

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL**

Maria Luisa Vieira

**Práticas Rituais na *Historia General de las cosas de Nueva España* e no
Códice Borbônico: o oferecer, o sacrificar e o vestir (1536–1570)**

Versão corrigida

São Paulo

2023

Maria Luisa Vieira

Práticas Rituais na *Historia General de las cosas de Nueva España* e no *Códice*

***Borbônico*: o oferecer, o sacrificar e o vestir (1536–1570)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em História Social do Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, da Universidade de São Paulo, como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em História Social.

Orientador: Prof. Dr. Eduardo Natalino dos Santos

Versão corrigida

São Paulo

2023

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação

Serviço de Biblioteca e Documentação

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

Vieira, Maria Luisa

V
657p

Práticas Rituais na Historia General de las cosas de Nueva España e no Códice Borbônico: O oferecer, o sacrificar e o vestir (1536 - 1570). / Maria Luisa Vieira; orientador Eduardo Natalino dos Santos - São Paulo, 2023.

133 f.

Dissertação (Mestrado)- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de História. Área de concentração: História Social.

1. Mesoamérica. 2. Historia General de las Cosas de Nueva España. 3. Códice Borbônico. 4. Práticas rituais. 5. frei Bernardino de Sahagún. I. Santos, Eduardo Natalino dos, orient. II. Título.

**ENTREGA DO EXEMPLAR CORRIGIDO DA
DISSERTAÇÃO/TESE**

Termo de Anuência do (a) orientador (a)

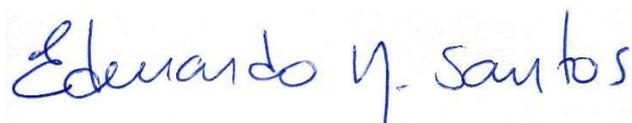
Nome do (a) aluno (a): Maria Luisa Vieira

Data da defesa: 03/03/2023

Nome do Prof. (a) orientador (a): Eduardo Natalino dos Santos

Nos termos da legislação vigente, declaro **ESTAR CIENTE** do conteúdo deste **EXEMPLAR CORRIGIDO** elaborado em atenção às sugestões dos membros da comissão Julgadora na sessão de defesa do trabalho, manifestando-me **plenamente favorável** ao seu encaminhamento ao Sistema Janus e publicação no **Portal Digital de Teses da USP**.

São Paulo, 26 de junho de 2023



(Assinatura do (a) orientador (a))

Ao Centro de Estudo Mesoamericanos e Andinos (CEMA-USP), com carinho, por tudo o que aprendi.

AGRADECIMENTOS

Ao final desta dissertação, após um longo período de aproximações e descobertas sobre a história da Mesoamérica e a história indígena do México Colonial, acabei por refletir sobre a minha trajetória como pesquisadora, marcada por inúmeros obstáculos: na vida pessoal, na conjuntura mundial pandêmica, que acabou por limitar e dificultar o debate acadêmico com os pares e com a bibliografia, no cenário político brasileiro como um todo, com graves retrocessos no âmbito da pesquisa e das pautas indígenas em nosso país. Em meio a tantos percalços, todavia, a conclusão do presente trabalho se deu em um momento de novos rumos e perspectivas, com a esperança renovada nas políticas de educação, meio ambiente e populações indígenas, despertando, em mim, o desejo de continuar a pesquisar sobre o passado dos povos originários das Américas.

Dito isso, desejo, primeiro, agradecer ao prof. Dr. Eduardo Natalino dos Santos por me acompanhar, como orientador, ao longo de todo esse tempo: obrigada pela generosidade e pelo respeito com o meu processo de pesquisa e escrita, sempre atento ao rigor acadêmico necessário.

Agradeço aos pesquisadores e colegas do Centro de Estudos Mesoamericanos e Andinos (CEMA/USP), da “nova e velha guarda”: Ana Cristina Vasconcelos Lima, Eduardo Gorobets, Charles Bosworth, Carla Carbone, Tonne Andrade, Daniel Grecco Pacheco, Fernando Pesce, Pedro Paulo Salles e Fernanda Aires Bombardi. Agradeço, profundamente, pelo espaço de aprendizado coletivo aos grupos de estudo Língua Nahuatl, Códices Mesoamericanos e História e Antropologia Indígena, fundamentais para a minha formação como pesquisadora de temas relacionados à Mesoamérica. Agradeço, em especial, ao espaço de discussão da produção dos pesquisadores e do grupo de orientandos: essa troca horizontal sobre as dificuldades encaradas por cada um de nós ao longo das pesquisas foi inspiradora. Meu “muito obrigada” para Carla, Charles e Ana Cristina, que generosamente realizaram leituras desta dissertação, para Tonne e Fernanda, cujos comentários foram fundamentais para a tradução da análise do campo das ideias para a escrita e para Cláudia e Rodrigo Fonseca que me ajudaram na revisão e formatação final.

Dr. Gerardo Lara Cisneros foi um importante interlocutor enquanto eu delimitava meu objeto de estudo e fontes, e gentilmente me recebeu na Universidad Nacional Autónoma de

México (UNAM). Agradeço ao dr. Gerardo e a Alicia Bazarte pela acolhida e estadia na cidade do México no período que antecede esta dissertação, mas igualmente fundamental para o desenvolvimento de minha pesquisa.

Agradeço aos amigos que me deram suporte e me incentivaram durante o mestrado: Carol Passos, Lila Bueno, Danilo Solera, Thiago Magalhães, Érika Leal, Marina Dias e Maiara Leite. Agradeço também ao meu companheiro André Lopes, que dividiu comigo os momentos e as angústias oriundas da finalização do texto, por ter me incentivado e me apoiado durante a escrita, por toda a escuta, acolhimento e carinho.

Desejo, por fim, agradecer aos meus pais, que me deram todo o apoio possível para que eu iniciasse a minha trajetória de pesquisadora e ansiavam, orgulhosos mesmo antes da finalização, por esse marco. Acredito que a pesquisa e o conhecimento não são produzidos individualmente, e nada disso teria sido possível sem o apoio e as trocas que tive.

RESUMO

VIEIRA, Maria Luisa. **Práticas Rituais na *Historia General de las cosas de Nueva España* e no *Códice Borbônico*: O oferecer, o sacrificar e o vestir (1536 – 1570)**. 2023. 133 f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2023.

Esta pesquisa teve como objetivo analisar as diferenças e a relevância das representações de três práticas rituais comumente presentes em nossas fontes: o oferecer, o sacrificar e o vestir. Para isso, analisamos duas fontes: a primeira, de matriz do pensamento cristão, *Historia General de las cosas de Nueva España*, elaborada pelo frei Bernardino Sahagún, e seus ajudantes indígenas. A segunda fonte, de matriz do pensamento nahua e escrita pictográfica, intitulada *Códice Borbônico*. Realizamos, primeiramente, um inventário das práticas rituais mais recorrentes da região do altiplano central mexicano a partir do registro presente na *Historia General de las cosas de Nueva España*. Em seguida, verificamos a presença das práticas e personagens inventariados no *Códice Borbônico* para, então, avaliar a relevância das práticas descritas nas referidas fontes, de matrizes de pensamento distintas. Ao final, concluímos que, embora as duas obras tratem de temas similares, nota-se nas práticas presentes nas festas do *xiuhpohualli* uma relevância distinta em sua representação, que tem relação com a natureza da fonte: na de matriz cristã, a representação do sacrificar e do oferecer era mais relevante do que as outras práticas presentes nas festas. Já em nossa fonte de matriz nahua, a relevância da representação recai sobre as práticas do oferecer e do vestir.

Palavras-chave: Mesoamérica, Práticas Rituais, *Historia General de las Cosas de Nueva España*, *Códice Borbônico*, frei Bernardino de Sahagún. Códices Mesoamericanos, Mexica, Oferecer, Oferenda, Sacrificar, Sacrifício, Vestir, Vestimenta, Especialista Ritual, Nahua, México Colonial.

ABSTRACT

VIEIRA, Maria Luisa. **Ritual Practices in the *Historia General de las Cosas de Nueva España* and the *Borbonicus Codex***: the offering, the sacrifice and the dressing (1536 – 1570). 2023. 133 f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2023.

This research analyzes the differences and relevance of three ritual practices representations most present in our sources: the offering, the sacrifice and the dressing. Two sources were analyzed in this investigation: the first one, from a Christian thought, *Historia General de las cosas de Nueva España*, written by Fray Bernardino Sahagún and his indigenous students. The second, of Nahua thought and pictoglyphic writing, the *Borbonic Codex*. For this investigation, first we prepared an inventory of the most recurrent ritual practices in the central Mexican altiplano region, based on the record present in the *Historia General de las cosas de Nueva España*. Second, we verified the presence of the inventoried practices and characters in the *Borbônico Codex* to assess the relevance of the practices represented in the sources of different thoughts. Finally, we concluded that, although the two documents deal with similar themes, the practices represented in the *xiuhpohualli* festivities, there is a distinct relevance in their representation, which is related to the nature of the source: in the Christian thought, the representation of the sacrifice and the offering practices was more relevant than the other practices. In our Nahua thought source, the relevance was from the offering and the dressing practices.

Keywords: Mesoamerica, *Historia General de las Cosas de Nueva España*, *Borbonicus Codex*, Fray Bernardino de Sahagún. Mesoamerican Codex, Mexica, Offering, Sacrifice, Dressing, Ritual Specialist, Nahua, Colonial Mexico.

RESUMEN

VIEIRA, Maria Luisa. **Prácticas Rituales en la *Historia General de las cosas de Nueva España y en lo Códice Borbónico***: la ofrenda, lo sacrificio y la vestimenta (1536 – 1570). 2023. 133 f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2023.

Esta investigación tuvo como objetivo analizar las diferencias y relevancia de las representaciones de las tres prácticas rituales más presentes en nuestras fuentes: ofrenda, sacrificio y vestimenta. Para ello, analizamos dos fuentes: la primera, basada en el pensamiento cristiano, la *Historia General de las cosas de Nueva España*, elaborada por fray Bernardino Sahagún y sus ayudantes indígenas. La segunda fuente, basada en el pensamiento nahua y la escritura pictográfica, es el *Códice Borbónico*. Para ello, realizamos un inventario de las prácticas rituales más recurrentes en la región del altiplano central mexicano, con base en el registro presente en la *Historia General de las cosas de Nueva España*. Luego, verificamos la presencia de prácticas inventariadas y personajes del *Códice Borbónico*. evaluar la relevancia de la presencia de las prácticas descritas en las fuentes de diferentes matrices de pensamiento. Al final, concluimos que, si bien las dos fuentes tratan temas similares, las prácticas presentes en las fiestas *xiuhpohualli* tienen una relevancia distinta en su representación, que está relacionada con la naturaleza de la fuente: en la matriz cristiana, la representación del sacrificio y de la ofrenda fue más relevante que las demás prácticas presentes en las festividades. En nuestra fuente matriz nahua, la relevancia de la representación eran las prácticas de ofrenda y vestimenta.

Keywords: Mesoamérica, Prácticas Rituales, *Historia General de las Cosas de Nueva España*, *Códice Borbónico*, fray Bernardino de Sahagún, Códices Mesoamericanos, Mexica, Ofrecer, Ofrenda, Sacrificar, Sacrificio, Vestir, Vestimenta, Especialista Ritual, Nahua, México Colonial.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Fólio 3 do Códice Borbônico.....	30
Figura 2: Fólio 22 do Códice Borbônico.....	31
Figura 3: Fólio 23 do Códice Borbônico.....	32
Figura 4: Fólio 38 do Códice Borbônico.....	33
Figura 5: Fólio 25 do Códice Borbônico.....	46
Figura 6: Detalhe do fólio 25 do Códice Borbônico.....	47
Figura 7: Fólio 26 do Códice Borbônico.....	50
Figura 8: Detalhe fólio 26 do Códice Borbônico.....	51
Figura 9: Fólio 4 do Códice Borbônico.....	55
Figura 10: Fólio 25 do Códice Borbônico.....	57
Figura 11: Fólio 31 do Códice Borbônico.....	68
Figura 12: Detalhe do fólio 11 do Códice Borbônico.....	70
Figura 13: Detalhe do fólio 15 do Códice Borbônico.....	70
Figura 14: Detalhe do fólio 13 do Códice Borbônico.....	70
Figura 15: Detalhe fólio 13 do Códice Borbônico.....	74
Figura 16: Detalhe fólio 19 do Códice Borbônico.....	75
Figura 17: Detalhe do fólio 24 do Códice Borbônico.....	78
Figura 18: Detalhe do fólio 27 do Códice Borbônico.....	79
Figura 19: Fólio 21 do Códice Bórgia.....	81
Figura 20: Detalhe do fólio 14 do Códice Borbônico.....	83
Figura 21: Detalhe do fólio 13 do Códice Borbônico.....	86
Figura 22: fólio 16 do Códice Borbônico.....	93
Figura 23: fólio 30 do Códice Borbônico.....	94
Figura 24: Detalhe do fólio 23 do Códice Borbônico.....	100
Figura 25: Fólio 15 do Códice Borbônico.....	101

Figura 26: Detalhe do fólio 15 do Códice Borbônico.....	102
Figura 27: fólio 33 do Códice Borbônico.....	103
Figura 28: Detalhe do fólio 25 do Códice Borbônico.....	107
Figura 29: fólio 34 do Códice Borbônico.....	109
Figura 30: detalhe do fólio 34 do Códice Borbônico.....	110
Figura 31: Fólio 12 do Códice Borbônico.....	111
Figura 32: fólio 26 do Códice Borbônico.....	114
Figura 33: fólio 6 do Códice Borbônico.....	115
Figura 34: fólio 28 do Códice Borbônico.....	117

LISTA DE TABELAS

Tabela 1: Tabulação dos itens da prática do Oferecer na <i>Historia General de las cosas de Nueva España</i>	41
Tabela 2: Tabulação dos itens da prática do Oferecer no <i>Códice Borbônico</i>	42
Tabela 3: Tabulação dos itens da prática do Sacrificar na <i>Historia General de las cosas de Nueva España</i>	66
Tabela 4: Tabulação dos itens da prática do Sacrificar no <i>Códice Borbônico</i>	66
Tabela 5: Tabulação dos itens da prática do Vestir na <i>Historia General de las cosas de Nueva España</i>	91
Tabela 6: Tabulação dos itens da prática do Vestir no <i>Códice Borbônico</i>	91

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

Historia General

Historia General de las Cosas de Nueva España

FAMSI

Foundation for the advancement of Mesoamerican Studies

SUMÁRIO

LISTA DE FIGURAS	10
LISTA DE TABELAS	12
LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS	13
INTRODUÇÃO	15
CAPÍTULO 1 – A HISTORIA GENERAL DE LAS COSAS DE NUEVA ESPAÑA E O CÓDICE BORBÔNICO.	19
1.1 <i>Códice Borbônico</i>	23
1.2 <i>Historia General de las cosas de Nueva España</i>	34
CAPÍTULO 2 – O OFERECER	39
2.1 Principais práticas do oferecer	41
2.1.1 Oferecer alimentos	42
2.1.2 Oferecer canto, dança e música	48
2.1.3 Oferecer flores e plantas	53
2.1.4 Oferecer incenso e papel	56
CAPÍTULO 3 – O SACRIFICAR	61
3.1 Principais práticas do sacrificar	65
3.1.1 Extrair o coração	67
3.1.2 Decapitar	73
3.1.3 Esfolar	77
3.1.4 Consumir o sacrificado	82
3.1.5 O sacrificar-se	85
CAPÍTULO 4 – O VESTIR	90
4.1 Principais práticas	90
4.1.1 Vestir plumas	99
4.1.2 Vestir papéis	107
4.1.3 Pintar o corpo	112
CONSIDERAÇÕES FINAIS	121
REFERÊNCIAS	126

INTRODUÇÃO

O objetivo central desta pesquisa consistiu em analisar possíveis diferenças nas representações de práticas rituais encontradas no *Códice Borbônico*, uma fonte pictográfica nahua, e na *Historia General de las cosas de Nueva España*, de autoria do frei Bernardino de Sahagún e seus ajudantes. A partir de um mapeamento quantitativo das ações narradas, selecionamos o oferecer, o sacrificar e o vestir como objetos de nossa análise, buscando apreender sua relevância e de que maneira se fazem presentes nas referidas fontes. Além de identificar como essas práticas rituais estão presentes nos diferentes documentos, procuramos tecer uma reflexão acerca de sua relação com as concepções de mundo nahua.

Para tanto, percorremos a seguinte metodologia: em primeiro lugar, realizamos um inventário das práticas rituais mais recorrentes na região do altiplano central mexicano a partir do registro presente na obra *Historia General de las cosas de Nueva España*; com base no material levantado, realizamos nosso segundo passo de análise, no qual buscamos comparar e verificar a presença das práticas e personagens presentes no *Códice Borbônico*. Por fim, no terceiro passo, procuramos avaliar a relevância da presença das práticas descritas nas duas fontes citadas.

No curso da análise, identificamos nos livros I e II da *Historia General de las cosas de Nueva España* e no *Códice Borbônico* o oferecer, o sacrificar e o vestir como as práticas mais representadas. Em virtude da natureza distinta das duas fontes estudadas nesta pesquisa – uma de escrita alfabética, a outra, pictográfica¹ –, foi preciso analisá-las com vistas a dar conta de suas respectivas particularidades, bem como de seus contextos de produção e usos. Para isso, nos focamos nas ações apresentadas nos dois tipos de documentos em busca de elementos em comum e, também, distintos. Optamos por utilizar os verbos oferecer, sacrificar e vestir, e não os substantivos oferenda, sacrifício e vestimenta, pelo fato de nossa atenção se voltar para as ações apresentadas nas obras: almejamos, com isso, enfatizar os atos em si, e não os seus possíveis significados, uma vez que, conforme mostraremos adiante, isto não se mostrou viável ao longo da pesquisa.

¹ Utilizamos o termo proposto por Santos de escrita *pictográfica* pois o termo evoca a combinação dos elementos pictóricos e glíficos, presente nas escritas mesoamericanas, como a mixteco-nahua e a maia. SANTOS, Eduardo Natalino dos. Usos historiográficos dos códices Mixteco-Nahuas. **Revista de História** [online]. 2005, (153), 69-115. ISSN: 0034-8309. Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=285022042016>.

Para a análise dos livros I e II da *Historia General*, realizamos, primeiramente, um levantamento e mapeamento das práticas rituais ali descritas, bem como das ações efetuadas por seus participantes. Em seguida, mapeamos os contextos nos quais essas práticas se inserem, identificamos e descrevemos os participantes das festas (como suas vestimentas e o que portavam) e, por último, elaboramos um inventário.

Com base na análise dos dois livros da *Historia General* e do levantamento do inventário das práticas realizadas nas 18 festas previstas no calendário mexicana, que também estão descritas na terceira seção do *Códice Borbônico*, foi possível averiguar que as práticas do oferecer, o sacrificar e o vestir são numericamente as mais expressivas. A partir dessa constatação, do reconhecimento das festas realizadas e como foram representadas no documento alfabético, também as identificamos no *Códice Borbônico*, nossa fonte pictográfica.

Originário da região do altiplano central mexicano, podemos afirmar que o *Códice Borbônico* foi produzido no início do período colonial, a despeito de um debate na historiografia questionar tal informação, debate que abordaremos no Capítulo 1. No presente trabalho, consideramos que tanto o *Códice Borbônico* quanto a *Historia General de las Cosas de Nueva España* foram produzidos nas primeiras décadas do período colonial.

De acordo com Miguel León-Portilla, a partir de sua leitura de Karl Anton Nowotny², para analisar um códice é necessário conhecer sua estrutura e seu conteúdo, identificando as diferentes partes ou seções, e compará-lo a outros manuscritos. Temos, assim, dois gêneros de análise, uma descritiva e a outra, comparativa³. Uma vez mapeadas as práticas rituais presentes na *Historia General de las cosas de Nueva España*, procuramos identificar no *Códice Borbônico* práticas similares. Como segundo passo, levantamos e mapeamos quais personagens realizavam as práticas, de que modo os participantes eram representados (tamanho, vestimenta etc.), bem como outras ações rituais de personagens que não constavam em nosso inventário da obra *Historia General de las cosas de Nueva España*.

Ao final, comparamos as fontes e seus respectivos inventários com vistas a refletir sobre a relevância da representação do oferecer, do sacrificar e do vestir e, assim, apreender as diferenças entre as representações das ações e práticas rituais nas fontes missionárias, de

² LEÓN-PORTILLA, Miguel. **Códices: os antigos livros do Novo Mundo**. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2012.

³ LEÓN-PORTILLA, Miguel. La riqueza semántica de los códices mesoamericanos. **Estudios de Cultura Náhuatl**, 43, Enero-Junio de 2012. p. 139-160. Disponível em: <https://nahuatl.historicas.unam.mx/index.php/ecn/article/view/30516>.

matriz cristã, e pictoglíficas, de matriz nahua. No intento de compartilhar com os leitores os resultados de nossa pesquisa, dividimos esta dissertação em quatro capítulos.

O primeiro capítulo consiste em uma apresentação das fontes selecionadas, com ênfase no contexto da produção da *Historia General de las cosas de Nueva España*, da qual analisamos os livros I e II, e do *Códice Borbônico*, do qual descrevemos, sobretudo, a primeira e a terceira seções. Faremos, também, uma sucinta apresentação da sociedade nahua, da escrita pictoglífica, da atuação dos missionários no altiplano central mexicano e dos momentos de evangelização nas primeiras décadas do período colonial.

No segundo capítulo buscamos refletir sobre as práticas relacionadas ao ato de oferecer: oferecer alimentos; oferecer canto, dança e música; oferecer flores e plantas; oferecer incenso e papel. Com base em nosso levantamento e análise, sugerimos que as práticas do oferecer têm mais relevância no *Códice Borbônico* que na *Historia General de las cosas de Nueva España*. Embora a representação da prática seja similar nas duas fontes, o destaque conferido a elas distingue-se entre um documento e outro. Na *Historia General*, o ato de oferecer vincula-se ao objetivo do segundo momento de evangelização, *conhecer para converter*, focado na necessidade de registrar a prática do oferecer sem, no entanto, necessariamente identificar qual seria a função dessa prática durante as festas. Quanto ao *Códice Borbônico*, nossa hipótese, fundamentada nas leituras de Johanna Broda⁴, Michel Graulich e Guilhem Olivier⁵, é de que o ato de oferecer, juntamente com a mediação estabelecida por meio das oferendas às deidades, seria uma maneira de assegurar a continuidade do mundo, justificando, assim, a importância de registrar e representar as relações de comunicação e reciprocidade com as deidades na fonte de matriz nahua.

No terceiro capítulo, abordaremos a representação do sacrificar nos livros I e II da *Historia General*, e no *Códice Borbônico*. Para fins de análise, selecionamos as práticas de extrair o coração, decapitar, esfolar, consumir o sacrificado e sacrificar-se. Tal qual no capítulo anterior, entendemos que há uma diferença entre a fonte de matriz cristã e a de matriz nahua na representação da referida prática: na *Historia General*, a representação do ato de

⁴ BRODA, Johanna. Oferendas mesoamericanas en una perspectiva comparativa. In: BRODA, Johanna. “Convocar a los dioses”: ofrendas mesoamericanas. *Estudios antropológicos, históricos y comparativos*. Xalapa: Instituto Veracruzano de la Cultura, 2013. p. 639-702. 2013. https://www.academia.edu/37177183/2013a_Ofrendas_mesoamericanas_en_una_perspectiva_comparativa_en_J_Broda_coord_Convocar_a_los_dioses_Ofrendas_mesoamericanas_Estudios_antropol%C3%B3gicos_hist%C3%B3ricos_y_comparativos_Instituto_Veracruzano_de_Cultura_IVEC_Xalapa_Ver_pp_639_702&nav_from=7507f6a1-70b6-43fd-9d15-5d980816f166&rw_pos=0.

⁵ GRAULICH, Michel; OLIVIER, Guilhem. “¿Deidades insaciables? La comida de los dioses en el México antiguo”. In: *Estudios de cultura Náhuatl*, ISSN 0071-1675, N° 35, 2004. Disponível em: <https://ru.historicas.unam.mx/bitstream/handle/20.500.12525/1216/709.pdf?sequence=1&isAllowed=y>.

sacrificar liga-se ao objetivo da conversão, com destaque para o sacrifício humano; no *Códice Borbônico*, por sua vez, as representações das práticas do sacrificar parecem ser menos relevantes quando comparadas às práticas do oferecer. Ainda assim, os momentos que antecedem o sacrificar, bem como aquilo que sucedem o ato – como o coração extirpado, por exemplo –, são presentes na obra.

No quarto capítulo exploramos as práticas do vestir: vestir plumas, vestir papéis e pintar o corpo. Compreendemos, mais uma vez, que há uma diferença entre as duas fontes no que tange às práticas do vestir. Na *Historia General*, a relevância na representação das vestimentas segue a lógica de conversão presente no segundo momento da evangelização, a saber, identificar as vestimentas, adornos e pinturas corporais características das deidades visando ao seu combate. No *Códice Borbônico*, vestidas com seus adornos e pinturas, as deidades atuam nas práticas rituais. Menos que representar as transformações de seus corpos, destacam-se, na referida obra, as ações realizadas pelas deidades durante as festas. Em virtude da natureza da fonte pictográfica, não nos foi possível distinguir quando se tratava de um participante da festa transformado em deidade ou da própria deidade participando do evento – tal distinção, todavia, parece ser desprovida de sentido, uma vez que, da perspectiva nahua e, em geral, mesoamericana, vestir-se para as deidades, e tal qual elas, é a sua presença.

CAPÍTULO 1 – A HISTORIA GENERAL DE LAS COSAS DE NUEVA ESPAÑA E O CÓDICE BORBÔNICO.

Neste capítulo faremos uma apresentação geral das obras *Historia General de las cosas de Nueva España* e *Código Borbônico*, e seus respectivos contextos de produção. Abordaremos, brevemente, a organização da sociedade nahua no período pré-colonial, a atuação missionária na região do altiplano central durante as primeiras décadas de colonização do México, bem como as transformações desencadeadas pelas presenças missionária e colonial na região.

À época da chegada dos espanhóis nas Américas, as diferenças sociais eram bem demarcadas na sociedade nahua, dividida, grosso modo, em dois estratos sociais: os *pipiltin*⁶, que compunham a elite dirigente, e os *macehualtin*⁷, as pessoas comuns, ou seja, toda a parcela da população que vivia nos campos e nas cidades. Eram os *pipiltin* que detinham o poder político, de coerção e de registro dos eventos. Entre eles, havia aqueles que detinham maior poder político, como os *tlatoque*⁸, governantes, e os membros “menores”, encarregados das funções administrativas⁹, guerreiros, sacerdotes e os *tlacuilos*¹⁰.

Ao longo da colonização, o modo como os grupos sociais nahuas se organizavam passou por mudanças significativas, tanto entre os sacerdotes e especialistas rituais quanto entre a elite dirigente, os *pipiltin*. Como proposto por Charles Gibson¹¹, a colonização provocou uma nova situação para os povos mesoamericanos, a necessidade de firmar novas

⁶ Segundo o *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, os termos em língua nahuatl que iremos utilizar são: *pipiltin*, plural de *pilli*, significa fidalgo, nobre, senhor, grande, homem de qualidade. SIMEÓN, Rémi. **Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana**. México: Siglo Veintiuno, 2010, p. 383.

⁷ *Macehualtin*, plural de *macehualli*, pode ser traduzido como vassalo, homem do povo, camponês, sujeito. Segundo James Lockhart, *macehualli* tem como sentido literal “ser humano”; admite, também, a tradução de plebeu, pessoa ordinária, vassalo, sujeito. *Macehualli*, assim, pode ser traduzido como homem do povo, plebeu. SIMEÓN, op. cit., p. 244 e LOCKHART, James. **The Nahuas after the conquest: A social and cultural history of the indians of Central Mexico, Sixteenth through Eighteenth century**. Stanford: Stanford University Press, 1992.

⁸ *Tlatoque*, plural de *tlatoani*, significa grande senhor, príncipe, governante. SIMEÓN, op. cit., p. 681.

⁹ O mesmo conhecimento da historiografia acerca dos diferentes níveis de poder dentro do estrato dos *pipiltin* não procede com os *macehualtin*, já que os documentos produzidos pelos *pipiltin* tratavam de questões relativas a eles próprios, com poucas informações detalhadas sobre os demais.

¹⁰ Os *tlacuilos* são os membros especializados das elites na produção e confecção dos códices. Segundo o **Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana**, *tlacuilo* significa escritor, pintor. SIMEÓN, op. cit., p. 581.

¹¹ GIBSON, Charles. As sociedades indígenas sob o domínio espanhol. In: BETHELL, Leslie. *História da América Latina. América Latina colonial*. Vol. 2. p. 269-308. São Paulo: EDUSP, 2008, p. 269-308.

alianças a fim de resistirem e, assim, assegurarem sua sobrevivência. Segundo Federico Navarrete Linares:

[...] las transformaciones fueron tan profundas que surgieron nuevas culturas indígenas, las coloniales, que diferían en mucho de las prehispánicas.

Por otra parte, el mismo régimen colonial garantizaba la supervivencia de las comunidades indígenas como entidades organizadas y funcionales, pues ésta era garantía de su propia viabilidad [...] ¹².

De acordo com o referido autor, é cada vez mais evidente que “[...] la cultura y la sociedad indígenas entraron en una relación dialéctica de dominación y resistencia con el régimen colonial y que absorbieron rasgos culturales europeos, pero también modificaron continuamente su propia tradición”¹³. A despeito das profundas transformações, no entanto, Navarrete Linares aponta para a permanência de alguns aspectos da estrutura social então vigente, dado que “[...] las elites prehispánicas se adaptaron al régimen colonial y conservaron en muchos casos los papeles de dirigencia de sus comunidades, si bien muchos de sus antiguos privilegios se redujeron”.¹⁴ Ainda assim, muitos desses privilégios se perderam conforme as mudanças avançavam na sociedade colonial.

As elites nahuas se adaptaram à nova forma de estrutura social e de poder, assumindo cargos ou funções das instituições coloniais garantindo a manutenção de seus poderes e privilégios enquanto membros das elites. Embora essa diferença social tenha permanecido no período colonial, ela não garantia todos os privilégios que as elites detinham na situação anterior à chegada dos castelhanos. Também é preciso ter em vista que a sociedade colonial passou por mudanças, e que muitos dos privilégios mantidos pelas elites nas primeiras décadas da colonização não persistiram ao longo de todo o período colonial.

As transformações na sociedade nahua, no início do período colonial, teve no esforço de conversão para o cristianismo, operado pelos missionários, um fator importante para essas transformações. O projeto missionário de conversão esteve atrelado à colonização desde o início. Dentro da grande atividade de conversão de novos cristãos, condição e justificativa da conquista, estava o combate à idolatria e à feitiçaria, que, ao serem identificadas pelos missionários, incorriam em punições. O esforço missionário de conversão e combate às

¹² NAVARRETE LINARES, Federico. La conquista europea y el régimen colonial. MANZANILLA, Linda & LÓPEZ LUJÁN, Leonardo (coord.). **Historia antigua de México**. Vol. III. 2a. edición, México: INAH & IIA – UNAM & Miguel Ángel Porrúa, 2001. pp. 371-405, p. 399.

¹³ Ibidem, p. 389.

¹⁴ Ibidem, p. 393.

idolatrias foi adaptado nas primeiras décadas na medida em que os missionários conheceram melhor o funcionamento da sociedade e das práticas nahuas, propondo novas estratégias de conversão.

O trabalho missionário teve início na década de 1520, no centro do México. Segundo Patrícia Lopes Don, em 1523 Hernán Cortés instalou em Texcoco¹⁵ um grupo de três frades da mesma ordem; em 1524, chegaram à região doze franciscanos.

Os primeiros anos foram marcados pelo trabalho de conversão em massa. A possível conversão de milhares de indígenas er algo entusiasmava os colonizadores. Segundo a autora: “Hernán Cortés enthusiastically claimed that the natives would renounce their false beliefs and come to the true knowledge of God; for they live in a more civilized and reasonable manner than any other people we have seen in these parts up to the present”¹⁶.

Contudo, os missionários perceberam que esta forma de conversão não implicava em adotar somente o deus cristão, abandonando todo o panteão das deidades, dos quais, muitos, eram cultuados em toda a Mesoamérica, indo além da região do centro do México. O trabalho missionário, para além da conversão, também atuava para a identificação das práticas rituais consideradas idolátricas.

Santos, propõe pensar o processo de evangelização no centro do México em três momentos. O primeiro, que se estende da chegada dos espanhóis, em 1519, até os anos 1540, nesse período os frades que chegavam tinham como objetivo a conversão em massa da população¹⁷, batismos coletivos, destruição dos templos existentes para a construção de igrejas, muitas vezes no mesmo local e com o mesmo material, destruição dos códices¹⁸ e outras formas de registro produzidas pelas elites locais, como monumentos e pinturas etc.

Entre a década de 1540 até 1570, segundo momento da evangelização, constatou-se que a conversão em massa não era suficiente para assegurar a conversão efetiva dos

¹⁵ Texcoco foi um dos *altepetl* que fez aliança com Cortés para derrubar Tenochtitlán. LOPES DON, Patricia. **Bonfires of Culture: Franciscans, Indigenous Leaders, and the Inquisition in Early Mexico, 1524-1540**. Norman: University of Oklahoma Press, 2010.

¹⁶ Ibidem.

¹⁷ Foi designado pela Igreja Católica, que ficaria sobre responsabilidade dos reis, converter as possíveis populações das novas terras que conquistassem. Converter os povos era parte integrante da conquista. Ver: SANTOS, Eduardo Natalino dos. **Deuses do México indígena**. São Paulo: Editora Palas Athena, 2002.

¹⁸ Conta-nos Patrícia Lopes Don, a queima de códices não foi algo inédito na região, visto que já era costume entre os povos nahuas, em caso de confronto, destruir os códices do povo adversário, tal como fizeram os Tlaxcaltecas com os códices de Texcoco. LOPES DON, op. cit., 2010.

habitantes da região: ainda que os indígenas participassem das atividades cristãs, continuavam a cultuar as suas deidades. Deu-se início, então, ao chamado “conhecer para converter”¹⁹.

Esse segundo momento foi assim chamado devido à atividade missionária de recolher relatos sobre as antigas práticas de culto às deidades, pois os franciscanos lá estabelecidos acreditavam que deveriam conhecer as práticas rituais anteriores à sua chegada para melhor combatê-las. Uma das estratégias consistiu na fundação, em 1536, do Colégio Tlatelolco, destinado a oferecer uma educação cristã aos filhos das elites nahuas, Este Colégio foi das marcas desse momento²⁰. O objetivo, segundo León-Portilla, era

[...] proceder como él médico que, para curar al enfermo, debe conocer los males que los afligen. Los frailes, para devolver la salud a los indígenas, debían identificar su más grave enfermedad, la idolatría con sus ritos, que consideraban en servicio del demonio²¹.

Com vistas a combater as práticas consideradas idolátricas, missionários como o frei Bernardino de Sahagún dedicaram-se ao registro das práticas e do modo de vida dos povos nahuas, dentre eles, estavam as 18 festas do *tonalpohualli*²². Nessas festas, ocorriam diferentes festividades e práticas rituais, como oferendas e sacrifícios. Esses relatos foram recolhidos pelo frei Bernardino de Sahagún e seus alunos do Colégio de Tlatelolco, seus ajudantes, todos membros da elite nahua. Informações sobre essas festas também podem ser encontradas em fontes de matriz nahua, como o *Códice Borbônico*, conforme veremos adiante.

O terceiro período de evangelização inicia-se nas décadas de 1560-1570. Por influência do Concílio de Trento (1545-1563), houve mudanças na política missionária, que, segundo Santos, “[...] se transformará, cada vez mais, em um processo de hispanização”²³. Tal período constitui o limite temporal de nossa pesquisa, tanto pelas mudanças nas políticas missionárias, como pelo fato de que até 1570 é possível observar uma certa continuidade na organização social da região do altiplano central mexicano. Segundo James Lockhart²⁴, até 1570 a sociedade nahua distinguia-se internamente entre as elites e as pessoas comuns, tal

¹⁹ SANTOS, 2002.

²⁰ MANCERA, Sonia Corcuera. **El fraile, el índio y el pulque: Evangelización y embriaguez en la Nueva España (1523-1548)**. Fondo de Cultura Económica: México, 1997, p. 10 - 11.

²¹ LÉON-PORTILLA, Miguel. Bernardino de Sahagún pioneiro de La antropología. **Arqueología Mexicana**. Volumen IV 36. Fray Bernardino de Sahagún (marzo – abril, 1999), p. 10.

