desta maneira iam subindo de grau em grau os mancebos que ali se educavam...” (Sahagún 2000:334).

Em todo momento o estudante era posto à prova de sua habilidade e coragem. Se correspondesse às expectativas, logo ascenderia socialmente recebendo insígnias e cargos. Contudo, é importante notar que isso só ocorreria se estivesse “bem educado e soubesse dos bons costumes”, ou seja, deveria continuar a perpetuar a ideologia do poder dominante. Ressaltamos que o status era almejado tanto em nível doméstico – em que o jovem crescia destacando-se nas atividades internas do *telpochcalli* e atingindo cargos de autoridade como mestre dos jovens – quanto em nível público, com reconhecimentos e honrarias obtidas no campo de batalhas. Ou seja, o combate não residia apenas nas atividades guerreiras, mas em todo o cotidiano *mexica* que o instigava a se superar continuamente. Atingir níveis sociais mais altos era algo que levava a conseqüências supramundanas. Desta forma, a sociedade estruturada em torno de uma religião rígida e exigente moldava todos os atos da vida individual e coletiva do indivíduo (Segala 1990:190).

Chamamos a atenção para o fato das façanhas serem recompensadas não apenas com armas, prêmios e insígnias, mas pelo recebimento de um novo nome que atestava o sucesso do soldado em seu ofício. Como demonstram os relatos, as escolas eram as grandes responsáveis pelo treinamento bélico, mas também operavam no controle ideológico dos jovens, instigando-os e incentivando-os a novas conquistas.

Durán (1995 I:218) menciona um *huehuetlahtolli* destinado aos jovens que ingressariam no campo de batalhas pela primeira vez; o discurso parte de um experiente e valoroso capitão. A maior exortação era que aprendessem com os mais velhos, observando-os e imitando-os não deixando que a ansiedade dos poucos anos de vida lhes prejudicassem, ou que fossem atemorizados pelos inimigos, pois estes não eram “feras ou bestas”, não passavam de seres humanos. O missionário também descreve a função dos distintos capitães, a formação de guerra dos diferentes exércitos no campo de batalhas, bem como o posicionamento dos esquadrões formados pelos respectivos bairros, com armas e bandeiras próprias, além de grito de guerra com nome do bairro a fim de que fossem reconhecidos por sua origem (Durán 1995 I:219).

Outro fator importante diz respeito à diferenciação social dos estudantes durante as campanhas militares, que é traduzido no cuidado que os filhos dos nobres recebiam no campo de batalhas, sendo vigiados e protegidos de perto por guerreiros experientes,

uma espécie de tutores, que os acompanhavam de perto, a fim de que estes não se machucassem (Sahagún 2000:778-79).

É interessante notar como um dos motivos para as constantes batalhas seja para que “os filhos dos grandes se exercitassem e mostrassem seu valor e destreza” e “não estivessem ociosos”, (Durán 1995 I:289) o que nos faz retomar os diversos valores expressos nos *huehuetlatohlli*, quando os pais exortam seus filhos a terem boa conduta, não serem preguiçosos e não trilharem os maus caminhos. Os exercícios militares eram uma forma destes jovens não se desvirtuarem e terem sempre em mente a tradição ancestral: a honra ao deus fundador, à “pátria” e ao *calpulli* de origem, esta última em decorrência da formação dos “esquadrões” de luta, constituídos bairro a bairro, o que lhes conferia uma identidade comunal. Por fim, a conquista de cativos também mantinha os filhos dos nobres no poder, demonstrando sua dignidade e valor. No caso dos comuns, era a chance de subir os degraus da escala social.

Fica claro que os feitos de guerra não só trariam benefícios para o povo, como a falta deles acarretava a subtração dos mesmos, sobretudo no caso da nobreza, cujos membros poderiam passar a ser tratados como comuns caso não atingissem as expectativas da ordem soberana. A mesma junta que sancionou as leis da obrigatoriedade das escolas ordenou que se os filhos bastardos de senhores e nobres – provenientes da relação com escravas e criadas – se mostrassem corajosos e valentes poderiam - receber a herança do pai, caso os filhos legítimos agissem de forma covarde. (Durán 1995 I:291).

Se por um lado o conjunto de leis sancionadas ao longo do reinado de *Montezuma* aprofundou as diferenças sociais, por outro as “guerras floridas” possibilitaram a permeabilidade social, flexibilizando a estratificação por meio de uma ideologia meritocrática que funcionava em via de mão dupla. De um lado, os *macehualli* poderiam vir a fazer parte de uma elite guerreira, passando a merecer o uso de uma série de adereços e vestimentas, além da participação em importantes cerimônias e rituais que lhes confeririam uma distinção social; por outro, manter-se *pipiltin* acarretava provar seu valor no campo de batalhas e provar constantemente a legitimidade de tal status. Se por ventura não o fizessem, os *pipiltin* tornar-se-iam pior que um comum, pois teriam que servi-los e ainda carregariam a vergonha de ter falhado.

Alguns autores (Portilla 1980, Soustelle 1991 e Clendinnen 1995) sugerem certa rivalidade entre as duas escolas *calmecac* e *tepochcalli*. Isto fica expresso quando um jovem da escola de guerreiros e outro da casa de sacerdotes, durante a décima quinta

vintena no festival de *Panquetzaliztli*, desafiavam um ao outro por todo um dia em batalhas de corridas, invasões mútuas e seqüestros. Há relatos em Sahagún (2000:253) de jovens guerreiros que prendiam noviços com um certo “pó de sarna”, feito a partir de grãos de *maguey*²⁸, fazendo com que estes se torcessem e debatessem.

Vale ressaltar que os nobres também recebiam treinamento militar nos *calmecac* e possuíam o mesmo objetivo de capturar cativos em batalha; entretanto, ao falhar neste intento sofria humilhações muito piores do que aquelas destinadas aos comuns.

A hierarquia dos que ingressavam no *calmecac* se organizava em quatro níveis de status principais, paralelamente à hierarquia guerreira. Os meninos recém ingressados eram chamados de *tlamacaztoton* e trabalhavam na limpeza e manutenção dos templos; quando já eram jovens sacerdotes eram conhecidos como *tlamacazque*; em seguida eram chamados de *tlenamacacque* ou “doadores de fogo”; eram dos *tlenamacacque* que se elegiam os sacerdotes supremos chamados *quequetzalcoa* “serpentes emplumadas” (Carrasco 1981:178).

O treinamento militar dos *calmecac* consistia no estudo de estratégias e táticas militares, enquanto que um intensivo manejo de armas era aprendido nos *telpochcalli* (Bueno Bravo 2006: 267). Por volta dos dezoito anos, o noviço guerreiro tinha permissão para sua primeira aventura no campo de batalhas, onde devia observar o condutor, um guerreiro exemplar. Na segunda vez, tinham que capturar um cativo, e nesta ocasião poderiam contar com a ajuda de outros jovens noviços, mas apenas para a captura do primeiro cativo. O primeiro cativo oferecido para a pedra sacrificial marcava a trajetória do jovem, como um rito de passagem. Seu rosto era pintado e ele adquiria o direito de usar uma tanga longa, no lugar da curta, além de uma manta que carregava um desenho em lugar de destaque da manta (Clendinnen 1995:114).

“Recolhia-se neste lugar os que chamavam *tlamacaztequihuaque*, que quer dizer “sacerdotes que já haviam feito façanhas na guerra”, que haviam capturado três ou quatro. Estes, ainda que não residissem continuamente no templo, em alguns tempos assinalados atendiam aos seus ofícios no templo” (Sahagún 2000:200).

²⁸ Agave, planta que pertence a mesma família do sisal.

Muitos sacerdotes eram oficialmente guerreiros, desta forma as maiores campanhas e pelotões de guerreiros agrupados por *calpulli* e cidade, eram conduzidos por estes sacerdotes. Cada um carregava a imagem de seu deus protetor sobre as costas. Ao chegar à entrada das cidades, os guerreiros em formação aguardavam a chama do “fogo novo” ser acesa e o toque do trompete de concha ser soado pelos sacerdotes em sinal de que a batalha deveria ser iniciada. Quando o primeiro cativo era pego, era entregue aos sacerdotes para que imediatamente fosse oferecido aos deuses em sacrifício.

2.5 Música e Aprendizagem

Além dos *calmecac* e *telpochcalli*, havia outros centros de formação como os *cuicacalli*, casas onde os jovens aprendiam a cantar e dançar e os *mecatlan*, considerados verdadeiros conservatórios onde se ensinavam a prática dos instrumentos musicais. Essas eram atividades imprescindíveis nas festas e comemorações ou mesmo para o dia-a-dia *mexica*, extremamente ritualizado. Os cantos, hinos sagrados e poesias que eram transmitidos ao povo estavam sempre acompanhados de músicas, danças e variadas atuações (León-Portilla 1992:223).

Os *mexicas* acreditavam que a música tinha procedência divina, com poderes de transe e encantamento. O mito nos ensina que determinados atos só estariam efetuados ou cumpridos de forma perfeita, se fossem coroados por meio da música. A tradição mítica nos conta que *Quetzalcoatl* transmitiu o dom da música e da dança aos humanos, além disso, foi a divindade responsável por tocar o caracol sem orifícios de *Mictlantecuhli*, o senhor da região dos mortos, como uma das provas para recuperar os ossos das gerações anteriores dos homens a fim de fabricar a nova humanidade que habitaria o Quinto Sol (Leyenda de los Soles 1945:120). *Xochipilli* era outra divindade considerada patrona da música e do canto, e também das flores e da alegria. Esta divindade era associada com as forças de regeneração da terra e com vigor dos impulsos vitais. *Xochipilli* ou “Flor, Nobre”, é a força que faz brotar as flores na primavera. É interessante notar que a palavra flor entre os nahuas era a principal metáfora para aludir aos poemas. A versão feminina de *Xochipilli* era chamada de *Xochiquetzal* ou “Flor de *Quetzal*” que aparentemente acolhia as cortesãs e mulheres que praticavam o canto e a música.

A música e a dança, por terem procedência divina, constituíam uma importante ferramenta dentro das atividades ritualísticas, no equilíbrio das forças naturais e supranaturais. Na sociedade *mexica*, o grau de ritualização das atividades se desdobrava do religioso para toda a vida pública. De tal maneira que qualquer ação com um significado determinado, participava, de certo modo, do conceito daquilo que entendemos por “sagrado” (Mircea Eliade 1993). Assim, as atividades de canto e dança estão espalhadas por todo o cotidiano *mexica* sem perder seu caráter sacro, intimamente ligadas às festa civis, sacrifícios, ritos adivinhatórios, estimulação de agressividade militar, etc. Alguns instrumentos até poderiam ser capazes de representar simbolicamente estados emocionais como júbilo, gozo ou prazer sexual. Além disso, soava ofensivo que uma música ou canto fosse proferida fora de seu contexto. As composições, além de variadas, deveriam ser entoadas nos recintos corretos: os hinos em honra aos deuses ou para invocar algo eram cantados nos templos e “bailes das celebrações das vintenas”; poemas gloriosos narrando os feitos de seus heróis, odes de conteúdo moral, peças descritivas de caça ou outro assunto agradável eram cantados em regozijos públicos. (Clavijero 1958 apud Martínez Miura 2004:148)

Como ato social o canto e a dança possuíam uma estrutura própria, indicativa dos valores hierárquicos desta sociedade. Para cada classe correspondia uma música ou dança, como no caso daquelas desempenhadas por guerreiros, que não poderiam ser executadas por indivíduos de outros estratos (Martínez Miura 2004:93)

A fim de que toda população estivesse habilmente capacitada a participar das festas e rituais que lhes competiam eram preparados nas respectivas escolas:

“Havia outra sala do palácio que se chamava *cuicacalli*. Nesse lugar se juntavam os mestres dos mancebos, que se chamavam *tiachcahuan* e *telpochtlatoque*, para aguardar ordens do senhor para fazer algumas obras públicas. E cada dia ao pôr-do-sol, tinham por costume irem nus à dita sala do *cuicacalli* para cantar e bailar... E assim que todos os jovens que se educavam nas casas de *telpochcalli* iam dançar cada noite e paravam em torno das onze. E logo os sacerdotes e ministros dos ídolos começavam a tocar com uns caracóis de mariscos grandes, por que era hora de sair e fazer penitência, segundo seu costume. Desta maneira parando de dançar todos os jovens, logo iam dormir nas casas do *telpochcalli*, e ninguém ia dormir em sua casa” (Sahagún 2000:759).

A música era capaz de aproximar os homens das divindades, funcionava como uma espécie de canal de comunicação entre ambos. Por isso, os jovens deveriam conhecer as composições, saber os locais corretos para entoá-las e aprender quais as músicas agradariam a cada divindade específica. Era por meio das canções aprendidas nas escolas que os grandes feitos, divinos e terrenos, eram recordados e exaltados.

O próprio instrumental utilizado apresenta conotações míticas e religiosas, os instrumentos como *huehuetl* e o *teponaztli* foram entregues à população por *Tezcatlipoca* e este por sua vez os recebeu do próprio Sol (Martínez Miura 2004:55).

“O quadragésimo segundo [edifício do palácio] se chamava *Mecatlan*. Esta era uma casa na qual se ensinavam a tocar as trombetas os ministros dos ídolos” (Sahagún 2000:277)

O caráter público da música também era utilizado para regulamentação de atividades sociais, a partir de alguns templos emanavam-se sons que orientavam a população sobre a hora do dia, recordando seus deveres religiosos, convocando reuniões ou mesmo avisos de algum perigo iminente ou sobre acontecimentos de interesse geral (Martínez Miura 2004:83).

“Havia outra sala que se chamava *mixcoacalli*. Neste lugar se juntavam todos os cantores de *Mexico* e *Tlatelolco*, aguardando ao que lhes mandasse o senhor, se quisesse dançar ou provar ou ouvir novos cânticos compostos. E tinham à mão aparelhados todos os adereços do *areito*, tambor e tamboril (...) com todos os mestres tocadores e cantores e bailarinos, e os adereços de dança para qualquer cantar” (Sahagún 2000:761).

Ao traçarmos uma comparação entre *cuicacalli* e o *mixcoacalli*, identificamos que o primeiro abrigava ensinamentos de canto e dança destinados a todos os jovens, o que o caracteriza como centro educativo. Além disso, abrigava aos mestres dos jovens para recebimento das ordens acerca das atividades comunais a serem desempenhadas pelos estudantes dos *telpochcalli*, enquanto o *mixcoacalli* abrigava os cantores, bailarinos e músicos profissionais, tanto de *Tenochtitlan* como de *Tlatelolco*; estes deveriam estar a postos para desempenhar atividades a mando do governante. Aparentemente o

mixcoacalli era uma “sala” de funções específicas, que poderiam estar associadas às relações diplomáticas da Tríplice Aliança. O nome parece estabelecer um vínculo direto com a divindade *Mixcoatl*. De qualquer forma, onde estes profissionais teriam aprendido e praticavam suas habilidades? No *cuicacalli*? No *mecatlán*? Infelizmente as fontes não apresentam dados suficientes para aprofundarmos esta discussão.

Nos *cuicacalli* se reuniam os *tiachcahuan* e os *telpochtlatoque*, os dois tipos de professores dos jovens, para receber as ordens do dia e realizar as obras comunais que fossem necessárias para a cidade. Os *tiachcahuan* eram os responsáveis por corrigir, entre outras coisas, àqueles que erravam o coro. Rojas (1986: 187) acredita que existiu mais de um *cuicacalli* na cidade, um para cada *calmecac* pelo menos. Os cantores eram considerados profissionais e alguns eram especializados, como aqueles destinados a cantarem as glórias dos guerreiros que haviam morrido em combate, ou ainda os compositores de cantos destinados à honra dos deuses, dos senhores e de casas particulares (Rojas 1986:197).

“Em todas as cidades havia junto aos templos casas grandes onde residiam os mestres que ensinavam a dançar e a cantar, às quais casas chamavam *cuicacalli* que quer dizer casa de canto onde não havia outro exercício senão ensinar a cantar e dançar e a tocar, aos moços e moças, e era tão certo a entrada deles e delas nestas escolas, e guardavam-no tão estreitamente que tinham ao fazer falta como crime de lesa majestade pois havia penas assinaladas para os que não freqüentavam, além de haver pena em algumas partes; havia o Deus dos bailes a quem temiam ofender se faziam falta... (Durán 1995 II:195).

Ressaltamos a seriedade com que os *mexicas* tratavam sua freqüência nas escolas, não distinguindo a obrigatoriedade social da religiosa. A simples falta ao *cuicacalli* além de ser crime grave poderia ser considerada ofensa aos deuses. A sensibilização das divindades também era feita por meio da dança com a caracterização de seus atuantes conforme as atribuições dos deuses a serem homenageados. Assim os praticantes adotavam máscaras e indumentária com as formas de distintos animais dependendo da entidade desejada. As atuações geralmente simulavam movimentos destes animais ou diferentes tipos de coreografias, as técnicas necessárias para tais apresentações eram praticadas arduamente até que saíssem perfeitas a fim de que agradassem os deuses e os

mexicas tivessem seus pedidos atendidos, como chuvas, boas colheitas ou conquistas em batalhas. Alguns pesquisadores (Portilla 1968, Clendinnen 1995 e Martínez Miura 2004) relacionam tais apresentações com a linguagem cênica ou de teatro, pois algumas destas atuações não encenavam apenas feitos humanos, mas também se detinham na representação de fenômenos da natureza como o crescimento do milho ou o aparato de uma tormenta.

Os *mexicas*, sabendo dos possíveis desvios da juventude, designavam homens e mulheres idosos, ou seja, altamente experientes e detentores da sabedoria tradicional, extremamente valorizada naquela sociedade, para desempenharem a função de guardiões e se responsabilizarem pelos jovens. Notamos que a entrada nos *cuicacalli* era restrita aos jovens, pois não há nenhuma menção de crianças freqüentando tais centros, provavelmente por conta da seriedade dos exercícios e da exigência de freqüência na casa, o que exigia maior maturidade. Apesar das constantes repreensões e vigilância, acreditamos que o *cuicacalli* também era um espaço de convívio social entre os jovens, um local onde finalmente se aproximavam do sexo oposto, o que em alguns casos culminaria num matrimônio.

2.6 Transmissão de conhecimento e Ideologia

Um importante elemento da educação musical no contexto da sociedade mexica era relativo à pronúncia correta e à boa dicção para adaptação ao canto. Sabe-se que exercícios de inflexões musicais que contavam com subidas e descidas do tom determinavam a conversação ou o discurso a partir de uma linha melódica (Martínez Miura 2004:97 apud Stevenson 1952).

Entre os *mexicas* havia uma divisão substancial e objetiva para as palavras. A fala inferior e impura dos *macehualli*, ou seja, a linguagem falada pelo povo, a do cotidiano, corrente nos mercados e nas comunidades, era chamada de *macehuallátl*; já a forma superior de linguagem, que implicava a compreensão da forma codificada, da palavra “significativa”, aquela que era tradição e pertencia às elites, era chamada de *tecpectállotl*, ou seja, a linguagem que se aprendia nos *calmecac* (Segala 1990:77). A única maneira de se atingir a *tecpectállotl* era por meio da produção e leitura dos registros nas escolas. Essas composições, em sua maioria cânticos e poesias, eram produzidas e transmitidas por sacerdotes, o que os tornava donos de uma “linguagem

nobre” e responsáveis por garantir o “pensamento adequado”, pois eram capazes de proferir uma “expressão cuidadosa” (León-Portilla 1980:199).

Os cantos e poesias recordavam os “mistérios” da religião e os grandes feitos dos personagens da história, eventos bem sucedidos que deveriam ser registrados de acordo com o projeto político dos dirigentes. Os poemas e cantos eram transmitidos nos *calmecac* e, acreditamos, também nos *cuicacalli*; provavelmente ocorriam algumas variações na natureza ou conteúdo dos cantos, de escola para escola. A vida do aluno também era regulamentada por estes registros que guardavam uma série de preceitos de conduta moral, bem como façanhas guerreiras ou o enaltecimento das linhagens do conhecimento tradicional, que deveria ser conhecido e transmitido de geração em geração, sendo respeitado e imitado por todos.

“É a palavra, o canto, é o que distingue ao aluno desde cedo, não por razões retóricas senão por razões de técnica sagrada (Segala 1990:81).

Segala (1990) afirma ainda que a palavra, em sua forma geral, cantada ou escrita, ocupava uma posição central na constituição da sociedade *mexica*, a tal ponto que o conjunto de códices abarcava desde títulos de propriedade de terras, genealogias, até as narrativas de origem dos povos conquistados. É interessante notar que essas eram exigidas pelos *tenochcas* como uma espécie de tributo a ser pago pela região conquistada, uma espécie de apropriação da identidade dos grupos conquistados. Podemos considerar que, em contrapartida, essa era também uma forma de obrigar a renúncia da própria identidade ou certa “ruptura” com a tradição de origem e a aceitação de subserviência da divindade patrona local ao jugo de *Huitzilipochtli*.

Os cantos, hinos e poemas são conhecidos como *cuicatl* no mundo nahua e os discursos, palavras, relatos e relações históricas, chamados de *tlahtolli*, juntos formam um grande conjunto a que Ángel Maria Garibay K chamou de “Literatura Náhuatl” (Portilla 1996:238). Estas produções literárias são baseadas na antiga tradição tolteca, apresentando conteúdos religiosos, discursos morais, preces e recordações do passado tais como narrativas de criação ou mitos.

A estrutura do *cuicatl* proposta por Portilla (1996:265) está composta por “versos”, que possuem vários ritmos e métricas, além de apresentar diferentes formas estilísticas como paralelismos, difrasismos, metáforas, etc.

Sabemos, por meio dos cronistas do século XVI, da existência de um grupo seletivo entre os sacerdotes *nahuas* chamados *tlamatinime*, detentores da linguagem nobre, aqueles que dominam a arte de falar bem ou poder da retórica, os que detêm a voluta da palavra nas representações iconográficas do discurso. Os sábios e sacerdotes eram responsáveis por boa parte da educação dos jovens *mexica*. Dentro deste grupo havia alguns sacerdotes incumbidos de ensinar os cantos divinos (fig. 5).

A transmissão oral era uma das principais formas de aprendizado. Por meio dela os jovens conheciam a linguagem nobre dos cantos, hinos, poesias, discursos, recordações e acontecimentos importantes. Havia duas formas de transmissão: nos *calmecac* a oralidade era passada de forma sistemática, por meio de ensinamentos sofisticados e “esotéricos”. Era nos *calmecac* que os sacerdotes faziam uso dos livros pintados, que funcionavam como oráculos ou registros daquilo que se queria recordar. Eram importantes ferramentas para a transmissão oral. A transmissão de conceitos mais genéricos, difundida de forma ampla para população de comuns, se dava nos *telpochcalli* (León-Portilla 1996:252) ou, como já afirmamos acima, nos *cuicacalli*.

Os códices possuíam grande complexidade semântica, contendo informações de certa forma “cifradas”; desta forma, os sacerdotes decodificavam seu conteúdo fazendo com que as pinturas e glifos fossem “ouvidos” pela população. A oralidade evocada na antiga tradição podia enriquecer os discursos, permitindo diferentes interpretações, adaptadas às circunstâncias e às pessoas a eles destinadas conforme o contexto de consulta (León Portilla 1996:74).

A oralidade transmitida de geração em geração era um recurso extremamente utilizado, mas sua função se efetivava somente com o auxílio dos livros pintados, pois a partir da junção de seus caracteres e figuras com o armazenado na memória dos sábios é que se apresentavam os textos e discursos proferidos aos jovens e à população como um todo.

La crianca de los muchachos, que se criauan en los monasterios, que se llamauan calmecac. Este disponia, de todas las cosas, que auian de hazer, en todas las prouincias subietas a Mexico: tocantes ala cultura de los dioses. Tenia tambien cargo de castigar, a todos los sacerdotes, de quij en tenia cargo, si en algo pecauan. Los hornamientos deste sathapa, era vna xaqueta de tela, y vn incensario, de los que ellos vsauan, y vna talega, en que lleuaua copal para incensar.

A via otro, coadiutor deste que se llamaua, *Viznauac teuhuatzin*: que entendia en el mismo negocio.

A via otro coadiutor, de los arriba dichos, que se llamaua *tepan teuhuatzin*: el qual en particular tenia cargo, de la buena crianca, y del buen regimiento, de los que

mixquich intepillhoan itechonca *valola injequimizcaliz*, *injequi* *rapanaz Hatohtica inje vel nomiz* que, *yoa inago Hatoctiz* que, *anoco mocuiltonozque*, *anoco* *teiacanazque*, *Hapachozque* *muchichchoatl itequih catca* *in Mexicat teuhuatzin*, *yoa* *noichchoatl Hanavahia inno* *vjian teteupan quimihuaia* *intleinquichivazque teteuhoa* *tizgin*, *auh in anoco aca Hatha* *coa muchichchoatl quimathia in* *Mexicat teuhuatzin*.

Viznaua teuhuatzin omacatl

In *viznavac teuhuatzin*, can no iuhquij inje *hamamithia* *injuhquij iclamamithia* *Mexico teuhuatzin* *noihquij inje* *hapiia* *incalmecac inquehjin* *vel Hacamapavaia*.

Tapan teuhuatzin.