²² O *tonalpohualli* é das formas mesoamericanas de organização e contagem do tempo. Ele é um dos ciclos calendários, e divide um ciclo de 260 dias em 20 conjuntos de 13 dias.

²³ SANTOS, 2002, p. 115.

²⁴ LOCKHART, 1992.

como se estruturava antes da chegada dos europeus. Com o passar do tempo e o advento da terceira fase de evangelização, essas diferenças deixaram de ser marcadas a ponto dos nahuas e os demais grupos serem vistos e tratados, indistintamente, como “indígenas”.

Foi no contexto de uma sociedade constituída pelas diferenças, desde muito antes da chegada dos espanhóis à região do centro do México, que as fontes, aqui analisadas, foram produzidas.

1.1 *Códice Borbônico*

Mencionamos acima que as elites nahuas encarregavam-se de diferentes funções na organização política, social e militar, entre as quais o monopólio sobre o registro dos eventos e o controle do calendário, tanto adivinhatório quanto festivo. Tais registros encontram-se presentes em diversos elementos da cultura material nahua, como nos monumentos que narram as sucessões e conquistas dos governantes, na relação e ações das deidades e nos eventos marcantes. Também se apresentam nas pinturas de templos e outras nas edificações frequentadas apenas pelas elites, e nas pinturas e monumentos que ficavam expostos para toda a sociedade.

Entre os registros, destacam-se os manuscritos denominados “códices mesoamericanos”²⁵, cuja produção, por toda a região da Mesoamérica²⁶, estende-se desde o período pós-clássico²⁷ até o período colonial, e seu uso foi algo difundido na região. Em geral

²⁵ Segundo Miguel León-Portilla a palavra *códice*, com o sentido medieval de livro manuscrito, começou a ser utilizada para designar esse tipo de documento mesoamericano em meados do século XIX. Embora o formato e o conteúdo sejam distintos dos livros medievais manuscritos, a terminologia acabou por se tornar universal. LÉON-PORTILLA, **Códices: os antigos livros do Novo Mundo**. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2012.

²⁶ O termo Mesoamérica e seus limites geográficos foram consolidados por Paul Kirchhoff em 1943 e, segundo León-Portilla, não se restringe a uma limitação geográfica: ele remete, sobretudo, à “[...]região em que altas culturas e civilizações nativas se desenvolveram e disseminaram sob várias formas e em épocas diferentes”. LÉON-PORTILLA, Miguel. A Mesoamérica antes de 1519. In: BETHELL, Leslie. **História da América Latina**. Volume 1. São Paulo: EDUSP, 2008, p. 25.

²⁷ A região da Mesoamérica tem sua periodização histórica dividida em 3 Períodos: Pré-Clássico (1500 a. C. – 200 a. C.), Clássico (200 a. C. – 800 d. C.) e Pós-Clássico (800 d. C. – 1521 d. C.). O Período Pré-Clássico caracteriza-se, em geral, pelos primeiros núcleos urbanos e pelas construções monumentais da região, ao passo que o Período Clássico é marcado pelo apogeu e declínio desses grandes centros urbanos monumentais, que foram se configurando nos períodos Pré-Clássico e Clássico, a produção de estelas e construções em pedra. Por fim, no Período Pós-Clássico houve o surgimento de centros populacionais menores, quando comparados aos períodos anteriores, mas com crescimento populacional na região e incremento no comércio de longa distância. LIMA, Ana Cristina de Vasconcelos. **Os agentes nas histórias mixtecas pré-hispânicas e coloniais**. 2017. Dissertação (Mestrado em História Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017. doi:10.11606/D.8.2017.tde-02052017-133140. e NARDI, Tawne Teixeira de

os códices mesoamericanos eram confeccionados em folhas de papel amate²⁸ e em pele de veado, os quais recebiam uma camada de estuque e, assim, o suporte era preparado para receber a tinta. Depois de pintados, eram dobrados em forma de biombo²⁹, formato este que facilitava a leitura e a consulta de trechos específicos e a totalidade do manuscrito.

A produção dos códices estava a cargo dos *tlacuilos*³⁰, membros das elites instruídos especialmente para a produção desses documentos. A leitura dos manuscritos, em geral, era feita pelos sacerdotes, ainda que o acesso a esses manuscritos não se restringisse a eles: *tlatoque*, governantes, *pipiltin*, membros da elite, e *tlacuilos*, produtores dos códices, igualmente podiam consultá-los. Em contextos de festas, os códices também eram acessíveis aos públicos de outros grupos sociais³¹.

Os códices consistiam em registros de como narrativas sobre o passado, registro dos prognósticos adivinhatórios e narrativas sobre a criação do mundo, feitos em escritos pictográficos³², que misturavam registros pictográficos com glifos logográficos, fonéticos e ideográficos. Dentre esses glifos, alguns traziam conceitos e significados compartilhados por toda a região da Mesoamérica, enquanto outros variavam de acordo com as diferenças linguísticas. Sua complexidade se dá também, aos níveis logográficos e ideográficos, estes não só variavam regionalmente, como estavam sujeitos a transformações ao longo do tempo. De todo modo, a escrita pictográfica era regularmente utilizada em toda a Mesoamérica, sendo parte do registro de diferentes sistemas, como, por exemplo, o maia e o mixteco-nahua. No sistema maia predominavam os glifos fonéticos, e a leitura desses registros exigia um

Andrade. **O império mexica e a província de Tlapa. Relações políticas e tributárias nos códices mesoamericanos (1461-1521)**. 2019. Dissertação (Mestrado em História Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/D.8.2019.tde-30092019-171701>.

²⁸Papel feito da casca do interior de uma espécie de árvore conhecida como *amate*, palavra que se refere a várias espécies de ficus. LÉON-PORTILLA, **Códices: os antigos livros do Novo Mundo**. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2012, p. 9; ANDERS, Ferdinand, JANSEN, Maarten y REYES GARCÍA Luis. **Códice Borbónico. El Libro del Cuicacoatl. Homenaje para el año del Fuego Nuevo. Libro explicativo del llamado Códice Borbónico**. [Introducción y explicación de Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García]. México, Viena: FCE, Akademische Druck-und Verlagsanstalt, Sociedad Estatal Quinto Centenario, 1991, p. 19.

²⁹ O formato de biombo se refere aos manuscritos produzidos no período pré-colonial. Os manuscritos produzidos no período colonial, por sua vez, podiam ter outros formatos, como o de livro.

³⁰ Do *nahuatl*, especialista em produção de códices, quem escrevia/pintava os pictóglifos. Cf. nota 9 deste capítulo.

³¹ Vale ressaltar que monumentos como estátuas e templos também serviam de suporte para o registro das narrativas. O acesso e a leitura da escrita pictográfica não eram, portanto, restritos às elites, somente a produção e manipulação dos códices.

³² SANTOS, Eduardo Natalino dos. **Tempo, espaço e passado na mesoamérica: o calendário, a cosmografia e a cosmogonia nos textos nahuas**. São Paulo: Alameda, 2009.

conhecimento prévio da língua grafada nos glifos. O sistema mixteco-nahua, por sua vez, operava de maneira distinta. Segundo Santos:

O sistema mixteco-nahua, no qual os glifos fonéticos eram utilizados de modo reduzido e as pinturas e glifos ideográficos de maneira abundante, não se relacionava, estrita e necessariamente, a uma língua em específico, pois os glifos não fonéticos poderiam ter seus sentidos reabilitados por falantes de diversas línguas, desde que partilhassem as convenções do sistema. Assim, seu funcionamento dependia fundamentalmente não de uma tábua de equivalências entre signos e sons – embora ela também fosse parte de tal sistema –, mas de conjuntos de conteúdos, conceitos e relatos que se relacionariam aos glifos e pinturas e que seriam decorados e manejados por uma tradição de pensamento e oralidade que funcionava *pari passu* à produção e uso dos escritos pictográficos³³.

A leitura da escrita pictográfica do sistema mixteco-nahua, da qual a nossa fonte de matriz nahua faz parte, não se restringia, portanto, exclusivamente ao conhecimento de uma língua específica, sua leitura era realizada por aqueles que partilhavam de uma mesma tradição de pensamento. Além disso, essa forma de registro não se limitava aos códices: os escritos pictográficos também estavam presentes nos registros em vasos e em estelas, por exemplo.

Diferentes tipos de códices foram produzidos ao longo de séculos na região da Mesoamérica. Segundo Carla de Jesus Carbone os códices, ou *amoxtli*³⁴, podem ser organizados de acordo com seus temas da seguinte maneira:

Os códices da região nahua podem ser divididos, segundo sua temática, em quatro tipos principais: *tonalamatl*, ou *livro da conta dos dias e destinos*, que registra o *tonalpohualli* (conta de 260 dias); *tequiamatl*, ou *livro de tributos*; *teoamoxtli* ou *livro dos deuses*; *xiuhamatl*, ou *livro da conta dos anos*, que tinha o *xiuhtlapohualli*, ou a conta dos anos sazonais, como fio condutor de uma narrativa focada na história do *altepetl* onde foi produzido. Além desses códices, entre os registros mesoamericanos, também havia planos e mapas que, muitas vezes, não se limitavam somente a registrar os espaços, mas também continham informações históricas³⁵.

Dentre as categorias apresentadas pela autora, destacamos os históricos, *xiuhamatl*, e os adivinhatórios, *tonalamatl*, por serem dois dos tipos de códices pré-coloniais mais

³³ Ibidem, p. 84.

³⁴ *Amoxtli* significa planta abundante no lago de México; livro; obra; dorso de um livro In: SIMEÓN, 2010. O uso do termo em nahuatl *amoxtli* como códice está na obra de León-Portilla. LEÓN-PORTILLA, Miguel. **Códices: os antigos livros do Novo Mundo**. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2012.

³⁵ CARBONE, Carla de Jesus. **Chicomoztoc, o Lugar das Sete Carvernas, nas histórias nahuas do início do período colonial (1540-1630)**. 2014. Dissertação (Mestrado em História Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014. doi:10.11606/D.8.2014.tde-17042014-121246.

numerosos. Os primeiros, *xiuhamatl*, versam tanto sobre eventos cosmogônicos, como o nascimento de seres não humanos, quanto sobre acontecimentos grupais, como um evento migratório ou a linha genealógica dos governantes. Os códices de tipo adivinhatório, *tonalamatl*, por sua vez, podem apresentar uma estrutura distinta daquela dos códices históricos, pois não há, necessariamente, uma mesma narrativa ao longo de todo o manuscrito. Tais documentos tratavam dos prognósticos de sorte, tanto para nascimentos quanto para viagens e migrações, ritos necessários para as festas e para as deidades. Apreende-se, assim, que cada códice tinha um foco de narrativa diferente, cuja leitura também era feita em contextos distintos. Ressaltamos, no entanto, que podemos encontrar em um mesmo códice seções de tipos diferentes, como, por exemplo, uma parte abordar uma narrativa histórica-cosmogônica e, outra, ter um caráter adivinhatório.

Produzidos desde antes da chegada dos europeus às Américas, os códices continuaram a servir de registro durante o período colonial. Nos dias de hoje, contudo, a maior parte dos manuscritos aos quais temos acesso datam do período colonial, devido a dois fatores: a destruição dos códices pré-coloniais realizada pelos missionários durante as primeiras décadas de sua presença na região, e a continuidade da produção desse tipo de documento durante o período colonial. Alguns códices, aliás, foram elaborados por encomenda dos próprios missionários, como parte da estratégia de se aproximar dos povos da região, conhecer suas concepções de mundo e, assim, convertê-los ao cristianismo. O esforço de evangelização não interrompeu as práticas de registro, mas procurou utilizá-las estrategicamente: assim se sucedeu com os códices históricos e adivinhatórios, como o *Códice Borbônico*³⁶.

Alguns manuscritos produzidos no período colonial não visavam atender apenas às demandas da conversão, mas servir de registro, por exemplo, da presença de um determinado grupo em um dado território e, com isso, assegurar o seu direito de permanência naquele local.

Em relação ao *Códice Borbônico*, elaborado na região do altiplano central mexicano em torno das décadas de 1530 e 1540 pelos mexicas, trata-se de um documento feito em uma

³⁶ O *Códice* é assim chamado por estar guardado no Palácio Borbón da Biblioteca da Assembleia Nacional de Paris (Bibliothèque de l'Assemblée Nationale). Pouco se sabe sobre a história do manuscrito, mas acredita-se que ele foi enviado diretamente do México para a Espanha, para o monastério *El Escorial*, residência do rei Felipe II. Dali o manuscrito foi levado para a Biblioteca de Paris, onde está até hoje ANDERS; JANSEN; REYES GARCÍA, 1991, p. 19–22.

tira de papel *amate* e dobrado em formato de biombo. Seu conteúdo foi registrado em escrita pictográfica, mas também apresenta glosas em espanhol³⁷.

Pouco se sabe sobre o contexto de produção do *Códice Borbônico*, posteriormente adquirido, no século XIX, pela biblioteca do Palácio de Bourbon³⁸.

Juan Jose Batalla Rosado defende que o *Códice Borbônico* foi elaborado no período pré-colonial, sob o argumento de que os elementos iconográficos presentes no manuscrito são característicos desse período. Para tanto, o autor faz uma análise comparativa com outros códices da região, produzidos no período colonial, como o *Códice Vaticano A* e o *Telleriano-Remensis*, também com registros pré-coloniais, tal como o *Códice Bórgia*. Batalla Rosado observa que alguns elementos presentes no *Códice Borbônico* não condizem com a aprovação dos missionários presentes na confecção desse tipo de documento, como aqueles atrelados à sexualidade e da presença de características humanas em seres não-humano, por exemplo, pedras sangrarem. O autor constrói seu argumento sobretudo, refutando, os trabalhos de Donald Robertson, Karl A. Nowotny e Betty Ann Brown, que também realizaram uma análise iconográfica da obra e ali identificaram elementos iconográficos de origem europeia³⁹.

De sua parte, Ferdinand Anders, Maarten Jansen e Luis Reyes García⁴⁰ propõem que o *Códice Borbônico* seria uma cópia feita nos primeiros anos depois da conquista de México-Tenochtitlán de um original que não existe mais. Esse original, segundo os autores, teria sido produzido para a celebração da festa do Fogo Novo do ano 2-cana, correspondente ao ano de 1507. Esse documento, hoje perdido, teria sido entregue ao *Cihuacoatl*, que junto com o *tlatoani* governavam o *altepetl*⁴¹.

³⁷ Os mexicas eram parte do povo nahua e viviam na região do altiplano central, onde coabitavam outros grupos. À época da chegada dos espanhóis, tinham a sua capital, México-Tenochtitlán, como cabeceira de uma complexa rede de relações políticas com outros *altepeme* (plural de *altepetl* que significa: povoado, cidade, estado, rei, soberano). Nessa complexa rede de relações destacamos as alianças com as cidades que compunham, junto com México-Tenochtitlán, a Tríplice Aliança, as relações de tributação com os *altepeme* e as “guerras floridas”, como eram chamados os conflitos previstos no calendário para a captura de cativos que seriam sacrificados nas festas. Com a tomada de México-Tenochtitlán, em 1521, a relação de poder do *altepetl* com os outros *altepeme* sofreu significativas mudanças LÉON-PORTILLA, 2008. p. 59 - 60.

³⁸ ANDERS; JANSEN; REYES GARCÍA, 1991, p. 21.

³⁹ BATALLA ROSADO, Juan José. Datación del Códice Borbónico a partir del análisis iconográfico de la representación de la sangre. Revista Española de Antropología Americana, Madrid, n. 24, p. 47-74, 1994. Disponível em: <https://revistas.ucm.es/index.php/REAA/article/view/REAA9494110047A> e BATALLA ROSADO, Juan José. Los tlacuiloque del Códice Borbónico: una aproximación a su número y estilo. In: **Journal de la Société des Américanistes**. Tome 80, 1994. pp. 47-72. Disponível em: https://www.persee.fr/doc/jsa_0037-9174_1994_num_80_1_1525.

⁴⁰ ANDERS; JANSEN; REYES GARCÍA, op. cit., p. 59.

⁴¹ Cf. nota 16 deste capítulo.

Ainda sobre a datação do documento, Ana Díaz defende que há a presença de elementos visuais de características europeias presentes no documento, como a distribuição das personagens em um espaço aberto ao invés da organização em franjas horizontais como nos códices mixtecos pré-coloniais. Outro elemento é que a composição se aproxima de uma visão aérea destas personagens e uma perspectiva naturalista de organização⁴².

Outro ponto que a autora nos indica a produção do códice no período colonial é a sua organização. Segundo a autora, a primeira seção que apresenta *tonalpohualli* tem como base o calendário de Juan de Tovar. Em suas palavras:

[...] la configuración del repertorio en sí misma puede considerarse una evidencia de que el ciclo figurativo de este códice es posterior al contacto, y que busca una reconstrucción ideal de un calendario anual que toma como referencia el tiempo cristiano⁴³.

Dessa maneira, concordamos com Díaz, Anders, Jansen e Reyes García que o documento foi produzido no período colonial.

De dimensões 39 x 39 centímetros, sabe-se que o manuscrito do *Códice Borbônico* não está completo - faltam as duas primeiras páginas e as duas últimas -, totalizando 36 páginas das 40 que foram produzidas. É possível saber sobre a falta das páginas iniciais e finais do manuscrito, também devido ao teor do seu conteúdo, que traz, entre outros temas, a conta dos dias e dos anos, da forma como era registrada pelos nahuas no período pré-colonial. O conteúdo do *Códice Borbônico* é dividido em quatro seções⁴⁴.

A primeira seção é dedicada ao *tonalpohualli*, uma das formas de divisão do tempo presentes na Mesoamérica, que consistia em agrupar 20 períodos de 13 dias, as 20 trezenas, totalizando um calendário de 260 dias. Segundo Santos, o *tonalpohualli* pode ser definido da seguinte maneira:

Podemos dizer que a base do sistema calendário mesoamericano era a conta dos dias, realizada por meio da combinação de um conjunto de vinte signos, chamados de *tonalli*, com um conjunto de treze números que, juntos, serviam para nomear os dias. O conjunto dos *tonalli* era composto por

⁴² DÍAZ, A. Nombrar las veintenenas en los códices. Estrategias coloniales de reconfiguración gráfica del año entre los nahuas. *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, [S. l.], v. 1, n. 113, p. 145–195, 2018. DOI: 10.22201/iie.18703062e.2018.113.2653. Disponível em: <http://www.analesiie.unam.mx/index.php/analesiie/article/view/2653>. p. 159.

⁴³ Ibidem, p 161-162.

⁴⁴ ANDERS; JANSEN; REYES GARCÍA, 1991, p. 17.

animais, plantas, artefatos humanos, fenômenos naturais e conceitos abstratos⁴⁵.

O calendário nahua funcionava com duas formas de contar o tempo, denominadas *tonalpohualli* e *xiuhpohualli*⁴⁶, que transcorriam em paralelo. A cada 52 anos as datas dos dois calendários se encontravam e tinha início um novo ciclo, a atadura dos anos, *xiuhmolpilli*. Realizavam-se, então, ritos específicos, tal como o Fogo Novo, com vistas a assegurar que os dois ciclos do calendário voltariam a se encontrar dali a 52 anos, e assim continuamente. Na primeira seção do códice, cada página contém uma trezena, ou seja, um dos 20 períodos de 13 dias, as deidades associadas a ela e seus patronos. Esta forma de registro do tempo era um aspecto característico da Mesoamérica e foi uma das características culturais utilizadas para a definição da região, já que essa maneira de contar e registrar o tempo foi uma constante: a despeito das diferenças regionais e temporais, a estrutura de funcionamento do calendário é um ponto em comum dos povos mesoamericanos.

A referida seção do *Códice Borbônico* traz, ainda, os prognósticos de sorte relacionados às 20 trezenas, ou seja, aos 20 períodos de 13 dias, de modo que a seção é chamada de adivinhatória. Os fólios ali presentes seguem a mesma estrutura: há um quadrante maior, localizado na parte superior da página à esquerda, com as deidades e os prognósticos relacionados a elas e ao conjunto de dias (1). Abaixo desse quadrante e na lateral da figura 1, encontramos duas colunas divididas em quadrantes menores: ali estão representados os dias que compõem cada trezena (2), as colunas nas quais estão representados os senhores da noite e as aves associados a cada um dos dias (3).

⁴⁵ SANTOS, Eduardo Natalino dos. As tradições históricas indígenas diante da conquista e colonização da América: transformações e continuidades entre nahuas e incas. **Revista de História**. Departamento de História, FFLCH-USP. São Paulo: Humanitas & FFLCH-USP, n.º. 150, p. 157-207, 1o. semestre de 2004. p. 164.

⁴⁶ Calendário de 360 dias dividido em 18 conjuntos de 20 dias.

Figura 1: Fólio 3 do *Códice Borbônico*.



Fonte: FAMSI. http://www.famsi.org/research/loubat/Borbonicus/images/Borbonicus_03.jpg

A primeira seção do *Códice Borbônico*, a mais longa do documento, contém 18 fólios que seguem a mesma estrutura descrita acima. Conforme já dito, as duas primeiras trezenas, das 20 presentes no *tonalpohualli*, não estão presentes, pois as páginas foram perdidas.

A segunda seção do códice é um *xiuhmolpilli*, ou seja, uma lista dos 52 anos que compunham aquele ciclo do calendário. Essa seção é composta por 2 fólios organizados da mesma maneira: uma imagem central que ocupa a maior parte do fólio (1); tal representação

está rodeada por uma sequência de 26 anos em cada página (2), os quais, juntos, formam a lista dos 52 anos.

Figura 2: Fólio 22 do *Códice Borbônico*.

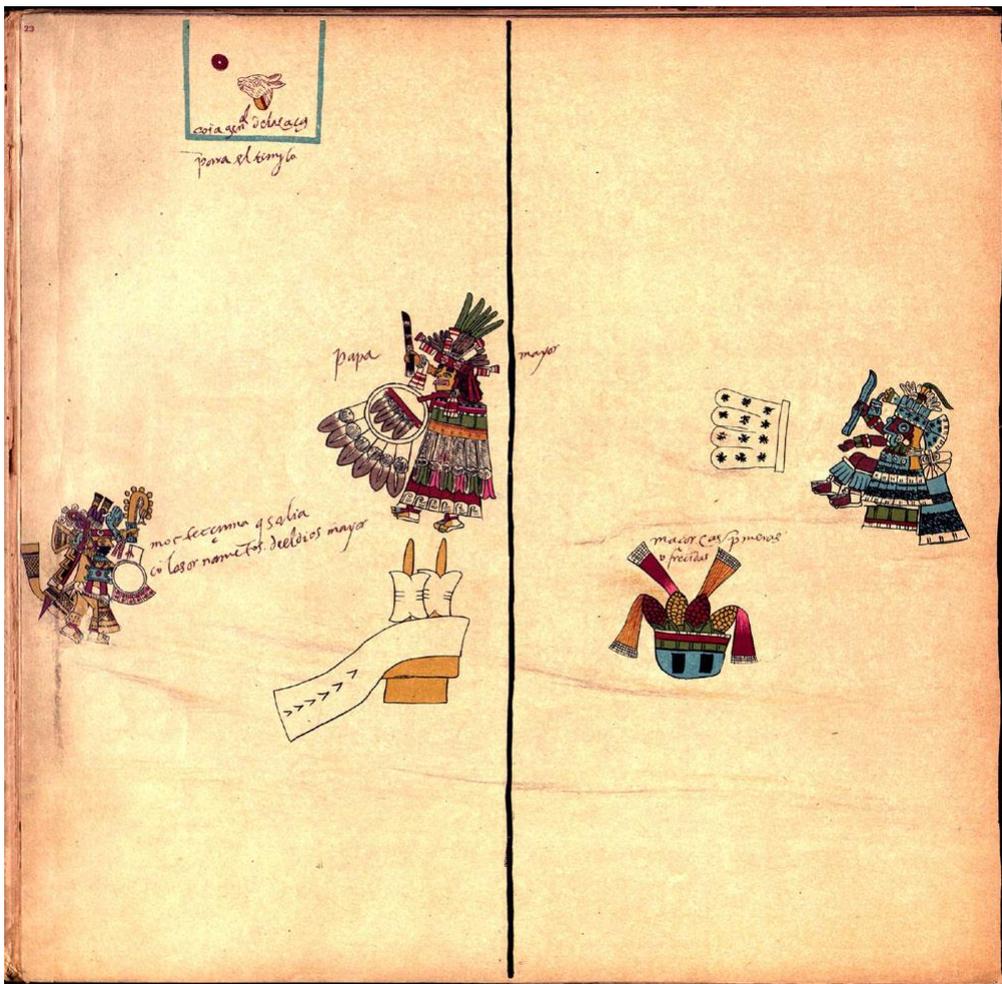


Fonte: FAMSI. http://www.famsi.org/research/loubat/Borbonicus/images/Borbonicus_22.jpg

A terceira parte consiste em uma sequência das festas realizadas nas 18 vintenas do *xiuhpohualli*, ou seja, os 18 conjuntos de 20 dias do calendário de 360 dias. Além destes, a sequência contava com mais 5 dias que não faziam parte do conjunto das vintenas,

denominados *nêmontemi*.⁴⁷ Essas festas ocorriam anualmente nas datas previstas⁴⁸. Nota-se, na terceira seção, uma mudança no teor do códice: enquanto a primeira configura um *tonalamatl*, a presente seção não tem esse carácter, e apresenta outra temática. A estrutura de organização dos 15 fólios difere-se das seções anteriores, as páginas têm mais espaços não preenchidos com conteúdo, como é possível perceber na figura 3 aqui reproduzida.

Figura 3: Fólio 23 do Códice Borbônico.



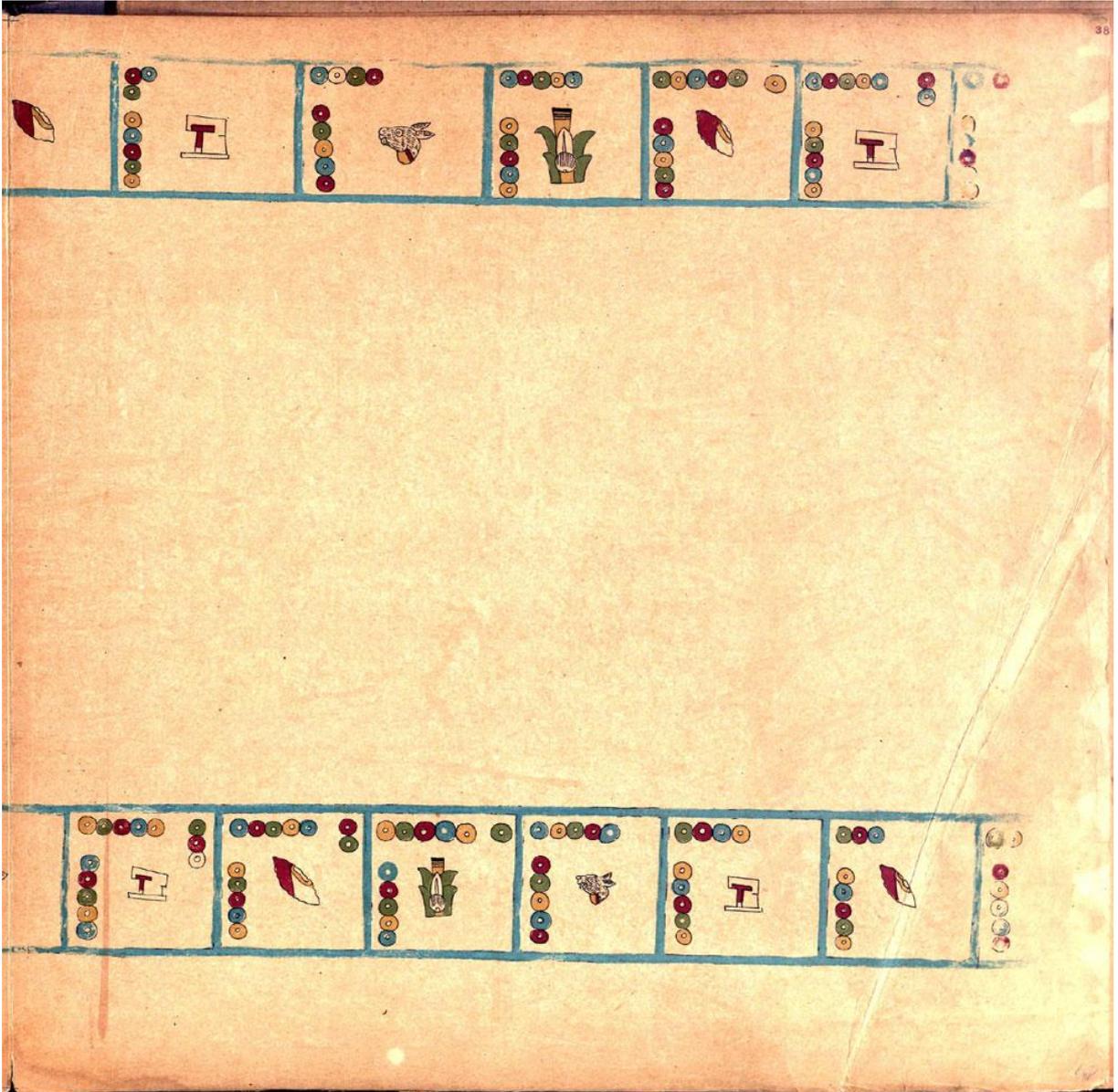
Fonte: FAMSI. http://www.famsi.org/research/loubat/Borbonicus/images/Borbonicus_23.jpg

⁴⁷ DÍAZ, 2018.

⁴⁸ Além das festas realizadas conforme o calendário do *xiuhpohualli*, havia as festas móveis, a saber, as festas que não ocorriam em todos os ciclos dos 360 dias, como, por exemplo, a festa do Fogo Novo, realizada a cada 52 anos. Na *Historia General*, também encontramos relatos sobre as práticas rituais realizadas nas festas móveis.

Por fim, a quarta e última seção apresenta um ciclo de 52 anos, cuja leitura na íntegra não é possível pela ausência das duas últimas páginas. Tal como a terceira seção, observamos que as representações ocupam menos espaço nas páginas:

Figura 4: Fólio 38 do *Códice Borbônico*.



Fonte: FAMSI. http://www.famsi.org/research/loubat/Borbonicus/images/Borbonicus_38.jpg

Como mencionado, a leitura do *Códice Borbônico* estava a cargo de grupos específicos da elite dirigente, que interpretavam os prognósticos dos dias, ofereciam conselho

e orientação a quem os consultava e assumiam a organização das festas previstas no calendário.

Os *tlacuilos*, produtores e leitores dos códices, eram parte dos especialistas rituais que, como apontado por López Austin⁴⁹, era composta por quarenta classes de especialistas que atuavam na sociedade nahua, como leitores dos prognósticos de sorte, curandeiros e de outros tipos. Os sacerdotes lidavam com a conta dos dias do *tonalpohualli* e com a organização dos rituais que faziam parte da cosmologia mesoamericana. Na condição de especialistas rituais, desempenhavam diversas funções na sociedade, que, segundo López Austin, podiam ser tanto benéficas como maléficas, ou seja, agir em benefício ou causar prejuízo a alguém.

Nos dias de hoje, há cerca de uma dezena de códices pré-coloniais preservados e cinco centenas de códices datados da época do período colonial⁵⁰. Além da destruição dos manuscritos pelos missionários no primeiro momento da evangelização, a quantidade de códices produzida no período colonial aponta uma continuidade na produção desse tipo de registro pelos povos originários da região da Mesoamerica, a despeito das transformações sociais vividas e enfrentadas durante o período colonial.

1.2 Historia General de las cosas de Nueva España

Mencionamos acima que no primeiro momento da evangelização houve o movimento missionário de destruição dos códices, que traziam, na visão cristã, elementos considerados idolátricos. Esse movimento trazia o combate às idolatrias e conversão em massa como característica marcante. Ao constatar que a destruição dos códices e as outras formas de combate não asseguravam a conversão efetiva das populações ao cristianismo, dado que elas continuavam com as suas práticas religiosas, iniciou-se outro movimento missionário, voltado para a identificação dos costumes e práticas dos povos nahuas para, então, combatê-los. Tal movimento pautou o segundo momento da evangelização.

⁴⁹ LÓPEZ AUSTIN, Alfredo. **Cuarenta clases de magos en el mundo náhuatl**. Estudios de Cultura Náhuatl, vol. 7, 1967, p. 87-177.

⁵⁰ SANTOS, Eduardo Natalino dos. Usos historiográficos dos códices Mixteco-Nahuas. **Revista de História** [online]. 2005, (153), 69-115. ISSN: 0034-8309. Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=285022042016>. p. 71.

Foi nesse contexto que a atuação do frei Bernardino de Sahagún, cuja obra é uma de nossas fontes de pesquisa, teve destaque. Seu trabalho no Colégio de Tlatelolco proporcionou ao frade o contato com os costumes mesoamericanos e o aprendizado da língua nahuatl. Muitos dos informantes e ajudantes que participaram ativamente da produção da *Historia General de las Cosas de Nueva España* eram alunos do colégio, a ponto de podermos considerá-los coautores da obra, sobretudo a versão escrita em língua nahuatl e a obra pictográfica que a compõe, intitulada *Códice Florentino*.

O trabalho de cronista do frei Bernardino de Sahagún teve início com o registro das orações de cura para Tezcatlipoca, recolhidas quando, após uma praga na região de Tlatelolco, os frades perguntaram aos indígenas como eles tratavam as pessoas adoentadas. Foi a partir desse contato com os povos nahuas que começaram a entender como estes últimos registravam a sua própria história. Como considerou León-Portilla:

Se entrevistó con varios principales indígenas ancianos, que aceptaron informarle por medio de pinturas, es decir, valiéndose de sus libros o códices, que iban comentando delante de él. El franciscano se adaptó así al modo indígena de comunicar sus conocimientos, en forma oral y utilizando sus manuscritos con pinturas y signos glíficos⁵¹.

Os registros das tradições mesoamericanas que deram origem a *Historia General de las cosas de Nueva España* começaram a ser coletados a partir de 1546; do *Códice Florentino*, em 1579. A partir de 1585, Bernardino de Sahagún iniciou a revisão de sua obra, em especial do livro que aborda a questão da idolatria e as crenças mexicas. *Historia General de las cosas de Nueva España* consiste em uma versão em espanhol, comentada pelo frade, dos relatos em língua nahuatl sobre os modos de vida antes da chegada dos europeus à Mesoamérica⁵². A obra completa é o *Códice Florentino*, composta da *Historia General de las cosas de Nueva España*, em espanhol, e de um registro tanto em escrita pictográfica quanto em escrito alfabético na língua nahuatl.

Acreditamos ser possível, em razão do contato duradouro que o frei Bernardino de Sahagún teve com os seus alunos, pertencentes às elites nahuas, que ele transpareça, em alguns momentos, ser mais sensível na descrição de algumas práticas nahuas que passaram despercebidas por outros cronistas que não tiveram contato com essas formas de relatos

⁵¹ LÉON-PORTILLA, 1999, p. 10.

⁵² MÁYNEZ, Pilar. Fray Bernardino de Sahagun, Codice Florentino, Historia general de las cosas de la Nueva Espana. **Estudios de Cultura Náhuatl**, vol. 34, annual 2003. Disponível em: <https://nahuatl.historicas.unam.mx/index.php/ecn/article/view/78676/69617>.

aliadas à materialidade dos códices. Aliado a isto, o frade desfrutou de um longo período para recolher e registrar, junto aos seus informantes, as práticas rituais e cotidianas realizadas anteriormente ao período colonial. Não esqueçamos, contudo, que todo esse esforço de registro dessas práticas sempre se pautou pelo objetivo inicial, que era a conversão efetiva dos povos originários. Assim, embora na obra estejam descritos aspectos da vida e das práticas rituais dos nahuas, a noção de mundo e os valores cristãos são bastante presentes.

Historia General de las cosas de Nueva España divide-se em doze livros. Os três primeiros abordam a questão religiosa no centro do México; para a presente pesquisa, tomamos como recorte para análise os dois primeiros. Em linhas gerais, os livros IV, V e VI tratam da cosmogonia, cosmovisão e conhecimento que os nahuas tinham dos astros; nos livros VII, VIII, IX, X são abordados aspectos sociais, filosofia, governantes, mecanismos de controle social e conhecimentos médicos. O livro XI focaliza os conhecimentos sobre o mundo natural e, por fim, o livro XII fala sobre a conquista espanhola⁵³.

A referida obra foi escrita com o intuito de detalhar as práticas consideradas idolátricas para os missionários espanhóis, de modo que pudessem ser identificadas, combatidas e, com isso, de fato promover a conversão. Nas palavras de Alvim:

[...] almejando eliminar a religião mesoamericana para efetuar a legítima conversão ao cristianismo, muitos franciscanos defenderam a necessidade de conhecer o universo indígena, principalmente o religioso, para obter as informações necessárias ao reconhecimento da religião nativa durante as práticas religiosas dos indígenas. A obra *Historia General de las cosas de Nueva España* surgiu neste contexto, um compêndio sobre o universo cultural e religioso dos mesoamericanos pré-hispânicos, que visava alertar os missionários espanhóis da possível permanência destas tradições no cotidiano pós-conquista⁵⁴.

Para o frei Bernardino de Sahagún e demais missionários da época, era necessário *conhecer para converter*, pois a conversão dos indígenas só seria bem-sucedida caso estes abandonassem de vez suas antigas práticas rituais, ainda que as incorporassem às práticas cristãs⁵⁵. Era preciso convencê-los de que suas deidades eram formas idolátricas e

⁵³ALVIM, Márcia Helena. Um franciscano no Novo Mundo: frei Bernardino de Sahagún e sua *Historia General de las cosas de Nueva España*. **Estudos Ibero-Americanos**. PUCRS, v. XXXI, n. 1, p. 51-60, junho 2005. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/iberoamericana/article/view/1325> p. 52.

⁵⁴ Ibidem p. 59.

⁵⁵ SANTOS, 2002. p. 117 – 118.

manifestações do demônio⁵⁶. Como dito acima, essa estratégia do “conhecer para converter” sintetiza o segundo momento da evangelização⁵⁷.

Para escrever a *Historia General de las cosas de Nueva España*, como já apresentado acima, frei Bernardino de Sahagún contou com a contribuição e produção dos seus antigos alunos do Colégio Tlatelolco, seus ajudantes, e informantes.⁵⁸. Devido a participação ativa dos alunos do Colégio e dos informantes *pipiltin*, membros das elites nahuas, podemos considerar que, embora não tenha sido o objetivo inicial do frei Bernardino de Sahagún elementos do universo mesoamericano fossem incorporados na obra. Como bem observa Santos

[...] Ao longo da obra, Sahagún utiliza-se muito da comparação, ou seja, tentar entender a cultura mesoamericana a partir dos conceitos da cultura clássica – no caso dos deuses, principalmente da mitologia romana – e cristã, únicas ferramentas em suas mãos e com as quais fora educado. Mas os informantes muitas vezes não acatavam as perguntas do franciscano e tratavam das próprias prioridades, às quais se somavam as intervenções dos alunos que, certamente, sabiam que respostas convinham ou não. Essa discreta intervenção dos alunos indígenas no processo de composição deve ter contribuído para a inserção de muitos termos e conceitos em nahuatl na obra organizada por Sahagún⁵⁹.

A participação dos *nahuatlato*s, seus informantes e ajudantes de acordo com a definição proposta por Navarrete Linares⁶⁰, na composição da *Historia General de las cosas de Nueva España* proporcionou à obra inserções de termos e conceitos nahuas. Isto acabou por repercutir não só na obra, mas também na esfera do aprendizado da leitura e escritura próprias aos nahuas, como, por exemplo, da escrita pictográfica e da forma de registro presente nos códices. Alguns dos códices que frei Bernardino de Sahagún e seus ajudantes consultaram, por exemplo, compuseram o *Códice Florentino*⁶¹.

As duas fontes analisadas nesta dissertação - livros I e II da *Historia General de las cosas de Nueva España* e *Códice Borbônico* – apresentam ao leitor narrativas sobre uma

⁵⁶ Ibidem, p. 138.

⁵⁷ Ibidem.

⁵⁸ ALVIM, 2005, p. 56.

⁵⁹ SANTOS, 2002, p. 135.

⁶⁰ O autor propõe que os ajudantes eram jovens das elites nahuas que foram educados nas escolas dos frades, sendo o Colégio de Tlatelolco a mais proeminente, e que nasceram poucos anos antes da presença colonial ou já durante esse período. Já os informantes eram, em sua maioria os anciões, membros das elites, versados nas tradições e práticas pré-coloniais pois as vivenciaram. NAVARRETE LINARES, Federico. La Sociedad Indígena en la obra de Sahagún. In: LEÓN-PORTILLA, Miguel. **Bernardino de Sahagún. Quinientos años de presencia**. México: UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, 2002. p. 100 – 101.

⁶¹ ALVIM, op. cit. p. 57.

realidade pretérita à sua produção. Os relatos sobre as 18 festas do *xiuhpohualli* são um exemplo disso: elas não aconteciam da mesma maneira quando foram narradas aos missionários no momento da produção desses documentos.

Embora os dois documentos analisados, principalmente o livro II da *Historia General* e a terceira seção do *Códice Borbônico*, versem sobre a mesma temática, há de se considerar que, além da diferença da matriz de pensamento (cristã ou nahua), há também uma diferença no gênero dos registros: um códice mesoamericano com escrita pictográfica e um livro em formato europeu com escrita alfabética.

No capítulo que segue, apresentaremos os resultados da análise sobre a relevância da representação das práticas do sacrificar tal como a encontramos nos livros I e II da *Historia General* e no *Códice Borbônico*.

CAPÍTULO 2 – O OFERECER

O presente capítulo foca em apresentar nossa análise sobre a representação do *oferecer* na *Historia General de la cosas de Nueva España* e no *Códice Borbônico*. Ao longo de 4 seções – oferecer alimentos; oferecer canto, dança e música; oferecer flores e plantas; oferecer incenso e papel –, analisaremos como a referida prática, umas das mais mencionadas na obra de Bernardino de Sahagún, aparece nas nossas duas fontes, refletindo, a partir disso, sobre sua relevância.

Com base em nossa análise e em nosso inventário das práticas rituais, entendemos por *oferecer* o ato de dar algo a outrem em um contexto específico, dispondo-o em uma certa ordem: alimentos, bebidas, objetos, ou mesmo ações, como cantar e dançar para alguém. Estes objetos deveriam ser dispostos de uma forma e um contexto determinados para se configurarem como oferendas⁶². Com base na leitura da obra de Danièle Dehouve, assim escreve Johanna Broda:

Propongo definir el concepto de ofrenda como el acto de disponer y colocar en un orden preestablecido ciertos objetos que, además de su significado material, tienen una connotación simbólica que refleja conceptos claves de la cosmovisión, proyectados en el espacio. La ofrenda va dirigida a los seres sobrenaturales, persigue un propósito, es decir, pretende obtener un beneficio simbólico o material de estos seres o divinidades⁶³.

As oferendas e a prática do oferecer eram constitutivas da cosmovisão mesoamericana, alicerçada nas relações de reciprocidade entre diferentes seres com aqueles que as recebiam. Por meio da troca e da obrigação de retribuir que esta última implica, instituía-se um relativo equilíbrio entre os diferentes seres que habitavam o mundo, de modo a assegurar, por exemplo, a quantidade necessária de chuvas para as plantações.

O antropólogo Marcel Mauss foi um dos pioneiros nos estudos dedicados aos sistemas de trocas em diferentes sociedades. A partir de um levantamento minucioso e comparativo, instituiu como princípio regulador das relações de dádiva a obrigação de dar, receber e retribuir. Com base nos trabalhos de Mauss, Danièle Dehouve e Johanna Broda propõem refletir sobre as relações de trocas entre os povos mesoamericanos, para quem a comunicação

⁶² Embora a historiografia e a arqueologia nos informem sobre a importância da forma de dispor e das quantidades necessárias de cada item ofertado, nas fontes aqui analisadas não encontramos informações desse tipo.

⁶³ BRODA, 2013, p. 641.

e a reciprocidade com as deidades figuravam centrais. Sobre a reciprocidade nas práticas rituais, Broda afirma:

La reciprocidad debe entenderse también en el sentido del actuar humano sobre el equilibrio y la armonía del cosmos. Mediante las ofrendas y oraciones, los hombres buscan establecer la armonía con el mundo que los rodea, ese paisaje vivo sujeto a la actuación de las divinidades⁶⁴.

A noção de dívida para com as deidades, que tanto se sacrificaram para a criação da terra, do sol e da lua, e essa relação de reciprocidade por meio das oferendas, sobretudo de alimentos, é também compartilhada por Graulich e Olivier.

[...]Los dioses habían ofrecido su propio cuerpo - o lo que representaban - como futuros alimentos para los hombres (maíz, maguey, etcétera) o como "motor cósmico" (los dioses sacrificados en Teotihuacan) en el tiempo del mito. Estos cuerpos divinos o algunas entidades anímicas de los dioses se reconstituían o vivificaban gracias a los hombres durante los rituales⁶⁵.

Podemos inferir, assim, que a prática do oferecer constituía o “motor cósmico” das relações entre os mexicas e as deidades e, por essa razão, de grande importância na cosmologia mesoamericana.

De modo semelhante às demais práticas aqui analisadas, um calendário ritual determinava quando e quais ritos deveriam ser performados, bem como quais itens seriam oferecidos.

Em linhas gerais, é possível afirmar que a prática do oferecer está representada de forma similar nas fontes de matriz nahua e de matriz cristã, sendo a prática mais presente na narrativa do frei Bernardino de Sahagún e de seus ajudantes e a segunda prática mais presente na narrativa do *Códice Borbônico* dedicada às 18 festas. Na referida descrição, os itens dispostos como oferendas são parte integrante dos ritos; na *Historia General de las cosas de Nueva España*, os mesmos itens são representados deslocados dos momentos dos ritos das festas, porém são presentes nas práticas anteriores.

⁶⁴ Ibidem, p. 681.

⁶⁵ GRAULICH; OLIVIER, 2004, p. 145.

2.1 Principais práticas do oferecer

Dentre as práticas relatadas nos livros I e II da *Historia General de las cosas de Nueva España*, o oferecer é uma das mais recorrentes, presente tanto nas 18 festas fixas, como também em 12 das 16 festas móveis.

Em nosso levantamento, categorizamos o oferecer em 4 práticas relativas a bens específicos: oferecer alimentos; oferecer canto, dança e música; oferecer plantas e flores; oferecer incenso e papel. Uma vez identificadas as práticas mais recorrentes representadas no livro II da *Historia General de las cosas de Nueva España*, recorreremos ao *Códice Borbônico* a fim de ali identificá-las e, assim, refletir sobre a relevância de sua representação. Apresentamos, no quadro abaixo, os dados levantados:

Tabela 1: tabulação dos itens da prática do oferecer na *Historia General de las cosas de Nueva España*.

<i>Prática do oferecer na Historia General de las cosas de Nueva España</i>		
Oferecer alimentos	Oferecer comida ou comer	70
	Oferecer bebidas ou beber	26
	Oferecer animais (codornas e caça)	9
	Fazer estátuas de <i>tzoal</i>	5
	Fazer imagens ou massas de <i>bledo</i>	2
Oferecer canto, dança e música	Dançar	34
	Cantar	29
	Tocar cornetas e caracóis	16
Oferecer flores e plantas	Oferecer flores e plantas	18
Oferecer incenso e papel	Oferecer copal e incenso ou incensar	15
	Oferecer papel	4
	Oferecer perfumes	2
	Oferecer <i>ulli</i>	1
	Oferecer madeira	1
	Queimar as oferendas	10

Tabela 2: tabulação dos itens da prática do oferecer no *Códice Borbônico*.

<i>Prática do oferecer no Códice Borbônico</i>		
Oferecer incenso e papel	Presença de incenso	20
	Presença de papel	10
Oferecer alimentos	Presença de bebidas	12
	Presença de comida	11
	Presença de aves	1
Oferecer flores e plantas	Presença de flores e plantas	8
Oferecer canto, dança e música	Tocar	7
	Dançar	2
	Cantar ou falar	1

A prática do oferecer está presente em 30 dos 36 fólios que compõem o *Códice Borbônico*. Apesar de ser a mais correntemente citada em *Historia General de las cosas de Nueva España*, não há uma descrição elaborada dessa prática na obra do frei Bernardino de Sahagún, sobretudo quando comparada ao relato minucioso de outra prática, o sacrificar, conforme abordaremos no próximo capítulo.

2.1.1 Oferecer alimentos

Nos livros I e II da *Historia General de las cosas de Nueva España* o oferecer alimentos e bebidas foi a prática mais recorrente do oferecer, representada em 15 das 18 festas fixas mencionadas na fonte de matriz cristã⁶⁶. Em relação às comidas, eram comumente ofertados *tamales*, *mazamorra*, *bledos*⁶⁷ e grãos como milho e feijão, além de pequenas aves e pimentas em contextos específicos; dentre as bebidas, o *pulque* é mencionado em 4 das 18 festas.

⁶⁶ As festas do *xihpohualli* nas quais o ato de oferecer alimentos são representados na *Historia General* são: *Tlacaxipehualiztli* (segunda festa), *Huei tozoztli* (quarta festa), *Tóxcatl* (quinta festa), *Etzacualiztli* (sexta festa), *Tecuhilhuitonli* (sétima festa), *Huei Tecuhilhutil* (oitava festa), *Tlaxochimaco* (nona festa), *Xócotl Huetzi* (décima festa), *Ochpaniztli* (décima primeira festa), *Teutleco* (décima segunda festa), *Tepeilhuitl* (décima terceira festa), *Quecholli* (décima quarta festa), *Panquetzaliztli* (décima quinta festa), *Atemuztli* (décima sexta festa) e *Izcalli* (décima oitava festa).

⁶⁷ Massa feita de amaranto.

Esses alimentos e bebidas eram consumidos pelos participantes e dispostos como oferendas às imagens das deidades. Frei Bernardino de Sahagún utiliza o termo “imagem” para se referir, principalmente, às pessoas que incorporavam as deidades nos contextos rituais, sejam elas especialistas rituais ou aquelas que seriam sacrificadas nas festas. Na historiografia encontramos diferentes conceitos para definir essas imagens, como a noção de “homem-deus”, de López-Austin⁶⁸, *ixiptla*⁶⁹ e *teotl*⁷⁰.

Tais conceitos almejam, em linhas gerais, explicar a presença e a ação direta das deidades em contextos rituais por meio da sua manifestação corpórea, seja ela no corpo de um especialista ritual, na vítima do sacrifício ou, ainda, em uma estátua, como evidenciou Michel Graulich⁷¹. No presente trabalho utilizaremos o termo “imagem”, conforme presente na obra organizada por Bernardino de Sahagún, para nos referirmos à presença das deidades na representação presente na *Historia General*. Esta escolha se justifica pelo fato de que não nos foi possível deduzir, com base apenas em nossa análise das práticas de oferecer, sacrificar e vestir, se as “imagens” seriam *ixiptla*, *teotl* ou “hombre-dios”. Além disso, interessava-nos sobretudo a noção de que uma deidade pode realizar ou sofrer ação das práticas rituais⁷².

Em relação ao consumo dos alimentos representados, não observamos, na fonte de matriz cristã, restrições no consumo de alimentos destinados aos *pipiltin* e *macehualtin*, ou seja, não parecia haver qualquer distinção entre o alimento consumido pelas elites e as pessoas comuns. Não identificamos, também, distinções do que era consumido pelos participantes das práticas e daquilo que era oferecido às deidades, entre o que era comido pelas pessoas presentes nas festas e o que era disposto como parte da oferenda. No relato sobre as oferendas às imagens de Montezuma, assim descreve os autores de *Historia General*: “[...] ofrecíanle unos pastejeos que llaman *quiltamalli*, hechos de bledos, y estos mismos

⁶⁸ Entendemos que o conceito de “homem-deus” tal como proposto por López Austin abarca distintas relações de pessoas com as deidades. Os homens-deuses poderiam tanto possuir o poder das deidades quanto assumir a posição de mediadores na comunicação com estas últimas, uma vez que eram capazes de compreender e transmitir suas mensagens. LÓPEZ AUSTIN, 1973.

⁶⁹ Homens ou animais que encarnavam as deidades e atuavam como elas. NAVARRETE LINARES, Federico. Entre a cosmopolítica e a cosmo-história: tempos fabricados e deuses xamãs entre os astecas. *Revista de Antropologia*. São Paulo: Online, 59 (2): 86-108 [agosto/2016]. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2016.121934>, p. 94.

⁷⁰ Entendemos a concepção de *teotl* de acordo com a descrição de Graulich e Olivier. Cf. Capítulo 4 desta dissertação. GRAULICH; OLIVIER, 2004.

⁷¹ GRAULICH, Michel. El sacrificio humano en Mesoamérica. *Arqueología Mexicana*, vol. XI n. 63, Setembro – Outubro, 2003.

⁷² No capítulo quatro retomaremos o debate sobre esses três conceitos e esclareceremos a nossa escolha por não optar por nenhum deles.

comían por su honra. En todos los barrios, por su honra, en cada casa antes que lo comiesen, los ofrecían al fuego, y ante de ofrecérlos no los comían”⁷³.

Em nossa análise, concluímos que a restrição do consumo de determinados alimentos ligava-se à festa, e não a um alimento ou a uma bebida específica. O consumo de *pulque*, bebida alcóolica obtida a partir da fermentação do suco de agave, por exemplo, era restrito aos sacerdotes em algumas festas, mas, em outras, seu consumo era permitido aos mais velhos, sem uma aparente circunscrição de grupo que poderia consumir.

No *Códice Borbônico*, por sua vez, os alimentos representados mais presentes são grãos de milho, massa de *bledos* e feijão; entre os animais de caça, veados e aves.

Percebemos que existe uma diferença na representação dos alimentos nas seções que compõem o *Códice Borbônico*. A primeira seção, que contém o *tonalpohualli*, apresenta em seus fólios um conteúdo adivinhatório⁷⁴, enquanto a terceira apresenta as práticas rituais realizadas nas 18 festas previstas no *xiuhpohualli*. Um dos alimentos mais representado, o milho, aparece majoritariamente na terceira seção do referido códice. Ali, consta que o milho era oferecido tanto para as deidades representadas nas festas como para os demais participantes. Já a caça aparece somente na primeira seção e é ofertada apenas às deidades representadas. Presente tanto na primeira quanto na terceira seções do *Códice Borbônico*, o consumo de *pulque* não era restrito a nenhum grupo. A caça, portanto, parecia ser restrita às deidades, enquanto o milho, feijão e *pulque* podiam ser consumidos por todos os participantes nos contextos festivos.

À base de milho, as massas de *bledos* estão entre os alimentos mais representados tanto na *Historia General* quanto no *Códice Borbônico*. Diferentemente de outras bebidas e alimentos ofertados, as massas de *bledos* podiam ser transformadas em outros corpos ou fenômenos, assumindo, assim, a forma de outros seres:

[...] Y por esto las hacían fiesta, y en esta fiesta ofrecían en su templo, o en las encrucijadas de los caminos, pan hecha de diversas figuras: unos, como mariposas; otros, de figura del rayo que cae del cielo, que llaman *xonecuilli*; y también unos tamalejos que se llaman *xucuichtlamatzoalli*, y maíz tostado que llaman ellos *ízquitl*⁷⁵.

Além da possibilidade de serem moldadas, as massas podiam se transformar nas “imagens” das deidades, e com isso receberem oferendas de alimentos:

⁷³ SAHAGÚN, 1995, p. 87.

⁷⁴ A seção de conteúdo adivinhatório e outros códices com a mesma temática eram consultados com a intenção de ter acesso ao prognóstico de determinado dia ou de uma sequência de dias. As consultas eram feitas por especialistas para aqueles que desejavam conhecer a sorte do dia, realizar uma viagem, iniciar uma guerra, ou mesmo para saber a sorte de uma criança que nasceu sob aquele signo do calendário.

⁷⁵ SAHAGÚN, 1995, p. 79.

[...] hacía su figura de una masa que se llama *tzoalli*, y poníalos en figuras de personas [...]. Después de hechas estas imágenes ofrecíanles papel de lo que ellos hacían, y era un pliego de papel le echaban muchas gotas de la goma que se llama *ulli*, derretido. Hecho esto, colgaban al cuello de la imagen el papel, de manera que le cubría desde los pechos abaxo, y con el remate de abaxo arpaban el papel. También ponían estos mismos papeles goteados con *ulli* y colgados de unos cordeles delante de las mismas imágenes, de manera que los papeles estaban asidos lo unos de los otros, y meneábalos el aire porque estaban los cordeles en que estaban los papeles colgados atados a las puntas de unos varales o báculos que estaban hincados en el suelo, y de la una punta del uno a la punta del otro estaba atado el cordel o *mécatl*. Ofrecían ansimismo a estas imágenes vino o *uctli* o pulcre [...]⁷⁶.

No trecho acima, apreendemos que as imagens feitas de massas de *bledos* recebem o mesmo tipo de oferenda que os outros seres designados pelo frei Bernardino de Sahagún de “imagens”. Uma vez transformadas pela ação do especialista ritual, as massas podem ser tanto oferecidas a alguém ou a receber de alguém um alimento na forma de oferenda, assumindo, assim, outra condição.

Para Graulich e Olivier, a noção de *teotl* serviria tanto para as figuras não humanas quanto para as deidades. As massas de *bledos*, portanto, ao serem transformadas pela ação dos sacerdotes, poderiam ser consideradas *teotl*. Conforme os autores, e também Navarrete Linares⁷⁷, a alimentação é uma das formas de diferenciar os *teotl* dos *macehualtin* – tal distinção baseia-se no fato de que os alimentos consumidos pelos *teotl* não seriam os mesmos que os *macehualtin*. O que se come, pois, constituiria uma das marcas de diferenciação entre os não humanos e uma pessoa comum. Ainda com base na leitura de Graulich e Olivier, a noção de *ixiptla* igualmente nos permite refletir sobre a transformação das massas de *bledos* em imagens⁷⁸, os *ixiptla* podem ser considerados uma personificação das deidades.

Sejam as imagens das massas de *bledos teotl* ou *ixiptla*, ou seja, seres moldados a partir da ação dos especialistas rituais, na *Historia General*, todavia, as imagens das massas de *bledos* parecem se alimentar da mesma comida que os *macehualtin* e *pipiltin*. Na referida fonte não identificamos qualquer diferença na alimentação dos demais participantes das festas, como a historiografia nos informa; o que parece ser distintivo entre os participantes das 18 festas, sejam eles *pipiltin* ou *macehualtin*, é que para os *teotl* ou *ixiptla* os alimentos eram *oferecidos* em um contexto ritual por uma figura específica, a saber, o especialista ritual, e não consumidos ao longo da festa.

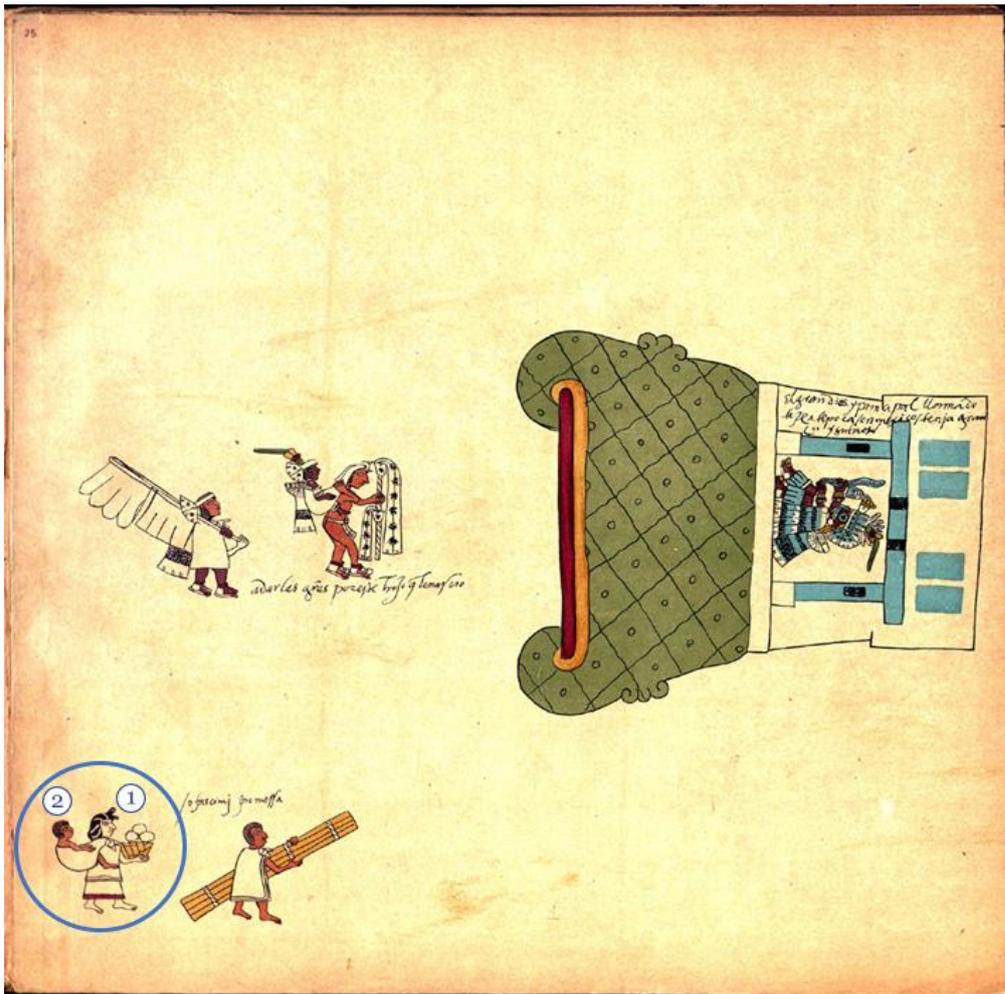
⁷⁶ Ibidem, p. 107 e 108.

⁷⁷ NAVARRETE LINARES, 2016. p. 89.

⁷⁸ GRAULICH; OLIVIER, 2004.

Ainda que no *Códice Borbônico* seja possível identificar a representação das massas de *bledos* como itens da prática do oferecer, no livro explicativo de Anders, Jansen e Reyes García⁷⁹, entretanto, não há especificação do tipo de massa representada. Em nossa análise, constatamos que as massas não identificadas estão representadas de forma similar aos outros alimentos e bebidas ofertados ao longo da obra, como podemos ver na imagem abaixo:

Figura 5: Fólio 25 do *Códice Borbônico*.



Fonte: FAMSI. http://www.famsi.org/research/loubat/Borbonicus/images/Borbonicus_25.jpg

No detalhe do canto esquerdo da figura 5, reproduzida acima, há a imagem de uma personagem humana (1) carregando em suas costas outra personagem humana (2), de tamanho menor; em suas mãos, ela porta uma cesta com objetos arredondados, identificados como massas por Anders, Jansen e Reyes Garcia. Esta personagem feminina leva consigo as

⁷⁹ ANDERS; JANSEN; REYES GARCÍA, 1991.

massas e outra personagem identificada como sendo uma criança, em direção ao templo representado na imagem. Ambos seriam, segundo Anders, Jansen e Reyes García, objetos destinados ao oferecer⁸⁰.

Outro ponto que distingue a representação dos itens do oferecer entre a obra do frei Bernardino de Sahagún e seus ajudantes, e o *Códice Borbônico* consiste no fato de que na fonte de matriz nahua não é possível identificar se as massas eram apenas oferecidas ou igualmente consumidas pelos participantes das festas. Não é evidente, também, se estariam sujeitas a transformações pela ação dos especialistas rituais, tal como é relatado na *Historia General*. No *Códice Borbônico*, é possível mapear quais itens são dispostos como oferendas, e em quais festas específicas.



Fonte: FAMSI.
http://www.famsi.org/research/loubat/Borbonicus/images/Borbonicus_25.jpg

de interpretação em relação à matriz das fontes que, longe de serem excludentes, podem ser complementares.

A primeira hipótese é que a ausência desses seres na terceira seção do *Códice Borbônico*, dedicada às 18 festas, deve-se ao fato de, por se tratar de uma prática recorrente, não sendo, pois, exclusiva de nenhuma das festas, sua representação não seria relevante, já

⁸⁰ Ibidem, p. 198.

que era do domínio dos participantes e dos condutores das festas. Isto também procede em nossa análise sobre a prática do sacrificar no terceiro capítulo, conforme mostraremos adiante.

A segunda hipótese diz respeito à representação na obra organizada pelo frei Bernardino de Sahagún. Como já mencionamos, a escrita de *Historia General de las cosas de Nueva España* tinha como objetivo principal registrar as práticas consideradas idolátricas pelos missionários a fim de melhor combatê-las como proposto por Alvim⁸¹. Qualquer informação, portanto, mostrava-se relevante, tal como qual alimento poderia ser transformado em um receptor de oferendas. Propomos, na presente pesquisa, que a relevância da representação dos detalhes da prática de oferecer alimentos na *Historia General* vincula-se diretamente ao propósito da conversão, já que era de grande importância identificar a quem e quais itens eram dispostos como oferendas, exterminar a prática e, assim, obter êxito na conversão efetiva das populações da região.

2.1.2 Oferecer canto, dança e música

As diferenças mais expressivas entre as duas fontes podem ser encontradas nos relatos sobre oferecer canto, dança e música. Como bem ressalta Barbara E. Mundy⁸², diferentemente de outros tipos de oferendas na Mesoamérica, a natureza de um canto, uma dança e uma música não é acessível por meio de fontes arqueológicas ou materiais, dado que não é possível resgatar os movimentos e os sons representados nos documentos coloniais e pré-coloniais. Diante dessa particularidade, acreditamos que a diferença na representação entre as nossas fontes de matriz nahua e cristã está associada aos questionamentos dos produtores das fontes, como demonstraremos ao final deste capítulo.

Na *Historia General de las cosas de Nueva España*, a terceira prática do oferecer mais citada consiste na oferenda do canto, dança e música. Estas práticas, embora pudessem ser pensadas separadamente, encontram-se, na maioria das vezes, associadas umas às outras, tanto na obra mencionada acima como no *Códice Borbônico*. Optamos, pois, por analisá-las em conjunto.

⁸¹ ALVIM, 2005.

⁸² MUNDY, Barbara E. Indigenous dances in early colonial Mexico City. *Festivals & Daily life in the arts of Colonial Latin America, 1492 – 1850*. Denver: Denver Art Museum, 2014. Disponível em: https://www.academia.edu/23841557/Indigenous_Dances_in_Early_Colonial_Mexico_City.

Na obra organizada pelo frei Bernardino de Sahagún, a prática do oferecer canto, dança e música comumente aparece em momentos de procissão, ou seja, quando havia um deslocamento dos participantes nos ritos, em geral vestidos e adornados com as roupas e pinturas específicas da festa, entre o local de partida e onde seriam realizadas as práticas. Podemos citar como exemplo o deslocamento entre o local onde se oferecia e se consumia a comida e onde seria realizada a prática do sacrifício. Em um trecho do relato sobre a festa *Panquetzaliztli*, Sahagún descreve as práticas do cantar, dançar e tocar como associadas ao sacrificar:

[...] Y en matando a uno, tocaban los instrumentos musicales, y en cesando tomaban otro para matarle, y en matándole tocaban otra vez. Así hacían a cada uno hasta acabados. Acabando de matar estos tristes, comenzaban a bailar y a cantar, a comer y a beber, y así se acababa la fiesta⁸³.

A prática de oferecer canto, dança e música poderia igualmente se vincular a outras, como o sacrificar e o oferecer comida e bebida, conforme enuncia o trecho acima. Encontramos o mesmo tipo de associação no *Códice Borbônico*.

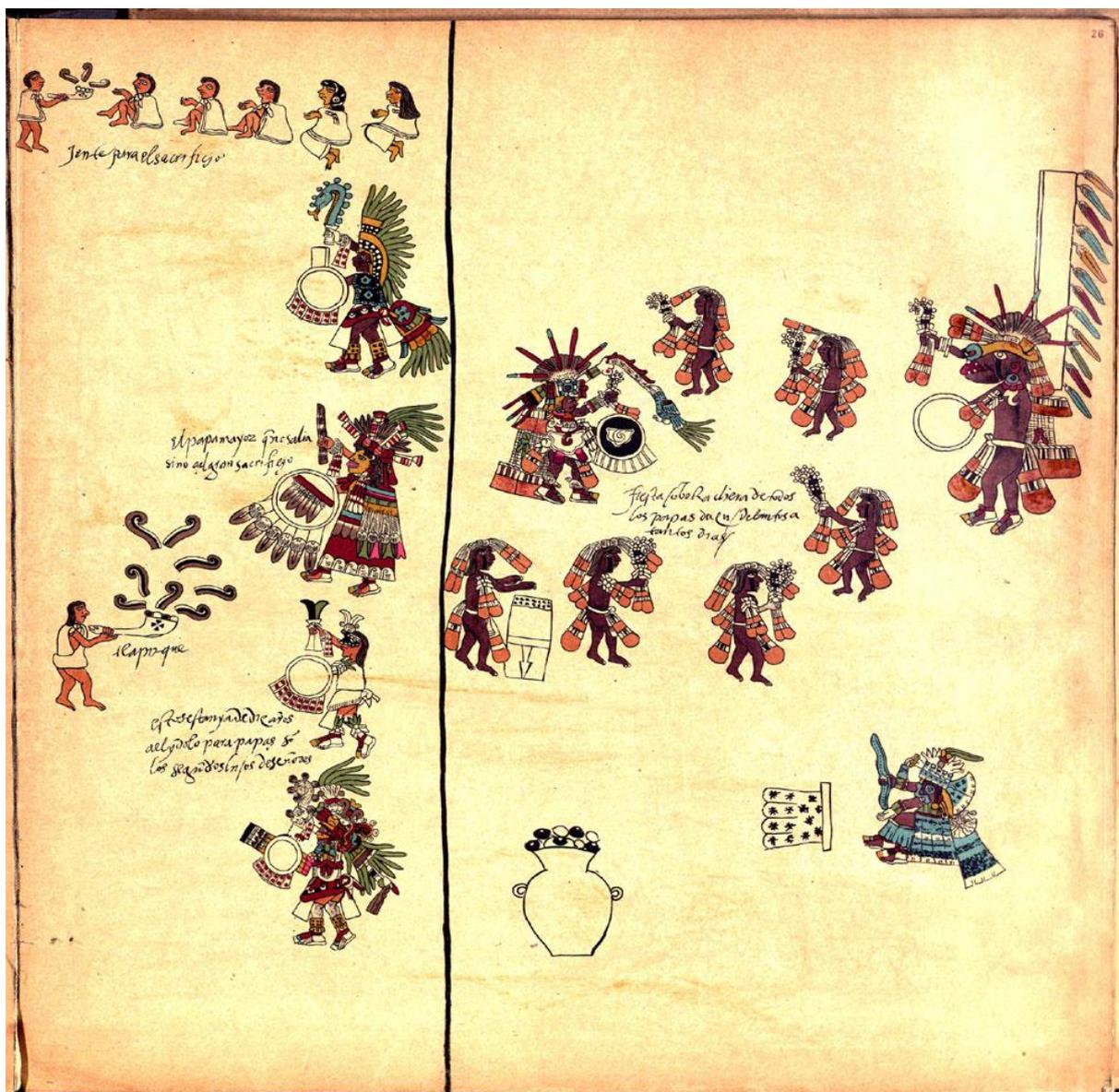
Na fonte de matriz nahua, o oferecer canto, dança e música aparece como o quarto item mais citado, porém de maior destaque nas páginas da terceira seção do códice, mesmo em comparação a outras práticas do oferecer, aquelas relacionadas aos alimentos e às bebidas.

Tanto na primeira como na terceira seção, as práticas do canto, dança e música estão representadas como ações de figuras humanas e não humanas, ou seja, não nos parece ser algo exclusivo a um grupo. O mesmo se passa na obra organizada por frei Bernardino de Sahagún: embora ali não exista a distinção entre figuras humanas e não humanas, tampouco essas práticas aparecem restritas a um determinado grupo.

Na figura 7 abaixo, que apresenta o fôlio 26 na terceira seção do *Códice Borbônico*, encontramos a representação da música e da dança a cargo de figuras humanas e não humanas:

⁸³ SAHAGÚN, 1995, p. 163.

Figura 7: Fólio 26 do Códice Borbônico.



Fonte: FAMSI. http://www.famsi.org/research/loubat/Borbonicus/images/Borbonicus_26.jpg

Na parte direita do fólio 26, reproduzida no detalhe na figura 8 abaixo, há 9 personagens; destas, 8 realizam a ação de oferecer canto, dança e música. A única personagem que se isenta de participar é a personagem vestida e ornamentada com trajes na cor azul, no canto inferior direito da página (1). Das 8 personagens que realizam essa ação, uma delas, a de tamanho maior, é uma figura não humana (2).

A maioria dos participantes porta um chocalho em uma das mãos, exceto a figura humana, representada na parte esquerda da imagem, que toca um tambor (3). A posição das

personagens sugere uma movimentação circular, como se dançassem formando um círculo. Todas estão ornamentadas de forma similar, embora a figura não humana (2) e uma das figuras humanas no círculo ostentem mais ornamentos (4)⁸⁴.

Figura 8: Detalhe fôlio 26 do *Códice Borbônico*.