In *tepan teuhuatzin* canno iuhquij *imithapializ catca*, *injuhquij icthapiia in Mexico* *teuhuatzin*, *ichica camuchi ichoatl*

Fig. 5 – Sacerdotes com a voluta da palavra saindo de suas bocas, transmitindo ensinamentos. O segundo sacerdote de cima para baixo, possui juntamente com a voluta a imagem de uma flor, o que transmite a idéia de música. Códice Florentino, fólio 128.

Os *tlahhtolli* podiam ser de conteúdo narrativo (relatos) e os chamados *huehuetlahhtolli* apresentavam, de modo geral, conteúdo didático ou exortatório, com exposição de antigas doutrinas religiosas, morais e referentes ao modo de se comportar em distintas circunstâncias. Além dessas formas de discurso, havia também aquelas que estabeleciam propósitos normativos para as diferentes atividades reguladas pelas instituições administrativas e culturais, como a organização do comércio e dos mercados, as regras para o exercício de determinadas profissões, bem como os conhecimentos diferenciados sobre animais, plantas, farmacologia, medicina, calendário e destinos, etc. (León-Portilla 1996:333).

Pronunciados por pessoas de profundo valor e respeito, estes discursos podiam ser proferidos tanto pelos governantes e altos funcionários do governo que se dirigiam ao povo, como por capitães do exército aos seus subordinados e pelos pais aos seus filhos.

Tais pronunciamentos configuravam o primeiro contato com os valores e ideais *mexicas*, transmitidos aos filhos primeiramente no âmbito familiar e repetidos por toda a vida do indivíduo, em diferentes ocasiões, de acordo com os diferentes níveis hierárquicos da sociedade.

Pode-se afirmar que os *huehuetlahhtolli* estão entre os gêneros com maior preciosismo de expressão; eram textos produzidos com elegância e linguagem de elevado conteúdo moral. Possuíam abundância de metáforas e paralelismos.

As regras de conduta contidas nas exortações é que vão delinear a função social de cada indivíduo na organização da sociedade *mexica*. No caso dos *macehualtin*, seu destino e obrigação é o sacrifício de sangue em honra aos deuses, algo inúmeras vezes repetido nos *huehuetlahhtolli*. No geral podemos perceber que os conteúdos visavam persuadir o povo quanto ao seu destino e manter no poder a elite dominante. Enquanto os *pipiltin* eram responsáveis por resguardar e transmitir a antiga sabedoria e alimentar os deuses com o sangue dos cativos obtidos na guerra florida, cabia aos *macehualtin* obter tais cativos em campo de batalha.

A burocracia *mexica* fazia uso de uma espécie de cronista ou historiador oficial que recebia a tarefa de registrar as palavras do *tlatoani* ou de pessoas importantes do governo; sua função era conhecida por *tlatolicuilani*. Outra função importante era a de embaixador, porque ele era a pessoa que, por meio de suas palavras, representava o governante e o povo *mexica* quando estava fora de seu território. Os termos em *nahuatl* para designar o alto posto do governante ou de funcionários do Estado de alto escalão - como escribas, cronistas, poetas e embaixadores - derivavam da palavra “*tlatoa*”, que

significa falar. Assim os ocupantes destes postos possuíam grandes habilidades para usar as palavras, sejam elas faladas ou escritas (Marcus 1992:45-48).

A entonação dos discursos ou cânticos, seus ritmos e métricas, o teor de suas metáforas com a repetição de paralelismos, em conjunto com os instrumentos musicais e encenações teatrais, eram atividades que penetravam e controlavam o imaginário religioso popular, formando uma população dependente do poder e da sabedoria sacerdotal (Clendinnen 1995). Os sacerdotes eram os detentores do conhecimento armazenado nos livros pintados. Sahagún enumera uma série de obrigações que deveriam ser seguidas pelos estudantes dos *calmecac*, uma espécie de estatuto que ressalta, entre outras coisas, a obrigação de aprender os versos de canto, a astrologia e as interpretações dos sonhos que estavam escritos em forma de caracteres (Sahagún 2000:340). Sabemos também que nos *calmecac* eram transmitidas a maneira de narrar os acontecimentos, a maneira de estruturá-los, a consignação dos pontos principais nos códices e a manufatura deles (Izquierdo de la Cueva 1975: 41). Nesse sentido, as fontes referidas sugerem uma forte vinculação entre as atividades realizadas nos *calmecac* e a circulação dos códices.

Boone (2000) trabalha com a construção de uma consciência histórica entre os *mexicas*, traduzida por meio dos livros pintados, que além de servirem para a preservação do conhecimento, configuravam por si só o próprio documento histórico. Assim enquanto as pinturas fossem preservadas, o conhecimento do passado permaneceria. Os livros pintados ditavam a maneira correta de governar, eles proviam modelos, exemplos corretos a serem seguidos. Quando os *mexicas* recriavam os livros, metaforicamente reacendiam “a luz, o fogo novo” e iniciavam a civilização ou a cultura novamente, os livros eram vistos como a fundação do conhecimento.

Os possuidores e leitores dos livros eram “*in tlilli in tlapalli*” considerados os detentores das “tintas negra e vermelha”, os principais pigmentos utilizados pelos *tlacuiloque*, os escribas mexicas, encontrados nos manuscritos preservados. O negro e o vermelho eram a metáfora para o conhecimento e sabedoria.

No Planalto Central Mexicano os livros pintados eram guardados em casas específicas chamadas *amoxcalli* ou casas de livros. Muitas delas ficavam em anexo às casas dos governantes, com líderes de *calpulli* ou famílias nobres que guardavam sua própria coleção de livros (Boone 2000:20-21).

Os códices eram documentos classificados de acordo com o seu conteúdo, desta forma temos os livros calendários: os *tonalpohualli* e *xiuhpohualli*; os que trazem as

relações de tributos, chamados de *tlacalaquilamatl*; e aqueles dedicados às linhagens e genealogias, os *tlacamecayoamatl*, etc.

O sistema de escrita *mexica* pode ser considerado heterogêneo, podendo combinar elementos pictográficos logográficos, sílabas ou fonogramas. Os pictogramas, desenhos representativos de objetos como homens, mulheres, animais, plantas ou cenas rituais, aparecem de forma central nas narrativas pintadas. Muitos deles podem ser descritos facilmente, sem o recurso de fonogramas ou logogramas. Entretanto, para transmitir conceitos mais abstratos, como a fala, a música, o sangue sacrificial ou o final de um ciclo de 52 anos, os *mexicas* desenvolveram logogramas por meio dos quais cada signo corresponde a um conceito ou idéia. A escrita *mexica* é caracterizada pela integração de pictogramas e logogramas na mesma página de um manuscrito. A forma logográfica corresponde àqueles signos que possuem idéias ou conceitos abstratos a eles associados. Já o uso de fonogramas ocorre quando os signos ressaltam um elemento fonético, ou seja, quando o desenho está diretamente relacionado com o som de determinada letra (Marcus 1992:55-57).

É necessário lembrar que o fato dos livros pintados permitirem uma flexibilidade de interpretação, ou mesmo adição de novos elementos ou cores, ressignificando sua leitura, facilitava a criação de um discurso que pudesse se moldar às indagações e questionamentos latentes no intuito de dissipar qualquer discórdia ideológica.

A escrita mesoamericana foi utilizada amplamente para transmitir, difundir e consolidar valores e crenças daquelas sociedades. Apenas a “linguagem nobre” era digna de ser registrada e consolidada, difundindo seu conteúdo de geração a geração. Os governantes e nobres eram vistos como os detentores da verdade, da “linguagem nobre”, ou seja, da linguagem que continha a verdade. Enquanto os comuns, a população de modo geral, possuíam uma linguagem passível de erros e incongruências.

Para os povos mesoamericanos a manutenção dos registros combinando mito e história tornou-se extremamente importante. Desta maneira o destino da sociedade se manteria nas mãos daqueles que conheciam o passado e podiam prever o futuro, por meio da consulta aos oráculos. O controle do tempo, quer seja ele mítico, quer seja “real”, revelou-se imprescindível para os interesses das elites.

Os governantes possuíam uma forte memória seletiva, enfatizando apenas aqueles eventos que poderiam ser usados para reafirmar a ideologia que os mantinham no poder. Assim, os governantes não só detinham o monopólio sobre a escrita, destinada a

poucos, como também controlavam o conteúdo das mensagens e um de seus maiores veículos transmissores.

Os livros pintados também serviam para apaziguar as disputas e manter os membros da nobreza conscientes de seu posicionamento em relação à principal linha de sucessão real.

A pesquisadora Joyce Marcus (1992) acredita que excursões diplomáticas, diversos atos ritualísticos ou mesmo as declarações de guerra poderiam servir como propósitos de propagandas ideológicas. Ela enxerga a escrita mesoamericana como ferramenta e também produto da competição pelo prestígio e posições de liderança dentro de sociedades estratificadas.

Um bom exemplo são os calendários pré-hispânicos que integravam propaganda, mito e história. Nos calendários eram ressaltadas características veneráveis cujo prestígio poderia ser usado para realçar a legitimidade de um governante vivo. Os feitos e realizações deste governante eram descritos exatamente na mesma data de aniversário de seu predecessor mítico.

“Os textos mesoamericanos manipulavam datas, períodos de vida, ciclos astronômicos e eventos reais colocando mito e história numa única estrutura cronológica. Os governantes usavam as inscrições pictográficas não apenas para identificar seus rivais vencidos, mas também para definir os limites de sua política territorial, os lugares conquistados, estabelecer a importância de seus ancestrais, datas de inaugurações de centros importantes, etc.” (Marcus 1992:15).

Capítulo III

Calmecac e Telpochcalli: Templos- Escola

3.1 A escolha das fontes

A riqueza das fontes documentais disponíveis para a análise da história do Planalto Central Mexicano durante o Pós-Clássico Tardio (1200 a 1521 d.C) como crônicas espanholas feitas por soldados e freis, assim como textos escritos por indígenas após a conquista espanhola, não são ignorados nesta pesquisa. Ressaltamos a importância de relatos como os de Bernal Díaz Del Castilho, Hernan Cortéz, Jerônimo de Mendieta, Toríbio de Benavente Motolinía, Fernando Alvarado Tezozómoc, Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, Domingo Francisco de San Antón Muñoz Chimalpain, Diego Munhoz Camargo e tantos outros. No entanto, por se tratar de uma pesquisa de mestrado, a necessidade de adequação ao cronograma tornou necessário fazermos um recorte que visasse responder às indagações colocadas no início dessa dissertação e que, na medida do possível, se adequasse aos nossos objetivos iniciais, ou seja, buscar uma melhor compreensão do papel das “instituições educacionais” no universo da administração *mexica*.

Na tentativa de responder tais questões, optamos por utilizar como fontes primárias duas crônicas de missionários espanhóis do século XVI, “*Historia General de las Cosas de Nueva España*” e “*Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*” do franciscano Bernardino de Sahagún e do dominicano Diego Durán respectivamente, bem como o Códice Mendoza, documento pictográfico confeccionado no mesmo período.

O Códice Mendoza foi confeccionado por volta de 1541, já sob o domínio político administrativo dos espanhóis, a pedido do vice-rei Don Antônio de Mendoza. Este documento está dividido em três partes, a primeira narra o encontro do local e a fundação da cidade de *Tenochtitlan*, bem como as batalhas e conquistas realizadas por cada governante, descritas cronologicamente. A segunda parte do Códice refere-se à Matrícula de Tributos, material que relata detalhadamente as mercadorias e matérias-primas entregues regularmente ao poder dominante pelas cidades conquistadas. (Berdan & Anawalt 1997: XI e XII).

Na terceira parte do documento notamos que os mexicas preocupam-se em demonstrar a importância da educação e da disciplina. Adquiridas desde a infância por meio da

aprendizagem e especialização técnica do trabalho, que era iniciada no âmbito doméstico como vimos no segundo capítulo. A transmissão das normas, da moral e da tradição começava em casa, por meio de ensinamentos que eram passados de geração a geração, garantindo a manutenção da especialidade dos ofícios do *calpulli* de origem de cada família.

Ao mesmo tempo, temos em mente que esta escolha não implica na exata realidade do que ocorreu nem na imparcialidade dos fatos, pois como toda escolha, tais documentos elegeram relatar alguns fatos em detrimento de outros e desta forma manifestam uma perspectiva de interpretação de acordo com interesses particulares dos respectivos autores.

Os interesses inseridos nas crônicas dos missionários fundamentaram-se nas teorias cristãs dentro de um sonho milenarista expresso nos textos apocalípticos, com o propósito de “salvar” as almas indígenas (Máñez 1992:164). Assim o objetivo principal desses missionários cronistas era catequizar os indígenas, combater a “idolatria” e convertê-los ao cristianismo.

Tanto Diego Durán como Bernardino de Sahagún escreveram suas crônicas durante a segunda metade do século XVI. Esse período foi marcado por seu contato com nativos que viveram durante o processo da Conquista Espanhola. Ambos cronistas partiram dos relatos de informantes indígenas para descrever as antigas formas de vida dos *mexicas*.

Desta forma, dentre os objetivos dos missionários estava o de escrever livros sobre os povos conquistados, a partir de pesquisas e questionários que possibilitassem o maior conhecimento sobre a história e a concepção de vida dos indígenas, ou seja, mais uma ferramenta para identificar as idolatrias, reprimi-las e, por fim, extirpá-las na conversão. As crônicas constituíam-se como material de referência de cada Ordem cristã e eram utilizadas de forma a rememorar e justificar a prática missionária nestas terras.

Dentre os diversos obstáculos, as crônicas buscavam retratar o universo autóctone e compreender inúmeros conceitos que prescindiam de “pares” no mundo ocidental. Os cronistas procuraram equiparar expressões indígenas, cada palavra com uma equivalência castelhana, buscando aproximar os relatos dos valores europeus, o que acarretava uma difícil compreensão e assimilação por parte dos missionários. Além disso, a escrita alfabética está muito distante da oralidade, ou mesmo da escrita pictográfica ameríndia. No texto alfabético das crônicas, são deixados de lado, por

exemplo, os contextos espaços-temporais de enunciação que normalmente estão vinculados aos sistemas orais e se complementam com a escrita pictórica (Ilarregui 1996:173-176). Tais fatores claramente comprometeram a interpretação missionária das unidades de significação do universo indígena.

Sahagún e Durán incorporaram um número significativo de vozes nahuas, mas usaram de procedimentos lingüísticos distintos para traduzir âmbitos particulares da cosmovisão ameríndia²⁹, como por exemplo, o uso das palavras em *nahuatl* para definir os nomes das escolas. Este é um tema que será tratado pormenorizadamente na comparação das fontes adotadas nesta pesquisa. Ao mesmo tempo, ressaltamos que tais diferenças promovem uma positiva discussão, a partir de informações nas crônicas que, muitas vezes, se complementam:

“Ainda que, quantitativamente, a obra de Sahagún apresente um número superior de termos nahuas, a crônica de Durán proporciona matizes e ampliações sobre os constituintes semânticos de certos termos que, em várias ocasiões, não estão presentes em Sahagún” (Máynez 1992:170)

Ilarregui (1996) afirma que os dados colhidos por Sahagún foram recopilados e editados, sofrendo uma organização homogênea, nos moldes cristãos. As ordens religiosas que iniciaram a etnografia cultural na Nova Espanha ajudaram a “apagar” o passado nativo, devido à intolerância e o profundo estranhamento provocado pelo novo ou desconhecido, representados pelo universo indígena. Por outro lado, o trabalho dos missionários permitiu acesso ao mundo do “outro”, a uma cultura que, uma vez vencida pela guerra, passava à condição de submissão, mesmo que parcial. Configurou-se, dessa maneira, uma tentativa de abertura ao mundo pré-hispânico.

Para que o potencial das crônicas seja explorado de maneira consciente, são necessários exercícios de releitura tendo em mente o contexto e o propósito para o qual foram criadas. Assim, novas descobertas e interpretações serão alcançadas à medida que formos comparando-as com outras crônicas e códices, mas também com a cultura material indígena proveniente do período pré-hispânico.

A tarefa de realizar a “conquista espiritual” do Novo Mundo levou os missionários a perseguirem com veemência as informações sobre as práticas rituais e

²⁹ Para um melhor conhecimento a cerca dos léxicos em *nahuatl* utilizados na obra de Sahagún e Durán ver Máynez 1992.

demais atividades ensinadas e reguladas no âmbito das instituições educativas. Nesse sentido, esta pesquisa propõe rever a bibliografia clássica sobre o tema, porém introduzindo um componente novo, isto é, a interpretação multidisciplinar, que soma os dados provenientes do material arqueológico e dos documentos pictográficos ao estudo das fontes etno-históricas.

Bernardino de Sahagún é considerado pela historiografia um dos principais cronistas do México Antigo e sua obra é vista, por muitos autores, como um verdadeiro tratado de etnologia sobre os antigos mexicanos. Sahagún foi fundador do primeiro colégio espanhol destinado aos nativos, o Colégio Santa Cruz de *Tlatelolco*. Lá, ensinou latim aos indígenas e aprendeu a língua corrente, o *nahuatl*. Sahagún dedicou sua vida ao estudo da cultura *mexica*. Durante a elaboração daquele que viria a ser considerado o seu principal trabalho publicado, a “*Historia General de las Cosas de Nueva España*”, ele percorreu diferentes conventos franciscanos no México, recolhendo informações com os próprios nativos. O missionário formulou uma minuta com perguntas que foram respondidas por seus informantes, geralmente os anciãos e principais de cada região.

Sahagún chegou ao México em 1529 d. C., apenas cinco anos depois da primeira leva de franciscanos enviados à Nova Espanha. Motivado pelo projeto evangelizador da Ordem e pelo fascínio por novas descobertas, trabalhou instigado pela vontade de realizar a conversão à cristandade dos indígenas na Nova Espanha. Para corroborar com seu trabalho e dos demais freis, Sahagún tinha em mente desenvolver uma enciclopédia de conhecimentos indígenas, a partir da qual somaria verbetes suficientes para formar um dicionário que facilitasse a conversão e a repreensão das idolatrias (Segala 1990:87).

Em 1536, Sahagún fundou o Colégio Santa Cruz em *Tlatelolco*. Lá escreveu, em 1547, a primeira parte de “*Tratado de la Retorica y Filosofia y Teologia de la gente mexicana*”. Entre 1558 e 1561, o missionário colheu informes dos sábios e anciãos de Tepepulco e, a partir deste documento, elaborou um roteiro de perguntas mais amplo, com assuntos relevantes para a vida cristã da época, mas com o intuito de “ordenar” o universo indígena. Estas questões são respondidas em *Tlatelolco* e dão origem ao manuscrito chamado *Códice Matritense*. Este foi dividido em duas partes: “*Códice Matritense del Real Palacio*” e “*Códice Matritense de la Real Academia de la História*”, terminologia associada ao local onde se encontram atualmente. Toda esta documentação foi anotada e transliterada pelos indígenas trilíngues do Colégio de Santa Cruz de *Tlatelolco*. Nos anos seguintes Sahagún concentrou-se no trabalho missionário e na composição de obras de apoio, como a “*Psalmodia Cristiana*”. O manuscrito

“*Primeros Memoriales*” foi o resultado da união de documentos produzidos em *Tepepulco* e *Tlatelolco*. No período entre 1570 e 1575, aproximadamente, sua obra de pesquisa junto ao universo indígena foi interrompida e diversos manuscritos confiscados, em decorrência de um novo modelo missionário implantado e dirigido pela Coroa Espanhola. Aparentemente, as autoridades coloniais decidiram por frear os estudos das religiões antigas, ao estimar que tais pesquisas conduziam mais à conservação do pensamento perseguido do que a seu extermínio (López Austin 2001). Em 1575 Sahagún obteve autorização para retomar seu trabalho e uma nova transcrição revisada e aumentada das informações levantadas resultou no manuscrito *Códice Florentino*. O plano inicial do trabalho sofreu inúmeras modificações até resultar na “*História General de las Cosas de Nueva España*”.

A “*Historia de las Islas de Nueva España y Islas de Tierra Firme*”, de Frei Diego Durán, é um trabalho de grande valor para o estudo da história mexicana. O texto é composto a partir de três eixos principais: o primeiro narra a história de *Mexico-Tenochtitlan*, desde a origem dos *mexicas* até a Conquista espanhola; o segundo sobre deuses, ritos, festas e templos; e o terceiro sobre o calendário *mexica*.

Diego Durán nasceu em Sevilha, na Espanha, por volta de 1537. Ainda muito pequeno mudou-se para o México, onde tornou-se frei. Parte de seu trabalho concentrava-se em pesquisar as antigas civilizações do México Central. Graças ao longo contato com os falantes do idioma *nahuatl*, Durán pode ler e interpretar diversos textos indígenas, procurando o significado das metáforas que permeavam os discursos antigos.

Para Durán, a evangelização dos povos ameríndios baseava-se em um tripé: a racionalidade indígena, ou seja, sua capacidade de discernir entre o bem e o mal; os resquícios de uma pregação primitiva, pois acreditava que os *mexicas* já conheciam a palavra divina por meio de um apóstolo que teria sido enviado há muito tempo àquela região³⁰; e, finalmente, que o demônio havia corrompido os *mexicas*, induzindo-os a atos e crenças lastimáveis. O frei tinha em mente fazer cumprir os princípios dominicanos essenciais que eram a pregação da palavra de Deus e a salvação das almas. Desta forma, sua obra era entendida por ele como uma ferramenta para esse fim e ajudaria seus irmãos de ordem a melhor compreender a idolatria arraigada no cotidiano *mexica* e, assim, poder combatê-la e extingui-la.

³⁰ Alusão aos textos bíblicos em que os apóstolos teriam sido enviados aos quatro cantos do mundo. Segundo, Durán um deles poderia ter sido *Ce Acatl Topiltzin Quetzalcoatl*, governante de Tula.

Com o objetivo de reconhecer tais costumes idolátricos, Durán buscou conhecer a religiosidade nativa aprofundadamente, mas se deu conta que isso só aconteceria se compreendesse de forma mais ampla a história *mexica*, com seus desdobramentos sociais, econômicos e políticos. Assim, fez uso de elementos de origem pré-hispânica ainda presentes no seu tempo: adicionou às suas pesquisas o estudo dos códices antigos, mantendo contato com anciãos indígenas que o ajudaram a interpretar o conteúdo das pinturas (Camelo y Rubén Romero 1995:24-46).

Durán reprovava diversos costumes dos antigos *mexicas*, principalmente os sacrifícios humanos; por outro lado, foi capaz de identificar na realidade deste povo uma série de virtudes, como veremos no decorrer de nossa análise.

Nesta análise optamos por indicar trechos das crônicas “*Historia General de las Cosas de Nueva España*” e “*Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*” de frei Bernardino de Sahagún e frei Diego Durán respectivamente, em que se encontram menções às escolas oficiais *mexicas*. O levantamento parte da sistematização das informações vinculadas aos *calmecac*; *telpochcalli*; *cuicacalli*, e *mecatlan*, ou “conservatórios musicais”.

Nosso objetivo específico foi ressaltar alguns aspectos dos processos de controle social exercido pelas elites governantes *mexicas* que, conforme percebemos na leitura das fontes e bibliografia de referência podem ser identificados por meio da análise das práticas rituais e dos valores bélicos transmitidos aos jovens nos centros educacionais.

Optamos pela publicação da “*Historia General De Las Cosas De Nueva España*” publicado pelo Consejo Nacional para la Cultura e las Artes (Cien de México 2000), por conter estudo introdutório, paleografia, glossário e notas de Alfredo López-Austin e Josefina Garcia Quintana. Composto por três volumes, o texto da *Historia General* forma um total de mil quatrocentas e cinquenta páginas organizadas em doze Livros.

Após a análise dos mesmos, pudemos construir o seguinte quadro, referente ao número de citações de cada centro educacional.

Historia General Livros	I	II	III	IV	V	VI	VII	VIII	IX	X	XI	XII	Total
<i>Calmecac</i>	01	23	18	-	-	11	02	04	01	-	-	-	60
<i>Telpochcalli</i>	-	06	17	-	-	02	-	06	-	-	-	-	31
<i>Cuicacalli</i>	-	01	04	-	-	-	-	02	-	-	-	-	07
<i>Mecatlan</i>	-	02	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	02

Quadro com o número de citações das escolas. Distribuídas por cada livro do “*Historia General de Nueva España*”.

O quadro demonstra que a maioria das citações feitas por Sahagún são referentes aos *calmecac*. A proporção em relação aos *telpochcalli*, a segunda casa mais citada, quase duplica. Ao mesmo tempo, a maior concentração de citações referentes aos centros educacionais se dá no Livro II, onde estão descritas as festas do calendário solar *mexica*. Isso nos dá indícios de uma possível associação dos jovens estudantes a determinadas *vintenas*. Notamos, por exemplo, a presença dos estudantes na preparação dos rituais, ou fazendo parte dos mesmos, em praticamente todas as *vintenas* com exceção de *Atlcahualo* e *Tepeilhuitl*. O Livro III, mais especificamente em seu apêndice, apresentou a segunda maior concentração de citações, seguido dos Livros VI e VIII. De maneira geral, o quadro apresenta as menções diretas aos centros educacionais e demonstra como estas estão distribuídas ao longo do texto, permeando a maior parte da crônica.

Com relação ao trabalho de Diego Durán utilizamos nesta pesquisa a edição de “*Historia de la Nueva España y Islas de Tierra Firme*” publicada pelo Consejo Nacional para la Cultura e las Artes (Cien de México 1995), que traz um estudo preliminar de Rosa Camelo e José Rubén Romero.