Fonte: FAMSI. http://www.famsi.org/research/loubat/Borbonicus/images/Borbonicus_26.jpg

Com base na figura acima é possível deduzir que a prática do canto, dança e música associava-se a outras práticas do oferecer, tal como identificamos na *Historia General*. No

⁸⁴ Esta figura humana porta adornos que nos permitem identificá-la como *Quetzálcoatl*, já que veste a concha partida ao meio em sua frente, bem como um escudo com um desenho dessa mesma concha. ANDERS; JANSEN; REYES GARCÍA, 1991, p. 198.

canto inferior esquerdo, há uma vasilha com feijões, o que nos indica que, além da oferenda de dança e música, a festa destinava-se também a oferecer comida.

Segundo Graulich e Olivier, o canto e a música faziam parte da comunicação com as deidades, sendo, portanto, indispensáveis nos ritos, além de assegurar o movimento dos astros. Nas palavras dos autores:

[...] tanto los rezos como las ofrendas materiales formaban parte de lo que los seres divinos exigían de los mortales. Los dioses necesitaban entonces oír sus nombres, la enunciación del nombre de una deidad podía incluso provocar su aparición⁸⁵.

Os cantos eram parte integrante dos alimentos das deidades, assim como outros itens oferecidos, como comidas, bebidas e/ou sacrifícios. Embora, na *Historia General*, o canto, a música e a dança sejam vinculados a outras práticas, o autor não parece considerá-los como uma das possíveis oferendas às deidades, como podemos ver no trecho abaixo:

[...] aquella noche ofrecían cuatro veces tamales, que son como unos pasteles redondos hechos de maíz, a los que cantaban y bailaban, que eran los sátrapas que habían hecho estas imágenes, y otros convidados para esta fiesta. A todos daban comida cuatro veces en aquella noche, y todas cuatro veces tocaban instrumentos musicales, los que ellos usaban, que eran silbos que hacen metiendo el dedo muñique en la boca y tocando caracoles y flautas de las que ellos usaban⁸⁶.

Frei Bernardino de Sahagún descreve as práticas de oferecer comida e oferecer canto, dança e música no mesmo contexto da festa, mas não os representa de forma associada: a comida é ofertada, canta-se e dança, mas tais gestos não constituem parte de uma mesma ação ou intenção. No *Códice Borbônico*, por seu turno, a representação do canto, da dança e da música parece ser mais próxima à interpretação proposta por Graulich e Olivier, a saber, de que eram parte integrante do alimento e das oferendas às deidades. Podemos considerar, a partir disso, que a forma de representação dessa prática no *Códice Borbônico* guarda alguma relação com a matriz de pensamento nahua.

Por “matriz de pensamento nahua” concebemos que a escolha na maneira de representar os elementos constituintes das festas é orientada pela forma de funcionamento do mundo em um tempo anterior ao período colonial, isto é, pelo modo como os nahuas compreendiam o mundo e o representavam. No caso da prática do oferecer canto, dança e música, representá-la como parte integrante, e não atrelada e distinta do oferecer, aponta para a presença da matriz de pensamento nahua, pré-colonial, no documento. Assim como

⁸⁵ GRAULICH; OLIVIER, 2004, p. 140.

⁸⁶ SAHAGÚN, 1995, p. 108 - 109.

proposto por Graulich e Olivier, entendemos, portanto, que oferecer canto, dança e música uma forma dos povos nahuas se comunicarem com as deidades.

2.1.3 Oferecer flores e plantas

Oferecer flores e plantas aparece, na obra do frei Bernardino de Sahagún e seus ajudantes, como a terceira prática ritual mais citada: das 18 festas fixas representadas, figura em 8⁸⁷, em geral associada ao oferecer canto e dança. Aliado a isto, foi possível identificar algumas das plantas e flores mencionadas⁸⁸, bem como o local onde eram colhidas e para quem eram oferecidas, como evidencia o trecho abaixo:

[...] En esta fiesta ofrecían las primicias de las flores que aquel año primero nacían en el cu llamado Yopico, y antes que las ofreciesen nadie osaba oler flor. Los oficiales de las flores que se llaman *xochimanque* hacían fiesta a su diosa, llamada Coatlicue, y por otro nombre Coatlan Tona⁸⁹.

As flores e plantas, segundo a representação presente na *Historia General*, podiam ser ofertadas como adornos, grinaldas e colares; seu uso não era exclusivo das estátuas e deidades a quem se destinava a oferenda, como se estendia às pessoas que os portavam:

[...] los sátrapas de los ídolos componían con muchas flores a Huitzilopuchtli, y después de compuesta la estatua deste dios componían las estatuas de los otros dioses con guirnaldas y sartales y collares de flores, y luego componían todas las otras estatuas de los calpules y telpuchcales⁹⁰.

A partir do nosso inventário das práticas rituais, constatamos que a forma de representação do oferecer flores e plantas assemelha-se, na obra do frei Bernardino de Sahagún e seus ajudantes, à prática de oferecer bebidas e alimentos. É possível, portanto, considerar que a descrição detalhada do ato de ofertar flores e plantas igualmente atende ao propósito da obra, qual seja, identificar possíveis ritos idolátricos e extirpá-los, conforme almejava o segundo momento da evangelização, como proposto por Santos⁹¹.

⁸⁷ São elas: a segunda festa *Tlacaxipehualiztli*, a terceira festa *Tozoztontli*, a quarta festa *Huei Tozoztli*, a sétima festa *Tecuhilhuitonli*, a oitava festa *Huei tecuhilhutil*, a nona festa *Tlaxochimaco*, a décima primeira festa *Ochpaniztli* e a décima sétima festa *Títitl*.

⁸⁸ As plantas e flores mais citadas nos livros I e II de *Historia General de las cosas de Nueva España* são *cempoalxúchitl*, popularmente conhecidas como “flor dos mortos”, “tagete sortida alta” ou “cravo-da-Índia” em português, e *espadanas*.

⁸⁹ SAHAGÚN, 1995, p. 139.

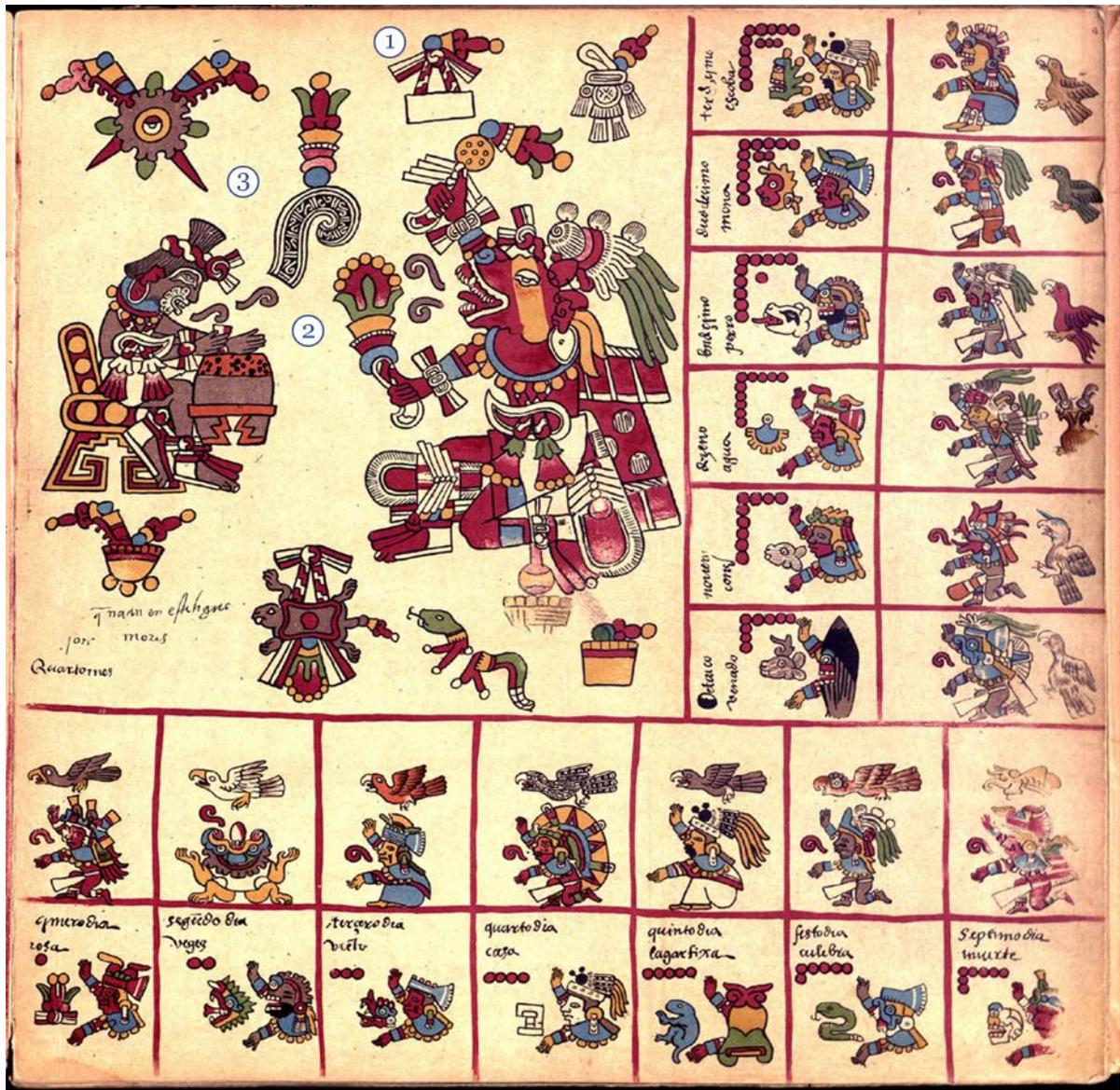
⁹⁰ *Ibidem*, p. 150.

⁹¹ SANTOS, 2002.

No *Códice Borbônico* tal prática não se faz tão presente, sendo o terceiro tipo de oferecer mais representado. Podemos perceber uma similaridade no modo como esses itens são apresentados em nossas fontes de matriz nahua e de matriz cristã. Em ambas, flores e plantas configuram adornos, como grinaldas, a serem vestidos ou oferecidos nas festas. Encontramos, ainda, outras formas de representação desses itens na fonte de matriz nahua.

Na figura 9, situada abaixo, temos o fólio 4, presente na primeira seção do *Códice Borbônico*. Nota-se que as flores e plantas estão junto a outros itens, como a flor azul, amarela e vermelha situada sobre um laço de papel na parte superior da figura representada (1). Temos, também, objetos adornados com flores nas mãos da figura antropozoomórfica vermelha, à direita da imagem (2), além de uma flor acima da voluta branca, com detalhes em preto, que ocupa a posição central da representação (3).

Figura 9: Fólio 4 do *Códice Borbônico*.



Fonte FAMSI. http://www.famsi.org/research/loubat/Borbonicus/images/Borbonicus_04.jpg

O modo como o oferecer plantas e flores está representado na figura 9 é recorrente ao longo do referido códice. Tal figura ilustra aquilo que já mencionamos acima, a saber, que a prática do oferecer flores e plantas vincula-se a outros itens, como o oferecer canto, dança e música.

Diferentemente da obra organizada pelo frei Bernardino de Sahagún, na qual há um detalhamento sobre o local de onde as flores e plantas foram colhidas e quem efetuou a oferta, no *Códice Borbônico* é possível precisar quais itens foram oferecidos, bem como a qual uso se destinam por aqueles que os receberam. Tal diferença no detalhamento da prática

pode ter relação com a natureza das fontes, já que um relato mais minucioso sobre o modo de vida nahua anterior à presença missionária constituía o objetivo da obra organizada pelo frei Bernardino de Sahagún.

Quanto ao *Códice Borbônico*, a forma da representação do oferecer flores e plantas é similar à forma de representação do oferecer alimentos e bebidas. O que nos parece ser relevante, nesse caso, é identificar a presença dessa prática nas festas, e não necessariamente especificar detalhes como, por exemplo, a origem ou a disposição das flores e plantas, já que provavelmente essas informações eram de conhecimento de quem preparava as festas, não se fazendo indispensável a sua representação. Por outro lado, tal necessidade se faz presente na fonte de matriz cristã, uma vez que o leitor desta obra não teria domínio sobre essa informação.

2.1.4 Oferecer incenso e papel

O oferecer incenso e papel figura como o quarto item mais citado da prática do oferecer na *Historia General*. Os papéis em questão eram representados, na maioria das vezes, com *ulli*⁹², e, em geral, utilizados para adornar as estátuas e as “imagens”⁹³ das deidades; eram, também, levados em forma de bandeiras. Quando oferecidos com copal e outros itens perfumados, poderiam ser queimados. Graulich e Olivier pontuam que a queima do copal era uma das práticas mais difundidas na Mesoamérica⁹⁴. Segundo Johanna Broda, a queima dos itens do oferecer estava ligada a uma noção de sacrifício, como se o queimar fosse uma maneira de sacrificar estes itens, os papéis e o copal. Ainda de acordo com a autora, a prática de queimar a oferenda constituía uma das formas dos humanos se comunicarem com as deidades:

Acciones rituales, plegarias, altares y ofrendas son formas comunicativas. Una característica de todas estas formas es que son efímeras. La mayor parte de las ofrendas se destruye al final del ritual, se quema o se entierra. Esto

⁹² Segundo o Dicionario de la lengua náhuatl o mexicana, *ulli* é uma resina escura que era utilizada para as bolas do “juego de pelota”, como medicina e como oferenda. SIMEÓN, 2010, p. 760.

⁹³ Utilizamos o termo “imagem” tal como ele aparece em *Historia General*, conforme apresentado anteriormente.

⁹⁴ GRAULICH; OLIVIER, 2004, p. 124.

menor. A figura à esquerda (3), logo atrás da primeira figura humana, carrega uma bandeira feita de papel.

Em nossa análise da representação das práticas do oferecer nos livros I e II da *Historia General*, constatamos uma associação entre o papel e o incenso. Além disso, o papel aparece como um adereço ou colocado nas vestimentas de especialistas rituais e sacerdotes, guerreiros e vítimas dos sacrifícios. No capítulo quatro, analisaremos o papel como um item da prática do vestir - tal representação parece ser mais recorrente quando comparada a sua menção como um item do oferecer.

A prática do oferecer incenso e papel é representada de forma similar em nossas duas fontes, mas com um peso diferente. No *Códice Borbônico*, ela figura como o segundo item mais representado, diferentemente da fonte de matriz cristã. Tal diferença na representação nos permite concluir que o oferecer incenso e papel tem mais relevância como prática a ser descrita no *Códice Borbônico* que na obra organizada pelo frei Bernardino de Sahagún.

Retomando o argumento de Johanna Broda mencionado acima, isto é, de que a queima das oferendas como papéis e *ulli* estaria ligada à prática do sacrifício, sugerimos que os produtores do código compreendiam a importância desse ato para a funcionalidade dos ritos das 18 festas, ao passo que o frei Bernardino de Sahagún parece não ter realizado a associação da queima com o sacrifício, ou mesmo desconhecia a função do oferecer e da queima de papel e *ulli* nos ritos praticados nas festas.

* * *

Neste capítulo enfatizamos como a prática do oferecer está representada em nossa fonte de matriz nahua, o *Códice Borbônico*, e de matriz cristã, a *Historia General de las cosas de Nueva España*. Informações sobre a descrição de como era realizada, as personagens envolvidas, o contexto, onde era feita a oferenda e para quem, são similares nas duas fontes, assim como os itens oferecidos: milho, feijão e *pulque*. Tal similaridade também é igualmente compartilhada na descrição de outros itens do oferecer, quais sejam, flores e plantas, incenso e papel. Constatamos, no entanto, que a relevância atribuída à prática difere entre as duas obras.

Na *Historia General*, organizada pelo frei Bernardino de Sahagún, itens como alimentos e flores parecem ter mais importância, visto pelo detalhamento maior na sua descrição. Outros itens, como incenso, *ulli*, canto, dança e música, parecem se vincular mais à prática do oferecer do que à condição de oferendas, possivelmente pelo fato de, na perspectiva

de Sahagún, não terem uma presença material nas festas, tal como se passa com o canto, a dança e a música.

Nota-se, na referida obra, uma qualificação dos itens do oferecer a partir da concepção de mundo do frei Bernardino de Sahagún, engajado em elaborar uma descrição detalhada das festas nahuas como parte da estratégia de evangelização vigente na época⁹⁶. De nossa parte, seria interessante investigar como os itens do oferecer estão representados na versão em língua nahuatl e na versão pictográfica do *Códice Florentino*⁹⁷, de modo a apreender, se possível, o ponto de vista dos membros das elites nahuas que ajudaram na elaboração da obra junto a Sahagún, seus ajudantes. Dado o contexto da época – segundo momento da evangelização –, acreditamos que a relevância atribuída à representação da prática do oferecer pautava-se muito mais no registro propriamente dito que na compreensão de sua função durante as festas.

No *Códice Borbônico*, por sua vez, a prática do oferecer é a mais representada e a mais relevante na narrativa, não havendo distinção no modo como os diferentes itens estão representados. Todos os itens do oferecer, independentemente de sua materialidade, inserem-se em um dado contexto, com informação sobre a quem se destinam as oferendas, de forma similar. O oferecer está presente na maioria dos fólios, e as diferentes práticas parecem ter um peso similar na narrativa. De acordo com Johanna Broda⁹⁸, a ação de ofertar algo constituía, para os povos mesoamericanos, um meio de estabelecer uma relação de reciprocidade com as deidades e, com isso, assegurar um relativo equilíbrio, necessário para a vida, entre as partes. Graulich e Olivier⁹⁹ destacam igualmente o papel da comunicação com as deidades nessa relação, chamadas para receber aquilo que os humanos deveriam lhes oferecer.

Defendemos a hipótese de que era por meio do oferecer, e da comunicação estabelecida através das oferendas, que se garantia a continuidade mundo, conforme explorado por Broda, Graulich e Olivier. Podemos considerar, portanto, que a representação da prática do oferecer tem maior relevância na fonte de matriz nahua, o *Códice Borbônico*, do que na fonte de matriz cristã.

No capítulo que segue exploraremos um tipo específico de oferenda, quais sejam, os sacrifícios. Descrita como idolátrica na *Historia General*, a prática do sacrificar é a que detém maior relevância na fonte de matriz cristã quando comparada às demais aqui analisadas. Na

⁹⁶ SANTOS, 2002.

⁹⁷ Discorremos sobre a relação da *Historia General de las cosas de Nueva España* com o *Códice Florentino* na Introdução desta dissertação.

⁹⁸ BRODA, 2013.

⁹⁹ GRAULICH; OLIVIER, 2004.

fonte de matriz nahua, o sacrifício figura como mais um dentre os possíveis itens a servir de oferenda às deidades. Sua relevância no códice, portanto, é menor.

CAPÍTULO 3 – O SACRIFICAR

Neste capítulo analisaremos a representação do sacrificar na *Historia General de la cosas de Nueva España* e no *Códice Borbônico*, com ênfase na forma como essa prática se faz presente e a sua relevância nas respectivas fontes. Em continuidade à ordem das práticas mais citadas na obra organizada pelo frei Bernardino de Sahagún, conforme mencionado na Introdução, nossa análise percorrerá os seguintes tópicos: extrair o coração, decapitar, esfolar e consumir o sacrificado.

Os sacrifícios humanos eram parte integrante e fundamental da concepção de mundo mexica e mesoamericana. Na cosmovisão mesoamericana, a humanidade foi criada a partir do sacrifício das divindades. De acordo com Yolótl González Torres, Guilhem Olivier¹⁰⁰, Alfredo López Austin e Leonardo López Luján¹⁰¹, para assegurar a continuidade do mundo era necessário ofertar alimento às divindades; entre os mexicas tal continuidade pautava-se na oferta do sangue. Caso as deidades não recebessem o seu alimento, não haveria o nascer de um novo sol e o mundo seria acometido por desastres naturais. Com isso, a humanidade atual chegaria ao fim.

Caberia aos mexicas, de acordo com a sua percepção de seu papel cósmico, enquanto povo escolhido, serem responsáveis pela continuidade da existência e da alimentação dos deuses. A prática de retirar os corações dos sacrificados, ainda vivos, e oferecê-los às deidades remetia ao sacrifício inicial que deu origem ao nascimento da vida¹⁰². A continuidade do mundo, portanto, implicava na necessidade do sacrifício.

González Torres evidencia um traço particular dos mexicas na realização de sacrifícios, bem como a sua recorrência:

[...] Es indudable que, de acuerdo con nuestros conocimientos, el sacrificio humano, en la forma en que lo llevaron a cabo los mexicas, fue un fenómeno único en la historia de la humanidad, ya que no ha existido ningún otro

¹⁰⁰ OLIVIER, Guilhem. El simbolismo sacrificial de los mimixcoa. cacería, guerra, sacrificio e identidad entre los mexicas. In: LÓPEZ LUJÁN, Leonardo e OLIVIER, Guilhem (orgs.). **El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana**. México, INAH, IIH, UNAM, 2010, pp. 453-482. Disponível em: https://www.academia.edu/8643622/El_simbolismo_sacrificial_de_los_Mimixcoa_cacer%C3%ADa_guerra_sa_crificio_e_identidad_entre_los_mexicas_en_Leonardo_L%C3%B3pez_Luj%C3%A1n_y_Guilhem_Olivier_coor_ds_El_sacrificio_humano_en_la_tradici%C3%B3n_religiosa_mesoamericana_M%C3%A9xico_INAH_IIH_UNAM_2010_pp_453_482 e OLIVIER, Guilhem. Sacrificio humano, mito y poder entre los mexicas. **Letras Libres**, Año XII, número 133, enero 2010, pp. 30-36. Disponível em: <https://letraslibres.com/revista/sacrificio-humano-mito-y-poder-entre-los-mexicas/>.

¹⁰¹ LÓPEZ AUSTIN, Alfredo ; LÓPEZ LUJÁN, Leonardo. El sacrificio humano entre los mexicas. **Arqueología Mexicana**, núm. 103, Maio – Junho, 2010. p. 24-33.

¹⁰² GONZÁLEZ TORRES, Yolotl. **El sacrificio humano entre los mexicas**. México: FCE, INAH, 2006.

pueblo que lo hubiera practicado en tan grande escala y para el que se encuentre material de estudio en tal abundancia¹⁰³.

Segundo a autora, o sacrifício humano deveria ser realizado em frente a uma deidade e performado por pessoas específicas, as quais deveriam seguir uma série de procedimentos, antes e após o sacrifício¹⁰⁴. No capítulo dois, discorremos sobre como a prática do oferecer obedecia a uma forma e a um contexto determinados para que fosse caracterizada como prática ritual, recorrendo, para isso, ao trabalho de Johanna Broda, fundamentado, por sua vez, na leitura da obra de Danièle Dehouve. A historiografia nos informa, assim, sobre a importância de passos e contextos previamente estabelecidos, bem como de condutores especializados, isto é, os especialistas rituais, para a realização dessas práticas rituais.

O sacrifício humano ocorria porque era necessário liberar energia, mana, para a continuidade do mundo:

[...] La muerte, especialmente la de un ser humano, y más aún cuando es violenta, causa inquietud, desasosiego y temor. Al morir un ser, éste abandona el mundo real para entrar en otro, pasa por un estado intermedio convirtiéndose en un ser de umbral, único, capaz de establecer una comunicación entre los dos mundos. Cuando un ser humano es privado de la vida en ciertas condiciones, sobre todo si son violentas, libera una energía que, manejada adecuadamente, puede ser utilizada para diversos fines¹⁰⁵.

Uma outra maneira de oferecer energia às deidades consistia em oferecer a elas sangue, ou seja, alimentá-las. Essa ação constituía um dever da humanidade em retribuição a sua criação pelas deidades. De forma recíproca, as deidades retribuía a humanidade com água, frutos, riqueza etc.¹⁰⁶ Toda essa relação de troca se dava por meio dos rituais de sacrifício. As práticas do sacrificar, então, tinham a função de garantir aos humanos a continuidade do mundo e da vida diária, assegurando-lhes que continuasse a chover, a nascer os frutos etc. Tais práticas tinham uma função semelhante àquelas relacionadas ao oferecer, já exploradas no capítulo dois. Segundo Graulich e Olivier¹⁰⁷, a relação de reciprocidade fundamentava-se na alimentação das deidades, sobretudo através do sangue. Sobre a reciprocidade e a noção de dívida, Johanna Broda discorre que:

[...] el nombre que reciben las ofrendas es comparable en las tres áreas culturales y se basa en el principio de la reciprocidad: Mesoamérica y los Andes comparten el término “mesa”, pero también “pago”; y entre los indios pueblo y los navajos se puede inferir el concepto correspondiente. Hemos

¹⁰³ Ibidem, p. 17.

¹⁰⁴ Ibidem, p. 29.

¹⁰⁵ Ibidem, p. 29.

¹⁰⁶ Ibidem, p. 30.

¹⁰⁷ GRAULICH ; OLIVIER, 2004.

reseñado com detalle el análisis de Rösing de los conceptos de pago y deuda sacrificial. Es notorio que éstos se encuentran también entre los mexicas prehispánicos, quienes en general llamaban a los sacrificios humanos, y a los sacrificios de niños específicamente, nextlahualli, la “deuda pagada”, porque así los hombres pagaban a los dioses de la lluvia adquiriendo a cambio el don del agua y la garantía para el crecimiento del maíz¹⁰⁸.

O sacrificar ocorria em momentos críticos, como no início da época das chuvas, muitas vezes previstos no calendário pelos especialistas rituais. Os calendários continham os ciclos da natureza e todos os rituais que deveriam ser realizados para evitar uma mudança na energia do cosmos. O sacrifício, no caso, concedia essa energia às deidades. Segundo Yolótl González Torres, a realização dos sacrificios prevenia catástrofes na agricultura, e seguia um calendário litúrgico, cuja descrição aparece em ambas as fontes analisadas nesta pesquisa, *Historia General de las cosas de Nueva Españã e Códice Borbônico*.

O calendário organiza-se em 18 períodos de 20 dias cada, *xiuhpohualli*. A cada período eram realizadas diferentes festas nas quais ocorriam práticas rituais como o oferecer e o sacrificar. Nas palavras de González Torres,

[...] los sacrificios se efectuaban en momentos críticos en que había peligro de un desajuste de la energía del cosmos y por lo tanto de que sobreviniera el caos; la mayor parte de los momentos críticos coincidían con el ciclo de la naturaleza, que era recurrente¹⁰⁹.

Apreendemos, a partir dessa proposição, que a organização do *xiuhpohualli* e das práticas rituais presentes nas 18 festas tinham relação com os fenômenos recorrentes da natureza, como as épocas de chuva e de seca.

Além do cuidado com a realização e com quem iria conduzir as práticas do sacrificar, ocorriam em lugares sagrados, como nos templos, onde ficavam abrigadas as estátuas e outras representações das deidades. Os sacrificios, portanto, aconteciam na presença de uma deidade.

De acordo com González Torres, o sacrifício humano tinha como finalidade recriar os mitos de origem do mundo e, com isso, restabelecer o pacto com os deuses, como exposto no trecho a seguir:

[...] Los sacrificios de los dioses tuvieron como un fin, en ocasiones, repetir un mito o un acontecimiento histórico mitificado para volverlo vigente, recordando a la comunidad su origen y sus lazos sanguíneos y renovando el pacto o los pactos efectuados con los dioses, trasladándolos del pasado al momento actual¹¹⁰.

¹⁰⁸ BRODA, 2013, p. 679.

¹⁰⁹ GONZÁLEZ TORRES, 2006. p. 31.

¹¹⁰ Ibidem, p. 209.

Os sacrifícios humanos tinham uma função cosmológica na sociedade mexica, qual seja, a de oferecer energia, por meio do sangue, às deidades, para que a natureza continuasse, assim, em equilíbrio. Sobre o equilíbrio na relação entre as deidades e os humanos, Federico Navarrete Linares afirma que isto se fazia necessário naquele cronotopo¹¹¹. Segundo o autor,

[...] As diferenças ontológicas entre homens e deuses, e também outros tipos de seres, eram essencialmente relacionais e somente tinham vigência dentro do cronotopo particular. No começo, os deuses se fizeram *macehuani*, mercedores (sujeitos ativos do verbo *macehua*), ao realizar a ação técnica e ritual do *macehualiztli* e fabricar o sol e os seres humanos, por isso estes foram seus *macehualli*, mercedos. Por sua vez, os humanos deviam fazer seu próprio *macehualiztli* para confirmar sua própria existência e manter vivos os deuses, em seu caráter de *macehuani*. Nenhum dos dois tipos de seres podia existir independentemente desta relação¹¹².

A relação recíproca entre humanos e deidades, por meio das práticas rituais, sobretudo a do sacrificar, promovia, portanto, uma interdependência: tanto as deidades quanto a humanidade dependiam da sua realização para que a existência, naquele cronotopo, permanecesse viável.

Segundo Michel Graulich, há múltiplos níveis de significados para compreender a prática de sacrifícios humanos. Para ele, a base dessa prática é a dívida: “[...] Una criatura debe la vida, y todo lo que hace posible vivir, a sus creadores. Debe reconocerlo y pagar su deuda, *tlaxtlaua* en náhuatl, mediante el ofrecimiento de incienso, tabaco, alimentos, o incluso su propia sangre”¹¹³. O sacrificar era imprescindível para o funcionamento do mundo, pois o sangue, além de ser oferecido como pagamento pela dívida da criação, era igualmente alimento para as deidades¹¹⁴, tais como outros tipos de alimentos e itens ofertados, conforme apresentamos no capítulo dois.

Em nossa análise realizamos o levantamento das práticas do sacrificar mais citadas na obra organizada pelo frei Bernardino de Sahagún; em seguida, buscamos pelas mesmas práticas no *Códice Borbônico*. Procuramos refletir sobre a relevância da representação dessas práticas nos relatos indígenas e missionários e, à luz da historiografia, sobre a relação das práticas do sacrificar com a cosmovisão mexica.

Para essa reflexão e análise, definimos a prática do sacrificar da seguinte maneira: sacrificar se trata de um ato ritual, conduzido por um especialista ritual, no qual um ser

¹¹¹ Cronotopo, na definição proposta por Federico Navarrete Linares, significa uma configuração distinta de espaço-tempo. Aliado a isto, “[...] Associavam-se a eles duas definições ontológicas distintas da existência humana e divina” NAVARRETE LINARES, 2016. p. 89.

¹¹² Ibidem, p. 93.

¹¹³ GRAULICH, 2003 p. 17.

¹¹⁴ GONZÁLEZ TORRES, 2006.

humano é morto ou o sangue é extraído de seu corpo, de uma maneira e em um contexto específicos, como evidenciado por González Torres. Tal definição vai ao encontro da posição de Broda¹¹⁵ em seu entendimento sobre a oferenda, apresentada no capítulo dois: em acordo com a proposição da autora, entendemos que as práticas do sacrificar, assim como outros tipos de oferendas, carregam uma conotação simbólica que nos permite acessar conceitos-chaves da cosmovisão mexica e mesoamericana. O sacrifício é dirigido às deidades com o propósito de se obter um benefício, seja simbólico ou material, dessas deidades.

Com essa análise, avançamos no objetivo central desta dissertação, a saber, apreender qual seria a relevância da representação de determinadas práticas, como o sacrificar, nas fontes de matriz missionária e nahua. No presente capítulo, exploraremos a hipótese de que na *Historia General de las Cosas de Nueva España* a representação das práticas de sacrifício tem mais relevância quando comparada à representação dessa mesma prática no *Códice Borbônico*. Também apresentaremos nossas reflexões sobre como essa prática foi representada no *Códice Borbônico* ao compararmos, pontualmente, essa representação em outros códices da Mesoamérica.

3.1 Principais práticas do sacrificar

O sacrifício humano e o auto sacrifício de sangue eram práticas recorrentes em toda a Mesoamérica, sendo um dos temas de maior interesse dos missionários no século XVI¹¹⁶ por serem consideradas demoníacas e, como tal, deveriam ser combatidas para que a conversão das populações indígenas fosse efetiva.

No segundo livro de *Historia General de las cosas de Nueva España*, frei Bernardino de Sahagún discorreu sobre as práticas presentes nas 18 festas fixas do *xiuhpohualli* e nas festas móveis¹¹⁷. Cada festa tinha suas práticas, condutores, locais, ações e deidades homenageadas distintas. Dentre as 18 festas fixas representadas na obra de Sahagún, apenas em uma delas não era realizada a prática de sacrifício humano, de modo que podemos

¹¹⁵ BRODA, 2013.

¹¹⁶ OLIVIER, Guilhem; LÓPEZ-LUJAN, Leonardo. El sacrificio humano en Mesoamérica: ayer, hoy y mañana. **El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana**, p. 19-42, LÓPEZ-LUJAN, Leonardo e OLIVIER, Guilhem (coords.). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia y Universidad Nacional Autónoma de México, 2010. Disponível em: <https://www.mesoweb.com/es/articulos/sub/Sacrificio.pdf>.

¹¹⁷ Frei Bernardino de Sahagún lista 16 festas móveis no segundo livro da *Historia General de las cosas de Nueva España*. SAHAGÚN, 1995.

considerar o sacrificar como algo recorrente, e não extraordinário. Apresentamos abaixo o levantamento das práticas do sacrificar obtido em nossas duas fontes, que será analisado ao longo deste capítulo.

Tabela 3: tabulação dos itens da prática do sacrificar na *Historia General de las cosas de Nueva España*.

<i>Prática do sacrificar na Historia General de las Cosas de Nueva España</i>		
Extraír o coração	Extraír o coração (e oferecer ou depositar)	38
Decapitar	Decapitar (e colocar as cabeças em um <i>tzompantli</i> ou em um <i>palo</i>)	19
Esfolar	Esfolar o sacrificado	5
	Vestir a pele do sacrificado	4
Consumir o sacrificado	Consumir o sacrificado (cozinhar, comer e desmembrar o corpo para o consumo)	9
Sacrificar-se	Ensanguentar as <i>espadas</i>	3
	Oferecer sangue do auto sacrifício	1

Tabela 4: tabulação dos itens da prática do sacrificar no *Códice Borbônico*.

<i>Prática do sacrificar no Códice Borbônico</i>		
Esfolar	Vestir a pele do sacrificado	7

A partir do levantamento das práticas listadas pelo frade e de nossa análise, organizamos as diferentes ações realizadas nas festas fixas e móveis em 5 categorias principais: retirar o coração, cortar a cabeça, esfolar, consumir o sacrificado e sacrificar-se. Estas categorias são, respectivamente, as práticas mais citadas na obra do frei Bernardino de Sahagún e seus ajudantes.

Para a análise das representações dessas práticas na *Historia General*, listamos as práticas relacionadas aos sacrifícios humanos descritas e procuramos contabilizar a recorrência destas, ou seja, quantas vezes foram citadas, já que mais de uma prática podia

ocorrer, ou ser mencionada, no relato de uma mesma festa. A partir das ações listadas, bem como quem as realizava e os objetos relacionados a elas, buscamos esses mesmos elementos no *Códice Borbônico*.

Com esse levantamento e quantificação em mãos, foi possível comparar nos itens abaixo se as práticas mais citadas pelo frade teriam alguma correlação com as ações e os elementos indicativos de ações descritos no *Códice Borbônico*. Ao cruzarmos esses dados, buscamos refletir sobre a relevância da representação dessas práticas nas fontes indígenas e missionárias, conforme propusemos como objetivo central desta pesquisa.

3.1.1 Extrair o coração

A retirada do coração do sacrificado figura como a prática do sacrificar mais recorrente em *Historia General de las Cosas de Nueva España*. Trata-se da principal forma de sacrifício entre os mexicas¹¹⁸ e uma das mais difundidas na Mesoamérica¹¹⁹. Descrita em diferentes festas, tanto nas fixas quanto nas móveis, a retirada do coração do sacrificado era realizada exclusivamente por sacerdotes ou especialistas rituais.

Nos escritos do frei Bernardino de Sahagún e seus ajudantes, a retirada do coração aparece em 11¹²⁰ das 18 festas fixas, muitas vezes aliada ao ato de oferecer o coração às deidades e também a outras práticas do sacrificar, como a retirada da pele ou o consumo do corpo do sacrificado. Em linhas gerais, o cativo era deitado na pedra sacrificial e o seu coração, retirado, como nos mostra, por exemplo, este relato da festa do mês *toxcatl*: “[...] Llegado arriba, echábanle sobre el taxón; sacábanle el corazón”¹²¹. Em algumas festas, a retirada do coração era reservada a um tipo específico de cativo, ou seja, embora outros cativos também fossem sacrificados, apenas um deles tinha o seu coração retirado, tal como

¹¹⁸ GONZÁLEZ TORRES, Yolotl. El sacrificio humano entre los mexicas. *Arqueología Mexicana* vol. XI n. 63 Setembro – Outubro, 2003. p 42.

¹¹⁹ *Arqueología Mexicana* edição especial 52. **La Muerte en México. De la época prehispánica a la actualidad**. Outubro 2013.p. 48.

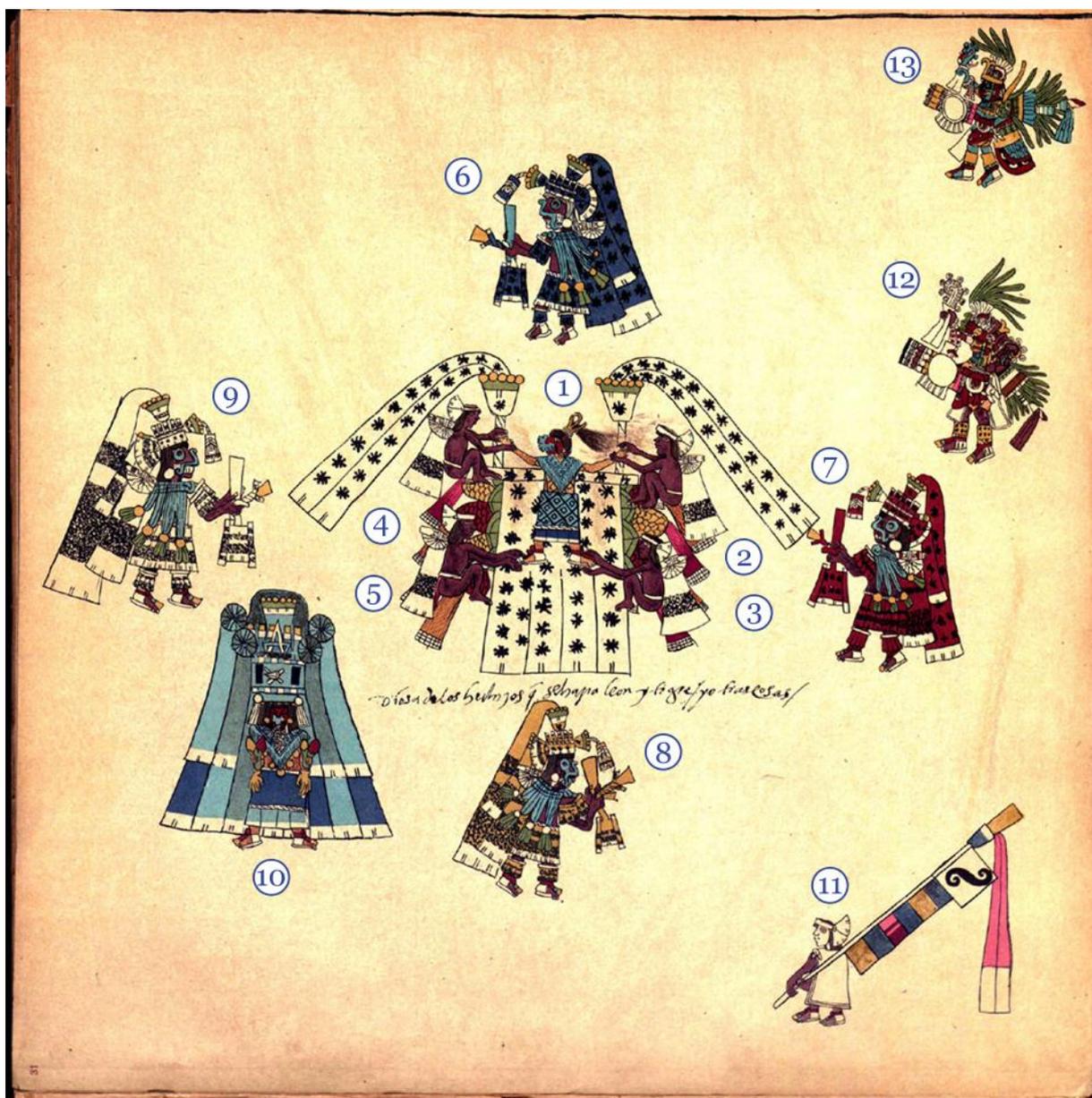
¹²⁰ São elas: na primeira festa *Atlcahualo*, na segunda festa *Tlacaxipehualiztli*, na quinta festa *Tóxcatl* na sexta festa *Etzacualiztli*, na sétima festa *Tecuhilhuitontli*, na oitava festa *Huei tecuhílhtutil*, na décima festa *Xócotl Huetzi*, na décima primeira festa *Ochpaniztli*, na décima terceira festa *Tepeílhtutil*, na décima quarta festa *Quechollí* e na décima sétima festa *Títitl*.

¹²¹ SAHAGÚN, 1995, p. 143.

sucedía nas festas do mês *ochpaniztli*: “[...] Allí, este mesmo, delante de Huitzilopuchli, sacaba el corazón a cuatro cativos, y los demás dexábalos para que los matase el sátrapa”¹²².

Recorrente na *Historia General*, a acción de extrair o corazón também está presente no *Códice Borbónico*. Na terceira parte do códice, dedicada às festas, a retirada do corazón é representada uma vez, no fólío 31, como podemos ver na figura 11 abaixo:

Figura 11: Fólío 31 do *Códice Borbónico*.



Fonte: FAMSI. http://www.famsi.org/research/loubat/Borbonicus/images/Borbonicus_31.jpg

¹²² Ibidem, p. 154.

Há um total de 13 personagens na cena representada na figura 11. A personagem central, objeto de sacrifício (1); as quatro personagens que seguram seus membros (2), (3), (4) e (5); e mais quatro personagens ao redor (6), (7), (8) e (9). Estas quatro últimas estão posicionadas nas quatro direções norte, leste, sul e oeste. As personagens (2), (3), (4) e (5), que seguram os membros da personagem central, por sua vez estão orientadas para a personagem em posição de sacrifício (1). A personagem que será sacrificada (1) está adornada diferente de todos na cena, enquanto as personagens (2), (3), (4) e (5) estão de forma similar, e as quatro ao redor parecem estar com adornos de mesmo tipo, mas de cores diferentes. Dentre as 4 personagens em volta, entre a personagem da direção sul e oeste visualizamos uma outra personagem (10), que veste um grande toucado azul e está orientada diretamente para quem olha a imagem, uma posição atípica nos códices. Há, ainda, outra personagem no canto inferior direito na imagem (11), portando uma bandeira, e outras duas personagens, no canto superior direito, uma acima da outra, orientadas para o lado esquerdo da página.

Esses 3 grupos de personagens também estão adornados de forma diferente, com exceção das personagens (12) e (13), do canto superior direito, cujos adornos se assemelham: ambas carregam escudos e estão ornadas com toucados verdes. Na cena descrita, portanto, temos 6 grupos de personagens e de atavios distintos. Pela sua postura, as personagens (12) e (13) não parecem ter uma participação direta na prática do sacrificar, ou seja, não estão incumbidas de realizar a prática, apenas participam do momento. A execução do sacrificar parece estar a cargo das personagens que seguram os membros e rodeiam a personagem central, objeto de sacrifício.

A personagem situada no centro da página (1) veste uma saia, um *huipilli* e narigueira azuis, e está deitada sobre tiras de papel adornadas com *ulli*. Esta forma de segurar o cativo para a retirada do coração também está presente, de modo bastante similar, em uma narrativa do frade sobre a festa de *tlacaxipehualizti*:

[...] Llegándolos al taxón, que era una piedra de tres palmos de alto o poco más, y dos de ancho, o casi, echábanlos sobre ella de espaldas y tomábanlos cinco, dos por las piernas y dos por los brazos y uno por la cabeza. Y venía luego el sacerdote que le había de matar, y dábale con ambas manos con una piedra de pedernal, hecha a manera de hierro de lanzón, por los pechos, y por el agujero que hacía metía la mano y arrancábale el corazón, y luego le ofrecía al Sol¹²³.

¹²³ Ibidem, p. 137.

Como bem ressaltado por Anders, Jansen e Reyes García, na cena descrita é possível visualizar a posição da figura central em um cenário de sacrifício, a despeito da ausência de um *cuchillo*¹²⁴ ou de sangue.

Embora esta seja a única cena de retirada do coração presente no *Códice Borbônico*, há outros elementos no códice que nos remetem à relevância dessa prática, principalmente na primeira seção da obra.

Nesta primeira seção, composta por 18 fólios, há a representação de 8 corações, dos quais 6 estão colocados em alguma superfície ou vasilha, como podemos ver, por exemplo, na figura 14.

Dos corações em vasilhas, ou seja, dos 6, estão associados a outros objetos ou elementos, como uma cabeça, volutas de fumaça e papel, conforme evidenciam as figuras 12 e 13:

Figura 12: Detalhe do fólio 11 do *Códice Borbônico*.



Fonte: FAMSI.

http://www.famsi.org/research/loubat/Borbonicus/images/Borbonicus_11.jpg

Figura 13: Detalhe do fólio 15 do *Códice Borbônico*.



Fonte: FAMSI.

http://www.famsi.org/research/loubat/Borbonicus/images/Borbonicus_15.jpg

Figura 14: Detalhe do fólio 13 do *Códice Borbônico*.



Fonte: FAMSI.

http://www.famsi.org/research/loubat/Borbonicus/images/Borbonicus_13.jpg

g

¹²⁴ Espécie de faca feita de obsidiana.

Na *Historia General* é igualmente recorrente a descrição do ato de colocar os corações dos sacrificados em vasilhas, como, por exemplo, no relato sobre a festa de *tlacaxipehualiztli*:

[...] Y venía luego el sacerdote que le había de matar, y dábale con ambas manos con una piedra de pedernal, hecha a manera de hierro de lanzón, por los pechos, y por el agujero que hacía metía la mano y arrancábale el corazón, y luego le ofrecía al Sol. Echábale en una xícara [...]

[...] Después de haberles sacado el corazón, y después de haber echado la sangre en una xícara¹²⁵.

Embora presente na obra do missionário, a prática de colocar os corações em vasilhas teve um número maior de representações no *Códice Borbônico*, mais especificamente na primeira seção¹²⁶, que trata dos prognósticos.

Como um todo, podemos identificar uma diferença na representação da prática do retirar o coração em nossas duas fontes. Na *Historia General de las cosas de Nueva España*, há uma descrição mais detalhada da prática, com um número maior de referências a ela: a prática é citada cerca de 25 vezes e descrita em 11 das 18 festas que constam no segundo livro da obra. No *Códice Borbônico*, a representação mais predominante faz alusão aos momentos posteriores a ela, ou seja, aos corações já retirados. Há 8 corações, tanto em vasilhas quanto fora delas, representados na primeira seção do *Códice*, como é possível visualizar nas figuras 12, 13 e 14. Apesar da ausência de um detalhamento do ato, encontramos na fonte de matriz nahua a representação de um momento anterior à retirada, como visualizamos na figura 11 descrita acima.

Propomos que essa diferença na maneira de representação vai ao encontro daquilo que Anders, Jansen e Reyes García afirmaram acerca dos sacrifícios humanos nas fontes missionárias e no código em questão. Segundo os autores,

[...] Una de las más notables diferencias que hay entre el *Códice borbónico* y las obras de los frailes es que el código casi no hace referencia a sacrificios sangrientos. En el capítulo III solamente encontramos representaciones indirectas: (...) Hay una sola escena que por la posición de los protagonistas se asemeja mucho a un sacrificio: es el momento supremo del ritual más extenso (*Ochipaniztli*, p. 31) en que una persona se acuesta sobre un lecho de mazorcas, pero no se pinta sangre ni corazón arrancado de lo pecho¹²⁷.

Em nosso levantamento das práticas do sacrificar, tanto na obra do frei Bernardino de Sahagún e seus ajudantes quanto no *Códice Borbônico*, apreendemos uma distinção em sua

¹²⁵ SAHAGÚN, 1995, p. 137. A prática de retirar o coração e guardá-lo em uma vasilha também foi associada, na *Historia General*, a outra prática, pouco citada, de guardar o sangue dos sacrificados também em vasilhas.

¹²⁶ Na segunda e terceira seção do código não há representação dessa prática.

¹²⁷ ANDERS; JANSEN; REYES GARCÍA, 1991, p. 79.

recorrência e maneira de representação, tal como enunciado por Anders, Jansen e Reyes García¹²⁸. Enquanto o frade narra com detalhes a prática de retirar o coração, descrevendo como o peito do sacrificado era aberto, seu coração retirado, e, em alguns casos, o que era feito com o sangue do sacrificado, no *Códice Borbônico* não há representação das cenas de sacrifício, mas do coração já extirpado.

Ressaltamos que a maioria dos corações representados no *Códice Borbônico* encontra-se na primeira seção da obra, de caráter adivinhatório. Ali, os órgãos estão descontextualizados do momento da retirada, diferentemente do que se passa em *Historia General*, na qual os corações são representados apenas na descrição do sacrificar. Com base nisso, questionamos se os corações mencionados na primeira seção do códice teriam mais relação com os prognósticos a serem lidos nos fólios do que com a prática de extrair o coração. A representação dos corações na primeira seção do códice nos aponta para a recorrência da prática, e no presente momento, se trata de uma hipótese a ser investigada.

Embora na fonte de matriz nahua a representação do ato de retirar o coração seja numericamente inferior à do livro II da *Historia General*, encontramos no códice elementos que nos informam sobre a recorrência dessa prática, o que não deixa de ser um indício de sua relevância.

De nossa parte, consideramos que essa suposta ausência de representação da prática de retirar o coração, uma das características singulares do sacrifício tal como praticado pelos povos mesoamericanos, guardaria relação com o contexto de produção da nossa fonte de matriz nahua, a saber, o segundo momento de evangelização. À época, o foco do trabalho missionário visava combater as práticas consideradas idolátricas, e o sacrifício humano era o maior expoente desse tipo de prática a ser combatida. Nesse sentido, de volta à colocação de Anders, Jansen e Reyes García de que no *Códice Borbônico* não há a representação da ação do sacrifício – algo que diferencia a referida fonte de outros códices mesoamericanos pré-coloniais, tais como o *Códice Borgia* e o *Códice Fejérváry-Mayer*, nos quais encontramos representações de diferentes momentos das práticas de sacrifício –, propomos que, dado o contexto da produção do *Códice Borbônico*, não era relevante representar essas práticas.

Em relação a nossa fonte de matriz cristã, podemos considerar que a relevância na representação da prática de extrair o coração também se vincula ao segundo momento de evangelização, quando se defendeu a necessidade de conhecer as práticas a serem combatidas para uma conversão eficaz das populações indígenas da região.

¹²⁸ Ibidem.

3.1.2 Decapitar

Assim como na prática de extrair o coração do sacrificado, é possível notar uma diferença na representação do decapitar na *Historia General de las Cosas de Nueva España* e no *Códice Borbônico*, O decapitar é a segunda prática mais citada na obra organizada pelo frei Bernardino de Sahagún, sendo descrita em 7¹²⁹ das 18 festas fixas presentes no *xiuhpohualli*¹³⁰.

Dentre as representações das práticas do decapitar, há o relato da exibição de cabeças em *tzompantli* ou um “palo”¹³¹. Essa prática está descrita em 3 das 7 festas nas quais o decapitar foi representado. Na festa *tóxcatl*, Sahagún relata que “[...] Llegado arriba, echábanle sobre el taxón; sacábanle el corazón; tornaban a descendir el cuerpo abaxo, en palmas; abaxo le cortaban la cabeza y la espetaban en un palmo que se llama *tzompantli*”¹³². Com base no trecho, entendemos que o decapitar poderia ser associado a outras práticas do sacrificar, como a prática de extrair o coração do sacrificado, sobre o qual discorreremos no item anterior.

Segundo Guilhem Oliver¹³³, López Luján e López Austin¹³⁴, a extração do coração era a forma de sacrifício mais comum entre os mexicas. É possível cotejar os relatos dos missionários e as fontes indígenas sobre essa prática com dados arqueológicos dos sacrifícios realizados, os quais evidenciam que a prática de decapitação era presente em algumas festas. Segundo Olivier¹³⁵, os crânios dos guerreiros sacrificados eram colocados alinhados, um ao lado do outro, em um *tzomplantli*, estruturas próprias para essa exibição. Havia uma sucessão

¹²⁹ São elas: segunda festa *Tlacaxipehualiztli*, quinta festa *Tóxcatl*, oitava festa *Huei Tecuhíllhuutil*, décima primeira festa *Ochpaniztli*, décima terceira festa *Tepeíllhuutil*, décima quarta festa *Quecholli*, décima sexta festa *Atemuztli*.

¹³⁰ Como citado na Introdução desta dissertação, o *tonalpohualli* é o ciclo calendário que divide um ciclo de 260 dias em 20 conjuntos de 13 dias.

¹³¹ Termo utilizado na *Historia General* para se referir às estruturas de madeira nas quais as cabeças decapitadas eram colocadas, como os *tzompantli*.

¹³² SAHAGÚN, 1995, p. 143 – 144.

¹³³ OLIVIER, Guilhem. Sacrificio humano, mito y poder entre los mexicas. **Letras Libres**, Año XII, número 133, enero 2010, pp. 30-36.

¹³⁴ LÓPEZ AUSTIN e LÓPEZ LUJÁN, 2010.

¹³⁵ OLIVIER, Guilhem. El simbolismo sacrificial de los mimixcoa. cacería, guerra, sacrificio e identidad entre los mexicas. In: LÓPEZ LUJÁN, Leonardo e OLIVIER, Guilhem (orgs.). **El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana**. México, INAH, IIH, UNAM, 2010, pp. 453-482. Disponível em: https://www.academia.edu/8643622/El_simbolismo_sacrificial_de_los_Mimixcoa_cacer%C3%ADa_guerra_sa_crificio_e_identidad_entre_los_mexicas_en_Leonardo_L%C3%B3pez_Luj%C3%A1n_y_Guilhem_Olivier_coor_ds_El_sacrificio_humano_en_la_tradici%C3%B3n_religiosa_mesoamericana_M%C3%A9xico_INAH_IIH_UNAM_2010_pp_453_482.

de linhas de caveiras, uma acima da outra, formando uma parede composta por crânios. Há uma representação do *tzompantli* tanto na *Historia General de las cosas de Nueva España* quanto no *Códice Borbônico*; neste último, ela se encontra na primeira seção do códice, fólio 13, de caráter adivinhatório, ou seja, as pessoas consultavam a seção em busca de prognósticos de sorte para determinados períodos.

Na figura 15, com detalhe do fólio 13, há uma caveira em cima de uma plataforma escalonada na parte esquerda da imagem. A caveira tem um bastão de madeira, que a atravessa e é sustentado por duas colunas; trata-se da representação simplificada de um *tzomplantli*, pois uma estrutura

Figura 15: Detalhe fólio 13 do *Códice Borbônico*.

completa continha mais crânios em sua configuração. Na representação também há uma cabeça ao lado de um coração. Esta, no entanto, não é a única representação de uma cabeça decapitada na referida fonte, há outra, mais explícita, identificada como figura 16, igualmente presente na primeira seção do códice, que apresenta os prognósticos dos conjuntos das trezenas do *tonalpohualli*.



Fonte: FAMSI.

http://www.famsi.org/research/loubat/Borbonicus/images/Borbonicus_13.jpg

Na figura 16 vemos uma pessoa humana com a cabeça descolada de seu corpo. Embora seja uma representação mais explícita de uma decapitação quando comparada à figura 15, na qual visualizamos apenas o crânio, não encontramos no *Códice Borbônico* uma representação do ato da prática.

Conforme exposto no item 1 deste capítulo, dedicado à prática de extrair o coração, percebemos que as representações da prática do sacrificar são indiretas, como bem afirmam Anders, Jansen e Reyes García¹³⁶. O mesmo, contudo, não ocorre na obra do frei Bernardino

Figura 16: Detalhe fólio 19 do Códice Borbônico.



Fonte: FAMSI.

http://www.famsi.org/research/loubat/Borbonicus/images/Borbonicus_19.jpg

de Sahagún e de seus informantes, na qual há um detalhamento das práticas rituais, sobretudo daquelas vinculadas ao sacrificar, como parte do objetivo missionário de conversão. De acordo com Santos¹³⁷ e Alvim¹³⁸, o objetivo missionário nesse segundo momento de evangelização consistia em conhecer as práticas rituais anteriores à presença castelhana e missionária na região para, em uma etapa posterior, combater e extinguir tudo que fosse considerado idolátrico.

Observamos uma similaridade na forma de representação do decapitar e na forma de representação do extrair o coração, analisada no item anterior deste capítulo. Em outras palavras, não há uma representação direta da prática no *Códice Borbônico*, contraposta a um detalhamento da mesma prática na *Historia General*.

À luz da historiografia e de inferências a partir da nossa análise, podemos tecer uma reflexão sobre a prática do decapitar para os mexicas. Segundo Guilhem Olivier¹³⁹, López Austin e López Luján¹⁴⁰, a prática do decapitar e a manutenção dos crânios dos sacrificados nos *tzompantli* fundamenta-se na concepção de mundo dos mexicas e em sua relação com as deidades.

Na concepção mexica, em particular, e mesoamericana, em geral, os humanos têm com as deidades uma relação de reciprocidade. Ao estabelecer com os humanos uma relação baseada na troca de alimentos, sangue e sacrifício, as deidades, de sua parte, asseguravam-lhes um ciclo de chuvas agrícola, conforme apontado por Yolótl Torres González e mencionado no início deste capítulo. Tal reciprocidade se dava também com o corpo dos sacrificados.

O sacrifício humano, assim como as demais práticas rituais analisadas ao longo deste trabalho, eram realizados em contextos específicos, de forma organizada, com vistas a agradar

¹³⁶ ANDERS; JANSEN; REYES GARCÍA, 1991.

¹³⁷ SANTOS, 2002.

¹³⁸ ALVIM, 2005.

¹³⁹ OLIVIER, 2010 (a) e OLIVIER, 2010 (b).

¹⁴⁰ LÓPEZ AUSTIN; LÓPEZ LUJÁN, 2010.

as deidades e receber delas algum benefício. Em troca do sangue e do coração dos sacrificados, por exemplo, assegurava-se a manutenção do ciclo agrícola. Assim se estabelecia a relação de reciprocidade com esses seres, como apontado por Olivier, López Austin e López Luján.

A relação de reciprocidade, contudo, não se dava apenas nessa troca. Durante as práticas rituais, tal relação era vivenciada simbolicamente pelos participantes. As vítimas do sacrifício eram transfiguradas nas deidades, como exploraremos no capítulo quatro, e as deidades transfiguradas, por sua vez, eram sacrificadas, cumprindo, desse modo, seu ciclo de criação e recriação. Segundo López Austin e López Luján, “[...] las divinidades desgastadas por su trajín terminaban su próprio ciclo sobre la tierra: tras sucumbir ante el filo del cuchillo de pedernal, viajaban a la región de los muertos para recuperar allí sus fuerzas y volver a nacer”¹⁴¹. Ao serem sacrificadas, as deidades poderiam viajar para o lugar dos mortos e recuperar suas forças para agirem sobre o mundo. Se pensarmos no conceito de cronotopo, de Federico Navarrete Linares, é possível afirmar que a transformação a partir da prática do sacrificar permitia às vítimas do sacrifício, transformadas em deidades, deixar o cronotopo em que habitavam para, então, habitar outro.

De acordo com as propostas de López Austin, López Luján e Olivier, é na relação recíproca de recuperação das forças e renascimento que o *tzompantli* e o decapitar se inserem na cosmovisão mexicana. Os crânios das pessoas sacrificadas e transfiguradas em deidades eram colocados no *tzompantli* para que pudessem renascer e viver no local designado aos guerreiros e às vítimas do sacrifício, ou seja, passavam a habitar outro cronotopo. Pela análise de nossas fontes, não é possível afirmar qual o lugar ocupado pelo *tzompantli* na cosmologia mexicana para além do que a historiografia nos apresenta. De todo modo, a representação do decapitar nas fontes de matriz indígena e missionária evidencia a relevância dessa prática ritual do decapitar nas festas.

Percebemos que a prática do decapitar tem representação quantitativamente menor na fonte de matriz nahua em relação aos livros I e II da obra do frei Bernardino de Sahagún e seus ajudantes. Ainda que seja possível encontrar, no *Códice Borbônico*, elementos que nos atestem a relevância da prática, não há uma representação direta da ação do decapitar.

Podemos concluir que o detalhamento na representação do decapitar, tal como o encontramos na obra organizada pelo frei Bernardino de Sahagún, liga-se ao objetivo de

¹⁴¹ Ibidem, p.30.

conversão vigente na época. Como bem apontado por Miguel León-Portilla¹⁴², os missionários atuavam de forma sistemática no combate às práticas por eles consideradas idolátricas; para tanto, conforme reiterado ao longo de nosso trabalho, dedicavam-se a conhecer os costumes, hábitos e práticas das populações mesoamericanas, do mesmo modo que um médico deve conhecer as enfermidades para curá-las. Na mesma chave, Santos¹⁴³ e Alvim¹⁴⁴ também vinculam a atuação missionária de frei Bernardino de Sahagún ao trabalho de identificação e registro das práticas para fins de conversão. A partir de nossa análise e do que a historiografia nos informa, propomos, assim, que a relevância da representação da prática do decapitar em *Historia General* deve-se ao propósito colonizador de conhecer, descrever e combater práticas rituais vistas, aos olhos missionários, como idolátricas.

3.1.3 Esfolar

A terceira prática de sacrifício mais representada no livro II da *Historia General de las Cosas de Nueva España* é o esfolar, ou seja, a retirada da pele do sacrificado. A prática está representada na descrição de duas festas¹⁴⁵ do *xiuhpohualli*, totalizando 5 referências. De acordo com a descrição, a pele retirada era usada em outras práticas, na maioria das vezes da mesma festa, mas também podia ser utilizada em outras festas posteriores.

A festa mais associada a essa prática é a de *Tlacaxipehualiztli*, festa para Xipe Totec. No relato sobre a festa de *Ochpaniztli*, a prática do esfolar foi descrita no seguinte contexto:

[...] Subida arriba, tomábala uno a cuestras, espaldas con espaldas, y de presto la cortaban la cabeza, y luego la desollaban, y con [sic] mancebo robusto y vestíase en pellejo.

Este que vestía el pelejo desta que mataban, lleváble luego con mucha solemnidad, y acompañándole de muchos cativos al cu de Huitzilopuchtli¹⁴⁶.

Identificamos, no trecho acima, uma prática decorrente do ato de esfolar, a de vestir a pele que foi retirada.

No *Códice Borbônico* a festa *tlacaxipehualiztli* está representada no fólio 24, localizado na terceira seção. No detalhe da parte esquerda da figura 17 vemos uma figura

¹⁴² LÉON-PORTILLA, 1999.

¹⁴³ SANTOS, 2002.

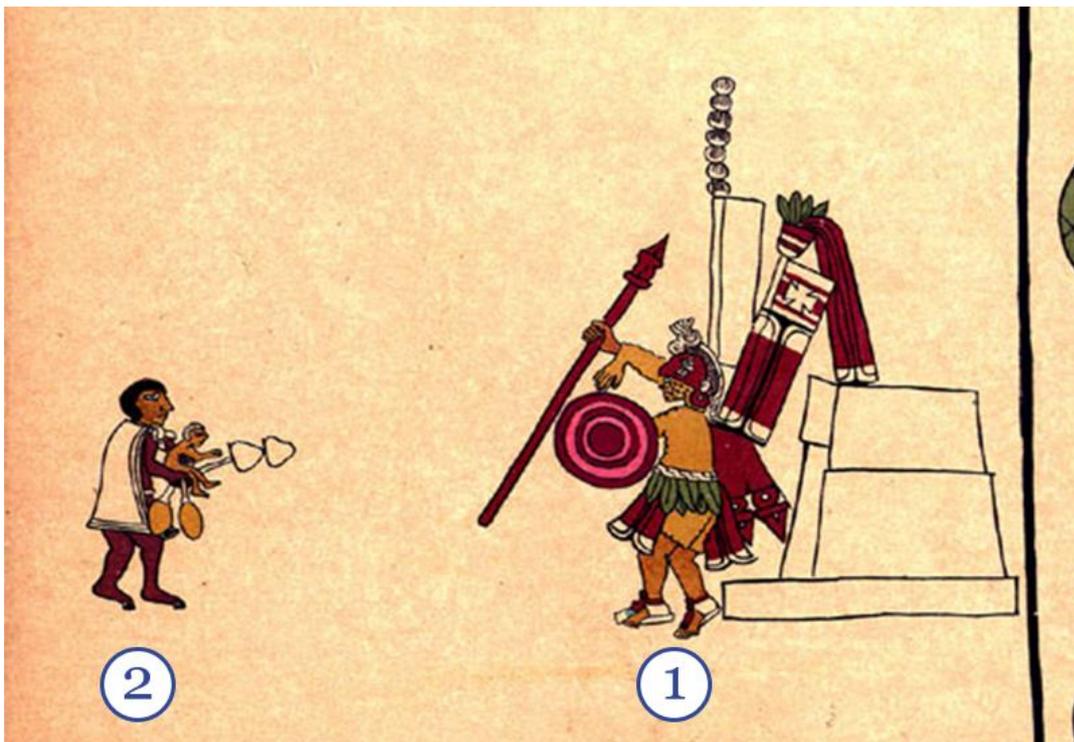
¹⁴⁴ ALVIM, 2005.

¹⁴⁵ São elas: a segunda festa *Tlacaxipehualiztli* e a décima primeira festa *Ochpaniztli*.

¹⁴⁶ SAHAGÚN, 1995. p. 154.

humana (2) orientada para a esquerda, de dimensão menor que a outra figura representada. A figura humana da direita (1) tem a pele em tons de ocre, está adornada com elementos em vermelho, lança, escudo, tocado, manta e bandeira, além de portar outra bandeira em branco e uma saia de folhas na cintura. Esta figura está posicionada em frente a uma estrutura trapezoidal escalonada, que se trata da representação de um templo. Em seu braço, estendido, há duas mãos, uma segura a lança e a outra aponta em direção ao escudo (está dependurada). Além disso, podemos reparar que a pele situada acima de seus joelhos tem uma coloração mais clara e está “enrugada”, ou seja, não está representada com um traço contínuo, mas em forma de pequenas ondulações. Isto se deve ao fato de que essa personagem veste a pele de uma pessoa vítima da prática do esfolar.

Figura 17: Detalhe do fólio 24 do Códice Borbônico.



Fonte: FAMSI. http://www.famsi.org/research/loubat/Borbonicus/images/Borbonicus_24.jpg

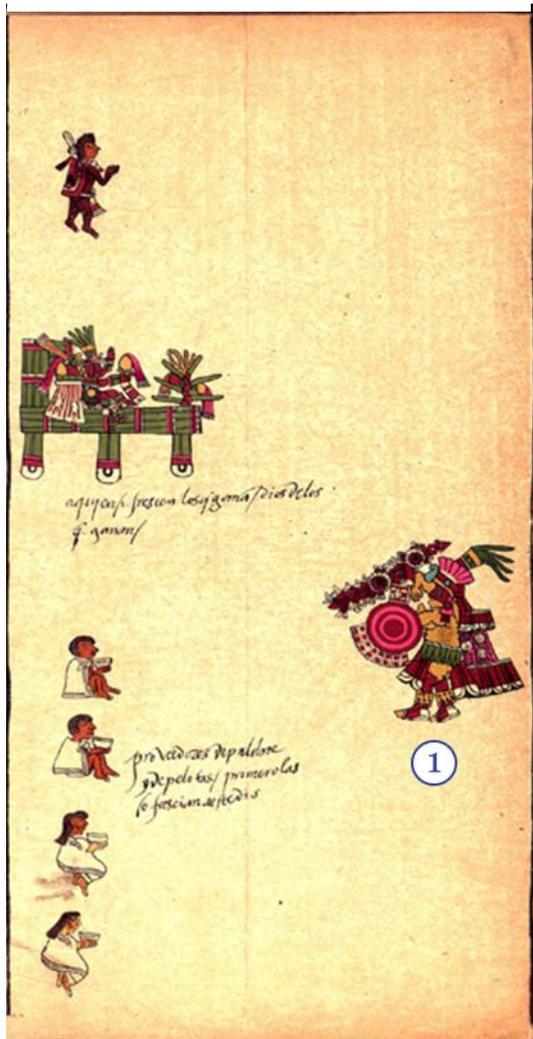
Na referida cena não vemos nem o ato do sacrifício, nem a prática do esfolar representados, mas o que sucede a eles, isto é, a ação de vestir a pele esfolada.

Assim como nas duas práticas do sacrificar analisadas acima, percebemos que o esfolar é representado de modo indireto na fonte de matriz nahua. Não há uma representação da ação do esfolar propriamente dita, mas sim elementos que nos indicam a presença dessa

prática, como apresentado por Anders, Jansen e Reyes García¹⁴⁷ em seu estudo sobre o *Códice Borbônico*.

A descrição da festa de *Tlacaxipehualiztli* tal como a encontramos em *Historia General* parece distante daquela representada na figura 17, presente na fonte de matriz nahua.

Figura 18: Detalhe do fólio 27 do *Códice Borbônico*.



Fonte: FAMSI.

http://www.famsi.org/research/loubat/Borbonicus/images/Borbonicus_27.jpg

Na obra organizada pelo frei Bernardino de Sahagún, consta um relato da festa com diversos participantes, entre sacrificados e sacerdotes, que conduzem e realizam as práticas. A mesma cena, no *Códice Borbônico*, conta com a presença de apenas duas personagens, e nenhuma delas está em um contexto e uma posição que pressuponham o ato de sacrifício, exceto pelo fato, como dito acima, de que uma das personagens veste uma pele humana. Dado o contexto, no entanto, não temos indícios de que o sacrifício se deu na mesma festa.

Ainda no *Códice Borbônico*, há outra representação da prática de vestir a pele do sacrificado, como vemos na personagem representada (1) na figura 18.

As duas personagens que vestem as peles, tanto na figura 17 quanto na 18, são adornadas e têm posturas semelhantes. Ambas carregam um escudo adornado com circunferências vermelhas e rosas e lanças, embora tanto a lança quanto o escudo da figura 18 tenham mais adornos em relação aos da figura 17. A personagem (1) da figura 18 também tem a pele “enrugada”, com a

palma de uma das mãos apontando para baixo.

Com base em nossa análise da prática do esfolar e do vestir a pele do sacrificado, concluímos que, de modo semelhante às práticas do extrair o coração e do decapitar, há alguns pontos divergentes na representação do esfolar na obra organizada pelo frei Bernardino

¹⁴⁷ ANDERS; JANSEN; REYES GARCÍA, 1991.

de Sahagún e no *Códice Borbônico*. Na *Historia General de las cosas de Nueva España*, a prática do esfolar é representada de forma detalhada desde o momento que antecede a sua realização até o momento posterior à prática. Tal detalhamento, como vimos, tem relação com a matriz cristã da obra, cujo objetivo consistia em registrar os ritos e as formas de viver anteriores à presença dos missionários para, com isso, combater as práticas consideradas idolátricas que ainda perduravam mesmo após a conversão ao cristianismo.

No *Códice Borbônico*, por sua vez, a representação focaliza apenas o momento posterior à prática, isto é, os personagens vestindo a pele do sacrificado. Como já mencionado, Anders, Jansen e Reyes García¹⁴⁸ constataram que no referido códice não há representações do ato do sacrifício, diferentemente dos escritos missionários e de outros códices da mesma região, sejam pré-coloniais ou coloniais. Códices de caráter adivinhatório, tais como o *Códice Bórgia* e o *Códice Fejérváry-Mayer*, trazem em seu conteúdo prognósticos de sorte em um conjunto de dias, e assim como o *Códice Borbônico*, possuem seções que trazem outros conteúdos além dos prognósticos de sorte. Nessas seções há a representação de sacrifícios que deveriam ser realizados em determinadas situações. No detalhe circulado da figura 19 abaixo, extraído do *Códice Bórgia*, é possível ver a representação do ato do sacrificar. Nota-se uma personagem de pele rajada, indício de que teve sua pele retirada, com um *cuchillo* (1) no peito. Vemos também uma pintura vermelha saindo do seu peito, representando, provavelmente, sangue.

¹⁴⁸ ANDERS; JANSEN; REYES GARCÍA, 1991.

Figura 19: Fólio 21 do *Códice Bórgia*.



Fonte: FAMSI. http://www.famsi.org/research/loubat/Borgia/page_21.jpg

Não encontramos esse tipo de representação do sacrifício no *Códice Borbônico*, o que o distingue, conforme dito acima, de outros códices produzidos no período pré-colonial. A representação das práticas do sacrificar nos dois códices pré-coloniais citados, o *Bórgia* e o *Fejervay-Mayer*, parece se aproximar mais da representação encontrada em *Historia General*. A despeito disso, as práticas do sacrificar estão presentes no *Códice Borbônico*.