Durán estruturou sua narrativa em três *tratados*. Estes estão subdivididos em capítulos, como os livros de Sahagún. Ainda que ambos cronistas façam recomendações cristãs, produzindo textos permeados de mensagens recriminadoras, identificando costumes condenados pela Igreja Católica, a forma de abordar o conteúdo é bem diferente em cada uma das crônicas.

O Primeiro Tratado da *Historia de la Nueva España* de Durán possui setenta e oito capítulos. O primeiro deles inicia-se com a descrição do local de origem do povo *mexica*, a Ilha de *Aztlan*, onde habitaram os ancestrais das sete cavernas. O missionário

sugere possíveis analogias com locais descritos nas narrativas bíblicas. Em seguida, Durán descreve a trajetória de migração daquele povo até chegar ao local prometido por seu deus patrono *Huitzilopochtli*, nas Ilhas do Lago *Texcoco* no Planalto Central Mexicano. O frei informa da árdua tarefa em relatar as histórias tão antigas, principalmente pelo fato dos livros e pinturas que falavam da fundação terem sido destruídas pelos religiosos antigos (Durán 1995 I:69). Relata que os *mexicas* teriam sido a sétima tribo a sair de *Aztlán*, de onde deriva o nome *azteca* pelo qual ficaram conhecidos. No início da migração, eles teriam sido guiados pelo senhor e sacerdote *Meci* e, por isso, adotado o nome de *Mecitin*, que quer dizer mexicanos, ou *mexicas* (Durán 1995 I:71).

Durán narra as façanhas e conquistas do povo *mexica*, após assentarem em *México Tenochtitlan*. O missionário descreve a genealogia dos governantes *mexicas*, de *Acamapichtli* a *Cuauhtemoc*, primeiro e último *tlatoani* *mexicas* respectivamente. A narrativa centra-se nas diversas guerras e batalhas empreendidas pelos *mexicas*, incluindo suas derrotas, mas focalizando principalmente as vitórias e a conseqüente expansão do território e o sistema de tributação aplicado aos povos subjugados à Tríplice Aliança. O ideário guerreiro é uma constante nas seiscentas e cinquenta e uma páginas do Tratado Primeiro. Entretanto, encontramos ao longo do texto informações preciosas quanto ao cotidiano *mexica*, sua organização social, política e econômica.

Seguindo os passos da análise da *Historia General* de Sahagún, buscamos identificar na crônica de Durán as menções aos centros educacionais, assim como as partes da narrativa que pudessem de alguma maneira nos auxiliar na compreensão do sistema educacional *mexica*. Deparamo-nos com apenas uma citação para os *telpochcalli*, uma de maneira indireta aos *calmecac* referindo-se especificamente ao chamado *Tlillancalmecac*, que segundo Sahagún (2000:274) trata-se do décimo segundo templo pertencente ao complexo do Templo Mayor, edifício erigido em honra a deusa *Cihuacoatl* e outra menção aos *cuicacalli*.³¹ Entretanto, designa um centro educativo chamado *tlamacazcalli* que em nenhum momento é citado por Sahagún. De modo geral, Durán utiliza as palavras “escolas” e “colégios” para referir-se às instituições voltadas à educação.

³¹ No quarto capítulo desta dissertação analisaremos o contexto escavado de um *calmecac* localizado no “recinto sagrado” de *Mexico-Tenochtitlan*.

3.2 Templos-escola: diferenças e semelhanças

Como já enfatizamos no capítulo anterior os *macehualtin* também poderiam, em alguns casos, freqüentar os centros de educação destinados aos *pipiltin*, conhecidos como *calmecac*. Entretanto as diferenças entre os estudantes nobres e os do povo eram marcadas desde o rito de entrada que consagrava os vínculos com a entidade patrona *Quetzalcoatl*. Se fossem filhos de nobres eram oferecidas ante à estátua da divindade, papéis, incenso, mantas, colares de ouro e plumas e pedras preciosas. A criança recebia uma pintura por todo corpo e rosto, além disso, era adornado com um colar feito de contas de madeira chamado *tlacopatli*, em seguida os sacerdotes sacavam sangue de suas orelhas a fim de oferecerem a *Quetzalcoatl*. Caso fossem *macehualtin*, fica claro que não poderiam oferecer os presentes à divindade já que não os possuía, outra diferença diz respeito ao colar que neste contexto era feito apenas de fios de algodão frouxos (Sahagún 2000:337-338). O tratamento dispensado aos jovens comuns dentro dos *calmecac* também era diferenciado, Durán afirma que aos filhos dos nobres se destinavam mais respeito (Durán 1995 II:58).

A entrada aos *telpochcalli* também era marcada por um rito de oferecimento da criança à divindade patrona do centro educativo, neste caso *Tezcatlipoca*. Os pais se encarregavam de banquetes e convidavam os mestres da escola a fim de oferecerem seu filho a *Tezcatlipoca* e para que fosse bem educado e criado segundo os costumes da tradição ancestral (Sahagún 2000:332).

As meninas também eram apresentadas aos templos e prometidas a estes. Os pais levavam como oferendas escovas para varrer, um incensário de barro e incenso de copal, resina proveniente de uma árvore. Este tipo de oferenda deveria ser feito pela mãe da menina a cada vinte dias no próprio templo do bairro a fim de ser queimado nos fogões do templo (Sahagún 2000:295)

Dentre as obrigações que os jovens realizavam dia a dia encontramos diversas delas desempenhadas tanto nos *calmecac* como nos *telpochcalli*, assim as tarefas de varrer e limpar as casas de educação, cuidar do fogo para os devidos serviços, carregar lenha a fim de abastecer tais chamas, além dos trabalhos comunais nas terras de cultivo, construção de paredes, canais, edifícios etc. eram responsabilidades dos estudantes.

Além das tarefas citadas cabiam aos estudantes dos *telpochcalli* certos “serviços de penitencia obrigatórios” que Sahagún não descreve exatamente quais são, porém acreditamos que ficarão mais claros quando analisarmos a presença dos jovens nas

celebrações das vintenas; os estudantes também tinham a tarefa de carregar as rodela de guerra nas costas a fim de saberem se já estavam hábeis para ir ao campo de batalhas. Os *telpopochtlin*, estudantes do *telpochcalli*, tinham por obrigação todos os dias logo após o pôr do sol, cantar e dançar no *cuicacalli* trazendo seu corpo todo untado de tinta com exceção do rosto, já que a pintura facial era adquirida conforme suas façanhas em campo de batalha. De regresso da casa de canto e dança, dormiam todos juntos nos *telpochcalli* ou com suas “amigas”. Sahagún afirma que a vida nestes centros não era muito dura, contudo utiliza o mesmo termo “casa de penitência e choro” para se referir tanto aos *calmecac* quanto aos *telpochcalli* (Sahagun 2000:334-335).

Entre os exercícios nos *telpochcalli* destacamos aqueles relacionados às atividades militares, como treinar a pontaria atirando flechas ou varas e manusear bem os escudos de guerra, somados ao fato de que dormiam mal e comiam pouco, a fim de que aprendessem desde pequenos as dificuldades que poderiam enfrentar num campo de batalhas (Durán 1995 II:58).

No decorrer de nossa análise das crônicas não encontramos descrições pormenorizadas dos exercícios ensinados aos jovens guerreiros a fim de que adquirissem a habilidade necessária para a captura de cativos. Contudo, Durán traz uma narrativa da guerra travada entre *Tenochtitlan* e *Tlatelolco* que teria ocorrido por conta de uma desavença decorrente da desonra de algumas moças *tlatelolcas* por jovens *tenochcas*. Indignados com a falta de respeito com suas jovens, os *mexicas* de *Tlatelolco*, como são chamados pelo dominicano, decidem se desvencilhar do jugo *tenochca*, em seguida, os senhores *tlatelolcas* aclamam como soberano *Moquiuxitli*, um valoroso cavaleiro que se propõe a preparar os jovens *tlatelolcas* para a batalha contra os *tenochcas*. E assim inicia-se uma série de exercícios bélicos impostos aos jovens e coordenados por *Moquiuxitli* a fim de que guerreassem contra os *mexicas* de *Tenochtitlan*:

“... mandou logo naquela hora que se juntassem todos os mancebos de vinte anos acima, os quais recolhidos foram trancados no pátio dos aposentos reais e disse-lhes desta maneira: aqui vieram para que se exercitem nas coisas de guerra, fazendo algumas provas, e a primeira é que se faça uma estátua de pedra e nela os ensinarei a atirar estilingues, e o que melhor tiro fizer a este darei honra e glória e prêmio entre todos os outros, a qual exercício quero estar presente para dar a coroa àquele que merecer...

Mandou fazer estátua de madeira, da mesma maneira que a de pedra passada e colocada no mesmo lugar mandou que saíssem a prova da estátua com arpões e flechas, contra a qual saíram todos os mancebos ditos... e entraram na lagoa toda aquela multidão, aos quais mandou o rei que nenhum atirasse no pato nem garça que estivesse pousada na terra nem na água, senão somente as que fossem voando, porque naquilo queria ver sua habilidade...” (Durán 1995 I:308-9)

Acreditamos ser de extrema relevância o trecho descrito acima para entendermos melhor o preparo militar dos jovens estudantes, pois os *mexicas tlatelolcas* guerreavam juntamente com o exército de *Tenochtitlan* o que nos faz concluir que se os exercícios não fossem os mesmos, seriam muito parecidos e, provavelmente aplicados nas escolas oficiais.

Os estudantes que haviam alcançado a idade ideal, em torno dos dezoito anos, também se familiarizavam com o campo de batalhas levando alimento e provisões aos soldados que lá se encontravam em combate, assim iam perdendo o medo e em alguns casos já ocorria a captura dos primeiros cativos (Durán 1995 II:59).

A descrição feita por Sahagún dos *calmecac* sempre ressalta a vida casta e áspera de tais centros, local onde todos os jovens respeitavam os bons costumes, deveriam seguir rígida disciplina e penitência. Alguns jovens por voto de devoção velavam toda a noite a fim de proteger o templo, cabia aos mais velhos buscar pontas de *maguey* e ramos de louro, tocar caracóis, apitos e trombetas, os menores tinham o encargo de preparar a tinta que se usava para pintar os sacerdotes diariamente (Sahagún 2000:293). Todos os jovens deveriam dormir separadamente dentro dos *calmecac* e não tinham outra opção de repouso como nos *tepochcalli*. Acordavam de madrugada para fazerem orações ou mesmo varrer e limpar a casa às quatro da manhã. Após os trabalhos comunitários descritos acima, deveriam seguir aos monastérios para servir aos deuses e realizar os exercícios de penitência, por volta das onze da noite deveriam seguir caminho rumo aos montes colocando as pontas de *maguey* em seu corpo em sinal de sacrifício enquanto tocavam os caracóis. Alguns se banhavam em águas frias durante a madrugada, nos dias de jejum todos jejuavam desde os menores até os mais velhos. Os estudantes deveriam realizar suas refeições nos *calmecac*, pois sua comida era proveniente de uma renda, provavelmente estatal, disponível para este fim. Caso

praticassem algum delito grave como embriagarem-se ou terem relações sexuais eram duramente castigados ou até mesmo mortos.

Os jovens dos *calmecac* deveriam aprender a falar bem, a cumprimentar e fazer reverência, era muito importante que aprendessem os versos dos cantos divinos para cantar, os quais estavam escritos nos livros pintados; deveriam aprender astrologia, as interpretações dos sonhos e a conta dos anos. Por fim, permanecer castos, comer moderadamente, não mentir, viver devotamente e temente aos deuses eram as principais obrigações dos futuros sacerdotes (Sahagún 2000:338-340).

Durán também descreve algumas atribuições dos estudantes, contudo seu relato enfoca alguns templos-escola específicos, cujas divindades patronas eram *Huitzilopochtli* e *Tezcatlipoca*.

Huitzilopochtli era temido e reverenciado por toda “nação” *mexica* que o chamava de criador e todo poderoso, era a divindade detentora do templo mais solene e luxuoso. Dentro de seu templo, ao longo do pátio, encontravam-se os aposentos e apartados dos religiosos, tanto de homens quanto de mulheres, e outros dos sacerdotes que serviam à divindade. Os jovens dedicados a *Huitzilopochtli* se distinguiam por um corte de cabelo em formato de coroa, com um comprimento um pouco abaixo da orelha, podendo muitas vezes deixá-lo crescer e trançá-los, vestiam mantas de redes, viviam em castidade, pobreza e obediência; realizavam diferentes atividades como cuidar do incensário, do fogo, das vestimentas dos sacerdotes e mantinham o templo limpo, outros mais jovens cuidavam de adereçar o templo, da manutenção das navalhas de sacrifício, dar lavanda para lavar as mãos dos sacerdotes e ajudavam a pedir esmolas, segundo Durán (1995 II:33) estes estudantes estavam sob o encargo dos *telpochtlatoque*, ou mestre dos moços.

O relato de Durán coincide com o de Sahagún quando estipula distintas atividades aos jovens conforme sua faixa etária, assim como os aprendizados domésticos descritos no Códice Mendoza, alguns estudantes já rapazes cuidavam de afazeres que requeriam maior habilidade, enquanto que os mais jovens desempenhavam atividades mais simples. As designações e obrigações descritas por Durán fatalmente ligariam estes jovens aos templos-escola chamados de *calmecac*, apesar do termo não ter sido utilizado pelo frei. Os templos-escola, um masculino e outro feminino, descritos por Durán estão localizados fisicamente dentro do pátio de outro templo, o de *Huitzilopochtli*, ou seja, no Templo Mayor de *Tenochtitlan*. Entretanto, o frei cita como mestre dos estudantes os *telpochtlatoque*, que segundo Sahagún eram os encarregados

dos estudantes dos *telpochcalli* (Sahagún 2000:334) e não dos *calmecac*. Durán deteve-se pormenorizadamente na descrição dos alunos mais jovens, motivo pelo qual ressaltamos algumas de suas atribuições:

“...eram chamados *eloquatecomame*, o que quer dizer cabelo cortado de forma redonda, como uma xícara e liso como uma maçaroca. Estes estudantes recolhidos podiam sair para a cidade de quatro em quatro ou de seis em seis para pedir esmolas ou colher maçarocas de milho, sem licença prévia de seus donos, já que não possuíam renda e viviam na pobreza. Suas obrigações eram pôr fogo no templo, trazer lenha para queimar, adereçar o templo, levantar-se à meia-noite para tocar caracóis; não pintavam seu corpo ou rosto, apenas usavam uma manta de “nequém” muito áspera e branca. Permaneceriam neste recolhimento por um ano com muitas mortificações, jejuns e penitências (Durán 1995 II:33-34).

A partir da narrativa de Sahagún sabemos que os *calmecac* tinham renda própria, ou seja, não precisavam pedir esmolas para alimentação. Além disso, a música estava presente tanto nos *calmecac* como nos *telpochcalli*, mas o toque de trombetas e caracóis destinava-se aos sacerdotes e por consequência aos *calmecac*. Outro ponto que nos intriga diz respeito às nomenclaturas de alguns termos *nahuas* usados por Sahagún e Durán que se diferenciam. Agora os jovens estudantes são chamados pelo dominicano por *eloquetecomame*, termo que se refere ao seu corte de cabelo. Seria *eloquetecomame* destinado apenas aos estudantes servidores de *Huitzilopochtli*?

Em seguida o missionário inicia a descrição da segunda casa no pátio do templo de *Huitzilopochtli*, destinada ao recolhimento de meninas entre doze e treze anos:

“... as moças da penitência eram outras tantas como os varões nem mais nem menos... Estas sacerdotisas viviam em profunda castidade e clausura em honra a *Huitzilopochtli*, varrendo e regando o templo; fazendo comidas para o ídolo e para os ministros que recolhiam esmolas. Possuíam cabelos longos, roupas brancas, sem trabalho nem cor, serviam no templo por um ano depois podiam sair e casarem-se. Enquanto os varões sacrificavam-se à meia-noite perfurando os “*molledos*”, estas no mesmo horário cortavam as

pontas das orelhas e com seu sangue esfregavam as bochechas, corando-as” (Durán 1995 II:35-36).

A partir do relato do frei podemos supor que tanto homens como mulheres freqüentavam os templos-escola de maneira equilibrada, pois as moças também possuíam seus ofícios e tarefas em muitos casos semelhantes com as dos homens, com a exceção do preparo da comida, praticavam até mesmo os auto-sacrifícios.

Chamamos a atenção para o fato destes estudantes permanecerem em recolhimento pelo período de um ano, enquanto na narrativa de Sahagún esta permanência não é estipulada, podendo variar conforme o desempenho do estudante. Em geral a saída poderia ocorrer por volta dos vinte anos para realizarem matrimônio, como também atesta Durán na passagem acima, todavia, aqueles jovens que haviam se destacado nos *telpochcalli*, ainda que quisessem e tivessem a idade para tal, não poderiam sair para casarem-se salvo sob autorização do *tlatoani*, pois eram entre estes jovens brilhantes que se escolhiam os oficiais que serviriam ao estado como os *tlatlacateca*, *tlatlacuchcalca* e *achcacauhti* (Sahagún 2000:336).

Durante sua narrativa, Durán deixa claro que para servir ao templo de *Huitzilopochtli*, estes moços e moças deveriam ser provenientes de seis bairros, no entanto, não menciona quais são. Seriam os bairros cujo patronato pertence a *Huitzilopochtli*?

Segundo Van Zantwijk (1963:184) os bairros especiais que forneciam os jovens que serviriam a *Huitzilopochtli* estavam vinculados diretamente com os bairros originais de *Aztlán*: seriam eles *Hutznáhuac*, *Yopico*, *Tlamatzinco* e *Tzonmolco*, além de outros dois que se formaram com a migração *Tlilan* e *Tetlanman* ou *Cihuateopan*; estes últimos teriam no patronato divindades femininas, relacionando-os com os aspectos da cosmovisão *mexica* e o conceito de dualidades complementares. Salientamos que todos estes bairros, segundo a descrição de Sahagún dos setenta e oito edifícios que formavam o complexo do Templo Mayor (2000:271-281) possuíam um *calmecac* e se somados ao recinto chamado *México Calmecac*, templo-escola localizado dentro do Templo Mayor e destinado ao culto de *Tlaloc*, totalizariam o número de sete *calmecac* em *Tenochtitlán*. Apontar um número oficial para a quantidade de *calmecac* é tarefa muito difícil, Calnek (1988:172) compilou uma lista com o nome de treze em *Tenochtitlan* a partir dos informes de Sahagún e de Alvarado Tezozomoc. Este último lista dez *calmecac* que também coincidem com nomes de bairros. Se compararmos as duas listas percebemos

que Calnek identificou treze *calmecac* além dos já citados por Sahagún, os quais estariam localizados nos bairros de *Tlacateopan*, *Atempan*, *Coatlan*, *Molloco*, *Izquitlan* e *Texcoacoatl*. A dificuldade de relacionar estes templos-escola com os *calpulli* também reside no fato de que cada *calpulli* poderia venerar a distintas divindades, ou pelo menos a diferentes representações ou avocações de um mesmo deus, ou ainda diferentes manifestações de um mesmo deus eram cultuados como patronos de diversos bairros diferentes. Zantwuijk (1963:183) aponta também que os mesmos bairros poderiam ter mais de um nome e que muitas vezes os dados disponíveis nas fontes históricas são confusos e contraditórios.

Seria muito interessante trabalhar com a possível relação do número 13 dos *calmecac* e o correspondente às trezenas que multiplicados por 20 signos formavam o calendário adivinhatório de 260 dias o *tonalpohualli*, bem como as treze camadas celestiais que separam o plano terreno de *Omeyocan*. Contudo, os apontamentos descritos acima nos leva a pensar que cada templo-escola, apesar de possuir um patronato vinculado à *Quetzalcoatl* ou *Tezcatlipoca* em primeira instância, para os *calmecac* e *telpochcalli* respectivamente, estaria também filiada a um templo de seu bairro e conseqüentemente à divindade patrona deste, assim cada aluno receberia formação ritual e educação especializada conforme seu *calpulli* de origem (Berdan 1982:89) e os ofícios desenvolvidos em cada um deles. Desta maneira, conforme defendido por Calnek (1988:172) acreditamos que poderia ter existido um número maior de *calmecac* em *Tenochtitlan*.

Somando-se aos distintos *calmecac* descritos por Sahagún, o dominicano Durán insere outro templo-escola chamado *tlamacazcalli*, descrito por ele como uma casa de maior autoridade para onde são transferidos os jovens que demonstravam maior inclinação religiosa, local onde recebiam as insígnias eclesiásticas. Indagamos então qual era a diferença entre os *calmecac* e os *tlamacazcalli*? Haveria alguma distinção ou tratava-se apenas de sinônimos?

“Assim, a estes naturais eram tirados destes colégios e escolas onde aprendiam as cerimônias e culto dos ídolos e os passavam a outras casas e aposentos de mais autoridade a qual casa chamavam *tlamacazcalli*, este nome dito se compõe de *tlamacaz* que quer dizer homem perfeito e de *calli* que quer dizer casa e assim a chamavam casa de mancebos já na perfeita idade de sua juventude (Durán 1995 II:59).

Já vimos que os *calmecac* preparavam os jovens que ocupariam os postos mais altos da burocracia estatal, da milícia e do sacerdócio, ou seja, era um centro de formação múltipla. Pensando nisso, o *tlamacazcalli* seria um centro de educação superior de caráter puramente eclesiástico, para a preparação daqueles que serviriam unicamente aos deuses?

Aparentemente todos os jovens que demonstrassem vigor religioso, independente de serem provenientes do *calmecac* ou *telpochcalli*, teriam acesso ao *tlamacazcalli*, não restringindo a entrada dos *macehualtin*. A menção deste outro templo-escola poderia ser o indício da existência de outros centros de formação que poderiam ter existido na sociedade *mexica* (Jose Batalla y Luis de Rojas 2008:171), mas por algum motivo foram deixados de lado pelos cronistas.

No capítulo dois desta dissertação já havíamos apresentado outro templo-escola chamado *cuicacalli*, cuja existência está mencionada nas crônicas de Sahagún e de Durán, como também no Códice Mendoza (fig. 6). Gostaríamos de nos deter em um trecho de Sahagún e compará-lo com os elementos registrados no Códice:

“E quando o menino chegava aos dez, doze, ou treze anos colocavam-no na casa de recolhimento que se chamava *calmecac* (...). E se não o metiam na casa de recolhimento metiam-no na casa dos cantores, encomendando-os aos principais da casa, aos quais os impunham a varrer o templo ou a aprender a cantar e em todas as maneiras de penitência que usavam. Quando já chegava o menino a quinze anos, então começava a aprender as coisas da guerra. E chegando aos vinte, levavam-no à guerra” (Sahagún 2000:778-79).

Esta passagem da crônica informa da “maneira que tinham os senhores e nobres em educar seus filhos”, nos apresentando então uma terceira opção de ingresso aos templos-escola. Se num primeiro momento a narrativa de Sahagún nos permite concluir que os jovens nobres adentravam apenas ao *calmecac*, em outros o frei menciona a existência destes estudantes também nos *telpochcalli* (Sahagun 2000:333). Todavia, surge outra opção feita pelos pais de enviá-los aos *cuicacalli* para que ali aprendessem a cantar e a fazer uso das demais penitências. Surge então a possibilidade dos *cuicacalli* não serem apenas centros de “formação especializada” em música e dança, pois ao

receberem jovens que ali permaneciam por anos havia a necessidade de prepará-los tanto intelectualmente para os futuros cargos burocráticos, como fisicamente para o campo de batalhas.

Fig. 6 – Jovens sendo encaminhados ao Calmecac ou Cuicacalli. Códice Mendoza folio 61r.

Se o *cuicacalli* também recebia os estudantes para um tipo de “educação integral”, o conteúdo do aprendizado deveria ter aspectos diferenciados daqueles adquiridos no *calmecac*. Seria o primeiro destinado aos nobres que se formariam cantores e dançarinos profissionais e o segundo destinado àqueles que se tornariam sacerdotes?

O *cuicacalli* é representado no Códice Mendoza (folio 61r) logo abaixo do glifo que denomina os *calmecac*. Nestas imagens podemos perceber que o pai de dois jovens os encaminha para os templos-escola, o primeiro deles está vestido com uma manta de algodão (Berdan y Anawalt 1997:149), seu cabelo é curto e arredondado, caminha em direção ao *calmecac*; o segundo jovem traça uma manta de rede, provavelmente feita de algum tipo de fibra, seu corte de cabelo é distinto daquele usado por seu irmão, pois usa um penteado longo com fios até os ombros e se direciona ao *cuicacalli*. As pegadas direcionando até os mestres dos respectivos templos demonstram esta escolha. A vestimenta e o corte de cabelo diferenciado eram atributos importantes na sociedade *mexica*, pois denotavam não apenas o status social do indivíduo, como também a ordem a que esses jovens pertenciam, se à eclesiástica ou militar. Encontramos também quinze pequenos círculos na extremidade inferior da imagem, estas marcas indicam a idade com que estes jovens ingressavam nestes templos, ou seja, quinze anos, o que diverge em alguns anos se comparado ao relato de Sahagún.