3.1.4 Consumir o sacrificado

A quarta prática mais citada no livro II de *Historia General de las cosas de Nueva España* é consumir o corpo do sacrificado. Segundo o relato sobre as práticas de sacrifício realizadas na festa *atemuztli*, o consumo do corpo dos sacrificados estava a cargo dos sacerdotes e especialistas rituais que conduziam essas práticas:

[...] Después de haberlos velado y tañido y cantado, abríanlos por los pechos con un tzotzopoaztli, que es instrumento con que texen las mujeres, casi a manera de machete, y sacábanles el corazón y cortábanles las cabezas. Y después repartían todo el cuerpo entre sí; comían-selo¹⁴⁹.

O ato de consumir o sacrificado também está presente em outras festas do *xiuhpohualli*. Frei Bernardino de Sahagún apresenta um relato detalhado sobre as práticas presentes na festa de *Tlacaxipehualiztli*, em que narra como os cativos eram preparados, adornados e, por fim, sacrificados. Em suas palavras,

[...] venía luego el sacerdote que le había de matar, y dábale con ambas manos con una piedra de pedernal, hecha a manera de hierro de lanzón, por los pechos, y por el agujero que hacía metía la mano y arrancábale el corazón, y luego le ofrecía al Sol. Echábale en una xícara¹⁵⁰.

O relato prossegue narrando o que os sacerdotes faziam com os corpos dos cativos após o sacrifício, isto é, como os seus corpos eram consumidos:

[...] Después de haberles sacado el corazón, y después de haber echado la sangre en una xícara, la cual recibía el señor del mismo muerto, echaban el cuerpo a rodar por las gradas abaxo del cu. Iba a parar en una placeta abaxo; de allí le tomaban unos viejos que llamaban cuacuacuilti y le llevaban a su calpul, donde despedazaban y le repartían para comer¹⁵¹.

¹⁴⁹ SAHAGÚN, 1995, p. 164.

¹⁵⁰ Ibidem, p. 137.

¹⁵¹ Ibidem, p. 137.

Na referida descrição não fica claro quem consumia as vítimas: se eram apenas os sacerdotes e especialistas rituais, se o senhor do cativo sacrificado também podia consumir, ou, ainda, se o consumo era aberto a todos os participantes da festa. Sahagún também menciona um grupo específico, os *cuacuacuilti*, descritos como os velhos que pegavam os corpos arremessados do topo do templo.

No *Códice Borbônico* encontramos apenas uma representação do consumo de humanos na primeira seção do códice, que traz os prognósticos a serem interpretados pelos especialistas rituais. Na terceira parte da obra, dedicada às festas do *xiuhpohualli*, não localizamos nenhuma representação da prática de consumir o sacrificado.

É possível visualizar a representação dessa prática no detalhe do fólio 14 da figura 20, na qual uma serpente emplumada devora a cabeça de uma pessoa humana. A posição das duas personagens retratadas nos indica que o restante do corpo da vítima ainda será devorado.

Retomando o argumento de Anders, Jansen e Reyes García¹⁵² sobre a forma de apresentação das práticas de sacrifício no *Códice Borbônico* e o objetivo missionário de combater as práticas idolátricas, podemos inferir que talvez não fosse interessante representar a prática de consumir o sacrificado na fonte de matriz nahua, pois consumir o sacrificado era vista pelos missionários como uma das práticas mais demoníacas existentes.

Embora não encontremos representações acerca do consumo do sacrificado no *Códice Borbônico*, a historiografia nos informa sobre essa prática. Michel Graulich, por exemplo, refletiu sobre a prática de consumir o corpo do sacrificado e as relações políticas e sociais decorrentes dela:

Figura 20: Detalhe do fólio 14 do *Códice Borbônico*.



Fonte: FAMSI.

http://www.famsi.org/research/loubat/Borbonicus/images/Borbonicus_14.jpg

¹⁵² ANDERS; JANSEN; REYES GARCÍA, 1991.

[...] El banquete antropófago era un evento religioso y social muy importante. Se comía al muerto divinizado, se unía con él, pero también se trataba de una ocasión para invitar y honrar a familiares, para hacer relaciones con personajes importantes, para ganar prestigio, y en todo esto se podía gastar el producto de años de trabajo¹⁵³.

Com base no trecho acima sobre a ingestão do sacrificado transfigurado em deus, podemos retomar, a partir de nossa leitura de Olivier¹⁵⁴, López Austin e López Luján¹⁵⁵, a discussão anterior. Conforme mencionado, os referidos autores discorrem sobre a relação de reciprocidade entre humanos e divindades nas práticas rituais do sacrifício, bem como a reprodução ritual dessa relação. As deidades são alimentadas com o sangue dos sacrificados; os condutores e participantes das festas, por sua vez, consomem a deidade a partir do sacrificado transfigurado. Essa relação recíproca é representada na obra do frei Bernardino de Sahagún nos trechos transcritos acima. É possível, igualmente, visualizar na figura 20 uma deidade se alimentando de um corpo humano.

Segundo Olivier¹⁵⁶, a prática de consumir o sacrificado tem relação com um traço típico das sociedades caçadoras, das quais os mexicas faziam parte. Para o autor, há uma relação entre sacrificado e caça, das quais os caçadores guerreiros fazem parte. Além disso, os caçadores guerreiros vivem uma série de restrições alimentares após a caça. Para compor seu argumento de que seria possível estabelecer uma relação entre caça e sacrificado, Olivier busca dialogar com os estudos acerca da Amazônia indígena, além de autores como Pierre Clastres e Eduardo Viveiros de Castro, com vistas a refletir sobre a relação entre caça e guerra, presente em alguns povos ameríndios. O autor, então, tece uma reflexão sobre a caça de veados, suas representações nos códices pré-coloniais e as representações dos sacrifícios humanos nessas fontes, encontrando, assim, algo similar àquilo proposto para a Amazônia pelos referidos antropólogos. Em linhas gerais, Olivier conclui que os caçadores e os guerreiros não consumiam a carne da sua caça, isto é, da sua vítima. A carne era preparada e consumida por outros.

¹⁵³ GRAULICH, 2003, p. 21.

¹⁵⁴ OLIVIER, 2010 (a) e OLIVIER, 2010 (b).

¹⁵⁵ LÓPEZ AUSTIN e LÓPEZ LUJÁN, 2010.

¹⁵⁶ OLIVIER, Guilhem. El simbolismo sacrificial de los mimixcoa. cacería, guerra, sacrificio e identidad entre los mexicas. In: LÓPEZ LUJÁN, Leonardo e OLIVIER, Guilhem (orgs.). **El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana**. México, INAH, IIH, UNAM, 2010, pp. 453-482. Disponível em: https://www.academia.edu/8643622/El_simbolismo_sacrificial_de_los_Mimixcoa_cacer%C3%ADa_guerra_sa_crificio_e_identidad_entre_los_mexicas_en_Leonardo_L%C3%B3pez_Luj%C3%A1n_y_Guilhem_Olivier_coor_ds_El_sacrificio_humano_en_la_tradici%C3%B3n_religiosa_mesoamericana_M%C3%A9xico_INAH_IIH_UNAM_2010_pp_453_482.

Propomos, a partir disso, uma leitura possível da figura 20 na qual está presente um detalhe do fólio 14 do *Códice Borbônico*: a deidade que consome o corpo do sacrificado não seria a mesma personagem que realizou o ato do sacrifício, dado que aqueles que sacrificavam não consumiam a carne de sua vítima ou de sua caça.

Com base em nossa análise do *Códice Borbônico* e da *Historia General de las cosas de Nueva Españã*, não nos é possível, todavia, tecer uma reflexão mais aprofundada e embasada sobre a relação entre caça, guerra e sacrifício humano; tampouco é possível verificar uma suposta relação de reciprocidade entre os humanos e as deidades por meio da prática de consumir o sacrificado, como realizado por Olivier, Pierre Clastres e Viveiros de Castro. É possível, contudo, verificar a presença dessa prática em nossas fontes e, a partir disso, refletir sobre a sua relevância.

Concluimos, assim, que, na *Historia General* a relevância na representação tem relação com o combate à idolatria dos povos do altiplano central mexicano e com política missionária do “conhecer para converter”, não sendo de grande importância uma reflexão sobre o papel cosmogônico e recíproco da prática do consumo do sacrificado. No *Códice Borbônico*, por outro lado, percebemos que a representação da prática de consumir o sacrificado não era relevante, mas encontramos detalhes que nos permitem pensar sobre a relação recíproca dos humanos com as deidades, representada na figura de um ser sobre-humano ingerindo um corpo humano.

3.1.5 O sacrificar-se

A prática do sacrificar-se foi pouco representada na *Historia General de las cosas de Nueva España* quando comparada às outras práticas do sacrificar relatadas no livro II. Em geral, a prática do sacrificar-se era realizada por especialistas rituais, que tiravam o sangue de suas próprias pernas, pênis e orelhas, furando ou perfurando essas partes de seus corpos.

Segundo o relato do frei Bernardino de Sahagún e de seus ajudantes, tal prática era executada na festa para *Macuilxóchitl*, pelos sacerdotes e especialistas rituais, em frente à “imagem” de deus: “[...] Otros sangrabanse de las orejas delante dél. Otros traspasaban las lenguas con una punta de maguey, y por aquel agujero pasaban muchas mimbres delgadas,

derramando sangue”¹⁵⁷. Sobre a festa dedicada a *Yiacatecuhtli*, Sahagún descreve que “[...] y derramaban sangre delante dellos, de las orejas o de la lengua o de las piernas o de los brazos”¹⁵⁸.

No *Códice Borbônico*, essa prática não foi representada no momento de sua realização, apenas indiretamente, assim como as demais práticas do sacrificar encontradas na fonte. Há outros elementos que nos indicam a recorrência dessa prática, como, por exemplo a figura 21, no qual visualizamos uma vasilha com espinhos que eram utilizados na prática do sacrificar-se.

Em nossa análise do sacrificar, percebemos que as práticas de sacrifício são proporcionalmente menos representadas no *Códice Borbônico* que em *Historia General de las cosas de Nueva España*, o que nos parece ser um indício de que os missionários deram um peso maior às práticas de sacrifício humano por considerarem-nas idolátricas, e, portanto, a serem combatidas e extinguidas, como evidenciado por Anders, Jansen e Reyes García¹⁵⁹. A esse respeito, Gonzáles Torres pontua que:

[...] La mayor parte de los estudiosos de la sociedad prehispánica está de acuerdo en que muchos de los datos sobre el sacrificio proporcionados por los cronistas deben tomarse con cautela, porque son obviamente exagerados, pero hay que considerar que esa exageración no provenía necesariamente de los cronistas, sino de los mismos indígenas, quienes por este medio hacían alarde de su poderío¹⁶⁰.

A autora traz uma percepção da participação indígena nessa representação. Embora seja consenso na historiografia que houve um destaque dos missionários na representação das práticas do sacrificar, tal fato não significa, por outro lado, que essas práticas não estivessem presentes nas festas e nos rituais. Existem dados arqueológicos que indicam uma estimativa na quantidade de sacrifícios realizados no centro do México, como os dados do projeto

Figura 21: Detalhe do fólio 13 do *Códice Borbônico*.



Fonte: FAMSI.

http://www.famsi.org/research/loubat/Borbonicus/images/Borbonicus_13.jpg

¹⁵⁷ SAHAGÚN, 1995. p. 91.

¹⁵⁸ Ibidem, p.101.

¹⁵⁹ ANDERS; JANSEN; REYES GARCÍA, 1991.

¹⁶⁰ GONZÁLEZ TORRES, 2006. p. 15.

Templo Mayor, encabeçados por Eduardo Matos Montezuma e Leonardo López Luján¹⁶¹. Em relação à representação do sacrificar no *Códice Borbônico*, ele não é quantitativamente representado, ou seja, há pouca representação. Na *Historia General de las Cosas de Nueva España*, por sua vez, o sacrificar é a segunda prática mais citada, sendo, portanto, relevante quantitativamente.

* * *

Entre as práticas analisadas em nossa pesquisa – o oferecer, o sacrificar e o vestir –, o sacrificar foi a prática menos representadas no *Códice Borbônico*. Isto não significa, porém, que as práticas relativas a ele foram excluídas da narrativa dessa fonte, ao contrário: conforme mencionado ao longo deste capítulo, encontramos na referida obra menção a elementos que resultam do sacrificar, como coração, crânios e peles humanas, de modo que é possível constatar que as representações dessas práticas são feitas de forma indireta. Percebemos que no *Códice Borbônico* era mais relevante representar outros tipos de práticas, como o oferecer, do que um tipo de oferenda específica, a saber, o sacrifício.

De volta às considerações de Graulich, o sangue e o corpo dos sacrificados assumiam a condição de alimento e, como tal, eram oferecidos às deidades a fim de garantir o funcionamento do mundo. O sacrifício, porém, não era a única forma de alimento ofertado, como analisamos no capítulo dois. É necessário ressaltar que o sacrifício era uma prática amplamente representada nos códices pré-hispânicos mesoamericanos, bem como levar em consideração que o *Códice Borbônico* foi produzido no contexto colonial, o que pode ter contribuído para um apagamento dessa representação. Por outro lado, essa mesma prática foi destacada na representação de *Historia General de las cosas de Nueva España*. Sobre a falta de representação do sacrifício humano no *Códice Borbônico*, Michel Graulich diz:

[...] Sorprende que en las fiestas nunca se represente directamente el sacrificio humano. [...] No se debe excluir el deseo de evitar ofender a los españoles, lo que confirmaría la hipótesis de una composición del libro en la época colonial, pero creo más bien que estas características resultan de una necesidad de concisión por falta de espacio¹⁶².

¹⁶¹ Arqueología mexicana. **El Templo Mayor a un siglo de su descubrimiento**. Edição Especial 56. Agosto 2014.

¹⁶² GRAULICH, Michel. Las fiestas del año solar en el Códice Borbónico. **Itinerarios: Revista de estudios lingüísticos, literarios, históricos y antropológicos**. Núm. 8 Pág. 185-194. p. 191.

Segundo o autor, o motivo da falta de representação do ato de sacrificar no *Códice Borbônico* deve-se a uma falta de espaço para essa representação. Entretanto, como discorreremos na Introdução desta dissertação, a terceira seção do *Códice Borbônico*, dedicada às 18 festas do *xiuhpohualli*, possui espaços não preenchidos. Com base em nossa análise do documento, portanto, discordamos dessa colocação do autor. Consideramos que a falta de representação das práticas do sacrificar vincula-se ao contexto de produção desse documento, bem como à sua matriz nahua, ou seja, por se tratar de um documento produzido no período colonial, as práticas consideradas idolátricas e combatidas pelos missionários foram ocultadas, ao passo que outras, igualmente presentes nas 18 festas, foram evidenciadas. Tal falta de representação das práticas do sacrificar constitui uma característica singular do *Códice Borbônico* se o compararmos, por exemplo, com os códices do *Grupo Bórgia*. Uma investigação comparativa sobre as práticas rituais representadas nos códices desse grupo é um caminho possível de análise.

Outro ponto característico do *Códice Borbônico* em relação a outros códices mesoamericanos, como os códices da região Mixteca, é que os cativos não são nomeados. No código Selden¹⁶³, a genealogia dos governantes configura umas das temáticas mais relevantes na representação. As personagens representadas, inclusive os sacrificados, ali estão nomeados, enquanto no *Códice Borbônico* nenhuma das personagens representadas tem o seu nome calendário¹⁶⁴ presente.

Por fim, consideramos que há uma diferença na representação da prática do sacrificar na *Historia General de las cosas de Nueva España* e no *Códice Borbônico*. Avançando em nosso objetivo central da pesquisa, podemos associar essa diferença na representação com a relevância da prática para os produtores das fontes. Para Bernardino de Sahagún, um missionário franciscano que tinha como objetivo a conversão dos indígenas, parecia ser mais relevante representar a prática mais comumente associada à idolatria e ao sacrifício, em especial o sacrifício humano. Já para os produtores do *Códice Borbônico*, parecia ser mais relevante representar as práticas do oferecer, sendo a prática do sacrificar uma das formas de oferenda. O sacrificar é representado de forma semelhante ao oferecer no *Códice Borbônico*, ou seja, não identificamos qualquer distinção na representação dessas duas práticas na nossa fonte de matriz nahua. Na nossa fonte de matriz cristã, por sua vez, o sacrificar é representado com mais detalhes que a prática do oferecer.

¹⁶³ Sobre a análise das personagens e agentes dos códices mixtecos Cf. LIMA, 2017.

¹⁶⁴ Sobretudo nos códices produzidos no período pré-colonial, as personagens presentes nos códices são nomeadas com o seu nome calendário, ou seja, o dia do calendário do *tonalpouhalli* que nasceram.

Sobre a fonte de matriz cristã, como bem evidenciado por León Portilla¹⁶⁵, era o objetivo das missões religiosas atuar como um médico, conhecer a enfermidade, a saber, a idolatria, curá-la e, assim, alcançar uma conversão efetiva das populações indígenas. Assim, considerando que a prática do sacrificar foi uma das primeiras práticas a serem combatidas pelos missionários, a descrição detalhada das práticas do sacrificar na *Historia General de las cosas de Nueva España* era relevante para que os missionários pudessem conhecer as práticas idolátricas para combater-las, atuando de acordo com o classificado por Santos, o “conhecer para converter”, que caracteriza o segundo momento da evangelização, do qual a obra organizada por frei Bernardino de Sahagún faz parte.

Em relação ao *Códice Borbônico*, pontuamos que, a despeito das práticas do sacrificar serem representadas indiretamente, elas não deixaram de ser representadas. Posto que o *Códice Borbônico* foi produzido no período colonial, em um período no qual as práticas consideradas idolátricas eram combatidas, consideramos que a representação indireta do sacrificar evidencia, por si só, a relevância da prática para os produtores da obra e, portanto, para a matriz de pensamento nahua.

No que segue, apresentaremos no capítulo quatro a nossa análise sobre a terceira prática mais representada na obra do frei Bernardino de Sahagún, e a prática mais recorrente em nossa fonte pictográfica: o vestir.

¹⁶⁵ LÉON-PORTILLA, 1999. p. 10.

CAPÍTULO 4 – O VESTIR

Neste capítulo apresentaremos o resultado de nossa análise sobre a prática do vestir, avançando no objetivo proposto para essa pesquisa: apreender a relevância e as formas de representação de três práticas rituais, o oferecer, o sacrificar e o vestir, na *Historia General de las cosas de Nueva España*, de matriz cristã, e no *Códice Borbônico*, de matriz nahua.

De modo geral, as representações da prática do vestir, tal como as encontramos nos livros I e II de *Historia General* e na terceira seção do *Códice Borbônico*, são similares. Na primeira seção do código, todavia, a prática aparece circunscrita a um tipo de personagem, a saber, as deidades. Em relação ao grau de relevância da descrição nas duas fontes, o vestir parece ser mais relevante no código do que na obra organizada pelo frei Bernardino de Sahagún, conforme demonstraremos ao longo deste capítulo. Teceremos, ainda, uma reflexão sobre como a prática do vestir se relaciona com os conceitos de “homem-deus”, de Alfredo López Austin¹⁶⁶, *teotl* e *ixiptla*, trabalhados por Michel Graulich e Guilhem Olivier¹⁶⁷.

A partir da análise de nossas fontes e do inventário de práticas realizado, propomos definir o vestir como o ato de portar roupas, adornos e pinturas corporais tendo em vista um momento ritual específico. Nessas circunstâncias, o uso de roupas e de outros adereços conferia a quem os vestia atributos ligados àqueles itens, ou seja, as vestimentas, na Mesoamérica, eram capazes de transformar o sujeito em um outro tipo de ser, qual seja, um ser sobre-humano.

4.1 Principais práticas

Em nosso levantamento das práticas rituais presentes na *Historia General de las cosas de Nueva España*, o vestir consta como a terceira prática mais citada. De modo semelhante às práticas do oferecer e do sacrificar, o vestir ocorria principalmente nos momentos festivos, sendo associado, sobretudo, ao sacrifício.

Para este trabalho, analisaremos quatro elementos relacionados ao ato de vestir: vestir plumas, vestir papéis, pintar o corpo e vestir outros adornos. Ainda que, para fins de análise,

¹⁶⁶ LÓPEZ AUSTIN, 1973.

¹⁶⁷ GRAULICH; OLIVIER, 2004.

sejam tratados separadamente, todos esses elementos podiam fazer parte de uma mesma vestimenta, ou seja, um cativo podia tanto ser adornado com plumas e papéis, como ter seu corpo pintado para uma mesma festa. Dos elementos do vestir presentes nos livros I e II da *Historia General*, os mais citados foram as plumas, papéis e pintar o corpo. Apresentamos, abaixo, o nosso levantamento das práticas do vestir, respectivamente, nas fontes de matriz cristã e matriz nahua.

Tabela 5: tabulação dos itens da prática do vestir na *Historia General de las cosas de Nueva España*.

<i>Práticas do vestir na Historia General de las cosas de Nueva España</i>	
Adornar com papéis	33
Adornar com plumas	33
Pintura corporal	19

Tabela 6: tabulação dos itens da prática do vestir no *Códice Borbônico*.

<i>Práticas do vestir no Códice Borbônico</i>	
Plumas	33
Papéis	33
Pintura corporal	31

No *Códice Borbônico*, o vestir figura como a prática mais recorrente, sendo mencionado em todos os fólhos. Assim como na *Historia General*, os elementos comumente citados são as plumas, papéis e pintura corporal, aliados a adereços como joias, brincos e narigueiras, e estão presentes em todas as quatro seções do referido códice: a primeira seção com a representação das 20 trezenas com as deidades e patronos associados, o *tonalpohualli*; a segunda parte com o ciclo de 52 anos, o *xiuhmolpilli*; a terceira parte com as 18 festas realizadas nas vintenas do *xiuhpohualli*; por fim, a quarta seção com a sequência dos próximos 52 anos do *xiuhmolpilli*¹⁶⁸.

A prática do vestir mostra-se mais relevante na narrativa do *Códice Borbônico* em comparação aos relatos contidos em *Historia General*; ela é, também, a prática mais numerosa na fonte de matriz nahua, ao passo que na fonte de matriz missionária ela não só é a

¹⁶⁸ Na Introdução desta dissertação discorremos sobre os dois calendários, *tonalpohualli* e *xiuhpohualli*, bem como sobre o conteúdo das seções do *Códice Borbônico*.

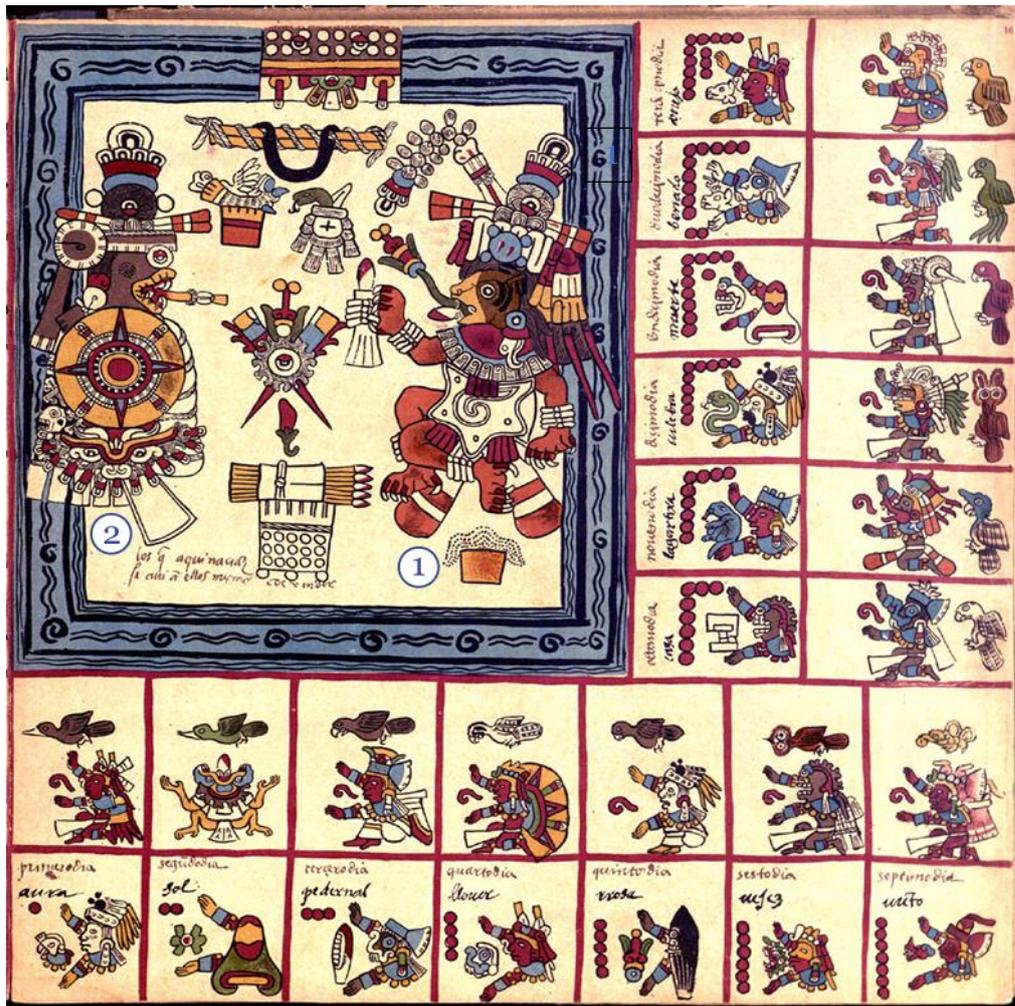
menos numerosa, como apresenta um detalhamento menor em relação às práticas do oferecer e do sacrificar analisadas acima.

Na *Historia General*, o vestir constitui uma prática realizada, sobretudo, pelas personagens humanas, os cativos vítimas do sacrifício, os especialistas rituais e os *pipiltin*. É possível, todavia, também encontrar alguns objetos, como estátuas, portando vestimentas. Segundo o frei Bernardino de Sahagún, a noção de que a prática do vestir poderia transformar aquele que se veste, fazendo-o, assim, uma presença viva do deus: “[...] En esta fiesta uno se componía con los atavíos deste dios, como si fuera su imagen o persona, que significaba al mismo dios”¹⁶⁹. Ressaltamos, todavia, que tal presença não era uma constante na narrativa das festas. Ainda que o frade não mencione a possibilidade de transformação daquele que portam os adornos das deidades nas práticas rituais, podemos levantar indícios a esse respeito no documento em questão.

No *Códice Borbônico*, o vestir não se circunscreve às personagens humanas, estendendo-se também às não humanas, como nos mostra a figura 22:

¹⁶⁹ SAHAGÚN, 1995, p. 91.

Figura 22: fôlio 16 do *Códice Borbônico*.



Fonte: FAMSI. http://www.famsi.org/research/loubat/Borbonicus/images/Borbonicus_16.jpg

Na imagem central da figura 22, localizada na primeira seção do código, há duas personagens com características não humanas. A personagem do lado direito da imagem (1) possui a cabeça de um animal, e a do lado esquerdo, apesar de ter boca e olhos, possui uma feição que não nos permite identificar se é humana ou não (2). Ambas estão adornadas e vestidas da mesma maneira que qualquer outra personagem adornada no código, de modo que não há diferença na prática do vestir em comparação com as figuras humanas.

Para a figura 23, que apresenta o fôlio 30, localizado na terceira seção do *Códice Borbônico*, Anders, Jansen e Reyes Garcia propõem uma distinção entre as deidades e os especialistas rituais. Segundo os autores, as personagens poderiam ser identificadas como

Xilonen Chicomecoatl, Tláloc e seus sacerdotes, homens com atributos de Mixcóatl, e outros sacerdotes¹⁷⁰.

Figura 23: fólio 30 do *Códice Borbônico*.



Fonte: FAMSI. http://www.famsi.org/research/loubat/Borbonicus/images/Borbonicus_30.jpg

A representação do vestir nas personagens identificadas como deidades na obra do frei Bernardino de Sahagún difere-se daquela que encontramos no *Códice Borbônico*. Na *Historia General de las cosas de Nueva España*, as personagens não estão representadas como participantes ativas das práticas, mas sim a quem as práticas se destinam, ou seja, as referidas personagens são vestidas e a elas são oferecidos os alimentos. No *Códice Borbônico*, por sua vez, as personagens vestidas participam das ações e das práticas apresentadas. Quanto às

¹⁷⁰ ANDERS; JANSEN; REYES GARCÍA, 1991, p. 211 - 212.

figuras humanas, estas aparecem de forma similar nas duas fontes, a saber, vestidas com os ornamentos das deidades. Entretanto, parece haver uma diferença fundamental na forma como essas figuras são retratadas.

Na *Historia General* está explícito que se trata de humanos vestidos à maneira das deidades, o que Sahagún chama de “imagem”. Conforme mencionamos no início deste capítulo, o frade parece conceber essas personagens como as próprias deidades; contudo, ao longo dos livros I e II ele passa a fazer uso do termo “imagem” sem fazer qualquer referência a sua própria afirmação de que as “imagens” seriam as deidades presentes nos momentos das práticas rituais. Em outras palavras, observa-se na referida obra uma distinção entre as deidades e os homens vestidos como deidades. Já no *Códice Borbônico* não é possível fazer tal distinção, o que nos permite supor que talvez ela não fizesse sentido no momento das práticas: no contexto ritual, estar adornado como uma deidade era se tornar a própria deidade. Além disso, há que se considerar que o tipo de registro presente nesse documento pode não permitir essa distinção.

Na historiografia sobre a Mesoamérica há um amplo debate acerca dessas personagens que se tornam deidades em determinados contextos rituais. Embora os conceitos de “homem-deus”, *ixiptla* e *teotl* abordem a questão da transformação de homens em deidades ou mesmo dos homens que detém a capacidade de se transformar em deidades ou outros seres, encontramos diferenças em suas definições.

“Homem-deus”, a partir da definição de López Austin, carrega distintas relações possíveis; entre elas, a de pessoas que se transformavam nos recipientes físicos de uma vontade divina. Os “homens-deuses” poderiam ser aqueles que possuíam o poder das deidades, a capacidade de se comunicar com elas, ou, ainda, de transmitir aos humanos suas mensagens. A noção de “homem-deus” abarca, portanto, um conjunto de pessoas dotadas de capacidades não humanas, tanto para estabelecer relações quanto para agir como as deidades. Segundo o autor, uma das maneiras de aproximação dos homens à condição de “homem-deuses” consistia em entrar em contato com um dos adornos das deidades. O conceito também abarca a trajetória das deidades patronas de diferentes grupos mesoamericanos, bem como a sua transformação de especialista ritual à deidade. De sua parte, Graulich e Olivier propõem o uso do termo *teotl*, em língua nahuátl, para entender as deidades e as pessoas possuídas por elas, como os especialistas rituais e as vítimas de sacrifício que as representavam. Segundo os autores,

[...] el concepto indígena de deidade (*teotl* en náhuatl) era mucho más amplio que su equivalente occidental (Graulich 1994: 286-288). A este concepto

perteneían obviamente los numerosos miembros del panteón pero también personas "poseídas" por algún dios (sacerdote, dirigentes políticos, futuras víctimas sacrificiales que representaban a una deidad, etcétera), difuntos especiales y seres o fenómenos "extraordinarios"¹⁷¹.

Essa transformação dos cativos era possível nos contextos rituais. No tocante a estes últimos, os autores apresentam a noção de *ixiptla*: “[...] En ocasiones lo que la deidad representaba se vivificaba a través del sacrificio de un *ixiptla* de esta misma deidad”¹⁷². Danièle Dehouve, por sua vez, traz a distinção entre *teohua*, o especialista ritual responsável por adornar a vítima, e a vítima, sendo que ambos eram *ixiptla* do deus¹⁷³:

El mismo término de *ixiptla* (imagen o representante) se aplicaba al *teohua* y a la víctima, ambos siendo *ixiptla* del dios. Por eso es que el sacerdote *teohua* y la víctima del sacrificio se designaban por medio del nombre del dios. En otros términos, la finalidad del ritual consistía en hacer de los tres actores rituales – el dios, el *teohua* y la víctima – una sola persona. La identificación operaba por medio de los vestidos y atavíos del dios, llevados tanto por el *teohua* como por el sacrificado¹⁷⁴.

Segundo a autora, os *teohua* eram especialistas rituais dotados de funções específicas, encarregados de conduzir as práticas em determinadas festas. Os *teohua* eram nomeados como as suas deidades ou como seus templos¹⁷⁵. No entendimento de Mazzetto¹⁷⁶, os *ixiptla* poderiam ser outras presenças das deidades, além dos cativos sacrificados. A autora classifica os *tzoalli*, estátuas feitas de massas que exploramos no capítulo dois, como *ixiptla*.

Embora sejam fundamentais para a nossa reflexão acerca da transformação dos seres no contexto das práticas rituais, não foi possível, até o momento, um aprofundamento no debate sobre a natureza da transformação dos seres. Como já dito, mencionamos os conceitos de *ixiptla*, *teotl* e homem-deus sem, no entanto, optar por nenhum deles, já que todos se referem a seres dotados de qualidades não humanas em determinados contextos, principalmente nos contextos rituais. A despeito da historiografia nos indicar que o conceito de *ixiptla* se aproxima daquilo que apreendemos na análise de nossas fontes, ainda seria necessário ampliar a nossa investigação para certificar se a noção de *ixiptla* é a mesma que

¹⁷¹ GRAULICH; OLIVIER, 2004, p. 122.

¹⁷² Ibidem, p. 145.

¹⁷³ DEHOUE, Danièle. Las funciones rituales de los altos personajes mexicas. **Estudios de cultura náhuatl**, 45, Enero – Junio de 2013, p. 37-68. Disponível em: <https://nahuatl.historicas.unam.mx/index.php/ecn/article/view/77709/68755>, p. 41.

¹⁷⁴ Ibidem p. 41.

¹⁷⁵ Ibidem p. 41 – 42.

¹⁷⁶ MAZZETTO, Elena ¿Miel o sangre? Nuevas problemáticas acerca de la elaboración de las efigies de *tzoalli* de las divinidades nahuas, **Estudios de Cultura Náhuatl**, n. 53, 2017, pp. 73-118. Disponível em: https://www.academia.edu/37427612/_Miel_o_sangre_Nuevas_problemas_acerca_de_la_elaboracion_de_las_efigies_de_tzoalli_de_las_divinidades_nahuas_Estudios_de_Cultura_Nahuatl_n_53_2017_pp_73_118.

identificamos nesses documentos. A utilização dos conceitos de *ixiptla*, *teotl* e homem-deus se baseia, portanto, no que conseguimos levantar sobre a ação dos seres em nossa análise do *Códice Borbônico* e da *Historia General de las cosas de Nueva España*. Por ora, não nos é possível aprofundar a análise para compreender qual desses conceitos mais se aproximaria das personagens, isto é, qual seria uma definição mais precisa de *ixiptla*, *teotl* ou homens-deuses.

Nesse sentido, Federico Navarrete Linares nos alerta sobre o debate, ainda em andamento entre os historiadores, em torno dos conceitos de *teotl* e *ixiptla*. Para o autor, há uma dificuldade metodológica na análise das fontes em relação ao conceito de *teotl*:

[...] En la práctica es muy difícil marcar las fronteras simbólicas, pragmáticas u ontológicas entre las deidades y los seres humanos o naturales, pues todos se transforman de manera continua en unos y otros, y sus diferentes formas de ser se combinan en las prácticas rituales, en la iconografía y en las narraciones míticas o históricas¹⁷⁷.

Foi justamente essa dificuldade metodológica que enfrentamos em nossa análise dos conceitos de *teotl*, *ixiptla* e homem-deus, de modo que optamos por citar as três noções ao discorrer sobre a relação entre homens e deidades. Ao realizar um balanço historiográfico, Navarrete Linares identificou que o paradigma da cosmovisão que pauta esses três conceitos tem sido convertido em uma espécie de religiosidade. Tal aproximação acabou por trazer um enfoque religioso em detrimento de outras esferas culturais e sociais na Mesoamérica. O autor, então, sugere como um possível caminho o paradigma da cosmopolítica, apoiando-se nas reflexões trazidas pelo perspectivismo ameríndio, embora essas noções também apresentem suas limitações.