Notamos a partir das imagens e das anotações em texto alfabético que do Códice Mendoza (fólio 60v) que o mesmo pai poderia prometer seus filhos a centros educativos distintos, quer dizer, mesmo fazendo parte de um único *calpulli*, devotos a mesma divindade patrona e ainda dentro da mesma família, os filhos poderiam ser encaminhados a templos-escola distintos, conforme a inclinação do estudante ou desejo dos pais no momento de seu nascimento (fig.7). Outro fator que nos chama a atenção diz respeito aos professores que aguardam os jovens na entrada das escolas. No caso do *cuicacalli* encontramos uma anotação em texto alfabético denominando-o como *teachcauch* ou mestre dos jovens dos *telpochcalli* (Sahagún 2000:334), escola que não possui glifo alusivo neste documento.

Num primeiro momento relacionaríamos os *cuicacalli* com os *telpochcalli*, pois já foi dito que uma das obrigações de seus estudantes era freqüentar diariamente a casa de canto e dança (Sahagún 2000:759), contudo se somarmos as informações contidas nas crônicas e no Códice Mendoza, lembrando que além dos mestres dos jovens os mesmos abrigavam os *tiachcahuan* mestre dos cantos (Rojas 1986: 187), chegamos a conclusão que os *cuicacalli* poderiam ser centros híbridos, que provavelmente abrigavam jovens estudantes, *pipiltin* ou *macehualtin* e mais ainda, poderiam ser uma terceira opção de templo-escola.

Desta forma, destacamos a importância da música, do canto e da dança que marcavam as mais distintas atividades dentro do universo extremamente ritualizado dos *mexica*. Os ofícios de cantor e músico eram considerados de muito prestígio e poderiam render benefícios e reconhecimento perante a sociedade, conforme a exortação feita de pai para filho abaixo transcrita:

“Tome cuidado [na prática] da dança, do tambor, dos chocalhos e [do] cantar, com isso despertará ao povo e dará prazer ao nosso senhor deus. Com isto alcançará riquezas, porque o exercício de tocar e cantar solicita ao nosso senhor para que traga graças” (Sahagún 2000:550).

3.3 As vintenas e a participação dos estudantes

Nesta análise propomos investigar a relação entre o complexo ciclo de festas do calendário solar *mexica* e a participação dos jovens estudantes dos templos-escola. Entendemos que os rituais realizados durante as celebrações das vintenas refletem aspectos da vida social, política e econômica daquela sociedade (Broda 1979:45). Desta forma, ao mapear a presença destes estudantes nas festas poderemos delinear aspectos da educação e preparação religiosa destinada aos mesmos a fim de inseri-los como “homens maduros” na comunidade, respeitando a tradição ancestral e a ideologia política dominante. Ideologia que encontrou na religião um campo fértil para propagar seus valores, pois o controle das atividades religiosas prescinde dos sacerdotes que por sua vez pertencem à classe dominante. Assim, criou-se um quadro de dependência destes servidores que aparentemente eram os responsáveis pelo êxito dos ciclos agrícolas (Broda 1985:434) e os únicos conhecedores das necessidades divinas capazes de manter o equilíbrio do cosmos.

“A religião tinha a função de legitimar as condições materiais da sociedade e as estruturas de poder existentes. Neste sentido, a religião era uma parte necessária que garantia a continuidade do sistema social” (Broda 1985:464).

O homem *mexica* teme pela ordem do cosmos. Para que tal ordem seja mantida, e por conseqüência a vida humana, é necessário repetir o ato criador e de fundação cristalizado no mito. A repetição idêntica ao fato ocorrido miticamente conduz a um mesmo resultado alcançado outrora. Os gestos regulamentados pela tradição mítica configuram-se num ritual de caráter sagrado com poderes mágicos. O ritual é o caminho pelo qual se obtém a ordem desejada. O equilíbrio do cosmos só pode ser mantido por meio de repetições dos fenômenos de criação originais. Os rituais tinham portanto, o poder de reviver mitos de criação, o que se confundia nos tênues limites entre tempo e espaço, possibilitando o eterno retorno dos ciclos idênticos. Assim na cosmovisão *mexica* o tempo linear e o tempo cíclico andavam juntos estabelecendo um ritmo que governa as ações dos indivíduos e define a periodização dos calendários (Martínez Miura 2004:65).

Como já mencionamos o calendário solar era composto de 18 meses de vinte dias. Ao final de cada mês se celebrava uma festa principal dedicada a um ou vários deuses e

paralelamente ocorriam diversas cerimônias menores. As vintenas se relacionavam com as divindades criadoras e guerreiras, com os deuses da terra, do fogo e do infra-mundo. Existiam também as grandes festas individuais dedicadas a *Huitzilopochtli* e a outras divindades importantes como *Quetzalcoatl* e *Tezcatlipoca*. Além disso, as festas se relacionavam com as estações do ano, aos fenômenos astronômicos, aos ciclos agrícolas como também às atividades técnicas e sociais (Carrasco, 1981:222).

Na estrutura do calendário festivo, diversas responsabilidades rituais estavam relacionadas com diferentes cerimônias e distintos grupos sociais se revezavam no cumprimento destas funções, havia festas destinadas às elites e outras de cunho popular (Broda 1976:38). Geralmente as comemorações da elite estavam vinculadas ao culto guerreiro onde participavam o *tlatoani* e os guerreiros nobres, eram rituais que também se relacionavam com os cultos do Sol e de Venus. Já as celebrações populares tinham como pano de fundo os processos de produção e os ciclos agrícolas, o culto às divindades patronas da fertilidade (deuses da chuva e do milho), dos ofícios e de determinadas atividades profissionais (Broda 2000:50).

De maneira geral nossa análise das festas utiliza como metodologia um enfoque proposto por Broda (1982:124) para o estudo de culto e da sociedade *mexica*. A autora enfatiza que as relações de produção exercem uma determinação sobre o restante das relações sociais e simbólicas, ao mesmo tempo considera que as relações presentes na sociedade não correspondem a uma determinação simples de uma sobre a outra, se não que as relações são múltiplas e complexas. Ou seja, não se pode estudar a estrutura de classes sem referência ao modo de produção econômico como base prática para tal organização, nem suprimir o ambiente religioso como base ideológica para perpetuação daquela sociedade.

Após a leitura das descrições das vintenas feitas pelos cronistas registramos a participação dos jovens estudantes de uma forma geral em praticamente todas as grandes celebrações e seu conjunto ritualístico, seja auxiliando no preparo das festas, seja participando de maneira direta, à exceção se faz durante as vintenas de *Atlcahualo* e *Tepeilhuitl* onde não encontramos nenhuma menção aos estudantes.

As cerimônias estão relacionadas entre outras com proteção e saúde, destinadas a assegurar o crescimento das crianças, procissões em honra às divindades, competições bélicas, penitências e até mesmo a execução de sacrifícios humanos.

Dada a quantidade de cerimônias escolhemos para esta análise àquelas relacionadas diretamente às atividades guerreiras e/ou sacerdotais realizadas pelos

jovens estudantes. Estes rituais eram realizados nas vintenas de *Tlacaxipehualiztli*, *Toxcatl*, *Tecuilhuitontli*, *Xocotl Huetzi*, *Ochpaniztli* e *Panquetzaliztli*.

Festas	Divindades	Relação com ano solar/ Pontos Cardeais ³²	Participação dos estudantes
<i>Tlacaxipehualiztli</i>	<i>Xipe Totec</i> e <i>Huitzilopochtli</i>	Equinócio de primavera / Leste	Vestem-se com a pele dos cativos sacrificados; desafio de gladiadores junto aos guerreiros cativos.
<i>Toxcatl</i>	<i>Tezcatlipoca</i> e <i>Tlacaehuepan</i>	Passagem do Sol pelo zênite /Norte	Disputa por meio de corrida: os primeiros são premiados com insígnias de guerra; sacrifícios de sangue em honra a <i>Tezcatlipoca</i> .
<i>Tecuilhuitontli</i>	<i>Xochipilli</i> e <i>Huixtocihuatl</i>	Próxima ao solstício de verão / Oeste	Sacrifício da mulher que representava a deusa <i>Huixtocihuatl</i> pelos jovens sacerdotes.
<i>Xocotl Huetzi</i>	<i>Otontecutli-Xocotl</i> , <i>Xiuhtecuhtli</i> e <i>Yacatecutli</i>	Verão / Oeste	Disputa entre os jovens para apanhar adereços de guerra no topo do tronco <i>xocotl</i> .
<i>Ochpaniztli</i>	<i>Toci</i> , <i>Cinteotl</i> e <i>Chicomecoatl</i>	Equinócio de outono / Oeste	Recebiam insígnias de guerra e iam pela primeira vez ao campo de batalhas; circuncisão de meninos no templo de <i>Huitzilopochtli</i> .
<i>Panquetzaliztli</i>	<i>Huitzilopochtli</i> e <i>Yacatecutli</i>	Solstício de inverno /Sul	Enfrentamento entre os estudantes dos <i>calmecac</i> e <i>telpochcalli</i> .

Quadro com a participação dos estudantes nas festas das vintenas (Baseado em Carrasco 1981).

A passagem do sol pelo zênite coincidia com algumas das festas mais importantes. A partir da posição do astro as estações do ano se relacionavam com as quatro direções do universo. As associações rituais das vintenas mostram também que o ciclo anual se equiparava ao curso diário do sol. A importância fica mais clara se consideramos a linha central ou eixo do mundo como a quinta direção do universo (Carrasco 1981: 223).

As festas mais importantes dos deuses criadores estavam associadas com a época do ano e a direção ocupada por cada divindade. Segundo Carrasco (1981)

Tlacaxipehualiztli estava associada com o equinócio de primavera e com *Xipe* ou *Tezcatlipoca* Vermelho do leste; *Toxcatl* quando o sol passa pelo zênite e associada com *Tezcatlipoca* Negro do norte; *Xocotl Huetzi* com as estações ocidentais e relacionada com guerreiros mortos e o sacrifício de prisioneiros de guerra, conectada com a divindade *Otontecutli* ou *Xocotl*, que é a forma jovem de *Mixcoatl* branco, uma das avocações de *Tezcatlipoca*; A festa principal de *Huitzilopochtli*, a divindade do sul, era *Panquetzaliztli* e coincidia com o solstício de inverno.

Ochpaniztli e *Tecuilhuitontli* estavam localizadas nas vintenas pertencentes ao oeste. A primeira relaciona-se com o equinócio de outono e está vinculada com as deidades agrícolas do milho *Cinteotl* e *Chicomecoatl*, além de *Toci* deusa da terra e mãe do milho. Já *Tecuilhuitontli* está mais próxima ao solstício de verão e vincula-se aos cultos de *Xochipilli* deus das flores, da música, do canto e das artes e, *Huixtocihuatl* deusa do sal (Carrasco 1981:224-226).

Broda (1976) e Carrasco (1981) seguem a periodização das festas proposto por Sahagún conforme descritas no momento da conquista, entretanto Graulich (1999, 2008a, 2008b) se remonta a um calendário possivelmente utilizado pelos mexicas em finais do século VII, quando *Ochpaniztli* caía no começo do verão e *Tlacaxipehualiztli* no início do inverno. Apesar de não haver um consenso entre os estudiosos sobre a correção do ano bissexto, Graulich trabalha com a hipótese de que os *mexicas* não o faziam ocasionando no fato de que as festas estariam deslocadas no tempo durante a chegada dos espanhóis. Afirma ainda que os *mexicas* sabiam deste deslocamento, mas que estariam satisfeitos que suas festas, mesmo sendo de conteúdos agrícolas, não fossem festejadas em datas fixas, já que a celebração das mesmas poderiam ser feitas em todas as estações do ano até voltarem ao ponto de início, corroborando com o conceito de tempo cíclico inserido na cosmovisão mesoamericana (Graulich 2008a:192). Nesta análise utilizaremos a periodização proposta por Carrasco e Broda, todavia abordaremos algumas hipóteses propostas por Graulich.

A vintena chamada *tlacaxipehualiztli* tinha esse nome devido ao esfolamento de homens que ocorria durante sua festa principal em honra à *Xipe Totec*. Segundo Sahagún (2000:180-183) depois que alguns idosos chamados *cuacuacuilti* esfolavam o corpo dos cativos sacrificados, um grupo de jovens conhecidos como *tototecti* se vestia com estas peles e simulava uma pequena disputa entre eles e outros jovens “como se fosse coisa de guerra” Prendiam uns aos outros e encarcerados, só eram soltos em troca de algum pagamento. Logo após a disputa, quatro destes jovens se dividiam de dois em

dois vestidos como águia e jaguar e começavam a ferir com facas os cativos que seriam sacrificados em seguida. Estes jovens eram fortes e devidamente armados com seus escudos e espadas, tinham a missão de vencer num desafio de gladiadores, ou seja, um combate homem a homem (fig. 8), em que o cativo estaria destinado a morrer sacrificado na pedra. No entanto, caso o guerreiro cativo se defendesse bem, iriam contra ele dois, três ou até mesmo cinco outros jovens a fim de liquidá-lo. Chamamos a atenção para o fato de que a festa e os sacrifícios ocorriam no *Yopico Calmecac* (Sahagún 2000:278), o que reforça a presença dos estudantes no ritual.

Fig. 8 – Combate homem a homem durante a vintena de Tlacaxipehualiztli. Códice Magliabechiano folio 61.

Acreditamos que mesmo antes da obrigatoriedade das escolas oficiais *mexicas* os jovens se preparavam para as atividades guerreiras, pois já participavam de disputas bélicas junto aos *tepanecas* de *Azcapotzalco* (Durán 1995 I:193). O mesmo ocorria em relação à formação de sacerdotes e seu recolhimento nos templos. Durán (1995 I:225) narra o momento de inauguração da pedra de sacrifícios chamada *temalacatl* e descreve como os jovens sacerdotes impelidos por seu *tlatoani* prometem se exercitar para

praticarem os sacrifícios na pedra a fim de não decepcionarem seu soberano e os senhores de outras províncias convidados a assistirem a cerimônia durante a vintena de *tlacaxipehualiztli*.

Além do culto a *Xipe*, também havia cerimônias em honra a *Huitzilopochtli* em *Tlacaxipehualiztli*, festa em que a presença dos jovens do templo desta divindade é descrita pelos cronistas. A preparação da imagem do deus era feita pelas moças do templo, chamadas de irmãs de *Huitzilopochtli*, a partir de sementes de acelga e mel proveniente do *maguey*. No dia da cerimônia, tanto moços como moças saíam em procissão até a entrada do templo, onde se humilhavam perante a imagem comendo um punhado de terra do chão. Cabia aos moços subirem a imagem até o topo do templo, com muita reverência ao som de flautas, caracóis e tambor, pois às moças não era permitida a entrada no oratório (Durán 1995 II:37-38).

Durante esta mesma vintena, mães e pais estiravam todos os membros, mãos, braços, pernas e até narizes e pescoços das crianças a fim de que estas crescessem durante o ano (Durán 1995 II:247).

A festa consagrada à divindade *Tezcatlipoca* ocorria na quinta vintena do ano chamada *Toxcatl* que quer dizer “coisa seca”. Segundo Durán *Tezcatlipoca* era “muito amado e temido, sua celebração era tão solene quanto à [festa] destinada a *Huitzilopochtli*, pois as divindades se igualavam na reverência do povo”. Nesta vintena havia muitos ritos e as moças e moços destinados ao seu templo participavam de uma procissão em honra à divindade, devidamente adereçados, rodeavam o andor destinado à imagem do ídolo com uma corda grossa feita de milho tostado chamada de *toxcatl* e colocavam sobre o colo da imagem um colar e sobre a cabeça da mesma uma guirlanda. Em seguida, as donzelas se ocupavam em servir os pães e guisados ofertados ao ídolo, para tal se utilizavam de um ancião destinado para isso, que as servia como uma espécie de guia no momento de entrega das oferendas ao pé das grades do templo, uma a uma. Na sequência saíam do templo os moços e sacerdotes que retiravam de lá a comida e levavam a devotos sacerdotes chamados *calmeca teteuctin*, que haviam jejuado e praticado abstinência sexual. A nomenclatura destes sacerdotes parece indicar tratar-se de um grupo que possuía certo *status* dentro do templo, pois a eles eram destinados os alimentos preparados. O próprio termo *calmeca teteuctin* faz uma alusão direta aos templos-escola chamados *calmecac*, termo que em nenhum momento é usado pelo frei dominicano (Durán 1995 II:51-53)

Ao pôr-do-sol, as donzelas traziam de seus aposentos pratos de comida chamados *tzoales* que deixavam à entrada do templo. Numa corrida alucinada saíam meninos em busca destas refeições. Os quatro primeiros que chegassem eram premiados com adereços de guerra, podiam se banhar no templo e eram tratados com muito respeito pelos sacerdotes (Durán 1995 II:54-55).

Encontramos aí um indicativo de competição com objetivo de premiação e distinção entre os estudantes antes mesmo destes adentrarem ao campo de batalha. Destacamos que os exercícios meritórios faziam parte do cotidiano dos meninos, incitando sua busca por reconhecimento e conseqüente status social.

Em *Toxcatl*, meninos e meninas eram marcados com facas de pedra pelos sacerdotes dos templos. Eram cortes no peito, no estômago, nos braços e nos pulsos. Não podemos deixar de perceber que as crianças não só eram prometidas a *Tezcatlipoca*, como também eram marcadas fisicamente com este fim, lembrando-os da promessa feita por seus pais (Sahagún 2000:198).

Na sétima vintena chamada *Tecuilhuitontli* traduzida por “pequena festa dos senhores”, eram realizados sacrifícios em honra à deusa do sal, chamada *Huixtocihuatl*. Faziam um grande baile e cantos com duração de dez dias em honra a esta divindade e deles participavam todas as mulheres que faziam sal, desde crianças até as mais idosas (Sahagún 2000:211). A divindade também era representada nesta vintena por uma mulher que deveria ser morta sacrificada por cinco mancebos: quatro a estendiam enquanto o quinto a degolava e em seguida arrancava seu coração e o oferecia ao Sol (Sahagún 2000:212).

A décima celebração era conhecida por *Xócotl Huetzi* “cai o fruto” ou Huey Miccaílhuatl “grande festa dos mortos”, nela preparavam um tronco de árvore bem alto para levar ao templo de *Xiuhtecuhtli*, lá era deixado bem liso e adornado, a fim de que os jovens pudessem subir. Havia quatro cordas de fibras fixadas no tronco, que representavam os quatro rumos ou direções do universo, para que os mesmos pudessem realizar a subida no momento adequado. Muitos estudantes tentavam, mas poucos conseguiam escalar até o topo e apanhar a imagem do ídolo, devidamente posicionada no centro do tronco (fig. 9). Esta posição fazia alusão à totalidade do cosmos e a posição central ocupada por *Xiuhtecuhtli* no mesmo. Este tronco sagrado chamado de *Xocotl* representava o *axis-mundi* dominado pelo deus ígneo e fazia a ligação entre o céu, a terra e o inframundo, (Limón Olvera 2001:63). A imagem *Xiuhtecuhtli* estava toda adornada e paramentada com instrumentos de guerra, os adornos eram atirados ao chão

pelo jovem que havia alcançado seu topo, juntamente com os pedaços do ídolo feitos de massa de *tzoalli*, mistura de amaranto, mel e *maguey*, que eram recolhidos pelo povo que assistia a façanha. As armas permaneciam com o jovem que havia vencido a tarefa, o mesmo era recebido com aplausos e música pela população, em seguida era encaminhado sobre os braços dos sacerdotes ao templo onde recebia outras insígnias de guerra, jóias e mantas (Sahagún 2000:227-228).

Fig. 9 – Jovem alcança topo do tronco chamado *Xocotl*. Códice Magliabechiano folio 77.

A décima primeira vintena é chamada *Ochpaniztli*, segundo Carrasco (1981:220) *Ochpaniztli* está vinculada com o fim das chuvas e o equinócio de outono, ou seja, entre os dias 2 e 21 de setembro, período em que era celebrada no momento da chegada dos espanhóis. Entretanto Graulich (2008 a, b), afirma que em suas origens, a celebração era feita entre os dias 3 e 22 de abril e está relacionada com o início das chuvas e não com o final das mesmas. *Ochpaniztli* representava a festa de fecundação da terra e do nascimento do milho, era a festa da semeadura e da chegada das chuvas no princípio da estação. Nesta vintena ocorria o “desollamiento” ou esfolamento das mulheres que representavam as divindades honradas naquele momento, mais precisamente *Toci* que representa a terra; *Chicomecóatl* que representa a germinação do milho e *Atlán Tonan*

que simboliza a água (Graulich 2008b:52). Meio ano depois, no início da estação de secas, quando saía o sol, ocorria a grande celebração de *tlacaxipehualiztli*, e o esfolamento de homens. Normalmente a cerimônia do “fogo novo” era celebrada no mês do “barrimiento” ou varredura, anteriormente o primeiro mês do ano, porque era então que se “recriava” a terra na data 1-Coelho. Neste mês se apagavam todos os fogos da cidade. O silêncio era completo, a terra estava como morta e deveria ser regenerada (Graulich 2008b).

Ao mesmo tempo, *Ochpaniztli* traduzida por “barrimiento” ou varredura era o período dos trabalhos comunitários como a construção de pontes, calçadas, limpeza de templos e edifícios, atividades que em geral se recrutavam mão de obra entre os estudantes. Além disso, Durán (1995 II:150) relata que moços e moças dançavam para a cativa que representava a *Toci* a fim de que esta se mantivesse entretida e não se entristecesse lembrando de que morreria, pois tal fato era considerado em mal agouro.

“Neste mês [*ochpaniztli*] se fazia grande alarde ao senhor toda a gente de guerra e os jovens que nunca haviam ido a guerra. A estes davam armas e insígnias, e os nomeavam por soldados, para que de aí em diante fossem à guerra” (Sahagún, 2000:154-155) .

No mundo *mexica*, profundamente marcado pelo ritual, se guardava uma data específica para o ingresso dos estudantes no campo de batalha. Em *Ochpaniztli* percebemos a renovação destes votos, feitos com os deuses e com a sociedade, ao mesmo tempo era a realização mítica de sua vocação por meio do ritual. Temos que assinalar que apesar de possuir guerreiros treinados ou mesmo sacerdotes qualificados para os momentos de sacrifício, nesta vintena era um jovem o responsável em oferecer cativos a *Huitzilopochtli*.

Nesta vintena também identificamos outro ritual que envolvia crianças. Trata-se de uma espécie de circuncisão realizada nos meninos no recinto do Templo Mayor, no pátio de *Huitzilopochtli*. Eram feitos cortes nos membros e também nas orelhas por navalhas trazidas pelas próprias mães e entregues aos sacerdotes responsáveis por tal tarefa. Depois dos cortes as crianças eram colocadas diante do ídolo para receber seus nomes, caso fossem nobres recebiam nomes de grandes senhores, se fossem *macehualli* recebiam o nome do dia em que haviam nascido.

Após estes relatos, Durán afirma que os nobres e principais raramente participavam de cerimônias como estas destinadas aos pais e filhos. Normalmente estavam muito ocupados com os afazeres do governo e se redimiam usando de sua autoridade e compensando sua falta com oferendas e esmolas (Durán 1995 II:255-56).

A vintena de *Panquetzaliztli* também guardava uma tradição especial para os jovens estudantes. Nela os *telpupuchti* e os *tlamacaztoton* deveriam se enfrentar, como se estivessem guerreando. Tal exercício nos faz pensar se havia algum tipo de rivalidade entre tais casas de educação, já que, segundo Sahagún, além de trancarem uns aos outros havia a permissão de que roubassem pertences daqueles que encontrassem pela frente. Além disso, chamamos a atenção para o período em que ocorriam tais atividades, do meio-dia ao pôr do sol, pois sabemos que o tempo das atividades ritualísticas era regido pela movimentação dos astros celestiais (Sahagún 2000:253). Curiosamente este era o rumo presidido pelas *cihuateteo*, mulheres mortas no primeiro parto e que acompanhavam o curso solar do zênite ao pôr-do-sol.

Para celebrar a festa de *Panquetzaliztli* faziam uma massa e dela representavam o corpo de *Huitzilopochtli*, este “corpo” era sacrificado por um dardo que o fazia em diversos pedaços, estavam presentes nesta cerimônia quatro grandes representantes dos sacerdotes e quatro mestres dos jovens os *telpochtlatoque*. Estes pedaços eram distribuídos entre o *tlatoani*, que recebia o coração, e os meninos futuros sacerdotes. Estes ao comer esta massa tinham a obrigação de servir por um ano no templo desta divindade e tributar uma manta grande chamada *cuachtli*, cinco pequenas chamadas *tecuachtli* e um cesto de milho com cem espigas (Sahagún 2000:303-304).

No primeiro dia de *Panquetzaliztli* se comemorava o nascimento do sol na montanha de *Coatepec*, representado por *Huitzilopochtli* divindade guerreira que sabendo do plano de sua irmã *Coyolxauhqui* e seus irmãos os quatrocentos *Huitznahuas* de matá-lo ainda no ventre de sua mãe *Coatlicue*, nasce antecipadamente já com seus armamentos de guerra em punho e mata a irmã com seu *xiuhcoatl* ou “serpente de fogo” e expulsa e persegue os demais irmãos de *Coatepec*, matando a praticamente todos (Sahagun 2000:301). Segundo Graulich (1999:191) *Huitzilopochtli* substituiu *Quetzalcoatl* em *Panquetzaliztli* e em todas as demais vintenas consagradas ao sol, o que caracteriza para este povo, o advento de uma nova era ou um novo sol, o chamado quinto sol. *Panquetzaliztli* é descrita pelo autor como uma festa grande de guerra, onde aconteciam os maiores sacrifícios de prisioneiros de guerra, provenientes das guerras

floridas realizadas contra os tradicionais inimigos *tlaxcaltecas*, *huexotzincas*, *tepanecas* entre outros (Graulich 1999:201).