Assumindo que no contexto ritual o corpo era transformado por meio da prática do vestir, podemos refletir sobre a diferença na representação dessa prática nas duas fontes. Na terceira seção do *Códice Borbônico*, não encontramos distinção entre os especialistas rituais vestidos de deidades, visto que não há diferença fundamental entre as personagens. Em seu estudo sobre o códice, Anders, Jansen e Reyes Garcia definem quando se trataria de um especialista ritual ou cativo vestido, e quando se trataria de uma deidade. Em relação às vestimentas, Patricia Rieff Anawalt¹⁷⁸ sugere que:

[...] The nature of Aztec society is linked to their costume repertory. They were an aggressive, militant people; their cultural focus is evident in the range of types and styles of battle attire. Aztec society was sharply stratified,

¹⁷⁷ NAVARETTE LINARES, Federico Más allá de la cosmovisión y el mito. Una propuesta de renovación conceptual. *Estudios de cultura Náhuatl*, n.º. 56, 2018. Disponível em: <https://nahuatl.historicas.unam.mx/index.php/ecn/article/view/77863/68913>, p. 14.

¹⁷⁸ ANAWALT, Patricia Rieff. *Indian clothing before Cortés*. Norman: University of Oklahoma Press, 1981.

as their clothing reflects: there were marked contrasts in the garments of the different classes, in the fibers used and in the degree of decoration.

In the Aztec clothing repertory the more elaborate costumes were special-purpose clothing; the more complex the context, the more elaborate and specialized the costume. The religious and military areas of Aztec life had the greatest elaboration of attire. The clothing depicted on deities and their impersonators in the context of the great ceremonials was indeed ornate and iconographically specialized Military garb worn in battle was also ornate and much of it also depicted specific religious concepts¹⁷⁹.

Segundo a autora, as vestimentas especializadas e ornamentadas tinham relação com a sociedade nahua, seu caráter militar e sua hierarquia social. Nesse sentido, havia vestimentas específicas para os contextos rituais e que eram portadas pelas deidades e também por aqueles que personificavam estas últimas.

Em nossa análise não foi possível estabelecer uma diferença entre uma deidade ou uma personagem humana adornada como uma deidade, ou seja, entre homem-deus, *ixiptla* e *teotl*. Dado que os especialistas rituais e as deidades estão adornados da mesma maneira, discordamos de que seja possível distingui-los. Optamos, assim, por nos referir a todas essas personagens de deidades. Dessa forma, pela análise do códice, os conceitos de homem-deus, *ixiptla* e *teotl* nos permitem pensar sobre a transformação ontológica dos seres nos ritos, e não interpretar que tipo de personagem identificamos no *Códice Borbônico*.

Consideramos que ainda há muito a explorar na historiografia sobre a prática do vestir. Em nossa pesquisa, não encontramos muitos trabalhos dedicados ao uso de adornos específicos nos códices, as pesquisas nesse campo parecem mais dedicadas a identificar os adornos característicos das deidades, ou seja, quais vestimentas e adornos elas portam. Apesar de ainda não ser possível avançar na análise sobre os itens específicos do vestir nas fontes, tal como fizemos nos outros capítulos, podemos, entretanto, refletir sobre a prática como um todo.

Patricia Rieff Anawalt¹⁸⁰ explora a vestimenta na Mesoamérica categorizando-a em cinco tipos: “draped garment”, “slip-on garment”, “open-sewn garment”, “closed-sewn garments” e “limb-encasing garments”. Essas categorias dizem respeito a roupas como mantas, *maxtlatl*¹⁸¹ e *huipilli*¹⁸². Nesse estudo, a autora não explorou elementos da prática do vestir como os papéis e a pintura corporal; as penas também são pouco exploradas. Contudo, a

¹⁷⁹ Ibidem, p. 58-60.

¹⁸⁰ Ibidem.

¹⁸¹ “Ceñidor, taparrabos o banda ancha que baja hasta los muslos y cubre las desnudeces”. SIMEÓN, 2010, p. 267.

¹⁸² “Especia de casaca o camisola usada por las índias (...); tiene la forma de una casulla no cerrada completamente en los lados y que recubre la parte superior del cuerpo hasta la altura de las caderas” Ibidem, p. 755.

autora faz alguns apontamentos pertinentes sobre a relação das roupas com os grupos sociais que as vestem, o que em muito contribuiu para a nossa reflexão sobre os itens da prática do vestir.

4.1.1 Vestir plumas

Na obra do frei Bernardino de Sahagún, *Historia General de las cosas de Nueva España*, as plumas são os itens do vestir mais citados nos livros I e II. Em diferentes momentos das festas, senhores, cativos e especialistas rituais se adornam com elas.

Ao narrar a festa *Atlcahualo*, assim o frade escreve: “[...] Cuando mataban a estos captivos, los dueños dellos que los habían capturado iban gloriosamente ataviados con plumajes y bailando delante dellos, mostrando su valentía; esto pasaba por todos los días deste mes”¹⁸³. De acordo com o relato, após o sacrifício dos cativos os senhores se vestiam com plumas e dançavam; os cativos, crianças, também eram adornados. “[...] A los niños que mataban componíanlos con ricos atavíos para llevarlos a matar, y llevábanlos en unas literas sobre los hombros, y las literas iban adornadas con plumajes y con flores”¹⁸⁴.

Nota-se, portanto, que o uso das plumas não era restrito a um grupo específico, como, por exemplo, as deidades. Além de adornar os senhores dos cativos e as crianças que seriam sacrificadas, as plumas eram usadas para enfeitar outros elementos presentes na festa, como as liteiras que carregavam os cativos. Ainda sobre *Atlcahualo*, Sahagún assim escreve:

[...] Estos tristes niños, antes que los llevasen a matar, aderezánbalos con piedras preciosas, con plumas ricas y con mantas y maxtles muy curiosas y labradas, y con gotaras muy labradas y curiosas y poníanlos unas alas de papel como ángeles, y teñíanlos las caras con aceite de *ulli*, y en médio de las mejillas los ponían una rodaxita de blanco. Y poníanlos en unas andas muy aderezadas, con plumas ricas y otras joyas ricas, y llevándolos en las andas ibanles tañendo con flautas y trompetas que ellos usaban¹⁸⁵.

Essa mesma festa é mencionada na terceira seção do *Códice Borbônico*, representado na figura 24:

¹⁸³ SAHAGÚN, 1995, p. 136.

¹⁸⁴ Ibidem, p. 135.

¹⁸⁵ Ibidem, p. 177.

Figura 24: Detalhe do fólio 23 do *Códice Borbônico*.



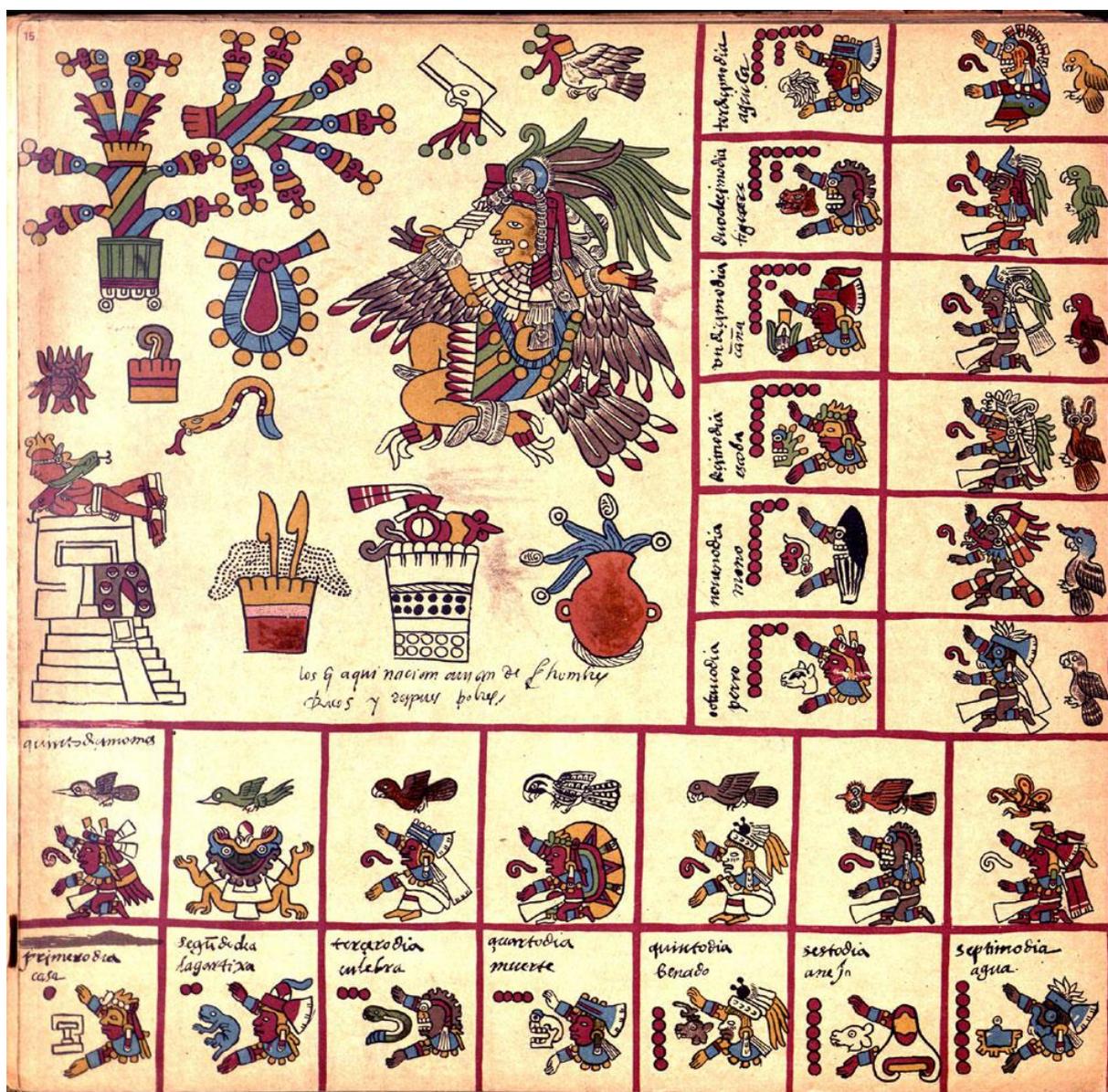
Fonte: FAMSI.

http://www.famsi.org/research/loubat/Borbonicus/images/Borbonicus_23.jpg

Na figura 24 está presente Tláloc (1), deidade da chuva, que veste, entre outros adornos, plumas brancas no seu toucado. Não há qualquer outro elemento da festa de *Atlahualo* presente. Na figura em questão, as plumas são de uso exclusivo da deidade, diferenciando-se, assim, daquilo que é relatado em *Historia General*.

Presentes em 33 dos 36 fólhos do *Códice Borbônico*, as plumas são amplamente representadas na fonte de matriz nahua. Na primeira seção, seu uso aparece restrito às deidades. Podemos analisar a representação do vestir plumas pelas personagens identificadas como deidades no fólio 15, reproduzido na figura abaixo:

Figura 25: Fólio 15 do *Códice Borbônico*.



Fonte: FAMSI. http://www.famsi.org/research/loubat/Borbonicus/images/Borbonicus_15.jpg

Na figura abaixo (26), encontrada na primeira seção do códice que contém o *tonalpohualli* e os prognósticos relacionados a cada uma das trezenas, identificamos duas figuras humanas, uma maior (1), localizada no canto superior direito da imagem, e outra menor (2), à esquerda, apoiada sobre um templo e de olhos vendados. Deitada, com uma

venda nos olhos e uma cobra em seu pescoço, trajando apenas sandálias e uma tanga, a posição dessa figura (2) nos indica que se trata de um cativo.

Figura 26: Detalhe do fólio 15 do *Códice Borbônico*.



Fonte: FAMSI. http://www.famsi.org/research/loubat/Borbonicus/images/Borbonicus_15.jpg

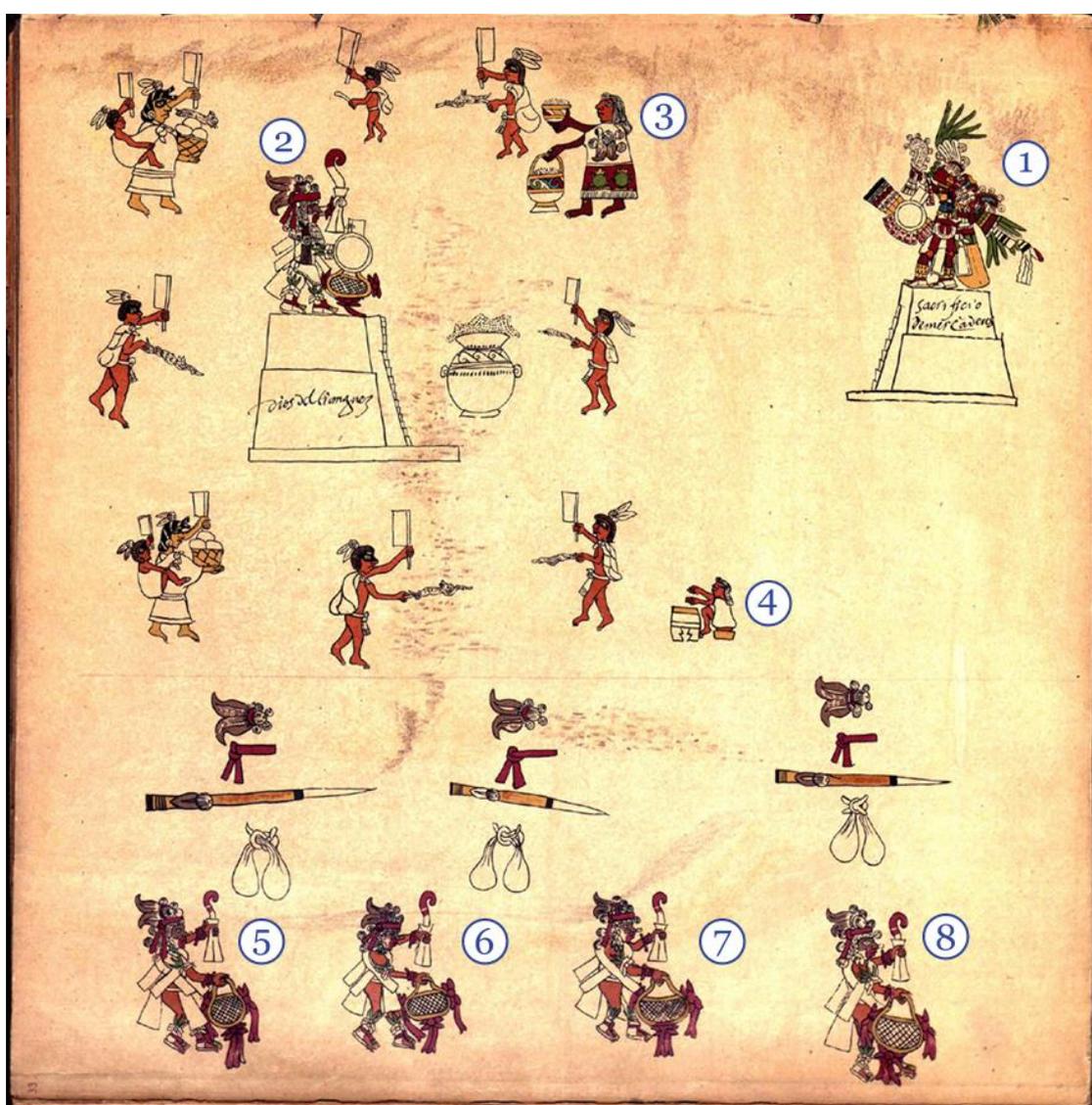
Já a personagem à direita da imagem (1) está ricamente adornada com plumas, tanto em sua roupa como no seu adereço de cabeça. Reconhecemos, ali, 5 tipos diferentes de plumas: verde, cinza, cinza com branco, branca, e branca redonda. Essa personagem, identificada como Mulher Águia por Anders, Jansen e Reyes García¹⁸⁶, veste uma saia e está

¹⁸⁶ANDERS; JANSEN; REYES GARCÍA, 1991.

apoiada em seus joelhos, em uma posição corporal descrita, na fonte, como caracteristicamente feminina.

Na terceira seção do códice, dedicada às 18 festas do *xiuhpohualli*, o uso de plumas não parece ser de uso exclusivo das deidades, embora elas vistam mais plumas do que as outras. Na figura 27 é possível visualizar tanto as personagens que representam as deidades quanto as personagens humanas adornadas com plumas:

Figura 27: fólio 33 do *Códice Borbônico*.



Fonte: FAMSI. http://www.famsi.org/research/loubat/Borbonicus/images/Borbonicus_33.jpg

Na figura 27 há 17 figuras humanas; 2 delas, na parte superior, estão em cima de templos, uma no lado direito da imagem (1) e outra, no lado esquerdo (2). Estas personagens

vestem mais adornos e uma quantidade maior de plumas. Podemos identificá-las como deidades pelas vestimentas e pelas glosas na figura.

As demais 15 figuras humanas, ou seja, aquelas que não estão em cima dos templos, estão adornadas com plumas nas cabeças, com exceção das figuras assinaladas como (3) e (4). As 4 figuras humanas na linha inferior da página, (5), (6), (7) e (8), vestem plumas similares às da personagem em cima do templo, na parte esquerda da imagem. As outras personagens ostentam duas penas brancas na cabeça. Anders, Jansen e Reyes Garcia¹⁸⁷ identificam essas 13 figuras humanas como caçadores vestidos tal qual seu deus patrono, Mixcoátl, pois vestem plumas brancas de garça, adorno característico dessa deidade, além de outros elementos que nos auxiliam nessa identificação. Os autores também identificam a figura em cima do templo, à direita, como Tezcatlipoca, e a do templo à esquerda, como Mixcóatl.

Sobre a festa presente na figura 23, chamada de *Quecholli*, assim relata o frei Bernardino de Sahagún:

Hacián también unos manojitos de plumas blancas del ave que llaman *áztatl*, atadas de dos en dos, y todos los hilos se juntaban y las ataban a la caña. Estaban aforrados los hilos con plumas blanca de gallina, pegado com resina. Todo esto o llevaban a quemar a um pilón de piedra que se llamaba *cuauhxicaco*¹⁸⁸.

Segundo a descrição, as plumas têm outros usos para além do vestir. Não localizamos no relato do frade a prática do vestir na festa *Quecholli*, embora conste no *Códice Borbônico*, que os participantes se vestiam com plumas nessa ocasião.

Encontramos semelhanças na representação do vestir plumas na terceira seção do *Códice Borbônico* e nos livros I e II do frei Bernardino de Sahagún: em ambas as fontes a presença das plumas é constante e não configura item exclusivo de um determinado tipo de personagem. Na primeira seção do *Códice Borbônico*, todavia, o uso das plumas aparece restrito às personagens identificadas como deidades, as demais personagens humanas, identificadas como cativos, não estão adornadas com plumas. Ao final deste capítulo, apresentaremos uma hipótese acerca dessa diferença na representação da prática do vestir.

Não foi possível, na obra do frei Bernardino de Sahagún, ter uma estimativa sobre a quantidade de plumas utilizadas nas festas e nas vestimentas, diferentemente do *Códice Borbônico*, no qual pudemos ter uma percepção sobre a quantidade de plumas utilizadas, além das cores e das personagens que as portam.

¹⁸⁷ Ibidem, p. 219 - 220.

¹⁸⁸ SAHAGÚN, 1995, p. 243 - 244.

Segundo Rivero Weber e Feest¹⁸⁹, a partir de sua leitura de Seler, havia uma distinção no uso de certos adornos de plumas conforme os relatos presentes nas obras de missionários como Bernardino de Sahagún e Diego Durán. Alguns tipos de adereços plumários, por exemplo, são mencionados nas obras como sendo exclusivos do *tlatoani* mexica. De acordo com Rivero Weber e Feest, esses tipos de adereços eram utilizados pelas deidades, representadas nas festas pelos especialistas rituais. Como não nos propusemos a fazer uma análise qualitativa das práticas rituais, não foi possível identificar se havia essa diferença apontada por Rivero Weber e Feest para certos tipos de adereços plumários. Foi possível, no entanto, constatar um amplo uso do referido item no contexto da prática do vestir em ambas as fontes analisadas, o que nos indica a sua relevância tanto no *Códice Borbônico* quanto em *Historia General de las cosas de Nueva España*. Notamos, nesta última, que não havia distinção no uso de plumárias entre cativos, especialistas rituais ou *pipiltin*¹⁹⁰. Na fonte de matriz nahua, o uso de plumas parece circunscrito às deidades na primeira seção, ao passo que na terceira a informação vai ao encontro daquilo que mencionamos a respeito da fonte de matriz cristã.

Podemos estabelecer uma relação entre a prática do vestir plumas com a importância deste item na sociedade nahua. As plumas vestidas pelas deidades eram artigos de luxo e, portanto, de poder, sendo utilizadas também pelas elites governantes. Nos momentos de festa, ocasião na qual os especialistas rituais e membros das elites se vestiam para estar presentes e realizar as ações rituais, vestir-se com plumas podia ser um dos elementos que trazia esse símbolo de distinção e poder social. Como sintetizam Rivero Weber e Feest¹⁹¹ a respeito da arte plumária, os adornos mais elaborados refletiam o poder daqueles que os portavam¹⁹². Dado que a primeira seção do *Códice Borbônico* consiste em uma seção adivinhatória, o uso de plumas como algo restrito às deidades reforça, de certo modo, a relação de poder implicada no ato de portar essa vestimenta.

Anawalt igualmente apresenta uma reflexão acerca do uso de plumas nas vestimentas; no caso, a autora focaliza uma vestimenta específica, o *tlahuiztli*. Trata-se de uma roupa completa que os cobria braços e as pernas, construída com um tecido feito de penas de

¹⁸⁹ RIVERO WEBER, Lilia ; FEEST, Christian. La Sombra de los dioses: arte plumario en el México del siglo XVI. *El Penacho del México Antiguo* Altenstaldt: ZKF Publishers, 2012, p. 41-60.

¹⁹⁰ Como apresentado na nota 1 desta dissertação: *pipiltin*, plural de *pilli*, significa fidalgo, nobre, senhor, grande, homem de qualidade. SIMEÓN, 2010.

¹⁹¹ RIVERO WEBER; FEEST, op. cit..

¹⁹² As redes comerciais dos mexicas para artigos de luxo, como as plumas, estendiam-se toda a Mesoamérica. Há um amplo registro sobre essas redes e sobre os itens tributados pelos mexicas nos territórios que estavam sob o seu domínio, assunto presente no código *Mendoza*. Ibidem.

diferentes cores e estilos¹⁹³. Segundo a autora, a roupa era uma expressão da hierarquia militar nahua:

[...] The warrior costume, complete with shield, headdress, and back device, functioned as the visual marker of achieved martial status. The privilege of wearing this regalia was hard won, for the Aztec warrior's career was advanced only on the field of battle. A man literally had to fight to wear the society's most prestigious clothing¹⁹⁴.

Com base na reflexão de Anawalt e em concordância com o proposto por Rivero e Feest, concluímos, assim, que a prática do vestir era um marcador de diferenciação social.

Embora a historiografia nos informe sobre o uso das plumas em contextos outros que as festas do *tonalpohualli*, propomos que nesses ritos, especificamente, a prática do vestir plumas, aliada a outras práticas do vestir a serem exploradas neste capítulo, atuava na transformação ritual dos participantes das festas, transformando-os em presença vivas das deidades, fossem *ixiptla*, *teotl* ou homem-deus.

Como já apresentado no capítulo 2, os conceitos de *ixiptla*, *teotl* e homem-deus tratam de explicar sobre a manifestação corpórea das deidades, da comunicação entre elas e os seres humanos ou dos humanos dotados de poderes sobre-humanos. Embora esses conceitos não possam ser utilizados como sinônimos, não nos foi possível definir qual deles expressaria a transformação operada pelas práticas do vestir em nossa análise. Conforme evidenciaremos ao final deste capítulo, o debate sobre a natureza de transformação do corpo de um humano em não humano por meio das vestimentas limita-se ao campo teórico, não sendo possível, até o momento, aplicá-lo em nossa análise. Ainda assim, os referidos conceitos nos ajudam a propor hipóteses sobre a transformação dos seres pelo vestir ou mesmo refletir sobre a representação dessa prática tanto no *Códice Borbônico* quanto em *Historia General de las cosas de Nueva España*.

Como já dito, constatamos que há uma diferença na prática do vestir plumas entre a primeira e a terceira seção do *Códice Borbônico*. Na terceira seção, tal como encontramos na *Historia General*, que tratam das 18 festas do *xiuhpohualli*, os conceitos de *ixiptla*, *teotl* e homem-deus operam simultaneamente, pois não há distinção de uso entre os cativos e os especialistas rituais, já transformados em deidades para o contexto ritual. Na primeira seção do código, que traz os prognósticos relacionados às trezenas do *tonalpohualli*, observa-se uma diferença entre aqueles que carregam símbolos de poder - dentre os quais as plumas - e os

¹⁹³ ANAWALT, 1981, p. 55.

¹⁹⁴ Ibidem, p. 56.

demais participantes. Os cativos representados nessa seção poderiam significar tanto os sacrifícios a serem realizados no período ou um prognóstico.

4.1.2 Vestir papéis

Na *Historia General de las cosas de Nueva España*, os papéis são o segundo item mais citado dentre os elementos que compõem a prática do vestir, sendo utilizados por senhores, cativos e especialistas rituais. No relato sobre a festa de *Panquetzaliztli*, assim escreve Sahagún: “[...] A los nueve días deste mes aparejaban con grandes cerimonias a los que habían de matar. Pintábanlos de diversas colores. Componíanlos con muchos papeles”¹⁹⁵.

Na representação da fonte de matriz cristã os papéis exercem mais de uma função: eram tanto um item da prática do oferecer, como mostramos no capítulo dois, quanto um item da prática do vestir. Em relação a esta última, os papéis eram utilizados para adornar personagens humanas, especialistas rituais, *pipiltin* ou cativos, e também personagens não humanas, como as imagens feitas de massa de *bledos* e estátuas. Quanto ao uso dos papéis para vestir estátuas, escreve o frade sobre a festa de *Huei Tozoztli*: “[...] Con estas yerbas enramaban al dios de las mieses, cuya imagen cada uno tenia en su casa, y componála con papeles (...)”¹⁹⁶.

Figura 28: Detalhe do fólio 25 do *Códice Borbônico*.



Fonte: FAMSI.

http://www.famsi.org/research/loubat/Borbonicus/images/Borbonicus_25.jpg

¹⁹⁵ SAHAGÚN, 1995 p. 162.

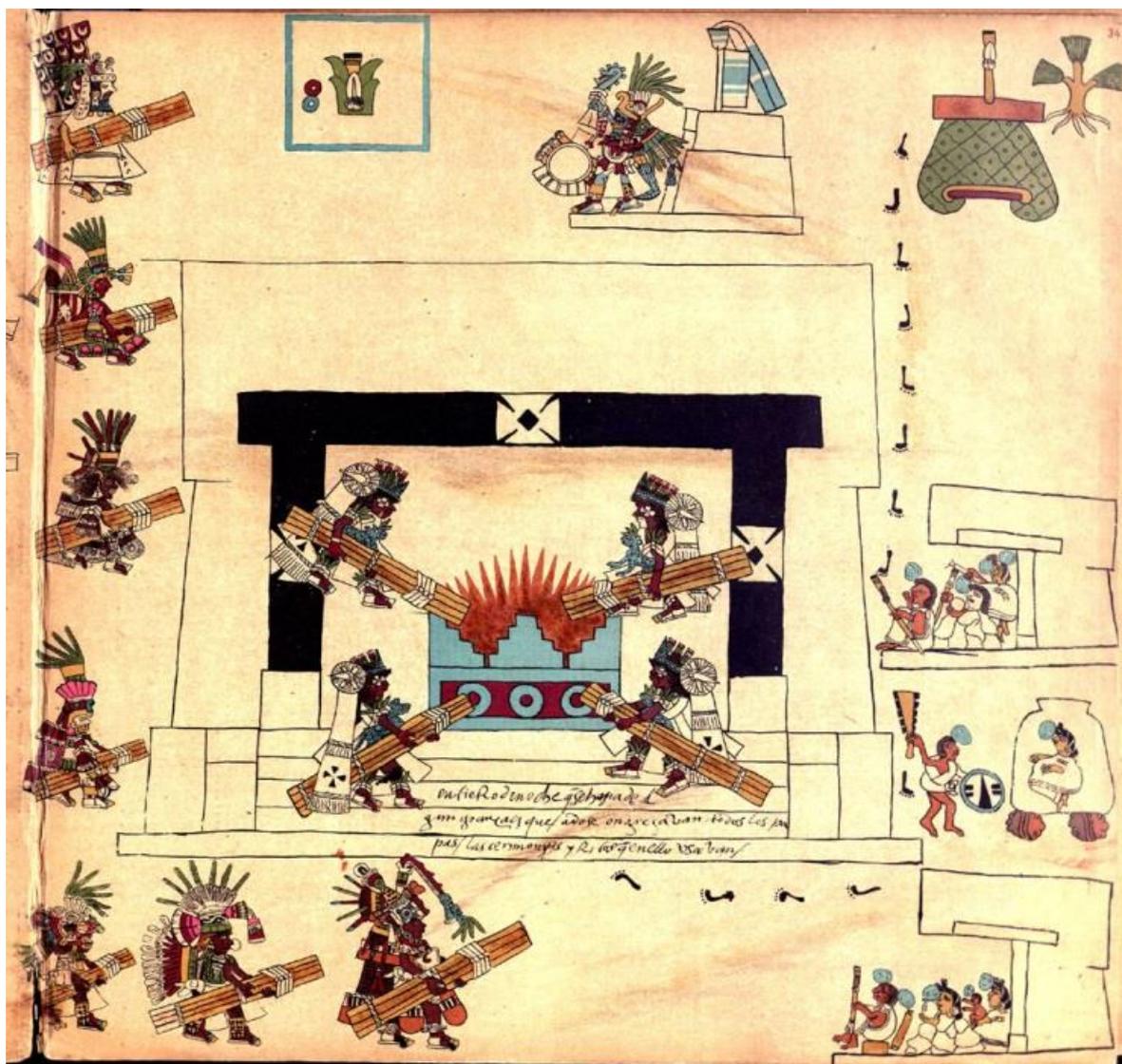
¹⁹⁶ Ibidem p. 188.

No *Códice Borbônico*, o vestir papéis aparece em 33 dos 36 fólios. Os papéis eram utilizados para adornar personagens humanas e aquelas identificadas como deidades. Na figura 28 que apresenta o fólio 25, localizado na terceira seção do *Códice Borbônico*, representado abaixo, visualizamos 3 personagens humanas: uma à direita, vestida com uma túnica branca e carregando um estandarte com bandeiras de papel; em direção à esquerda, adornada com papel na cabeça e nas costas, a segunda personagem está sendo carregada por uma terceira figura que, por sua vez, um bastão feito de papéis com gotas de *ulli*. Nesse fólio está presente a narrativa sobre as práticas realizadas na festa de *Huei Tozoztli*.

Sobre essa festa, ressaltamos que tanto na *Historia General* como no *Códice Borbônico* é mencionada a prática do vestir papéis; as personagens que os portam, no entanto, são diferentes. Na figura 28 descrita acima, são as personagens humanas que vestem esse adorno, enquanto na obra do frei Bernardino de Sahagún são as personagens não humanas, como as estátuas das deidades, que se enfeitam com ele.

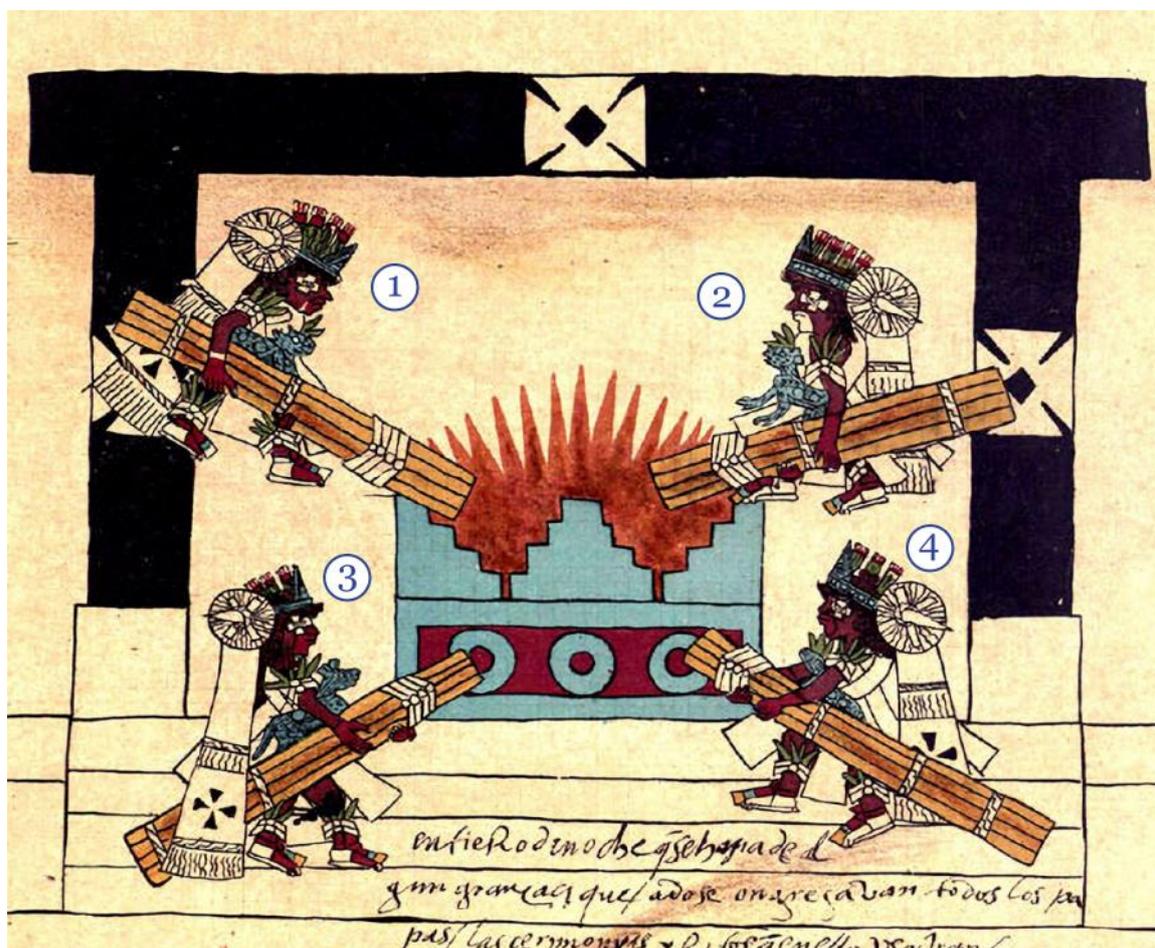
Na terceira seção do *Códice Borbônico*, por sua vez, percebemos que a representação do vestir papéis se assemelha à descrição encontrada nos livros I e II de *Historia General*. Em outras palavras, os papéis não eram vestimentas exclusivas de um tipo específico de personagem; grosso modo, sua relevância tinha relação com a festa e os rituais como um todo. Na figura reproduzida abaixo, também de um fólio presente na terceira seção do código, podemos observar que na parte central da imagem há 4 figuras adornadas com papéis.

Figura 29: fôlio 34 do *Códice Borbônico*.



Fonte: FAMSI. http://www.famsi.org/research/loubat/Borbonicus/images/Borbonicus_34.jpg

Figura 30: detalhe do fólio 34 do *Códice Borbônico*.



Fonte: FAMSI. http://www.famsi.org/research/loubat/Borbonicus/images/Borbonicus_34.jpg

Na figura 30 há 4 personagens humanas orientadas para o centro da imagem, todas adornadas de modo semelhante, com exceção da personagem na parte superior direita (2), cujo maxilar está pintado de branco. De todo modo, as 4 personagens possuem um adorno na cabeça, composto por uma parte azul, situada no topo, e uma parte branca que desce por todo o comprimento do corpo das personagens. Identificamos esse adorno branco como sendo um adorno de papel. De acordo com Anders, Jansen e Reyes Garcia¹⁹⁷, as 4 personagens são identificadas como sacerdotes de *Yoaltecuhtli*, deidade da noite. Para eles, a parte azul do adorno também configura um adorno de papel.

Conforme reiterado, na primeira seção do códice o vestir papéis restringe-se às deidades. Em aproximação à prática do vestir plumas, há uma diferença na representação do

¹⁹⁷ ANDERS; JANSEN; REYES GARCÍA, 1991. p. 223.

vestir papéis na primeira e na terceira seção do códice: como podemos ver na figura 31, abaixo, consta na primeira seção que as deidades podiam usar os papéis como adornos de suas roupas, ou mesmo se vestir inteiramente com eles:

Figura 31: Fólio 12 do *Códice Borbônico*.