Panquetzaliztli era celebrada com honras à *Huitzilopochtli*, mas também em menor grau à *Tezcatlipoca*. Um fator interessante deve-se ao fato de que em fontes de outras regiões do México, *Panquetzaliztli* era festejada em honra a *Tezcatlipoca* e não a *Huitzilopochtli*, o que nos remete novamente às substituições feitas pelos mexicas por seu deus tutelar (Graulich 1999:209). Se considerarmos que eram à *Quetzalcoatl* e *Tezcatlipoca* que se consagravam esta vintena, nos remetemos à dualidade complementar destas divindades na criação do Quinto Sol e na “inimizade” mítica entre ambos re-atualizada por meio da competição feita entre os estudantes dos *calmecac* e *telpochcalli*, cujo patronato pertencia à *Quetzalcoatl* e *Tezcatlipoca* respectivamente.

Como pudemos constatar a participação dos jovens estudantes nas cerimônias descritas destacam-se por suas características guerreiras e de exacerbação ao mérito, conquistado por meio de distintas disputas. Por outro lado, estas cerimônias ressaltam a essência guerreira presente na formação sacerdotal, ou seja, da elite, pois enfatizamos importantes rituais guerreiros desempenhados pelos jovens sacerdotes, como é o caso do desafio gladiatório onde enfrentam os guerreiros cativos, que em seguida seriam sacrificados na pedra durante a vintena de *tlacaxipehualiztli*. Apesar da formação bélica nos *telpochcalli*, o culto guerreiro pertencia aos sacerdotes dos *calmecac* com ativa participação dos jovens estudantes deste templo-escola.

“Em seu aspecto ideológico, que era expresso sobretudo no culto guerreiro, o ritual fortalecia a posição dominante da nobreza dentro e fora de *Tenochtitlan*. Desta maneira o ritual do Templo Mayor se convertia em um instrumento de domínio e poder que exercia sua influência sobre a condição psicológica dos membros da sociedade e afirmava além disso a supremacia política dos *mexica* frente às demais nações” (Broda, 1976:54).

Capítulo IV

Vozes do Passado: o que diz o material arqueológico?

4.1 Um *calmecac* no recinto sagrado de *Mexico-Tenochtitlan*

Este capítulo dedica-se à análise dos informes de escavação do edifício escavado nas imediações do Templo Mayor de *Tenochtitlan*, no Centro Histórico da Cidade do México identificado como *calmecac*, bem como de alguns objetos encontrados na área durante a escavação. À luz dos dados obtidos a partir da análise das fontes históricas nos capítulos precedentes, nos voltamos agora a tentar compreender aspectos do sistema formal de educação *mexica* segundo contextos percebidos a partir do registro arqueológico. A análise iconográfica do material escavado no referido *calmecac* apresenta unidades de significação de um conteúdo simbólico que, a nosso ver, em muito reflete a ideologia das elites dominantes que atuavam em prol da hegemonia da Tríplice Aliança. São dados que sugerem, uma vez mais, que os espaços dedicados à formação dos jovens *mexica* serviam de ferramenta para o controle estatal sobre a sociedade.

O estudo arqueológico das escolas *mexicas* é uma tarefa árdua, pois apesar de identificados uma série de edifícios e estruturas arquitetônicas atribuídas a esta sociedade, dentro e fora de *Mexico-Tenochtitlan*, praticamente não existem relatórios de investigações ou artigos publicados que mencionem a localização de estruturas físicas dos *calmecac*, *telpochcalli* e *cuicacalli*. À exceção encontramos os relatos de Garcia Payón (Umberger 1996:163 apud Garcia Payón 1936; 1956) e de Barrera & López Arenas (2008) sobre o sítio arqueológico de *Tecaxic-Calixtlahuaca*, no Vale de Toluca (atual Estado de México), que esteve sob domínio *mexica* e constava na lista de cidades tributárias ao poder da Tríplice Aliança (Umberger 1996:162 apud Hernández Rodríguez 1950) e onde Payón encontrou um edifício e o identificou como *calmecac*; além do sítio de *Tecaxic-Calixtlahuaca* faz-se exceção um edifício escavado recentemente nos arredores do Templo Mayor de *Mexico-Tenochtitlan*, também identificado pelos arqueólogos responsáveis como um *calmecac*³³.

³³ Ainda que a interpretação do edifício escavado por Payón tenha sofrido inúmeras críticas (Michael Smith & Berdan 1992, Umberger 1996), mencionamos aqui para confrontarmos com os dados arqueológicos com aqueles encontrados no Centro Histórico da Cidade do México.

Apesar de dispormos de poucas informações sobre o *calmecac* do sítio de *Tecaxic-Calixtlahuaca* (fig. 10), sabemos que tratava-se de uma estrutura robusta, formada por plataformas e quartos ao redor de um pátio principal e com uma espécie de templo edificado junto à fachada de acesso; Segundo os informes, as estruturas corresponderiam a uma área de função administrativa do Vale do México, pois diferentes etapas de construção e ou ampliação indicam que parte da estrutura já existia antes da chegada dos *mexicas* no local (Umberger 1996:163).

Fig. 10 – Calmecac escavado em Tecaxic-Calixtlahuaca por Garcia Payón (Umberger 1996)

Mesmo com o enorme potencial arqueológico, o Centro Histórico da cidade do México vem sendo explorado sistematicamente há poucas décadas. Isso se deve à dificuldade em se explorar o subsolo de um grande centro urbano, com impossibilidade de desapropriações, composto de prédios e edifícios tombados historicamente, mas também graças ao terreno movediço em que se formou a cidade, originalmente uma região lacustre que foi aterrada para o desenvolvimento urbano.

A história da arqueologia da região central da cidade do México começa em fins do século XVIII, mais precisamente em 1790, quando foram encontradas a famosa escultura de *Coatlicue* e a Pedra do Sol na, Plaza Mayor de la Nueva España, conhecida

hoje como o Zócalo da Cidade do México. A partir dali, durante o século XIX, foram compilados muitos dados importantes para nossa compreensão da histórica pré-hispânica do Planalto Central Mexicano. O arqueólogo Leopoldo Bartres foi um dos pioneiros, realizando resgates importantes na então *Calle Escalerillas* (hoje *Calle Guatemala*) graças aos trabalhos de infra-estrutura urbana realizados na área correspondente à antiga capital mexicana. Porém, foi apenas em 1913, com a escavação dirigida pelo arqueólogo Manuel Gamio, que se pode delimitar parte do sítio arqueológico *Templo Mayor de Mexico-Tenochtitlan*, entre as *Calles Seminario* e *Argentina*. A partir dali o trabalho arqueológico realizado na área do Centro Histórico da capital mexicana adquiriu um caráter mais acadêmico (Solís 1997:83).

O *Proyecto Templo Mayor*, do Instituto Nacional de Antropología e História do México, surgiu em 1978, tendo como uma das principais preocupações investigações que visassem encontrar respostas a perguntas previamente formuladas perante seu objeto de pesquisa, pois até então tinham sido realizados apenas trabalhos com cunho de salvamento arqueológico, motivados por achados fortuitos e que exigiam a intervenção de um especialista. Além disso, o projeto tem como foco verificar se os dados arqueológicos corroboram as informações obtidas nas fontes históricas (Matos Moctezuma 2009:45).

A região onde se encontra o *calmecac*, nosso objeto de estudo, está limitada ao lado norte pela Calle Donceles, ao sul por um conjunto de escadarias próximas ao edifício do atual Centro Cultural Espanha (localizado na Calle Guatemala n. 20), a leste pelo Museu da Caricatura (Calle Donceles n. 99) e a oeste pelo Hotel Catedral (Calle Donceles n. 95) (fig. 11).

Fig. 11- Croqui com localização do calmecac escavado no Centro Histórico do México (IPAU I – INAH 2008).

Estudos de prospecção geofísica em conjunto com informações disponíveis nos arquivos técnicos do Templo Mayor, indicavam a possibilidade de encontrar vestígios arqueológicos no subsolo das antigas edificações e ruínas. Tais informes relatavam que a partir da calçada até os 10 m de profundidade se localizavam “preenchimento” heterogêneos constituídos por embasamentos ou pisos pré-hispânicos, com materiais *in situ* e removidos além de materiais depositados ou removidos durante o período Colonial mexicano (IPAU I 2008:4).

A primeira escavação feita neste local, mais especificamente entre as Calles Donceles n. 97 e Guatemala n. 18, datava de 1993 e havia sido realizada sob responsabilidade dos arqueólogos Eladio Terreros e Néstor Paredes Cetino, como parte de um projeto de salvamento arqueológico do Proyecto Arquitectónico “Plaza Templo Mayor” do Programa de Arqueologia Urbana – PAU. Pois havia a intenção de se construir um mercado para comércio popular naquela área. A partir daquela investigação identificou-se uma série de elementos arquitetônicos de diversas épocas, como muros, plataformas e pisos construídos com distintos materiais (IPAU I 2008:11-12).

Dez anos depois, em 2003, foram retomadas as pesquisas a partir de estudos de prospecção geofísica de exploração indireta, realizados na área mediante técnicas de Radar de Penetração Terrestre (RPT) e Sondagens Eletromagnéticas por Transistores (SET)³⁴. A investigação decorreu do projeto de remodelação do Centro Cultural Espanha no México, tendo como objetivo detectar vestígios de construções antigas de valor histórico.

A escavação foi realizada entre 08 de novembro de 2006 e 15 maio de 2008, abrangendo uma área de 665,49 metros quadrados de superfície e profundidade máxima de 7,75m. Contou com a atuação de cinco arqueólogos e um desenhista³⁵. Para que a escavação se levasse a cabo reticulou-se todo o terreno formando-se dezoito unidades de 2m cada uma, orientadas de norte a sul e 10 unidades orientadas de leste a oeste. As unidades de orientação norte-sul receberam identificação com números arábicos de maneira progressiva, enquanto que as leste-oeste letras maiúsculas ordenadas alfabeticamente. Em seguida tomou-se como nível de referência, ou nível zero, duas paredes do terreno que não estavam afetadas, a escavação se realizou identificando camadas estratigráficas naturais e preenchimentos artificiais. A presença de pisos construtivos foi levada em consideração, mas em geral foram empregados níveis métricos (IPAU I 2008:18-20).

A uma profundidade de 3.45m no quadrante I 1, abaixo de um piso colonial, foi encontrado uma estrutura funerária de enterramento primário direto, em posição decúbito dorsal esquerdo semi-flexionado. O indivíduo havia sido enterrado na orientação Sul - Norte e foi encontrado em excelentes condições de conservação. Após análises de laboratório confirmou-se que se tratava de um jovem entre 14 e 20 anos de idade do sexo masculino (IPAU I 2008:26).

A uma profundidade de 3,50, entre o material triado pertencente ao quadrante 1H, foi encontrada a metade direita de uma mandíbula humana conservando seis dentes que

³⁴ “A técnica empregada consiste em transmitir um sinal eletromagnético de alta frequência ao solo, este sinal se dispersa pelo subsolo e quando encontra corpos ou superfícies com um contraste de propriedades elétricas ou magnéticas como o meio que os rodeia podem produzir refrações, reflexões ou difrações e parte desta energia regressa à superfície do terreno onde o sinal se registra e se armazena. O sinal que se recebe na superfície contém informações do subsolo, através do qual se obtêm perfis contínuos do terreno, obtendo-se tanto informações verticais como horizontais” (IPAU I 2008:14)

³⁵ Raúl Barreras Rodríguez (coordenador), Gabino López Arenas (responsável do projeto), Cristina Cuevas Carpintero, Ulises Lina Hernández, Rocío Morales Sánchez, Alejandro Funes Salazar e Ramiro Medina Ortiz, respectivamente.

ainda apresentavam pigmento vermelho na face externa da mandíbula identifica-se o desenho de uma *xiuhcoatl* ou “Serpente de fogo” e na face interna um rosto atribuído à *Mixcoatl* ou “a divindade Serpente Nuvem” (IPAU I 2008:29).

No lado oeste da área escavada encontrou-se um piso e uma banquetta de época pré-hispânica, a uma profundidade de 0,40 m e 0,60 m respectivamente do piso atual. Estas estruturas datam provavelmente da última etapa construtiva do Templo Mayor, classificada como etapa VII, o que corresponde ao período de domínio de *Moctezuma Xocoyotizin*, ou *Moctezuma II*, entre 1502 e 1521 d.C. (López Austin & López Lujan 2009:213 apud Moctezuma 1981). No piso da estrutura pré-hispânica foi encontrada uma marca de ruptura pouco usual, o que levou os arqueólogos a reticular a área e escavá-la. Desta investigação foram recuperadas duas esculturas pré-hispânicas, em pedra, interpretadas pelos arqueólogos como representações de divindades cultuadas naquele recinto. Contudo o preenchimento de terra depositado para enterrar as mesmas apresentou fragmentos cerâmicos da época colonial, o que fez a equipe deduzir que provavelmente tratava-se de um enterramento “intrusivo”, feito no primeiro século a partir da conquista espanhola (IPAU I 2008:86). As esculturas foram identificadas como *Mictlantecuhтли* Senhor do inframundo e *Xiuh-tecuhтли* divindade ancestral do fogo, “Senhor da Turquesa” (Barrera & López Arenas 2008:23).

Ao expandir a escavação para as unidades E, F e G os pesquisadores puderam identificar a continuação da banquetta e vestígios de colunas que deram uma idéia mais clara da distribuição dos aposentos, que eram correspondentes a uma mesma etapa de construção, cronologicamente relacionados com a sexta etapa construtiva do Templo Mayor, justamente aquela atribuída o reinado de *Ahuí-zotl*, entre 1486 e 1502 (IPAU I 2008:98).

A escavação foi ampliada para o extremo sul do terreno, quase ao limite junto a uma das esquinas do atual edifício do Centro Cultural da Espanha, a uma profundidade de 1,30m, quando se encontrou outra escultura pré-hispânica conhecida como *cuauhxicalli*, de aproximadamente 1m de largura, 0,80m de altura e 1,10m de comprimento. Apesar de incompleta, a peça preserva o glifo “7 cana” em uma de suas faces, enquanto na base pode ser identificada uma representação identificada como *Tlaltecuhтли*, divindade terrestre (IPAU I 2008:99).

A sudeste da área, a uma profundidade de 5,36 m, foram localizadas seis almenas elaboradas em barro, em forma de caracol seccionado. Estas almenas foram localizadas em dois conjuntos de três peças. Posteriormente foi encontrada outra almena, somando-

se sete no total. Suas dimensões são aproximadamente 2,38m de altura por 1m de largura e apresentavam bom estado de conservação quando encontradas, apesar de fragmentadas. Acredita-se que essas almenas deveriam decorar a parte superior da fachada do edifício e a distribuição em que foram encontradas sugere que foram “enterradas” de forma ritual. No sentido oeste da estrutura escavada foi encontrada uma pedra retangular que cobria um sistema de drenagem. Talhada, a pedra trazia a imagem de uma perna decepada (IPAU I 2008:102-105), fazendo clara alusão ao desmembramento.

De acordo com os informes de escavação, a parte coberta do edifício teria uma área em torno de 8 metros de largura por 21m de extensão, mas esses dados limitam-se à parte escavada da estrutura. A equipe de arqueólogos que trabalhou no local acredita que o edifício se estendia a oeste, ocupando o terreno adjacente à área escavada (IPAU I 2008:121).

Ao que tudo indica havia uma série de compartimentos compostos por colunas que sustentavam um teto. Esses pequenos recintos de dois a três metros de extensão, estavam dispostos sobre uma plataforma de aproximadamente 1,5 m de altura 12 m de largura e 21 m de profundidade, orientada de acordo com o eixo leste - oeste (ou oriente – poente). O acesso se dava por uma escadaria localizada na extremidade Sul, na fachada principal do edifício (fig. 12). Pode-se dizer que após funcionar por um período determinado, como ocorre com outros edifícios da área, foi ampliado consecutivamente.

A partir dos dados de escavação puderam ser identificadas três etapas construtivas do edifício. Entretanto, a parte mais significativa da estrutura corresponde à sexta etapa de construção do Templo Mayor de *Tenochtitlan*, uma vez que uma das colunas em contexto apresentou, na parte superior, uma pequena moldura em forma de adorno estilo “moño”³⁶, elemento arquitetônico característico de dita. Tais evidências, espelhadas na periodização proposta por Matos Moctezuma (López Asutin & López Luján 2009:213 apud Matos Moctezuma 1981) indicam que a construção do *calmecac* se deu entre 1486 e 1502 d.C. (Barrera & López Arenas 2008:23-25).

³⁶ Moño é uma moldura formada pela união de duas listas horizontais em forma de talude. Estas listas saem de seus extremos superior e inferior e são remetidas ao centro, em sua linha de união (López Austin & López Luján 2009:266).

Fig. 12 – Reconstrução do calmecac localizado no recinto sagrado do Templo Mayor de *Tenochtitlan* (Barrera & López Arenas 2008).

O informe de escavação analisado recupera dados de outra escavação, realizada na década de trinta do século passado, em um terreno próximo ao investigado (precisamente na Calle Guatemala n. 12, onde encontra-se o edifício “Passagem Catedral”). Lá foram registrados elementos arquitetônicos que correspondem às do *calmecac* escavado e, ainda mais interessante, também foram encontradas outras duas almenas, iguais as recuperadas nas escavações de Barrera e López Arenas (IPAU I 2008:126-127).

Guiados pelo comentário encontrado no Informe Final do Programa de Arqueologia Urbana, que relaciona a escavação do *calmecac* com uma já antes realizada nas proximidades, buscamos mais dados a respeito. Segundo o arqueólogo Felipe Solís (1997), dita investigação ocorreu na década de quarenta e trata-se, de fato, do terreno escavado para a construção do Edifício Passagem Catedral. Se a interpretação de Solís estiver correta, no sentido de estabelecer uma relação com o *calmecac* estudado, ganhamos dados complementares para fundamentar nossa análise. Conforme relata Solís (1997:84-85), infelizmente não foi localizado um diário de campo ou informe que forneça mais detalhes da referida escavação. Não se pode precisar se foram encontrados um ou vários edifícios. De toda forma, sabe-se que se tratava de uma construção

revestida por uma espécie de barro cozido, com imagens de jaguares, águias e abutres, além de lápides em pedra com os mesmos motivos. Segundo o autor uma dessas lápides mostra um jaguar representado com a voluta ou “vírgula da palavra” diante do focinho (fig. 13).

Fig. 13- Cena representando enfrentamento ritual de uma águia e um jaguar, ambos portando toucados e atribuídos com a voluta da palavra, encontrada nas escavações do Centro Histórico da Cidade do México. Mexica (c. 1325 – 1521 d.C.), Museo Nacional de Antrología, Cidade do México

Além disso, foram localizados fragmentos de relevos contendo facas de sacrifício, olhos estelares, estrelas, volutas e desenhos semi-circulares, somadas com outras imagens que se relacionam com *Tlaltecuhli*. Também nos chama atenção o conjunto de “placas-rosto” encontradas no mesmo local e descritas contendo pigmentos em seus relevos, fator que coincide com a placa identificada com *Ehécatl* e que se encontra no Museu de Sítio *Calmecac* (até a data não aberto ao público). Solís menciona ainda a recorrência destas placas em diversos outros pontos escavados ao redor do Templo Mayor indica que esta seria uma opção decorativa de várias construções da capital *mexica*, o que podemos observar na placa reproduzida abaixo (fig. 14).

Fig. 14 – Em algumas de suas etapas históricas os mexicas julgavam conveniente cobrir seus edifícios sagrados com lápides onde se mostram os rostos de divindades.

Supondo-se que o edifício escavado na década de quarenta fosse extensão do *calmecac* estudado, acreditamos que, dadas coordenadas de sua localização, soma-se de modo muito interessante à nossa análise um grupo de esculturas de cerca de 1,20 m de altura identificadas como guerreiros, compostas por quatro figuras masculinas e uma feminina. A imagem de um dos guerreiros (fig. 15) encontra-se ricamente paramentada, trajando peitoral e elmo de mariposa estilizada, portando armas e a túnica ou *maxtlal* de remates quadrangulares, típica dos guerreiros, com terminações triangulares na parte frontal.. Ainda mais relevante é o fato dessa figura masculina apresentar barba, atributo especial de *Quetzalcoatl*.

Fig. 15 – Guerreiro barbado, Museo Nacional de Antropología, México (Solís 1997)

A figura feminina também possui características guerreiras, apresentando tocado e peitoral, com roupa distinta daquela usado pelo guerreiro. Ela traja uma espécie de avental triangular próprio dos militares sobre saia formada por flechas entrelaçadas. Ao invés de armas, a figura porta um *tzotzopaztli* ou birlo, instrumento utilizado nos teares (Solís 1997:89-90). Essas são, conforme observamos na figura 16, as características de *Tlazolteotl*, divindade guerreira patrona das tecelãs. Segundo Arcuri (2005), nessa representação de *Tlazolteotl* observamos elementos que associam o cultivo da terra (e a fertilidade), a atividade têxtil que transforma o algodão em vestes e mantos, conferida às mulheres e a guerra. O corpo da divindade está entrelaçado no tear; o símbolo do *malinali* (simbolizando da interação das forças frias e quentes do cosmo) aparece estampado na testa junto ao toucado; seu cabelo é trançado, um atributo das figuras de poder; e por fim, o birlo é portado como um cetro. Ainda segundo a autora, esses são elementos fortemente associados ao conceito *atl-tlachinolli*, como veremos adiante, sintetiza a essência da cosmovisão mexica.

Fig. 16 - *Tlazolteotl*, Vera Cruz, Museo Antropológico de Xalapa, México.

4.2 Simbologia “mítico-militarista” nas ‘artes’ de *Tenochtitlan*

Os objetos rituais acima descritos apresentam elementos que demonstram que os *mexicas* faziam uso de uma linguagem simbólica e sistematizada, muitas vezes complexa e de codificação intrincada, mas que nos permite discernir correntes vitais do pensamento socialmente compartilhado no cotidiano daquele contexto (Aguilera 1977:41). Nosso intento aqui não é analisar apenas os objetos, mas levar em conta o processo de produção e circulação em que os mesmos estavam inseridos e, a partir daí, buscar referências e significados que envolvam conceitos e ideologias plasmadas pelas elites *mexicas*. Desta forma consideramos que “o aspecto funcional das obras de arte é o mais fundamental de todos” (Aguilera 1977:13). Embora seja necessário relativizar o próprio conceito de “arte” quando aplicado ao contexto aqui estudado, a análise dos registros arqueológicos *mexicas* deve fundamentar-se em algumas questões primordiais: quem confeccionava tais artefatos ou edificações? Quem tinha acesso a essa produção? Em que contexto político-social se dava o controle dos ofícios dos “artesãos”? Com

qual objetivo as elites dirigentes comissionavam uma produção massiva de artefatos de aparente caráter exortatório?

Sabemos que as peças *mexicas* mostram uma grande perfeição técnica. Eram dispostas em lugares importantes e evocavam personagens ou conceitos considerados elevados na óptica da cosmovisão *mexica*. Era grande o número de especialistas dedicados aos ofícios especializados que estavam vinculados à produção dos artefatos “artísticos”, contando com a presença de uma forte organização de controle com amplos recursos econômicos para levar a cabo suas obras (Aguilera 1977:11).

Alguns autores defendem que o trabalho dos artesãos que esculpiam representações de divindades era entendido como uma forma de colocar-se em contato com o próprio deus, significando, mais do que um mero ato de criação “artística”. Não cabia ao indivíduo criar a representação da divindade. Era ela própria quem tomava o coração do artesão e indicava a este como desempenhar seu ofício (López Austin 1983b:13). Desta forma os artistas celebravam sacrifícios, oferendas e cerimônias ao iniciarem e ao terminarem seu trabalho. Durante o período de “criação” levavam uma vida de austeridade e reclusão, talvez em algum recinto do templo ou próximo a ele (Aguilera 1977:30). Os artesãos especiais normalmente trabalhavam plumas, pedras preciosas, cerâmica, pigmentos, metais, madeira, etc. Realizavam o trabalho com rígida disciplina; perseguiram a perfeição e os ideais de beleza *toltecayotl*, baseados nos padrões toltecas:

“*Toltecatl*: o artista, discípulo, abundante, múltiplo, inquieto.

O verdadeiro artista: capaz, se adestra, é hábil;

dialoga com seu coração, encontra as coisas em sua mente.

O verdadeiro artista tudo extrai de seu coração;

trabalha com deleite, faz as coisas com calma, com cautela,

trabalha como tolteca, compõe coisas, trabalha habilmente, cria;

conserta as coisas, as faz arrumadas, faz com que se ajustem”

(León-Portilla 2006:261 apud Textos de los informantes de Sahagún vol. VIII, folio 172).

A partir do texto de Aguilera (1977), podemos enquadrar os artefatos rituais encontrados nas escavações do *calmecac* naquilo que a autora denominou “arte oficial *tenochca*”. É importante ressaltar que Aguilera sustenta a tese de que as peças que hoje compõe parte significativa das coleções arqueológicas *mexicas* eram manufaturadas sob o rígido controle estatal e usadas como ferramenta de controle ideológico.

“A religião e a arte chegaram a funcionar como uma entidade onde forma e conceito perdiam suas identidades respectivas e se confundiam em um todo transcendente, totalmente integrado com a comunidade; a arte não só reproduzia imagens, senão que criava divindades, o que conferia às obras maior poder expressivo” (Aguilera 1977:43).

A religião tinha a seu serviço a arte oficial e como seu patrocinador o Estado. A composição artística representava os conceitos religiosos mais complexos de forma monumental, dramática e viril, e ao mesmo tempo, de maneira sutil, impecável e refinada, conjugando traços que a transformou na perfeita porta-voz de uma tradição mítico-guerreira. Assim, visava despertar admiração ou terror religioso a fim de impressionar a população com a opulência e o poder estatal, expresso em peças que sintetizam composição e estrutura, ritmo e harmonia (Aguilera 1977:41)³⁷.

O apogeu “artístico” foi sendo alcançado à medida que a economia também atingia o seu auge: com a produção advinda das relações com as províncias tributárias a *Tenochtitlan*, foi possível aplicar grandes recursos para o provimento da arquitetura, escultura, pintura, etc.

Traçamos um breve panorama da economia oficial de *Mexico-Tenochtitlan* durante o período em que se constituiu a Tríplice Aliança no primeiro capítulo. Porém, consideramos relevante apresentar uma pequena síntese do tema particularmente para o período de reinado de *Ahuizotl*, entre 1486 e 1502 d.C, pois este corresponde cronologicamente a etapa VI de construção do Templo Mayor e coincide com o contexto arqueológico do *calmecac* escavado, objeto deste estudo.

³⁷ Vale ressaltar que a visão de Aguilera é compartilhada por diversos outros autores que estudaram pormenorizadamente a produção artística e a estrutura semântica da pictografia mexicana, entre os quais destacamos Esther Paztory (1998), Doris Heyden (1972), Richard Townsend (1979), Joyce Marcus (1992) e Elizabeth Hill Boone (1977, 1992, 2000).

Ahuizotl foi o oitavo *tlatoani mexica* e sob seu comando o território alcançou o máximo alcance de expansão militar. Sob seu comando, a Tríplice Aliança conquistou parte do que hoje é o Estado de Guerrero; se apoderou do vale de Oaxaca; lançou-se sobre os povos da costa de Soconusco, até chegar a Guatemala; e, ao Norte, levou seu domínio até o limite recorrido pelas tribos nômades, penetrando entre os Huastecos (Aguilera 1977:103)

“A história nos apresenta [a *Ahuízotl*] como um homem superficial que favorecia amplamente os militares e os burocratas, permitindo que pessoas ‘socialmente inferiores’ ocupassem postos proeminentes; era amigo do esplendor e das festas, [dava] as dádivas pomposas aos pobres; era dado às mulheres e volúvel ao ponto de ficar conhecido como ‘cruel e malvado’; por outro lado, era também chamado de ‘o pai dos órfãos’” (López Austin 1961 Apud Aguilera 1977:103)

Em seu reino houve grandiosa elaboração dos trabalhos artesanais e profundo desenvolvimento das artes. Sua expansão militar trouxe novos produtos e matérias-primas que passaram a ser empregados na produção artística, como grandes plumas de *quetzal*, peles de diferentes animais, novas formas e tamanhos de jóias, etc. (Aguilera 1977:110).

Dentre as diversas obras que empreendeu durante seu governo está a reedificação e reinauguração do Templo Mayor de *Tenochtitlan*:

“Logo [*Ahuízotl*] mandou chamar todos os lavradores de pedra, os quais mandou que logo se pudesse acabar a obra do templo de seu deus, com toda diligência possível, os quais sem nenhum atraso começaram a lavar as pedras que faltavam e puseram todas as figuras que em pintura vimos, que foi a pedra pontiaguda sobre a que haviam de sacrificar e junto a ela uma figura de uma deusa que chamavam *Coyolxauh[qui]*” (Duran 1995 I:391).

O crescimento da população e maior consumo de água, combinado com a necessidade de manutenção dos jardins floridos tão apreciados pelos *mexicas*, fizeram com que *Ahuizotl* se apoderasse de alguns mananciais localizados em *Coyoacan*. Apesar

da advertência de inundação, prognosticada pelo senhor de *Coyoacan* o *nahual Tzutzumatzin*, *Azuizotl* mandou construir um aqueduto para trazer a água a *Tenochtitlan*. Para desespero de *Ahuizotl* a água do aqueduto aumentou o nível do lago onde estava localizada a cidade de *Tenochtitlan* e inundou a mesma. Tal fato fez com que o *tlatoani* pedisse ajuda a *Nezahualcoyotl*, senhor de *Texcoco*, graças à sua inteligência e conhecimentos de engenharia hidráulica. Concomitantemente foram feitas inúmeras oferendas em honra à deusa da água doce chamada *Chalchiuhtlicue* a fim de aplacar sua ira. *Nezahualcoyotl* obteve sucesso em deter a força das águas, entretanto houve muitas mortes e vasta destruição na capital *mexica*. (Aguilera 1977:112)

Alguns relatos como o de *Tezozomoc* (Aguilera 1977:114)) afirmam que os *tenochcas* dormiram em 32.000 canoas até que o nível das águas baixasse. A inundação chegou a atingir as casas reais. Esta tragédia impeliu *Ahuizotl* a reconstruir a cidade, o que seria feito a partir de então de maneira planejada e contando com abundante mão de obra e meios econômicos proveniente dos novos tributos conquistados pelo então *tlatoani*. A má qualidade das construções e o crescimento desordenado da cidade, características de um período de pobreza, seriam deixados para trás: a partir dessa data criaram-se regulamentos e normas específicas de construção para cada estrato social e o não cumprimento das mesmas acarretaria duros castigos à população.

Os *altepeme* conquistados foram obrigados a fornecer terra, estacas, pedras e, claro, mão de obra. Foram feitas terraplanagens e obras de contenção das águas, para que se pudesse reedificar os edifícios, calçadas e paredões que separavam a água doce da salgada, e que também protegiam as casas das fortes ondas formadas por oscilações do nível da água (Durán 1995 I:440-441).

Em relação ao melhor acabamento de construções na cidade de *Tenochtitlan* neste período, encontramos um dado que pode corroborar as informações contidas nas crônicas espanholas: trata-se dos estudos arqueológicos realizados no Templo Mayor de *Tenochtitlan* que confirmam que, durante o período que corresponde à etapa VI de sua construção, ou seja, durante o governo de *Ahuizotl*, o edifício alcança sua máxima expansão lateral e suas escadarias são revestidas completamente por materiais de alta qualidade, recebendo melhor acabamento (López Autin & López Lujan 2009:211).

4.3 Para além das dicotomias: contribuições da arqueologia

Uma vez assumido o caráter político e ideológico que estampa como pano de fundo da produção artística e arquitetônica *mexica*, e entendendo que essa produção se dava sob os auspícios das elites estatais, torna-se necessário debruçar sobre outro espectro de análise do mesmo processo, incorporando a interpretação da simbologia expressa nos artefatos e na arquitetura ritual *mexica*, material que em muito nos auxilia na árdua tarefa de compreender as idiossincrasias de sua cosmovisão. Para além da enorme quantidade de divindades ou manifestações de forças supranaturais evocadas na parafernália ritual *mexica*, é fato que a cultura material arqueológica nos abre caminhos para uma melhor compreensão dos processos de ressignificação introduzidos pelas elites religiosas de *Tenochtitlan*. Combinadas com a nem sempre coerente descrição das divindades encontrada nas fontes espanholas, as peças aqui analisadas nos remetem à discussão da difícil, talvez impossível, tarefa de estabelecer limites entre as motivações políticas e religiosas que levaram à formação dos registros no contexto *mexica*. Não queremos aqui, de forma alguma, negar o valor das fontes do século XVI. Salientamos apenas que elas devem ser analisadas com cautela, já que apresentam passagens um tanto confusas, sobretudo nos relatos acerca da religião *mexica*. Por exemplo, se por um lado temos dezenas de nomes de divindades, por outro, pouco se descreveu sobre seus atributos nestas fontes documentais. Por isso é muito difícil determinar o que é atributo efetivo de uma divindade, daqueles que são circunstâncias (López Austin 1983a:75). Em contrapartida, as fontes arqueológicas apresentam certa uniformidade de padrões nas representações das divindades ou dos atributos vinculados aos personagens representados, traço marcante da cultura material arqueológica procedente dos contextos rituais de *Tenochtitlan*.

Ainda assim, para entendermos um pouco melhor a complexa manifestação de forças cósmicas e as relações traçadas entre as representações de divindades encontradas em contextos arqueológicos, é preciso levar em conta o que López Austin (1983a:76) chamou de “fusão e fissão dos deuses”, ou seja, características que determinam que um conjunto de deuses se manifeste como um único deus singular ou quando um único deus se subdivide em distintas divindades, repartindo com elas seus atributos. Ao mesmo tempo é preciso levar em conta que suas avocações e fissões são fruto, não apenas do sistema religioso, mas também derivam das relações sociais.

Esta propriedade de agrupamento e subdivisão revela características extremamente importantes para nossa análise, apresentando um comportamento dinâmico das divindades pautado na cosmovisão *mexica* que prima pelo equilíbrio das forças naturais por meio das dualidades complementares e do tempo cíclico do cosmos.

Neste sentido, podemos começar com o exemplo da lápide de pedra encontrada nas escavações do *calmecac* do Templo Mayor de *Tenochtitlan*. Na face voltada para cima foi esculpida a imagem de uma perna decepada, ou desmembrada (fig. 17).

O sacrifício do desmembramento entre os *mexicas* é famoso e remete ao episódio mítico do nascimento de *Huitzilopochtli*. Neste episódio, já comentado no primeiro capítulo, a divindade irrompe do útero de sua mãe, *Coatlicue*, e mata sua irmã *Coyolxauhqui*, identificada com a Lua cujas formas estão associadas à Via Láctea. Além de ter seu coração oferecido ao Sol, *Coyolxauhqui* é esquartejada pelo irmão. Seu desmembramento pode ser associado com as fases da Lua, que perde parte de seu corpo, para em seguida recuperá-lo no próximo ciclo (López Austin & López Luján 2009:296-297).

Fig. 17 – Lápide alusiva ao desmembramento.

A disjunção ou separação está intimamente relacionada com as atividades rituais *mexicas*. Realizadas periodicamente, seguiam de maneira rígida uma cronologia baseada na observação dos astros e ciclos sazonais. Não à toa, as celebrações dos solstícios e equinócios eram de suma importância no ciclo ritual e agrícola celebrado nas vintenas, como vimos no terceiro capítulo. Segundo Susan Gillespie, a idéia de disjunção pode ser também aplicada aos momentos de “separação social”, como os ritos de passagem (Gillespie apud Arcuri 2007:311). Acreditamos que pode ser um caminho interessante para entendermos a participação dos jovens nas diferentes festas das vintenas. A nosso ver, a lápide do desmembramento pode ser associada com o momento de entrada dos jovens no *calmecac*.

Conforme vimos anteriormente, também foram encontradas duas esculturas em pedra enterradas sob o piso do referido templo-escola mescladas a vestígios de cerâmica colonial, o que sugere um “enterramento” das peças, talvez ritual. Sabemos que no primeiro século após a conquista a perseguição religiosa que visava extirpar os “ídolos” *mexicas* era muito feroz. Talvez este tenha sido o local escolhido para “esconder” as esculturas.

Como vimos, uma das peças foi identificada como *Xiuhtecuhtli*. Ela não está completa, apresentando apenas a cabeça e parte do dorso, até a metade do peito (fig.18). Representando o fogo primordial, *Xiuhtecuhtli* pode ser identificado como uma das avocações do “deus velho”, *Huehuetéotl*, ao mesmo tempo em que apresenta atributos de um jovem e vigoroso guerreiro. *Xiuhtecuhtli* porta paramentos que se relacionam com os governantes e era também identificado com o casal primordial, *Ometecuhtli* e *Omecihuatl*. Em geral, as representações de *Xiuhtecuhtli* apresentam um tocado em forma de banda, decorado com círculos que simbolizam o fogo; brincos em forma elíptica; linha fina e negra em torno dos olhos e pintura facial amarela (Baquedano 1984: 22-23). Sua coroa de governante traz um pássaro de turquesa; sendo característicos também um peitoral de turquesa com borboleta estilizada e uma *xiuhcōatl* que geralmente aparece em suas costas.

Coroa de governante com círculos que simbolizam o fogo.

Fig. 17 - Xiuhtecuhtli

Muitos dos atributos de *Xiuhtecuhtli* estão relacionados com o conjunto mortuário dos guerreiros *mexicas*. De acordo com algumas fontes, *Xiuhtecuhtli* é patrono do calendário de 52 anos, *xiuhmolpilli*, e no calendário de 260 dias, *tonalpohualli*, é o patrono do dia *atl* “água” e da trezena 1 *coatl* “serpente” (Miller & Taube 1997:189).

O fogo para a sociedade *mexica*, como para tantas outras, é de extrema importância simbólica. É um dos princípios fundadores do mundo. Foi a partir do sacrifício no fogo que os deuses criaram o Sol e o colocaram em movimento, conforme relatado na *Leyenda de los Soles*. O fogo era o coração de toda casa, ocupando um lugar central nos lares, pois sempre havia uma chama acesa queimando em seu interior. O mesmo se dava nos braseiros dos templos, a morada do fogo era um local “sagrado”. *Xiuhtecuhtli* ocupava o centro deste recinto sagrado e, numa instância maior, presidia o centro do espaço cósmico, o centro do quincunce. O quincunce que rege a cosmovisão *mexica* pode ser representado na terra por meio da plataforma do Templo Mayor, onde evidências arqueológicas revelam centenas de oferendas que fazem alusão ao *axis-mundi*, eixo que concentra o equilíbrio da dualidade completar de opostos dinâmicos; neste contexto, o equilíbrio do *axis-mundi* era alcançado pela interação das forças do fogo, com *Xiuhtecuhtli*, e pelas forças da água associadas à *Tlaloc* e *Chalchitlicue*

(Arcuri no prelo)³⁸. É interessante pensarmos que a divindade do fogo ancestral atue como patrona da trezena presidida pela água, tema que retomaremos adiante ao discutir o conceito de *atl-tlatchinolli* ou “interação” fogo-água.

Podemos associar o fogo com ações ligadas à purificação, à transformação e à regeneração. O fogo estava presente em momentos cruciais de transição, governando diversos ciclos de cósmicos e propiciando a ligação de um ciclo a outro, como acontecia na cerimônia do fogo novo. Esta cerimônia ocorria a cada 52 anos, realizada com o objetivo de regeneração do cosmos. Nesta cerimônia é retomado o momento da criação, é o âmbito em que se fundem o tempo dos deuses com o dos homens o que permitia a renovação da vida na terra.

Naquele dia, toda a população destruía seus utensílios cotidianos, apagava todo e qualquer fogo de seus lares, permanecendo tudo na escuridão, que naturalmente antecede a criação. Os pais protegiam seus filhos pequenos dos perigos que poderiam ser ocasionados por forças sobrenaturais durante a escuridão (López Austin & López Luján 2009:252). Em seguida, os sacerdotes responsáveis subiam até o topo do monte *Huixcachtécatl* ou “Cerro Estrella” e acendiam uma nova chama sobre o peito do cativo que seria sacrificado. Esta chama representava a vontade dos deuses de manter a humanidade por mais 52 anos (Sahagún 2000:428). O próximo passo era extrair o coração do cativo para momentos depois atirar seu corpo e membro vital às chamas a fim de alimentar o Sol (Limón Olvera 2001:59). Sahagún nos conta que os demais sacerdotes, à espera em *Tenochtitlan*, ao avistarem as chamas acesas no “Cerro Estrella” acendiam a primeira chama no Templo Mayor e, a partir daí, a repartiam entre os demais templos e a espalhavam por toda a cidade (Sahagún 2000:279).

A divindade ígnea também se relacionava com as crianças e jovens, velando por seu crescimento (López Austin 1983:19). A cada quatro anos *Xiuhtecuhtli* presidia a festa *pillahuano* “quando todos meninos e meninas bebiam vinho ou pulque”, durante a vintena *Izcalli* (Sahagún 2000:88). Como o Senhor da turquesa, ele possuía muitos adornos revestidos com esta pedra de cor azul intenso, gema preciosa que adornava a coroa dos governantes e estava associada aos guerreiros mais distinguidos. Quando morriam, esses guerreiros eram enterrados com uma narigueira confeccionada em turquesa, chamada *yacaxiuhltl*, que representava sua alma (Miller & Taube 1997:174).

³⁸ Retomamos aqui o conceito de *malinalli* referido anteriormente. Sobre o assunto ver López-Austin 1994.

O Senhor da turquesa era tido como o fogo em si e uma das formas de revigorá-lo seria esfriando-o por meio do pulque; assim cada vez que uma pessoa bebia o pulque deveria dedicar o primeiro gole ao senhor do fogo, derramando-o antes de bebê-lo (López Austin 1983b:21).

O deus ígneo está presente nos três grandes âmbitos do cosmos *Ilhuícatl*, *Tlaltícpac* e *Mictlan* (respectivamente céu, terra e inframundo),. Porém, na superfície da terra está localizado no umbigo da mesma, ou seja, no centro (López Austin 1983b:17-18). Graças à sua morada subterrânea recebe o nome de *Chicunauhyotecuhtli* ou “Senhor do conjunto de nove”, alusão aos nove pisos que se percorre para se chegar a *Mictlan*, ou morada dos mortos. Sua descida ao inframundo está diretamente relacionada com seu poder regenerador, transformador, àquele que das cinzas queimadas traz a ressurreição, conceitos advindos da cosmovisão mesoamericana que a partir da morte surge a vida. Tais noções são revividas durante os rituais das vintenas em sua honra, *Xócotl Huetzi* ou *Huey Miccaílhuitl* ou “grande festa dos mortos” e seu retorno em *Izcalli* ou “ressurreição”.

A dualidade fogo-água é bastante recorrente na iconografia mesoamericana e revela que o aparente antagonismo deve ser entendido como uma interação complementar e necessária (Arcuri 2003a:13-32). Esta combinação também pode significar outro conceito muito caro à ideologia mítico-guerreira, a chamada água queimada ou “*atl-tlachinolli*”. *Atl-tlachinolli* é uma alusão à guerra formada pela junção das palavras em *náhuatl* “*atl*”-“ água e “*tlachinolli*” fogo, combinação bastante comum dentro da tradição *mexica* de escrita.

Guiados por este viés de análise, consideramos de suma relevância a relação de *Xiuh tecuhtli* como a segunda escultura, “enterrada” junto a ele no *calmecac* do Templo Mayor. Como vimos, trata-se de *Mictlantecuhtli* (figs. 18, 19), mas os elementos que compõem a figura demonstram a “fusão” das forças do senhor do inframundo com atributos de várias outras divindades.

Conforme observamos na figura 19, as costas da divindade aparece uma representação do “jorro de água”, além de elementos que possivelmente conferem ao jorro o significado de “água-queimada”.

Fig. 18 – Corpo de *Mictlantecuhтли*

Máscara Tlaloc

Fig. 19 – Costas de *Mictlantecuhтли*

Representação de “jorro de água”

De acordo com a cosmovisão *mexica*, após a morte do indivíduo sua alma poderia habitar três lugares distintos: acompanhar o sol em sua jornada, ir até *Tlalocan* ou finalmente até *Mictlan*. A morada junto ao Sol pertencia aos guerreiros mortos em combate ou na pedra sacrificial e às mulheres mortas em trabalho de parto; ao segundo destino, *Tlalocan*, iam todos os indivíduos mortos relacionados com água, inclusive os que morriam fulminados por um raio. *Tlalocan* é descrito nas fontes como um lugar de eterno verão, de verdor constante, onde residiam *Tlaloc* e seus ajudantes, os *tlaloques*. *Mictlan* era o nono e último nível do inframundo. A ele se dirigiam aqueles que morriam de morte natural ou de enfermidades que não fossem relacionadas com água. Estes mortos teriam que passar por diversos lugares perigosos até encontrar finalmente o seu destino até finalmente chegar a *Mictlan*, onde residiam *Mictlantecuhтли* e sua senhora *Mictlancihuatl* (Matos Moctezuma 1996:149).

Segundo a tradição *Nahua*, o mundo dos mortos poderia se comunicar com o dos vivos por meio das cavernas ou grutas. *Mictlantecuhтли* também habitava as cavernas,

nuvens, raios e ventos que antecedem as chuvas. Porém, sabemos que a divindade que é reconhecida como o senhor dos ventos é chamada de *Ehecatl*, uma das avocações de *Quetzalcoatl*. Seu templo costumava ser construído de forma circular com um teto cônico e uma serpente com boca e presas na entrada, como se esses templos também fossem símbolos das cavernas e representassem a entrada sinuosa às profundezas do inframundo (Miller & Taube 1997:84-85).

A estreita relação de *Ehecatl* com *Mictlantecuhтли* é algo que recorre nas fontes. No Códice Bórgia (fig. 20), ambos figuram como protagonistas da criação. Na *Leyenda de los Soles* *Quetzalcoatl* desce à *Mictlan* para buscar os ossos dos seus antepassados, a fim de dar vida à nova humanidade. Lá se depara com *Mictlantecutli*, que o faz soar o caracol tapado. *Quetzalcoatl* ultrapassa tal “obstáculo”, com a ajuda de vermes e abelhas que perfuram o instrumento para que esse possa ressoar (*Leyenda de los Soles* 1945:120)

Em geral as esculturas de *Mictlantecuhтли* são representadas descarnadas, em forma de esqueletos, e com cabelo encrespado. Possuem adornos de papel que se assemelham a rosetas com um cone alongado, que se sobressai (Matos Moctezuma 1996:150).

Fig. 20 – *Mictlantecuhтли* e *Quetzalcoatl*. Códice Borgia, pág. 56

O *Mictlantecuhтли* encontrado no *calmecac* possui as características descritas acima: rosto descarnado e uma roseta de papel plissado em sua testa (fig. 21); nas suas articulações apresenta máscaras com grandes presas, entendidas por muitos autores como as máscaras de *Tlaloc* que são frequentemente representadas nas articulações das divindades. No lugar das mãos leva garras, elemento que se associa ao plano terreno. Nessa peça *Mictlantecuhтли* ainda porta um colar formado por conchas marinhas que está amarrado a seu pescoço por duas serpentes, elementos que nos remetem novamente à relação com a água e com a terra. Em seus braços destacamos braceletes de papel e pulseiras com formato de corações, provavelmente alusivos ao sacrifício humano. Na nuca, ele traz uma *xiuhcoatl* (Barrera & López Arenas 2008:22)

Fig. 21 – Rosto de Mictlantecuhтли descarnado e virado para cima.

A *xiuhcoatl*, “serpente de turquesa”, “serpente azul”, ou “serpente de fogo”, está presente nos relatos *mexicas* como a arma utilizada por *Huitzilopochtli*, para matar sua irmã *Coyolxalqui* e seus quatrocentos irmãos os *Centzon Huitznahua*. Durante o Pós-

Clássico Tardio estavam associados os conceitos de turquesa, “grama” e ano solar, todos representados pela mesma palavra “*xiuhitl*”. Assim, a *xiuhcoatl* está associada diretamente com fogo e calor solar, mais especificamente com “Senhor do fogo” *Xiuh tecuhtli* (Miller & Taube 1997:188-189). Seus traços mais típicos são a crista com círculos e ganchos dispostos sobre a mandíbula superior, secções trapezoidais em seu corpo e o rabo com uma espécie de penacho, um triângulo sobre um trapézio, pequenas franjas rematadas em círculos e largas tiras. Três são as divindades associadas com esta serpente: *Xiuh tecuhtli*, *Tezcatlipoca* e *Huitzilopochtli* (Gutierrez Solano 1983:50).

Muito recorrente na iconografia *nahua*, a *xiuhcoatl* também está representada em um dos lados da mandíbula humana (fig. 22) encontrada nas escavações do *calmecac*. Como já descrevemos acima, este atributo é antes de tudo uma arma, um dardo, ao mesmo tempo que era um ser cósmico que tinha participação em *Panquetzaliztli*, festa em que sua imagem era feita em papel, em grandes dimensões, para que fosse queimada em seguida, no interior do Templo Mayor. Da mesma forma que *atl-tlachinolli* conota guerra, *xiuhcoatl* combinada com a palavra *mamalhuaztli* “atear fogo” ou “perfurador de fogo” tem o mesmo significado bélico (López Austin & López Luján 2009:519).

Fig. 22 – Mandíbula com imagem de *Xiuhcoatl*.

A parte interna da mandíbula (fig. 23) encontrada no *calmecac* possui um desenho identificado como representação de *Mixcoatl* (IPAU 2008 I: 30), a divindade “Serpente de nuvem” (usualmente representada como a Via Láctea e as diversas camadas celestiais). *Mixcoatl* é divindade caçadora, associada com *Camaxtli*, patrono de *Tlaxcala* e *Huexotzinco*. Enquanto *Huitzilopochtli* é identificado com o Sol, *Mixcoatl* é claramente associado com as estrelas. Sua característica física mais marcante é o corpo listrado de branco e vermelho acompanhado de uma máscara negra sobre os olhos. Às vezes aparece adornado com estrelas, entretanto divide tais atributos com *Tlahuizcalpantecuhtli*, ou “Senhor da casa do alvorecer”, a estrela da manhã – um dos aspectos de *Quetzalcoatl*, ao mesmo tempo, que é considerado pai do último (Graulich 1974:336).

Como todas as estrelas, *Mixcoatl* lança flechas e vem daí seu aspecto caçador representado nos códices. Podemos verificar na vintena *Quecholli*, dedicada em sua honra, a fabricação de flechas rituais, realizadas no pátio do templo de *Huitzilopochtli*, já que “Serpente de nuvem” também possui semelhanças com o patrono dos *mexicas*. Ambos guiaram tribos errantes até uma terra prometida, deram a seus protegidos o fogo, o arco e a flecha, lutaram contra uma mulher e carregam como data calendárica o signo “1 pedernal”. Como divindades são protótipos de guerreiros mortos e ressuscitados e são os responsáveis por introduzir a guerra no mundo (Graulich 1974:338).

Fig. 23 – Parte interna de mandíbula humana com imagem de *Mixcoatl* (IPAU I 2008)

Mixcoatl enquanto divindade caçadora carrega seus instrumentos, como arco e flecha e uma cesta de rede para carregar suas presas. Além disso, é identificado como

um dos quatro filhos de *Tonacatecuhtli* e *Tonacacihuatl*, reconhecido como *Tezcatlipoca* vermelho (Gutierrez Solano 1983:115-116). Em um dos capítulos da “*História de los mexicanos por sus pinturas*”, *Tezcatlipoca* transforma a si mesmo em *Mixcoatl*, acende o fogo pela primeira vez e o oferece à humanidade, na data “2 cana”. Mais tarde, novamente em outro ano “2 cana”, ele acende numerosos fogos, desta vez para oferecer em celebração a outros deuses. Não coincidentemente, na mesma data “2 cana” se celebrava a cerimônia do fogo novo (Graulich 1974:327).

Assim como *Xiuhtecuhtli*, *Tonatiuh* e *Huitzilopochtli*, *Mixcoatl* também maneja o “propulsor de turquesa” ou *xonecuilli*, o cetro em forma de ponto de interrogação que representa a constelação das *tzitzimime*, ou os corpos celestes que às vezes caem sobre a terra, principalmente durante o mês de *Quecholli* (Graulich 1974:328).

Vimos até aqui a combinação de vários termos e signos que, na cosmovisão *mexica*, remetem à guerra e à ideologia militarista que em que era inserido o indivíduo desde o momento de seu nascimento. Inevitavelmente, quando mencionamos a palavra guerra dentro do contexto da sociedade *mexica*, não podemos deixar de lado as guerras floridas, ou seja, guerras empreendidas com o objetivo de capturar cativos a serem sacrificados, pois era com o sangue e o coração destes guerreiros capturados em combate que se alimentava o Sol e se fazia possível seu movimento diário.

Para receber e armazenar elementos tão preciosos, como o sangue e o coração, os *mexicas* possuíam os chamados *cuauhxicalli* recipiente feito de pedra ou de madeira. Do *nahuatl*, “*xicalli*” significa *jicara*, “*cuauhtli*” significa águia, e “*quauhtli*” pode ser traduzido por árvore, madeira ou pau; desta forma *quauhxicalli* pode significar “vasilha de águia” ou “vasilha de madeira de árvore”. Segundo Gutierrez Solano (1983:50) *cuauhxicalli* ou *quauhxicalli* poderia ser entendido como lugar sagrado onde estava pintada a imagem do sol, diante do qual se realizavam oferendas e auto-sacrifícios, pois eram usados para depositar corações e sangue.

O *cuauhxicalli* de pedra encontrado no *calmecac* (fig. 24) apresenta elementos em formato de plumas e, em uma das extremidades, traz uma pata com garras de águia, ou de jaguar. Em sua lateral possui o glifo “7 cana”. Os glifos ou signos dos calendários *mexica* além de determinarem datas específicas também batizavam divindades e pessoas. Assim, na iconografia *mexica* podem significar nomes ou alguma data comemorativa importante. Segundo Charles R Wicke (Wicke apud Olivier 2004:134) o glifo “7 cana” é uma data comemorativa e faz alusão à inauguração que fez *Ahuizotl* de seu aqueduto, em 1499. Esse dado é extremamente contundente, já que verificamos que

a construção do *calmecac* foi feita dentro do período de reinado de *Ahuizotl*. Entretanto, a data “7 cana” está também intimamente ligada à *Quetzalcoatl*, pois esta era a data em que se faziam os festejos em comemoração em sua honra na região de *Cholula* (Barrera & López Arenas 2008:24).

Glifo “7 cana”

Fig. 24 – Cuauhtlalli. Museo Templo Mayor, México.

Esta informação, somada ao achado das sete almenas de cerâmica encontradas em um dos lados da escadaria do *calmecac* (fig. 25 e 26), cujos remates representam um caracol do gênero *estrombus* (IPAU II 2008:4), reforçam a ligação do templo com *Quetzalcoatl*.

A palavra “almena” designa cada um dos prismas que coroam os muros de fortalezas antigas usadas como defesa para projéteis. Em um sentido mais amplo, é usada também para designar elementos arquitetônicos que rematam muros e tetos, utilizados ou não como recursos bélicos. No caso da Mesoamérica não são apenas decorativas, já que eram usadas principalmente para assinalar por meio de signos e símbolos as funções e sentidos atribuídos aos espaços que coroavam (Fernando Carriroza & Alejandra Aguirre 2003: 269-270).

Durante o Pós-Classico Tardio (1200-1521 d.C) *Tenochtitlan* praticava a tradição arquitetônica de colocar almenas como remates dos edifícios. Havia almenas de

cerâmica, basalto, *tezontle* (pedra vulcânica porosa) e andesita, com diferentes motivos, como alguns utilizados em *Tula* e em *Chichén Itzá*. Ainda que os materiais e formas mudassem de um período a outro, pode-se afirmar que o uso das almenas fazia parte de uma tradição arquitetônica, com uma continuidade de pelo menos mil anos (Fernando Carriroza & Alejandra Aguirre 2003: 273).

Fig. 25- Almenas de caracol de *strombus*.

Fig. 26 – Calmecac em detalhe, Códice Mendoza, folio 61r .

As almenas encontradas no *calmecac* são particularmente interessantes, pois se encaixam na descrição arquitetônica dos *calmecac* representados no Códice Mendoza.

É interessante pontuar que se somarmos as sete almenas do *calmecac* com as duas encontradas no que possivelmente seria o restante do edifício, na área escavada na década de quarenta anteriormente mencionada, teremos um total de nove, número com a avocação de *Quetzalcóatl- Ehécatl* também chamado de “9 vento”, divindade que anuncia a chegada das chuvas, também associada a Vênus³⁹.

Conforme descrito nos capítulos anteriores *Quetzalcoatl* ou “Serpente Emplumada” era a divindade que presidia os *calmecac* e uma das principais divindades mexicas. Seu nome vem da combinação dos termos *quetzalli*, as “plumas verdes

³⁹ É interessante notar a relação que se faz entre vários elementos que simbolizam a passagem do sol pelo inframundo. O duplo aspecto de Vênus, estrela vespertina e estrela da manhã, que abre caminho para a “entrada” do sol, associa-se nos atributos de *Quetzalcoatl* ao caracol *strombus*, associado às deidades aquáticas e é símbolo de fertilidade do útero feminino (Fernando Carriroza & Alejandra Aguirre 2003:280).

preciosas” do *quetzal*; e *coatl*, serpente. Considerado patrono da humanidade, figura junto com *Tezcatlipoca* como protagonista da criação em diferentes versões da narrativa mítica. Nas palavras de López Austin & López Luján (2009:283), *Quetzalcoatl* foi:

“protetor da gestação e do nascimento, personagem importante nos mitos de extração do milho, da composição da ordem do calendário e da criação do *maguey*, *nahualizado*, roubou o fogo; foi simultaneamente civilizador, promotor de guerras e protetor dos comerciantes; era tido como o arquétipo de governantes e sacerdotes, se fez significativamente presente e ausente no firmamento como o planeta Venus e se estabeleceu como um dos quatro sustentadores do céu. Na mitologia mesoamericana, Serpente Emplumada foi o deus extrator, o que se apropriou dos bens guardados nos âmbitos divinos para trazê-los à superfície da terra. Criou na noite cósmica, distribuiu bens no amanhecer do mundo e protegeu os homens na existência cotidiana”.

A centralidade do culto a *Quetzalcoatl* se faz presente já na iconografia do período Clássico, como observado em *Teotihuacan*. Em seu duplo aspecto de Venus⁴⁰, está associado ao sacrifício e à regeneração. Propicia combates, sofre decapitação, torna-se invisível durante um tempo e ressurge transfigurado em deus, o que reforça seus atributos guerreiros (Florescano apud Navarro 2001:108).

Na cosmogonia *Nahua*, *Quetzalcoatl* é uma mistura de deus, sacerdote e “herói cultural”. Sua figura confunde-se com a do personagem chamado *Ce Ácatl Topiltzin Quetzalcóatl*, grande guerreiro e governante de *Tula*⁴¹, foi o responsável por um período de muita prosperidade e riquezas naquela cidade, mas foi obrigado a abandoná-la graças a uma armação feita por *Tezcatlipoca*. Antes de seguir seu caminho rumo ao oriente transforma-se no planeta Vênus. Além disso, foi patrono da cidade de *Cholula* e de igual maneira patrono dos artesãos (Carrasco 1981:205).

Segundo Eloise Quiñones (Quiñones apud Navarro 2001:132), inúmeros textos antigos relacionados com a cultura material ressaltam as facetas de *Quetzalcoatl* como guerreiro e conquistador. Contudo, nas crônicas e relatos do século XVI, a imagem

⁴⁰ Sobre o assunto ver Neurath 2003.

⁴¹ Para maiores informações ver López Austin “*Hombre-dios*”1998.

desta divindade é descrita como um piedoso e afeito à vida religiosa, um forte indício da tentativa de imposição de conceitos cristãos no pensamento religioso mesoamericano.

Ainda em relação ao *cuauhxicalli* em contexto, o mesmo apresenta em baixo-relevo a representação de uma divindade da terra que porta atributos associados à morte e ao sacrifício (Barrera & López Arenas 2008:24)⁴². Infelizmente a escultura não está completa e não se pode ver o rosto da divindade, contudo podemos identificar que ela se encontra sentada com as pernas cruzadas e os braços abertos levantados para cima. Possui em seus joelhos máscaras com garras muito parecidas com aquelas que estão nas articulações de *Mictlantecuhтли*. Abaixo de suas pernas saem ou “nascem” duas cabeças de serpentes, com as presas à mostra e com a língua bicéfala saindo da boca. Leva sobre o pescoço um colar de corações e conchas marinhas amarrado por uma corda. Vemos uma parte de sua boca com protuberantes garras formadas por lâminas de pedra, mais conhecidas como pedernales ou punhais.

Graças às características acima descritas, acreditamos que a imagem em baixo-relevo seja de *Tlaltecuhтли* (fig. 27). Em geral esta divindade é representada “para não ser vista”, ou para estar em contato com a superfície da terra, sendo recorrente sua representação na base das esculturas em pedra *mexica*, sobretudo as de grande porte. Guardadas as distintas peculiaridades, não conhecemos um templo próprio dedicado a *Tlaltecuhтли*, tampouco encontramos menção a ela nos relatos das vintenas (Matos Moctezuma 1997:16). Contudo, uma de suas manifestações, *Tzitzime*, aparece com frequência nos códices e relatos coloniais, possivelmente pela obsessão dos missionários espanhóis em encontrar um equivalente à imagem das forças diabólicas femininas associadas à bruxaria, à luxúria, ao prazer. Assim como *Tlaltecuhтли*, *Tzitzime* desempenha o papel de devoradora de cadáveres e, ao mesmo tempo, é representada com pernas abertas em posição de parto, o que nos traduz a complementaridade da morte e vida.

Normalmente ressalta-se o caráter masculino-feminino de *Tlaltecuhтли*. Assim como *Ometeotl* senhor da décima terceira camada celestial *Omeyocán*, é constituído por *Ometecuhтли* e *Omecíhuatl*, enquanto que *Mictlan*, a última camada do inframundo é ocupada por *Mictlantecuhтли* e *Mictlancíhuatl*. Neste sentido, se formos pensar no eixo *axis-mundi* seria natural ocorrer a dualidade complementar masculino e feminino com o nível terrestre presidido por *Tlaltecuhтли* (Matos Moctezuma 1997:21).

⁴² Segundo Matos Moctezuma (1997:25-28) foram encontrados outros quatro *cuauhxicalli*, no contexto de escavação do Templo Mayor, cujas bases possuem a imagem de uma *Tlaltecuhтли*.

Muitas vezes chamada “monstro da terra”, a divindade sempre aparece representada com a boca aberta e o rosto virado para cima. Elizabeth Baquedano (Baquedano apud Matos Moctezuma 1997:22) analisa os atributos da divindade e os classifica em dois grupos: os relacionados com a terra e a fertilidade, e o segundo grupo, associado com a guerra e os sacrifícios humanos.

Fig. 27 – Base de *Cuauhtlicalli* com *Tlaltecuhli*.

Segundo a “*História de los Mexicanos por sus pinturas*”, *Tezcatlipoca* e *Quetzalcoatl* se converteram em duas serpentes e entraram no corpo de *Tlaltecuhli*. A partir dela formaram a terra, com a aparência de um lagarto ou crocodilo chamado *Cipactli*. Ora, nos parece então de suma importância a imagem de duas serpentes “paridas” pela deusa encontrada no *cuauhtlicalli*, uma clara alusão ao mito descrito no referido documento. Como divindade da terra, *Tlaltecuhli* apresenta atributos vinculados à fertilidade e à vida, como também à morte, pois abriga o inframundo ou a morada dos mortos.

A *Tlaltecuhltli cuauhxicalli* também está usando sandálias que apresentam o signo do fogo novo (Brotherston apud 2003a:149), reforçando sua relação com o plano da disjunção, conceito já referido, em que ocorre a passagem entre os âmbitos da luz e da escuridão.

Por fim, a relação de *Tlaltecuhltli* com os jovens guerreiros ocorria desde o momento do nascimento, com o discurso proferido pela parteira, indicando que a divindade também se alimentava dos corpos dos cativos sacrificados:

“(...) tua terra é outra, és o campo de onde se fazem as guerras onde se travam as batalhas, teu ofício é dar de beber ao Sol com o sangue dos inimigos e dar de comer à Terra, que se chama *Tlaltecuhltli*, com os corpos de seus inimigos” (Sahagún 2000:618-19).

Acreditamos que *Tlaltecuhltli*, assim como as demais divindades que aparecem na cultura material recuperada na escavação do *calmecac* do Templo Mayor de *Tenochtitlan* conjugam em suas imagens – esculpidas, gravadas, modeladas ou pintadas – conceitos e simbologias inerentes não apenas às práticas religiosas, mas ao ideal guerreiro exaustivamente perseguido pelos dirigentes *mexicas*. Vemos a partir das evidências discutidas neste capítulo que a expressão desse ideal não estava limitada não âmbito dos *telpochcalli*; ao contrário era objeto de forte exaltação também nos *calmecac*. Percebemos que a relação intrínseca dos atributos de divindades associadas ao culto guerreiro, relacionadas à simbologia do Sol e do fogo não pode ser dissociada do espaço que era por excelência o espaço de culto das elites, o *calmecac*. Assim, para além da dicotomia “escolas militares” e “escolas religiosas”, nossos dados sugerem que a complexidade do sistema educacional *mexica* reflete os desafios para se manter os valores de uma sociedade rigidamente estratificada, muito mais do que as especificidades e atribuições funcionais das práticas de guerra ou religiosas.

Considerações Finais

Procuramos nesta dissertação trazer uma nova perspectiva de análise para o sistema educativo *mexica*, fundamentada na compilação de dados proporcionados pelas pesquisas arqueológicas e históricas.

Longe de esgotar o tema, nossa proposta foi lançar um olhar atento aos relatos dos cronistas e combiná-lo com as informações provenientes de recentes descobertas arqueológicas, entendendo-as como fontes complementárias.

A partir de nossa análise compreendemos que os centros educativos eram antes de mais nada templos, cujo objetivo era o culto às distintas divindades, seja por meio do ritual, seja no campo de batalhas. Estes templos possuíam uma íntima relação entre si. Relação essa que, à primeira vista, parecia explicar-se pelo “antagonismo” das atividades bélicas e religiosas, mas que se provou complementar e imprescindível, como todas as oposições dinâmicas de forças que regulam o equilíbrio cósmico na cosmovisão *mexica*.

Vimos que apesar de participarem de uma estrutura social rigidamente estratificada, os jovens contavam com certa “permeabilidade” no vínculo com os templos-escola. Uma família de comuns poderia oferecer seu filho ao *calmecac* que, como vimos, foi muitas vezes descrito como espaço tradicionalmente restrito aos nobres. Além disso, havia situações em que os dirigentes, reconhecendo o potencial de determinados estudantes, os retiravam dos *telpochcalli* e os enviavam aos *calmecac*, a fim de melhor “controlá-los”. Dessa forma os inseriam econômica e ideologicamente ao aparato estatal.

Identificamos também o inverso, ou seja, filhos de nobres e de senhores freqüentando os *telpochcalli*, provavelmente para a formação técnica de práticas militarizadas específicas, como o manejo das armas e o fortalecimento corporal. Assim, acreditamos que é mais coerente pensar que a orientação dos ensinamentos transmitidos em cada um destes centros não era tão estritamente determinada. O mais provável é que não existisse uma norma fixa, nem universal, adaptando-se os distintos ensinamentos conforme a necessidade de cada *calpulli*.

Vimos também que as crenças religiosas ganhavam vida nas diferentes festas e cerimônias ritualísticas promovidas pelo Estado. Tais cerimônias possuíam participação ativa dos estudantes que se tornavam personagens nas encenações de (re)atualização dos mitos de origem. A análise das vintenas ressalta o caráter bélico da formação ensinada nos *calmecac*, pois na maior parte das cerimônias os jovens sacerdotes se vinculavam às divindades guerreiras e realizavam “batalhas rituais”.

Os dados arqueológicos obtidos no contexto do *calmecac* escavado no Templo Mayor de Tenochtitlan corroboraram nossa interpretação das fontes coloniais, ao revelar artefatos atribuídos a divindades ligadas ao culto guerreiro e aos sacrifícios humanos. O conjunto das representações simbólicas encontradas no contexto arqueológico analisado indica que, apesar do patronato dos *calmecac* pertencer à *Quetzalcoatl*, os cultos nestes templos-escola não se restringiam à sua evocação. Foi para nós revelador o achado da mandíbula gravada com a representação de *Mixcoatl*, divindade que compartilha diversos atributos com *Tezcatlipoca*, ou mesmo confunde-se com o patrono dos *telpochcalli*.

Em suma, o estudo do sistema educativo *mexica* a partir das fontes adotadas nesta pesquisa procurou iluminar novos caminhos para o conhecimento acerca da história *mexica*, remetendo-nos mais uma vez ao papel estruturante da cosmovisão no sistema administrativo estatal. No plano terreno os templos-escola espelham aquilo que, em escala cósmica, sintetiza-se na batalha ritual de *Quetzalcoatl* e *Tezcatlipoca*.

Fontes e Referências Bibliográficas

- AGUILERA, C. **El Arte oficial Tenochca: su significación social**. Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM, México, 1977.
- AGUIRRE BELTRÁN, G. **Teoría y práctica de la educación indígena**. Fondo de Cultura Económica, México, 1992.
- ALBERTI MANZANARES, P. *Mujeres sacerdotisas aztecas: las cihuatlamacazque mencionadas em dos manuscritos inéditos*. In: **Estudios de Cultura Náhuatl**, n. 24, IHH, UNAM, México, 1994, pp.171-217
- ALCINA FRANCH, J. **Códices Mexicanos**. Editorial Mapfre, Madrid, 1992
- ALVARADO TEZOZOÓC, H. **Crónica Mexicana**. Crónicas de América 25, Laz Rozas, Madri: Dastin, 2001.
- ALDROVANDI, Cibeli Elisa Viegas. **As exéquias do Buda Sakyamuni: Morte, Lamento e Transcendência na Iconografia Indiano-Budista de Gandhara**. Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo, 2006.
- ANDERS, G. e JANSEN, M. **Códice Ixtlilxochitl: apuntaciones y pinturas de un estudio de un documento colonial que trata del calendario nahua** México, Fondo de Cultura Econômica, 1996.
- _____ **Los Templos del Cielo y de la Oscuridad: oráculos y liturgia, libro explicativo del llamado Códice Borgia**. Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1993.
- _____ **El libro de Tezcatlipoca Señor del Tiempo: libro explicativo del llamado Códice Fejérváry-Mayer**. Fondo de Cultura Económica, México, 1994.
- ARCURI, M. **Histories of the Mexica**. Dissertação de Mestrado, Universidade de Essex, Inglaterra, 1996.
- _____ **Os sacerdotes e o culto oficial na organização do Estado mexica**. Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo, 2003.
- _____ *Trocas, Tributos e Comércio: o papel dos pochteca na organização do Estado Mexica*. In: **Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia**, São Paulo, 13, 2003b, pp. 139-151.
- _____ *Tribos, Cacicados ou Estados? A dualidade e centralização da chefia na organização social da América pré-colombiana*. **Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia**, São Paulo, 17, 2007, pp. 305-320.

- ARCURI, M. et. all. **Por ti América: Arte Pré-Colombiana**. Rio de Janeiro, Pancon, 2005.
- AGUILERA GARCIA, M. DEL C. **El Arte Oficial Tenochca: su significacion social**. Mexico, UNAM, 1997.
- BALDERAS CHÁVEZ, X. **Rituales funerarios en el Templo Mayor de Tenochtitlan**. Premios INAH, México, 2007.
- BAQUEDANO, E. **Aztec Sculpture**, British Museum, London, 1984.
- BARRERA, R. & ARENAS, L. "*Hallazgos en el recinto ceremonial de Tenochtitlan*". In: **Arqueología Mexicana**, vol. XVI, n. 93, 2008, pp.18-25.
- BARRERA, R. **Informe Final de Salvamento Arqueológico en el prédio de Donceles n. 97, Centro Histórico de la Ciudad de México** (Centro Cultural España en México), vol. I e II, Programa de Arqueología Urbana Templo Mayor, INAH, México, 2008.
- BATALLA, J.J & DE ROJAS, J.L. *El Imperio de Huitzilopochtli: Religión y Política en el Estado Mexica*. In: Silvia Limón Olvera (ed.). **La Religión de los pueblos Nahuas**. Enciclopedia Iberoamericana de Religiones, 07, Editorial Trotta, México, 2008.
- BERDAN, F.F. **The Aztecs of Central México – An Imperial Society**. CBS College Publishing, 1982
- _____ (org.) **Aztec Imperial Strategies**. Dumbarton Oaks, Washington D.C. 1996.
- BERDAN, F.F. & ANAWATL, P.R. **The Codex Mendoza: Interpretation Appendices**. Berkley, University of California Press, 1992.
- _____ **The Essencial Codex Mendoza**. Berkley, University of California Press, 1997.
- BIERSHORST, J. **Cantares Mexicanos: songs of Aztecs**. Stanford University Press, 1985.
- BOONE, E.H.(ed). **The Art and Iconography of late post-classic Central Mexico**. Washington, D.C., Dumbarton Oaks, 1977.
- _____ *Pictural Documents and visual thin King in post conquest Mexico*. In: **Native traditions in the postconquest world**. Washington D.C., Dumbarton Oaks, 1992.
- _____ *Aztecs Pictorial Histories: records without words*. In: **Writing in Mesoamerica and the Andes**. Elizabeth Hill Boone & Walter Mignolo (eds). Durham, Duke University Press, 1994, pp.27-49.

- _____. *Manuscript painting in service of imperial ideology*. In: **Aztec imperial strategies**, Frances Berdan et al (eds). Washington, D.C., Durbarton Oaks, 1996 pp.181-206.
- _____. **Stories in red and black: pictorial histories of the Aztecs and Mixtecs**. University of Texas, 2000.
- BOONE, E.H.& MIGNOLO,W. (ed.) *Writing without words*. In: **Alternative Literacies in Mesoamerica & the Andes**. Duke University Press, Durham and London, 1994.
- BOURDIEU,P. *Modos de produção e modos de percepção artísticas* In: **Economia das trocas simbólicas**. SP, Perspectiva 1974, pp.264-94.
- BRODA, J. *Algunas notas sobre crítica de fuentes Del México antiguo*. In: Revista das Índias, nº 139-142, -pp.124-164,1975.
- _____. “*Los estamentos en el ceremonial mexica*” en Pedro Carrasco y Johanna Broda (org.) **Estratificación Social en Mesoamérica Prehispánica**. México, SEP- INAH, 1976, pp. 37-66.
- _____. “*Relaciones políticas ritualizadas: El ritual como expresión de una ideología*”. In: Pedro Carrasco y Johanna Broda (org.) **Economía política e ideología en México prehispánico**. México, CIS-INAH, Editorial Nova Imagen, 1978, pp.221-255.
- _____. *Estratificación social y ritual Mexica: un ensayo de antropología social de los mexica*. In: **Indiana**, nº5, pp. 45-82, 1979.
- _____. “*Metodología en el estudio de culto y sociedad mexica*”. In: Anales de Antropología, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Tomo II Etnología y Lingüística, Vol. XIX, UNAM, México, 1982, pp. 123-137.
- _____. “La expansión imperial mexica y los sacrificios del Templo Mayor”. In: **Mesoamérica y el Centro de México**, recop. Jesús Monjarás-Ruiz, Rosa Brambila y Emma Pérez-Rocha, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1985, pp. 433-475.
- _____. *Ciclos de fiestas y calendario solar mexica*. In: **Arqueología Mexicana**, vol. VII, n.41, Raíces, INAH, México, 2000, pp. 48-55.
- BRODA, J. & BAÉZ – JORGE, F. **Cosmovisión, Ritual e Identidad de los Pueblos Indígenas de México**. México, Fondo de Cultura Económica, 2001.
- BROTHERSTON, G. **Painted Books from Mexico**. London, British Museum Press, 1995.

- _____. **La America Indigena en su Literatura: los libros del Cuarto Mundo.** Mexico, Fondo de Cultura Económica, 1997.
- BRYSON, N. *Semiology and visual interpretation* In: **Visual theory. Painting and Interpretation.** Bryson, N., Holl, M. A. & Moxey, K. (eds). Cambridge, Polity Press pp. 61- 73.
- BUENO BRAVO, I. *La Guerra Naval en el vale de México.* In: **Estudios de Cultura Náhuatl**, 36, IIH, UNAM, 2005, pp. 199-223.
- _____. *La Guerra Mesoamericana en epoca Mexica.* In: **Estudios de Cultura Náhuatl**, 37, IIH, UNAM, 2006, pp. 255-274.
- CALNEK, E. *The Calmecac and Telpochcalli in Pre-Conquest Tenochtitlan.* In: **The work of Bernardino de Sahagún: pioneer ethnographer of sixteenth-century.** Klor de Alva, J.J; Nicholson, H.B.; Quiñones Keber, E. (org.), University of Texas Press, USA, 1988, pp. 169-178.
- _____. *The Ethnographic Content of the Third Part of the Codex Mendoza.* In: **The Codex Mendoza- Interpretation Appendices.** Berdan & Anawalt : University of California Press, Oxford, 1992 pp. 81-91.
- CARRASCO, D. **Dayle Life of the Aztecs: people of the Sun and Earth.** Greenwood Press, Westport, Connecticut-London, 1998.
- CARRASCO, Pedro. "*La sociedad mexicana antes de la conquista*", en Daniel Cosío Villegas y otros. **Historia general de México**, 3ª ed., 2 v., México, El Colegio de México, 1981, v. I, p. 165-288.
- _____. **Estructura politico-territorial del Imperio Tenochca – La Triple Alianza de Tenochtitlan Tetzaco y Tlacopan.** México, Fondo de Cultura Económica, 1996.
- CARRASCO e BRODA (org.) **Economía política e ideología en México prehispánico.** México, CIS-INAH, Editorial Nova Imagen, 1978.
- CARRIZOSA MONFORT, F. & AGUIRRE MOLINA, A. *Las Almenas en la arquitectura religiosa de Tenochtitlan: las evidencias arqueológicas.* In: Matos Moctezuma (Coord.) **Colección Científica del INAH**, n. 452, INAH, México, 2003, pp.269-307.
- CASTILLO F, Victor M. **Estructura Económica de La Sociedad Mexica – segun las fuentes documentales.** México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1996.
- CASO, A. **El pueblo del Sol.** Fondo de Cultura Económica, México, 1962.

- CHAVEZ, EZEQUIEL A. **La Educación en México en la Época Precortesina**. Editorial Jus, México, 1958.
- CLASTRES, Pierre. **A Sociedade contra o Estado**. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1982.
- CLENDINNEN, I. **Aztecs: an interpretation**. Cambridge University Press, 1995.
- Códice Chimalpopoca – *Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los Soles*. Tradução de Primo Feliciano Velázquez, UNAM, México 1945.
- COE, M.D. **Mexico – from the Olmecs to the Aztecs**. Thames and Hudson, 1994.
- Coloquios y doctrina Cristiana**. Introdução de Miguel León-Portilla. UNAM, México, 1986.
- CONRAD, G. W. & DEMAREST, A.A. **Religion and Empire : the dynamics of Aztec and Inca expansionism**. Cambridge : Cambridge University, 2001.
- DIAZ DE CASTILLO, B. **Historia Verdadera de la Conquista de la Nueva España**. Editorial Porrúa, México, 1960.
- DIAZ, G. **The Codex Borgia a full-color restoration of the ancient Mexican manuscript**. New York, Dover, 1993.
- DIAZ INFANTE, F. **La Educación de los Aztecas: como se formó el carácter del pueblo mexicana**. Panorama Editorial, México, 1993.
- DIEDRICH, H. **La educación pública entre los Aztecas: Una crítica de las fuentes y de la bibliografía secundaria**. Publicaciones del Instituto Tecnológico de Monterrey, México, 1968.
- DURÁN, D. **Historia de Las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme**. vols I e II, México, Cien de México, 1995.
- _____. **The History of the Indies of New Spain**, Orion Press, 1964, USA.
- DUVERGER, C. **La Flor Letal**. Fondo de Cultura Económica, México, 1993.
- ECO, H. **Obra Aberta: forma e indeterminação nas políticas contemporâneas**. SP, Perspectiva, 1976.
- ERDHEIM, MARIO. “*Transformaciones de la ideología mexicana en realidad social*” In: Pedro Carrasco y Johanna Broda (org.) **Economía política e ideología en México prehispánico**. México, CIS-INAH, Editorial Nova Imagen, 1978.
- ELIADE, M. **O Mito do Eterno Retorno**. Lisboa, Edições 70, 1993.
- _____. **O sagrado e o profano: a essência das religiões**. São Paulo, Martins Fontes, 1996.

ESCALANTE GONZALBO, PABLO. **Educación e Ideología en México Antiguo – Fragmentos para la reconstrucción de una historia.** Secretaría de Educación Pública, Ediciones El Caballito, México, 1985.

_____. *La polémica sobre la organización de las comunidades de productores.* In: **Nueva Antropología**, v. XI, n. 38, octubre de 1990, p. 147-162.

_____. **El trazo, el cuerpo y el gesto: los códigos mesoamericanos y su transformación en el Valle de México en el siglo XVI.** México, 1996.

FLORESCANO, E. (org.) **Atlas Histórico de México.** Siglo Veintiuno, México, 1988.

_____. *Sobre la naturaleza de los dioses de Mesoamérica.* In: **Estudios de Cultura Náhuatl**, 27, IIH, UNAM, México, 1997, pp.41-85.

FRANÇA, L.M. **Transformações da Noção de Valor na Mesoamérica: “Objetos Preciosos” como intermediários nas trocas indígenas e o seu encontro com a moeda metálica.** Dissertação de Mestrado, Universidade de São Paulo, 1999.

GALARZA, J. **Amatl, Amoxtlí: el papel, el libro.** Tava, México, 1990.

GALLINDO Y VILLA, J. *La escalinata descubierta en el nuevo edificio de la Secretaría de Justicia e Instrucción Pública.* In: Matos Moctezuma (coord.) **Trabajos Arqueológicos en el Centro de la Ciudad de México.** Antologías, Serie Arqueología, INAH, México, 1990, pp. 171-175.

GARIBAY K, A.M. **Teogonía e Historia de los Mexicanos – Tres opúsculos del siglo XVI.** Editorial Porrúa, México 1985.

_____. **Panorama literario de los pueblos nahuas.** Editorial Porrúa, México, 1987.

_____. **Poesía Nahuatl: Romances de los señores de la Nueva España y los Cantares Mexicanos.** Mexico, UNAM (3vols), 1993.

GENDROP, P & DIAZ BALERDI, I. **Escultura Azteca: una aproximación a su estética.** Editorial Trillas, México, 1994.

GIBSON, C. **Aztecs under spanish ruler: a historia of the indians of The Valley of Mexico.** Stanford of University Press, Stanford, 1964.

GRAULICH, Michel. *Las peregrinaciones Aztecas y el cielo de Mixcóatl.* In: **Estudios de Cultura Náhuatl**, n.11, IIH, UNAM, México, 1974, pp. 311-354.

_____. *La Piedra del Sol.* In: **Azteca-Mexica - Las Culturas del México Antiguo.** Franch , José Alcina, León-Portilla, Miguel y Moctezuma, Matos Moctezuma (orgs). Sociedad Estatal Quinto Centenario, Lunwerg Editores, Madrid 1992, pp. 291-295.

_____ **Ritos Aztecas: Las fiestas de las veintenas.** Instituto Nacional Indigenista, México, 1999.

_____ *Las fiestas del año solar en el Códice Borbónico.* In: **Itinerários**, vol. 08, 2008(a), pp. 185-194.

_____ *Ochpaniztli: la fiesta de las siembras de los antiguos mexicanos.* In: **Arqueología Mexicana**, vol. XVI, n. 91, México, 2008(b), pp. 50-56.

GRUZINSKI, S. **A Colonização do Imaginário: sociedades indígenas e colonização do México espanhol.** Companhia das Letras, São Paulo, 2003.

_____ **A Guerra das Imagens: de Cristóvão Colombo a Blade Runner.** Companhia das Letras, São Paulo, 2006.

HACHTER, E.P. *Concepts and Methods* In: **Visual Methaphors. A methodological study in visual communication.** Albuquerque, Univesity of New Mexico Press, 1974 pp. 1-28.

HARWOOD, J. **Disguising ritual: a reassessment of Part 3 of the Codex Mendoza.** England, 2002. PhD Thesis, Department of Art History and Theory, University of Essex.

HERNANDEZ, F. **Antiguedades de la Nueva España.** Crónicas de América, Madri: Historia 16, 1986.

HEYDEN, D. *Xiuhtecutli: investidor de soberanos.* In: **Boletín del Instituto Nacional de Antropología e História.** INAH, 1972, tomo 3, México, pp. 3-10.

_____ **Pre-columbian Architecture of Mesoamerica.** Harry N. Abrams, New York, 1975.

HODDER, I. **Interpretación en Arqueología. Corrientes Actuales.** Critica, Barcelona, 1994.

_____ **The Archaeological Process: An Introduction.** Oxford, Blackwell Publishers, 1999.

_____ *Introduction: A Review of Contemporary Theoretical Debates in Archaeology* In: **Archaeological Theory Today.** (ed. Ian Hodder). Cambridge, Polity Press, 2001, pp. 3-13.

Huehuehtlahtolli: testimonio de la antigua palabra. Estudio introductorio de Miguel León-Portilla; transcripcion y traducción de Librado Silva Galeana. Fondo de Cultura Económica, México, 1993.

- ILARREGUI, Gladys M. *Preguntar e Responder em Nueva España: El caso de Tlatelolco y Sahagún*. In: **Estudios de Cultura Náhuatl**, IIH, UNAM, vol. 26, 1996, pags.173-186
- IZQUIERDO DE LA CUEVA, A.L. **La educación entre los Nahuas y los Mayas**. Tesis de Licenciatura em História, UNAM, México, 1975.
- JUNQUERA, CARLOS. *La educación de los nahuas*. In: **Revista Indiana**, 12, Germani Edited Peter Masson, Berlin, 1992.
- KATZ, F. **The Ancient American Civilization**. Praeger, New York, 1972.
- KEEN, B. **La Imagen Azteca**. Fondo de Cultura Económica, México, 1984.
- KIRCHHOFF, P. “*Mesoamérica y sus limites geográficos, composición étnica y caracteres culturales*”. **Suplemento de la Revista Tlatoani**, Escuela Nacional de Antropología e História, n.03, 1967, México.
- LAMEIRAS, B. “*El origen del Estado en el Valle de México. Marxismo, modo de producción asiático y materialismo ecológico en la investigación del México Prehispánico*”. In: **Mesoamérica y el Centro de México**, recop. Jesús Monjarás-Ruiz, Rosa Brambila y Emma Pérez-Rocha, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1985, pp. 235-243.
- LAS CASAS, FRAY B. De. **Los Indios de México y Nueva España**. Edición, Prólogo, Apêndices y Notas de Edmundo O’Gorman, Colección Sepan Cuantos n. 57, Editorial Porrúa, México, 2004.
- LEÓN-PORTILLA, M. *Ixtlamachiliztli: dar sabiduría a los rostros ajenos – el concepto náhuatl de la educación*. In: **Nicarágua Indígena** – Órgano del Instituto Indigenista Nacional. Segunda Época, n.15, Manágua, Nicaragua, Julio y agosto 1957.
- _____. **Antiguos Mexicanos atraves de sus Crónicas e Cantares**. Fondo de Cultura Económica, México,1968.
- _____. **Toltecayótl – Aspectos da cultura Náhuatl**. Fondo de Cultura Económica, Mexico,1980.
- _____. **Literaturas indígenas de México**. Ed. Mapfre, Madrid, 1992.
- _____. **El destino de la palavra: de la oralidad y los Codices Mesoamericanos a la escritura alfabetica**. Fondo de Cultura Económica, México, 1996.
- _____. **La Filosofia Náhuatl**. Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, Mexico, 2006.

LIMÓN OLVERA, S. El dios del fuego y la regeneración del mundo. In: Estudios de Cultura Náhuatl, n. 32, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México, 2001, pp. 51-68.

LÓPEZ AUSTIN, A. *Nota sobre la fusión y la fisión de los dioses en el panteón mexica*. In: **Anales de Antropología**, vol. 20, n.02, Instituto de Investigaciones Antropológicas UNAM, México, 1983a, pp. 75-87.

_____. *El dios enmascarado del fuego*. Palestra apresentada para a Conferência The Aztec Templo Mayor – Dumbarton Oaks, Washington, 1983b.

_____. **La Educación de los Antiguos Nahuas**. Consejo Nacional de Fomento Educativo/ Ediciones El Caballito, v.1 e 2, Mexico, 1985a.

_____. *Organización política en el Altiplano Central de México durante el Posclásico*. In: **Mesoamérica y el Centro de México**, recop. Jesús Monjarás-Ruiz, Rosa Brambila y Emma Pérez-Rocha, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1985b, p. 197-234.

_____. **Tamoanchan y Tlalocan**. Fondo de Cultura Económica, Mexico, 1994.

_____. **Cuerpo Humano e Ideología : las concepciones de los antiguos nahuas**. UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, México, 1996a.

_____. *La cosmovisión mesoamericana*. In: **Temas mesoamericanos**, coords. Sonia Lombardo y Enrique Nalda, México, INAH, 1996b, p. 471-507.

_____. **Hombre-Dios – religión y política en el mundo náhuatl**. Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1998.

_____. *El Núcleo Duro, la Cosmovisión y la Tradición Mesoamericana*. In: BRODA, J. & BAÉZ – JORGE, F. **Cosmovisión, Ritual e Identidad de los Pueblos Indígenas de México**. Fondo de Cultura Económica, México, 2001, pp. 47-65.

_____. *La Religión, la Magia y la Cosmovisión*. In: **Historia Antigua de Mexico**. Manzanilla, I. & López Luján, L. (coords.), INAH, Instituto de Investigaciones Antropológicas, vol.IV, México, 2001.

LÓPEZ-ÁUTIN, A. & LÓPEZ-LUJÁN, L. **El Pasado Indígena**. Fideicomiso Historia de las Américas, Fondo de Cultura Económico, México, 1996.

_____. **Mito e Realidad de Zuyuá**. Fideicomiso Historia de las Américas, Fondo de Cultura Económico, México, 1999.

_____. **Monte Sagrado – Templo Mayor**, INAH, IIA, UNAM, México, 2009.

- LÓPEZ LUJAN & MCEWAN (coords.) **Moctezuma II: Tiempo y destino de un gobernante**. The British Museum Press, 2009.
- LUNA CÁRDENAS, J. **La Educación Aztekatl**. Biblioteca de Historiadores Mexicanos, Editor Vargas Rea, México, 1953.
- MARCUS, JOYCE. **Mesoamerican writing systems: propaganda, myth and history in four ancient civilizations**. Princeton University Press, 1992.
- MARKUS S., MINA. *Estudio comparativo entre la educación náhuatl y la griega*. In: **Estudios de Cultura Náhuatl**, 04, IIH, UNAM, México, 1963.
- MATOS MOCTEZUMA, E. *El proyecto Templo Mayor: objetivos y programas*. In: Matos Moctezuma (coord.) **Trabajos Arqueológicos en el Centro de la Ciudad de México**. Antologías, Serie Arqueología, INAH, México, 1990, pp. 17-32
- _____ **The great temple of the Aztecs : treasures of Tenochtitlan**, Thames and Hudson, London ,1994.
- _____ **Dioses del México Antiguo**.Conaculta, INAH, México, 1996.
- _____ *Tlaltecuhltli Señor de la Tierra*. In: **Estudios de Cultura Náhuatl**, IIH, 27, UNAM, México, 1997, pp. 15-40.
- _____ **Los Aztecas: del nacimiento a la muerte**. Comisión Nacional de los Derechos Humanos, México, 2005.
- _____ *Tenochtitlan y Tlatelolco: de cronistas, viajeros y arqueólogos...* In: **Arqueología Mexicana** n. 99, vol. XVII, Raíces, INAH, México, 2009, pp. 40-47.
- MÁYNES P. *Sahagún y Duran: Intepretes de la Cosmovisión Indígena*. In: **Estudios de Cultura Náhuatl**, IIH, UNAM, 22, México, 1992, pp. 163-172.
- _____ **El Calepino de Sahagún: Un Acercamiento**.UNAM, Fondo de Cultura Económica, México, 2002.
- MENA, R & JENKINS ARRIAGA, J. **Educación Intelectual y Física entre los Nahuas y Mayas precolombinos**. Editorial Innovación, México, 1981.
- MENEZES, U.T.B. *Cultura material no estudo das sociedades antigas*”. In: **Revista de Historia**, São Paulo, n.115, p.103-17, 1985.
- MILLER, M.E. **The Art of Mesoamerica from Olmec to Aztec**. Thames and Hudson, 1991.
- MILLER, M.E and TAUBE, KARL. **The Gods and Symbols of Ancient Mexico and the Maya – An Illustrated Dictionary of Mesoamerican Religion**. Thames and Hudson, New York, 1997.

- MOLINA, A. de **Vocabulario en Lengua Castellana y Mexicana**. Ed. 1944, Ediciones Culturas Hispánicas, Madrid.
- MONZON, A. **El calpulli en la Organizacion Social de los Tenochca**. Mexico, INAH, 1949.
- MOTOLINÍA, FR. T. de B. **Libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella**. Ed. 1971, O'Gorman, UNAM, México.
- NAVARRETE LIÑARES, F. **Mito, historia y legitimidad política: las migraciones de los Pueblos Del Valle de México**. Tese de Doutorado, Faculdade de Filosofia e Letras da UNAM, México, 2000.
- _____. **Los pueblos indígenas del México**. Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, México, 2008.
- NEURATH, J. "*Venus y el Maíz en las religiones indígenas del Gran Nayar*". In: **Etno y Arqueo-Astronomía en las Américas** (M. Boccas, J. Broda, G. Pereira) Memórias del Simposio ARQ-13 del 51º Congreso Internacional de Americanistas, Chile 14-18 de Julio 2003, pp. 255 – 270.
- NICHOLSON, H.B. **Origins of religious art & iconography in preclassic Mesoamerica**. UCLA Latin American Center Publications, Los Angeles, 1976
- OBREGÓN RODRIGUEZ, Ma. C. La zona del Altiplano Central en el Posclásico: La etapa de la Triple Alianza", **Historia antigua de México**, coords. Linda Manzanilla y Leonardo López Luján, v. 3, INAH, UNAM y Miguel Ángel Porrúa, México, 2000, pp. 277-318.
- OLIVIER, G. Tezcatlipoca – Burlas y metamorfosis de un dios Azteca. Fondo de Cultura Económica, México, 2004.
- OLTRA, ENRIQUE. **Paideia Precolombina – Ideales pedagógicos de Aztecas, Mayas e Incas**. Ediciones Castañeda, Buenos Aires, 1977.
- PAÑAFIEL, A. **Indumentaria Antigua: armas, vestidos, guerreiros y civiles de los antiguos mexicanos**, 1897.
- PASZTORY, E. **Aztec Art**. University of Oklahoma Press, Norman, 1998.
- PEÑUELA CANIZAL, E. *A Opacidade Expressiva em Códices Ameríndios*. In: **Confronto de culturas: conquista, resistência, transformação**. SP, EDUSP, 1997.
- PASTRANA FLORES, MIGUEL. **Entre los hombres y los dioses, acercamiento al sacerdocio de calpulli entre los antiguos nahuas**. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2008.

- PORRO GUTIERREZ, J.M. **El simbolismo de los aztecas : su visión cosmogónica y pensamiento religioso.** Valladolid : Sever-Cuesta, 1996.
- POLANYI, K. Primitive, Archaic and Modern Economies: Essays of Karl Polanyi, G. Dalton (Ed.) New York, Garden City.1968.
- PREUCEL, R.W. & HOODER, I. **Contemporary Archaeology in Theory: A Reader.** Blackwell, London 1996.
- PREUCEL, R.W. **Archaeological Semiotics.** Oxford: Blackwell Publishing, 2006.
- QUIÑONES KEBER, E. **Representing Aztec ritual: performance, text, and image in the work of Sahagún.** Boulder, Colo: University Press of Colorado, 2002.
- RENFREW,C. & BAHN, P. **Arqueologia, Teorias, Métodos e Práticas.** Espanha, Akal, 1993
- ROBERTSON, D. **Mexican manuscript painting of the early colonial period.** University of Oklahoma Press,
- ROMERO GALVÁN, JOSÉ RUBÉN. *La educación mexicana.* In: Isabel Tovar de Arechederra. **Ensayos sobre la Ciudad de México,** México, Gobierno del Departamento del Distrito Federal, Universidad Iberoamericana, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1994, p. 203-222.
- SAHAGÚN, B. **Historia General de las Cosas de la Nueva Espana.** Estudio introductorio, paleografía, glosario y notas Alfredo López-Áustin y Josefina García Quintana, México, Cien de México: Conaculta, 2000.
- _____. **Florentine Codex.** Ed. 1959, Dibble and Anderson, University of Utah, Santa Fé.
- _____. **Primeros Memoriales.** University of Oklahoma Press e Patrimônio Nacional and The Real Academia de História, Madrid, 1993.
- SANTOS, Eduardo Natalino dos. **Os mitos e deuses mesoamericanos através da crônica espanhola na época da conquista.** Dissertação de Mestrado - Universidade de São Paulo, 2000.
- _____. **Deuses do México Indígena.** Palas Athena, São Paulo, 2002.
- _____. **Calendário, cosmografia e cosmogonia nos códices e textos nahuas do século XVI.** Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo, 2005.
- _____. **Tempo, espaço e passado na mesoamérica: o calendário, a cosmografia e a cosmogonia nos códices e textos nahuas.** Alameda, São Paulo, 2009.
- SEGALA, Amos. **Literatura náhuatl. Fuentes identidades, representaciones.** Editorial Grijalbo, México, 1990

SEJOURNE, L. **Pensamiento y Religion en el México Antiguo**. Fondo de Cultura Económica, México, 1992.

_____ **El Universo de Quetzalcoatl**. Fondo de Cultura Económica, México, 1962.

SIMEÓN, R. **Diccionario de la lengua nahuatl o mexicana**. Siglo Veintiuno, México, 1986.

SHEIN, M. **El niño precolombino**. Editorial villi Caña, México, 1986.

SOLANES, M DEL C & VELA, E. *Atlas del México Prehispánico*. **Revista de Arqueología Mexicana**, Edición Especial, V, México.

SOLÍS OLGUÍN, F. *Un hallazgo olvidado: relato e interpretación de los descubrimientos arqueológicos del predio de la calle Guatemala n. 12, en el Centro Histórico de la Ciudad de México, en 1944*. In: Manrique, L. & Castillo, N. (coords.) **Homenaje al doctor Ignacio Bernal**. Colección Científica del INAH, Serie Historia, 1997, pp.81-93.

SOUSTELLE, J. **El universo de los aztecas**. Fondo de Cultura Económica, México, 1991.

_____ **La vida cotidiana entre los Aztecas en vísperas de la conquista**. Fondo de Cultura Económica, México, 1977.

SUAREZ AGUIRRE, F. **La educación de los Aztecas**. Cuadernos de Lectura Popular, Serie: Ciencia y Técnica, SEP, México, 1969.

TODOROV, T. **A Conquista da América – A questão do outro**. São Paulo, Martins Fontes, 1999.

TORQUEMADA, FR.J.de **Monarquía Indiana**. Ed.1975, León-Portilla, UNAM, México.

TOWNSEND, R.F. **State and Cosmos in the Art of Tenochtitlan**. Washington, D.C., Dumbarton Oaks, 1979.

UMBERGER, E. *Art and Imperial Strategy in Tenochtitlán*. In: **Aztec Imperial Strategies**. Dumbarton Oaks, Washington D.C. 1996.

VAILLANT, G.C. **La civilización Azteca : origen, grandeza y decadência**. Fondo de Cultura Económica, México, 1988.

VIVEIROS DE CASTRO, E. **A Inconstância da Alma Selvagem e Outros Ensaios de Antropologia**. São Paulo, Cosac & Naify, 2002.

ZANTWIJK, R.V. *Principios Organizadores de los Mexicas: una introduccion al estúdios del sistema interno del regimen Azteca*. In: **Estudios de Cultura Náhuatl**, 04, IIH, UNAM, México, 1963, pp. 187-222.

_____ *Los Seis Barrios Sirvientes de Huitzilopochtli*. In: **Estudios de Cultura Náhuatl**, 06, IIH, UNAM, México, 1966, p.177-184.