Fonte: FAMSI. http://www.famsi.org/research/loubat/Borbonicus/images/Borbonicus_12.jpg

Na imagem da figura 31, igualmente presente na primeira seção, podemos identificar 3 figuras humanas. Delas, duas (1) e (2) estão localizadas no canto inferior direito, e estão deitadas. De suas cabeças sai sangue, e há pedras ao redor e sobre os seus corpos. A terceira figura humana (3), localizada à esquerda, de dimensão muito maior, tem o corpo quase inteiramente branco, exceto o seu rosto, o adorno na cabeça, seu pescoço e pulso. Sua

vestimenta é feita majoritariamente de papel. Anders, Jansen e Reyes Garcia identificam essa deidade como *Iztlacoliuhqui* e *Ixquimilli*, e a descrevem da seguinte maneira: “[...] Iztlacoliuhqui, ‘El del Cuchillo Encorvado de Obsidiana’, es el patrono, el dios del Hielo, vestido de algodón, como un *uaxtecatl*, Ilbertlno. También se llama Ixquimilli, ‘El de los Ojos Tapados’. Es un ciego, que estorba el Juicio”¹⁹⁸. Embora os autores identifiquem a vestimenta como feita de algodão, consideramos que os elementos predominantes são feitos de papel, como os adornos em formato circular e nas costas da personagem. Tal vestimenta se assemelha à das personagens retratadas na figura 30.

Tal como na prática do vestir plumas analisada no item anterior, concebemos a diferença entre a primeira e a terceira seção do *Códice Borbônico* com base na hipótese de que esta última, em aproximação aos livros I e II de *Historia General*, discorre sobre as 18 festas do *xiuhpohualli*, enquanto a primeira seção do código focaliza os prognósticos das 20 trezenas do *tonalpohualli*.

Na historiografia sobre a Mesoamérica, o papel é geralmente analisado como um item de oferenda. Pensar o papel como item do vestir nos leva a alguns questionamentos: haveria uma diferença na utilização desse item na prática do oferecer e do vestir? Enquanto item do oferecer, em muitas festas o papel costumava ser queimado junto a outros itens ofertados. Como vestimentas, poderiam os papéis ser queimados e, assim, enviados na forma de fumaça para as deidades? Nas duas fontes por nós analisadas, não há evidências que nos apontem para alguma resposta. De todo modo, observamos que não há qualquer tratamento diferenciado em relação a esse item, nem atribuição de algum significado distinto quando presente na prática do oferecer ou do vestir.

4.1.3 Pintar o corpo

Pintar o corpo é a terceira prática do vestir mais citada na obra do frei Bernardino de Sahagún. Assim como os demais itens associados a essa prática, seu uso não se restringe a um grupo específico: especialistas rituais, assim como *pipiltin* e cativos, podiam ter seus corpos pintados para as festas.

¹⁹⁸ ANDERS; JANSEN; REYES GARCÍA, 1991, p. 156.

Na descrição da festa de *Xócotl Huetzi*, que integra a referida obra, assim Sahagún se refere à prática de pintar o corpo: “[...] Desde la viga o árbol estaba levantada y adornada con todos sus aparejos, luego los que tenían esclavos para echar en fuego, vivos, aderezábanse con sus plumajes y atavíos ricos, y tiñíanse el cuerpo de amarillo, que era la librea del fuego”¹⁹⁹.

Consta nos livros I e II de *Historia General de las cosas de Nueva España* que as cores comumente utilizadas na pintura corporal eram preto, amarelo, branco e azul. Não percebemos uma distinção social em relação ao uso dessas cores; não há, por exemplo, uma cor restrita aos especialistas rituais ou aos cativos. Em verdade, parece-nos que o uso de uma determinada cor orientava-se pelo tipo de festa: tal era o caso da cor azul, usada na pintura corporal por ocasião da festa *Etzacualiztli*, dedicada a Tlaloc.

[...] Acabados los cuatro días del ayuno, luego se adornaban los sátrapas con aquellos atavios, y también todos los ministros. El día de la fiesta, luego de mañana, se ponían en la cabeza color azul. Poníanse en la cara y en los rostros miel mezclada con tinta²⁰⁰.

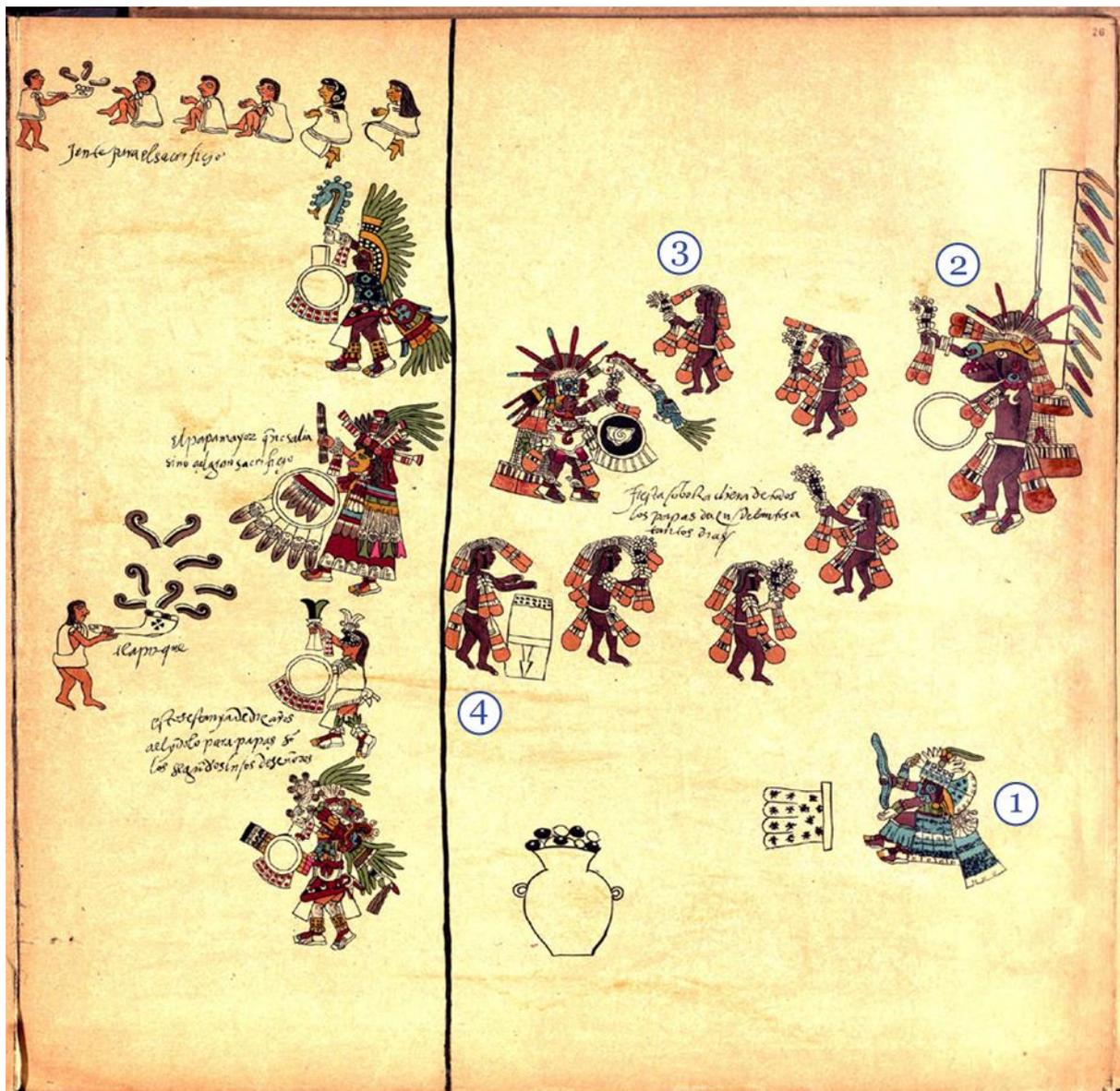
Na *Historia General*, conta-se que, em geral, mais de uma cor era utilizada nas pinturas corporais. A escolha das cores parecia se pautar mais pela característica da festa e a quem ela era dedicada que por uma restrição de uso, por exemplo, especialistas rituais ou cativos. Em uma dada festa todos poderiam estar com os rostos pintados de uma mesma cor.

No *Códice Borbónico*, a festa de *Etzacualiztli* está retratada na terceira seção, fólio 26. Como podemos observar na figura 32 reproduzida abaixo, as personagens têm os seus corpos pintados de negro.

¹⁹⁹ SAHAGÚN, 1995, p. 152.

²⁰⁰ Ibidem. p 206.

Figura 32: fôlio 26 do *Códice Borbônico*.



Fonte: FAMSI. http://www.famsi.org/research/loubat/Borbonicus/images/Borbonicus_26.jpg

Nessa figura estão apresentadas duas festas, a festa de *Toxcatl*, à esquerda, e a festa de *Etzacualiztli*, à direita. A divisão é feita por uma linha preta que corta a página de cima a baixo. Na parte direita da figura há 9 personagens, todas têm os corpos pintados. Além da pintura corporal, as personagens (1), (2) e (3) portam outros adornos, característicos das deidades, enquanto as demais possuem adornos similares em suas cabeças, ombros e entre as pernas. Apenas uma dessas personagens (4) não segura um objeto em suas mãos, pois toca um tambor. De acordo com Anders, Jansen e Reyes Garcia, elas trazem consigo um bastão

encurvado²⁰¹. Assim como relatado na *Historia General*, a prática do pintar o corpo não se restringia a um tipo de personagem, como, por exemplo, as deidades. Na festa de *Etzacualiztli*, todos os presentes retratados no *Códice Borbônico* têm o corpo pintado, sendo diferenciados pelas vestimentas e por outros adornos que carregam.

Nota-se, no *Códice Borbônico*, uma diferença na utilização da pintura corporal nas personagens, assim como nos outros itens relacionados à prática do vestir. Na primeira seção a pintura corporal é utilizada exclusivamente pelas figuras maiores, identificadas como deidades, que também estão adornadas. As demais figuras humanas, cativos em geral, não são representadas portando adornos, e sim as vestimentas usadas pelos cativos, a saber, uma espécie de tanga branca. Seus cabelos ficavam soltos ou, então, presos no topo da cabeça, por onde eram puxados, conforme visualizamos na figura 33 abaixo, na parte superior à esquerda.

Figura 33: fólio 6 do *Códice Borbônico*.



Fonte: FAMSI.

http://www.famsi.org/research/loubat/Borbonicus/images/Borbonicus_06.jpg

²⁰¹ ANDERS; JANSEN; REYES GARCÍA, 1991, p. 202.

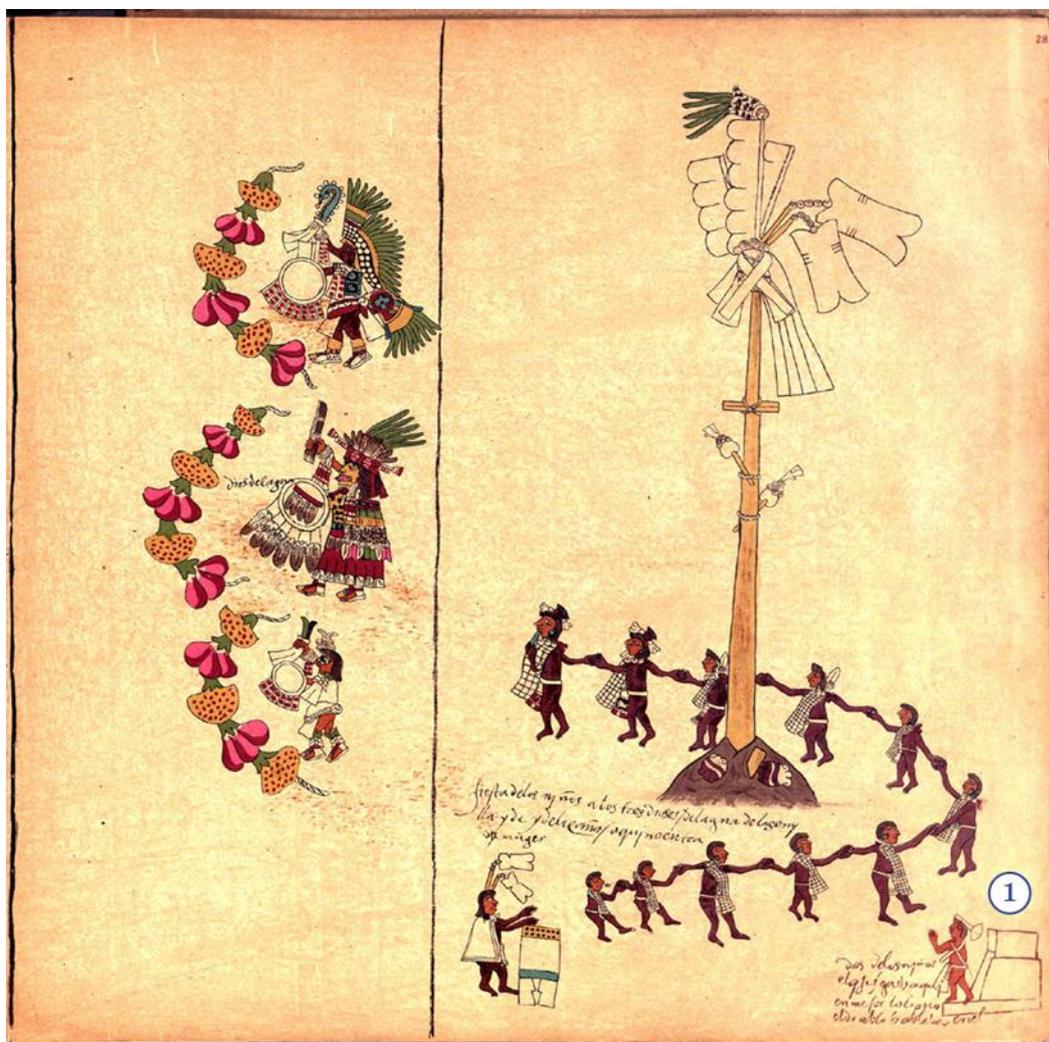
Nesta imagem há 4 figuras humanas, 2 ricamente adornadas e maiores (1) e (2); duas de dimensões menores e sem adornos (3) e (4). Dentre estas duas últimas, a que está orientada para a direita da imagem (3) segura um objeto em suas mãos e carrega um objeto nas costas. Trata-se de um cativo, mas sua representação constitui uma exceção, já que todos os cativos estão representados, na primeira seção do *Códice Borbônico*, tal qual o cativo que está orientado para a esquerda da imagem: vestindo apenas uma tanga e menor em relação às personagens adornadas e centralizadas.

As figuras humanas maiores, por sua vez, embora adornadas de forma distinta, possuem pintura corporal, vestem plumas, papéis e mantas. A personagem orientada para a esquerda (2), além dos adornos citados, porta uma narigueira. Na primeira seção do *Códice Borbônico* a pintura corporal é retratada como um elemento do vestir exclusivo das principais personagens dos fólios, e também maiores, identificadas como deidades. Na figura 33, que reproduz o fólio 6, Anders, Jansen e Reyes Garcia²⁰² identificam as personagens como *Tonatiuh*, à direita, e *Tezcatlipoca Titlacauan*, à esquerda.

Diferentemente da primeira seção, na terceira o pintar o corpo não se circunscreve às deidades. Além disso, outras figuras humanas são representadas utilizando pintura corporal, conforme vemos abaixo:

²⁰² Ibidem.

Figura 34: fôlio 28 do *Códice Borbônico*



Fonte: FAMSI. http://www.famsi.org/research/loubat/Borbonicus/images/Borbonicus_28.jpg

Na figura 34 há 16 personagens humanas, e apenas uma delas (1), situada no canto inferior direito, à frente do templo, não está com pintura corporal.

Embora a maioria das personagens tenha o corpo pintado, elas estão adornadas de forma bastante distinta. As personagens posicionadas no lado esquerdo vestem plumas, mantas e outros adereços, como escudos; as do lado direito, em contrapartida, portam menos adornos. Aquelas que circundam o mastro portam, além da pintura corporal, adornos de papéis e uma tanga masculina; a figura que toca o tambor, também pintada, traz consigo uma manta.

Anders, Jansen e Reyes Garcia, no livro explicativo sobre o *Códice Borbônico*²⁰³, nos apresentam um estudo detalhado sobre as cores relacionadas às deidades. Com base na análise dos padrões das pinturas faciais e do uso de certas cores, sua identificação é possível.

Apreendemos, a partir do códice, que as deidades possuem pintura corporal. No caso das personagens humanas, essa característica é representada apenas em algumas das 18 festas que integram a terceira seção da obra. Na *Historia General de las cosas de Nueva España* não percebemos essa diferença, tanto as deidades quanto os cativos, *pipiltin* e especialistas rituais têm seus corpos pintados. Diferentemente do que se passa no *Códice Borbônico*, portanto, na *Historia General* pintar o corpo parece ser uma prática mais difundida entre os participantes das festas.

Tal como os outros itens do vestir apresentados ao longo deste capítulo, a prática do pintar o corpo é retratada de modo diverso na primeira e terceira seção do *Códice Borbônico*, e tal distinção para se vincular ao conteúdo de cada seção. Na primeira seção, por seu caráter adivinhatório, não percebemos a transformação dos humanos em *ixiptla*, *teotl* ou “homem-deus”, algo presente na terceira seção e na obra do frei Bernardino de Sahagún.

* * *

Neste capítulo analisamos as práticas do vestir: vestir plumas, vestir papéis, pintar o corpo. Ao refletir sobre as personagens que realizam essas práticas, bem como a representação destas últimas, constatamos que elas têm relevância distinta nas nossas fontes. Na *Historia General de las cosas de Nueva España*, nossa fonte de matriz cristã, a prática do vestir, amplamente presente nas 18 festas fixas do *tonalpohualli*, é destacada como uma representação das deidades, e não destas como participantes das práticas rituais, visto que o frei Bernardino de Sahagún faz uso do termo “imagem” dos deuses para se referir a essas personagens que realizavam as práticas do vestir. Na *Historia General* era necessário descrever as vestimentas, os adornos e as pinturas corporais características das deidades para que elas pudessem ser identificadas e, posteriormente, combatidas pelos missionários. No *Códice Borbônico*, por sua vez, as deidades, devidamente trajadas com seus adornos e pinturas características, atuam nas práticas rituais. Menos que representar a transformação do humano em um ser não humano, os relatos buscam destacar a ação realizada pelas deidades durante as festas.

²⁰³ Ibidem.

Tendo em vista que na maior parte dessas 18 festas do *xiuhpohualli* ocorriam sacrifícios humanos, e que tanto os especialistas rituais quanto os sacrificadores, os cativos e os sacrificados poderiam estar vestidos e, portanto, transformados em deidades, sugerimos que essas práticas constituíam uma maneira das deidades realizarem o sacrifício de si mesmas, alimentando-se de sangue e, assim, assegurando o funcionamento e a continuidade do mundo. Embora os estudos e as reflexões acerca da transformação dos especialistas rituais e cativos em deidades sejam vastos, acreditamos ser ainda necessário avançar na reflexão sobre como essas transformações se davam.

Federico Navarrete Linares nos traz uma reflexão sobre a cosmopolítica e como poderíamos pensar as relações entre os seres na Mesoamérica. Segundo o autor,

[...] Os demais seres do *tlaltícpac*, viventes e não viventes, começando pelas pessoas, também podiam transpor as distinções ontológicas que os separavam. Os humanos podiam realizar rituais de *macehualiztli* para se transformarem em deuses, de maneira temporária ou definitiva, antes ou depois de sua morte, fosse como “*ixiptla*” ou como homem-deus²⁰⁴.

A transformação dos seres – uma transformação ontológica, em suas palavras –, seria possível por meio da realização de rituais. Na mesma chave, Olivier reflete sobre a transformação dos humanos em outros humanos, de um cativo em *tlatoani*²⁰⁵, que resultaria no sacrifício simbólico de *tlatoani*²⁰⁶. Embora essas transformações falem de tipos de seres diferentes, deidades ou *tlatoani*, as transformações, em contextos rituais, eram práticas recorrentes.

A partir da leitura de Navarrete Linares sobre a transformação de humanos em deidades, propomos que uma maneira de operar tal transformação seria por meio da prática do vestir. Esta proposta, no entanto, fundamenta-se numa reflexão teórica, de modo que constitui apenas uma hipótese de interpretação de nossas fontes, o que poderia ser desdobrado em outra investigação.

Conforme exposto, na obra do frei Bernardino de Sahagún a prática do vestir vinculava-se à noção de que os especialistas rituais e cativos se tornariam a “imagem” das deidades, ou seja, não se concebia uma transformação efetiva dessas personagens em deidades

²⁰⁴ NAVARRETE LINARES, 2016. p. 94 – 95.

²⁰⁵ Como já apresentado na introdução, *tlatoani*, significa grande senhor, príncipe, governante. SIMEÓN, 2010.

²⁰⁶ OLIVIER, Guilhem. El simbolismo sacrificial de los mimixcoa. cacería, guerra, sacrificio e identidad entre los mexicas. In: LUJÁN, Leonardo López e OLIVIER, Guilhem (orgs.). El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana. México, INAH, IIH, UNAM, 2010, pp. 453-482. Disponível em: https://www.academia.edu/8643622/El_simbolismo_sacrificial_de_los_Mimixcoa_cacer%C3%ADa_guerra_sa_crficio_e_identidad_entre_los_mexicas_en_Leonardo_L%C3%B3pez_Luj%C3%A1n_y_Guilhem_Olivier_coor_ds_El_sacrificio_humano_en_la_tradici%C3%B3n_religiosa_mesoamericana_M%C3%A9xico_INAH_IIH_UNAM_2010_pp_453_482 p.462.

propriamente ditas. A vestimenta, assim, limitava-se ao campo da representação, e não da transformação. A nosso ver, isto se explicaria pela ótica cristã que orientava Sahagún em seu entendimento do mundo, segundo a qual uma transformação ontológica dos homens em seres sobre-humanos não era possível.

Quanto ao *Códice Borbônico*, devido à sua natureza da fonte pictográfica, não nos foi possível distinguir quando se tratava de um participante da festa transformado em deidade, ou quando se tratava da própria deidade participando da ação. Dessa forma, podemos tanto conceber a possibilidade de uma transformação ontológica dos seres, como de fato se faz presente durante as festas, o que torna os seres sobre humanos indistinguíveis dos seres humanos transformados.

Concluimos que, além da relevância distinta da prática do vestir nas fontes de matriz nahua e cristã, essa prática é a que nos levantou mais reflexões acerca das personagens enquanto sujeitos de ação. Por ora, no entanto, não foi possível avançar, com base apenas nas nossas fontes, na reflexão sobre a transformação dos seres por meio da prática do vestir, sendo necessário ampliar o conjunto de documentos analisados para um aprofundamento do debate. De todo modo, analisamos a transformação das personagens presentes nos contextos rituais a partir do diálogo com a bibliografia selecionada. A prática do vestir constitui um dos elementos centrais na transformação dos seres em *ixiptla*, *teotl* e homem-deus, sejam eles especialistas rituais ou cativos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta pesquisa teve como objetivo analisar a relevância da representação das práticas rituais relatadas nos livros I e II da *Historia General de las cosas de Nueva España*, de autoria do frei Bernardino de Sahagún e seus ajudantes, e no *Códice Borbônico*, nossa fonte pictográfica de matriz nahua. Para tanto, realizamos um inventário das práticas e selecionamos as três ações mais recorrentes, quais sejam, o oferecer, o sacrificar e o vestir.

No primeiro capítulo desta dissertação apresentamos o contexto de produção de nossas fontes, um panorama geral da organização social nahua, os códices mesoamericanos e a escrita pictográfica, a organização do calendário, o início da presença colonial e missionária no altiplano central mexicano, os temas presentes no *Códice Borbônico*, os momentos da evangelização, a transformação social vivenciada pela sociedade nahua nesse período e, finalmente, os diversos atores engajados na produção da *Historia General de las cosas de Nueva España*, bem como a finalidade desta obra.

No segundo capítulo focamos a nossa análise nas práticas do oferecer. Concluímos que a representação dessas práticas na *Historia General* vincula-se ao objetivo missionário de conversão, cuja política, característica do chamado “segundo momento de evangelização”²⁰⁷, que consistia em descrever detalhadamente os costumes e as práticas mesoamericanas vistas aos olhos europeus como idolátricas, para melhor combatê-las. Em nosso entendimento, uma descrição minuciosa das práticas relatadas em *Historia General de las cosas de Nueva España* se fazia necessária em conformidade com estratégia de conversão desse momento, embora alguns itens, como o canto e a dança, não tenham o mesmo peso que os demais. Em relação ao *Códice Borbônico*, não percebemos uma distinção na forma como os diferentes itens da prática do oferecer são representados. Consideramos que a relevância da representação dessa prática no *Códice Borbônico*, sobretudo na terceira seção, visava enfatizar a relação de reciprocidade, entre os humanos e as deidades, como proposto por Graulich²⁰⁸ e Broda²⁰⁹.

No terceiro capítulo analisamos as práticas do sacrificar. Ao comparar as duas fontes, notamos que as práticas representando o momento do sacrifício são menos presentes no *Códice Borbônico*. Concluímos, então, que na obra do frei Bernardino de Sahagún havia a necessidade de detalhar as práticas rituais nahuas com base na estratégia missionária de

²⁰⁷ SANTOS, 2002.

²⁰⁸ GRAULICH, 2003.

²⁰⁹ BRODA, 2013.

“conhecer para converter”, mencionada acima. Além disso, as narrativas que compõem a terceira seção do *Códice Borbônico* enfatizavam menos as práticas do sacrificar para, em contrapartida, evidenciar outras características das 18 festas ali relatadas. No referido capítulo também discorreremos sobre como o *Códice Borbônico* se diferencia de outros códices mesoamericanos, como os do grupo Bórgia, ao não apresentar, por exemplo, a ação do sacrifício nas festas do *xiuhpohualli*.

Ao tecer uma comparação entre a representação do sacrificar *Historia General* e no *Códice Borbônico*, tornou-se evidente, para nós, a ênfase do sacrificar nos livros I e II da fonte de matriz cristã. Por outro lado, a relativa ausência de menção ao sacrificar na fonte de matriz nahua pode ser um indício de que havia outras práticas tão fundamentais nas festas quanto as do sacrifício. Uma segunda hipótese levantada para essa diferença na representação baseia-se na possibilidade de um apagamento consciente da prática do sacrificar na produção do documento, visto que o *Códice Borbônico* foi produzido nos primeiros anos da presença colonial no altiplano central mexicano.

No quarto e último capítulo analisamos a prática do vestir. Chegamos à conclusão, mais uma vez, de que a relevância na apresentação dessa prática distingue-se entre uma fonte e outra. Na *Historia General de las cosas de Nueva España*, a prática do vestir figura apenas como representação das deidades, e não a sua presentificação. Não havia, portanto, uma transformação dos especialistas rituais e dos cativos em seres sobre-humanos, eles apenas representavam a “imagem” das deidades ao se vestirem como elas. No *Códice Borbônico*, por sua vez, não é possível fazer uma distinção entre especialistas rituais que se vestiam de deidades das próprias deidades. À luz dos conceitos de homem-deus, *ixiptla* e *teotl*, refletimos acerca da forma de representação da prática do vestir e constatamos que tivemos acesso apenas às personagens já transformadas. Não foi possível, portanto, distinguir o especialista ritual da deidade, já que essa distinção não existia no momento apresentado pela fonte. Concluímos, assim, que a apresentação da prática do vestir, embora tenha similaridades na forma que está presente nos documentos, tem relevância distinta nas fontes analisadas: maior na fonte de matriz nahua, menor na cristã.

Em linhas gerais, a prática mais relevante na representação das festas, na *Historia General*, foi o sacrificar, seguida do oferecer, de acordo com a lógica de conversão vigente no segundo momento de evangelização. As práticas do sacrificar e oferecer foram as mais combatidas pelos missionários visando à conversão efetiva dos povos indígenas que habitavam as regiões da Nova Espanha. De sua parte, a prática do vestir não parece representar uma ameaça à conversão efetiva e, portanto, a necessidade de ser combatida, pois

poderia refletir símbolos de poder nahua que não necessariamente tinham relação com as práticas rituais. O uso de penas pelas elites nahuas, como demonstrado por Rivero Weber e Feest²¹⁰, constitui um exemplo disso. Retomando as ideias de Charles Gibson²¹¹ e James Lockhart²¹², sobre as quais discorreremos no primeiro capítulo, de 1540 a 1570, durante o segundo momento de evangelização, a distinção social operava de modo diverso à presença castelhana na região. As elites nahuas mantinham certos poderes políticos e alguns itens do vestir eram também marcadores sociais, já que expressavam símbolos de poder. Representar a prática do vestir nos livros I e II de *Historia General de las cosas de Nueva España* não se colocava, pois, como algo tão relevante diante do objetivo dessa obra, que era o combate às práticas consideradas idolátricas pelos missionários.

No *Códice Borbônico*, percebemos uma diferença na forma de apresentação das práticas do oferecer, sacrificar e vestir entre a primeira e a terceira seção da obra. As práticas do oferecer e do vestir estão presentes em todo o códice, enquanto o sacrificar é pouco explorado. Na terceira seção, a relevância na apresentação das práticas do oferecer, sacrificar e vestir tornava evidente o que era característico de cada uma das 18 festas do *xiuhpohualli*. Cumpria destacar somente os itens do oferecer específicos para cada festa, e não a totalidade do que era oferecido, bem como o conjunto completo de vestimentas das deidades, a quem as festas eram destinadas. Assim, como a prática do sacrificar era amplamente realizada e recorrente em todas as 18 festas, não parecia ser de grande importância representá-la no códice.

Na primeira seção, de caráter adivinhatório, encontramos representação das práticas específicas a cada conjunto de dias. Era relevante apresentar, além do que era característico a cada conjunto de dias representado, quais as deidades que regiam os dias, quais os itens a serem oferecidos, alimentos, papéis, incenso, sacrifícios etc.

Optamos por preservar as práticas em sua forma verbal – oferecer, sacrificar, vestir –, para que a nossa análise pudesse buscar um olhar empírico sobre as práticas representadas nas fontes, mais do que tentar compreender o que essas ações significavam nesses documentos. É por essa razão que não utilizamos os substantivos oferenda, sacrifício e vestimenta como categorias de análise. Além desse olhar empírico sobre as fontes, a escolha em focar nas ações representadas foi uma maneira de buscar um olhar simétrico na análise de fontes de naturezas distintas, a saber, uma de escrita alfabética e a outra, de escrita pictográfica.

²¹⁰ RIVERO WEBER e FEEST, 2012.

²¹¹ GIBSON, 2008.

²¹² LOCKHART, 1992.

Ao longo dos capítulos, apontamos algumas questões sobre as quais não será possível nos debruçar sem a ampliação do nosso conjunto de fontes. Em nossa análise do sacrificar, no capítulo três, constatamos que essa prática não possui uma apresentação do ato no *Códice Borbônico*. Um caminho possível para compreender de que forma o sacrificar está presente nesse tipo de fonte seria ampliar o *corpus* documental, analisando, por exemplo, outros códices do grupo Bórgia: o *Códice Bórgia* e o *Códice Fejérváry-Mayer*.

Outra possibilidade de análise que levantamos ao longo desta dissertação remete à transformação ontológica, de humanos para deidades, que exploramos no capítulo quatro ao analisar as práticas do vestir. Como pontuamos, até o momento não foi possível investigar as transformações desencadeadas pela prática do vestir, e as reflexões tecidas ficaram no debate historiográfico. Além das considerações de Navarrete Linares sobre as possíveis transformações operadas através da realização de rituais, é necessária uma investigação para refletir se a transformação a partir das práticas do vestir dialogam mais com os conceitos de *ixiptla*, *teotl* ou homem-deus. Outra investigação possível, que levantamos no capítulo dois, seria analisar no *Códice Borbônico* e em outras fontes pictográficas as relações recíprocas estabelecidas com as deidades e outros seres a partir das práticas do oferecer.

Por fim, podemos tecer uma reflexão a partir dos conceitos evocados ao longo dos capítulos que nortearam a nossa análise. Propomos que as práticas rituais do oferecer e do sacrificar tinham como base as noções de reciprocidade e de dívida entre os humanos e as deidades, tal como proposto por Broda²¹³. Uma das formas de estabelecer essa relação seria por meio da alimentação; oferecer alimentos, portanto, constitui uma parte fundamental da reciprocidade. De acordo com Graulich e Olivier e Navarrete Linares²¹⁴, diferentes seres, humanos e não humanos, possuem uma alimentação diferente.

As deidades mesoamericanas, sobretudo mexicas, alimentavam-se do sangue ofertado nas práticas rituais. Sua alimentação era a ferramenta necessária para a continuidade do mundo, como nos evidenciam Alfredo López Austin e Leonardo López Luján²¹⁵, assegurando aos humanos prosperidade na colheita, chuva, saúde. Nessa chave, a prática do sacrificar pode ser entendida como uma das práticas do oferecer, com o diferencial de ofertar às deidades o seu alimento fundamental. Os cativos que seriam sacrificados para a alimentação das deidades eram preparados para o momento ritual, recebendo oferendas e vestimentas. Na prática do sacrificar era experienciado o momento da retroalimentação do sacrifício/alimentação dos

²¹³ BRODA, 2013.

²¹⁴ NAVARRETE LINARES, 2016. p. 89.

²¹⁵ LÓPEZ AUSTIN e LÓPEZ LUJÁN, 2010.

deuses, revivendo continuamente o sacrifício que gerou o início do mundo. Essa relação recíproca era conduzida pelos especialistas rituais.

Como consideração geral de nosso trabalho, constatamos que há uma diferença na representação das práticas do oferecer, sacrificar e vestir na primeira e terceira seção do *Códice Borbônico*, o *tonalpohualli* e *xiuhpohualli*, respectivamente. Propomos que essa diferença se dá pelo caráter de cada seção, uma vez que a forma de representação de cada prática muda de acordo com a temática apresentada no documento. Na terceira seção, que traz o relato das 18 festas do *xiuhpohualli*, a representação das práticas do oferecer, sacrificar e vestir revela-se, assim, mais próxima ao Livro II de *Historia General* do que com a primeira seção do *Códice Borbônico*. Propomos, com base nisso, que o conteúdo tratado nas seções pode ser um fator significativo para determinar a relevância na representação das práticas na fonte de matriz nahua.

Concluimos que a relevância na representação das práticas rituais do oferecer, o sacrificar e o vestir na fonte de matriz cristã, a *Historia General de las cosas de Nueva España*, está de acordo com o segundo momento da evangelização, o “conhecer para converter”, como definido por Santos²¹⁶, no qual era necessário representar as práticas rituais realizadas nas festas, bem como reconhecer as deidades, para combater as práticas rituais e assegurar a conversão efetiva das populações indígenas ao cristianismo. No caso do *Códice Borbônico*, propomos que a relevância da representação das práticas distingue-se de acordo com o conteúdo de cada seção. Na terceira seção, que representa as 18 festas do *xiuhpohualli*, a relevância está em representar o que era característico em cada uma das festas, diferenciando umas das outras. Na primeira seção, de caráter adivinhatório, consistia em representar quais elementos estariam relacionados com os prognósticos de cada uma das 20 trezenas do *tonalpohualli*.

²¹⁶ SANTOS, 2002.

REFERÊNCIAS

Fontes

Códice borbónico. El libro del Cuicacatl: Homenaje para el año del Fuego Nuevo/textos de Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García—México, Viena: FCE, Akademische Druck-und Verlagsanstalt, Sociedad Estatal Quinto Centenario, 1991.

Códice Borbônico. FAMSI (Foundation for the advancement of Mesoamerican Studies). Disponível em: <http://www.famsi.org/research/loubat/Borbonicus/thumbs0.html>

SAHAGÚN, Fray Bernardino de. **Historia General de las cosas de Nueva España.** 1ª Reimp. Madrid: Alianza Editorial, 1995.

Obras de referência

ANDERS, Ferdinand, JANSEN, Maarten y REYES GARCÍA Luis. **Códice Borbónico. El Libro del Cuicacatl. Homenaje para el año del Fuego Nuevo. Libro explicativo del llamado Códice Borbónico.** [Introducción y explicación de Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García]. México, Viena: FCE, Akademische Druck-und Verlagsanstalt, Sociedad Estatal Quinto Centenario, 1991.

BETHELL, Leslie (org.). **História da América Latina.** 2 ed. São Paulo: Edusp/Brasília: Fund. Alexandre Gusmão, 2004, Vols. 1 e 2.

SIMEÓN, Rémi. **Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana.** México: Siglo Veintiuno, 2010.

SULLIVAN, Thelma D. **Compendio de la Gramática Nahuatl.** México: IIH- UNAM, 1998.

Bibliografia

ALVIM, Márcia Helena. Um franciscano no Novo Mundo: frei Bernardino de Sahagún e sua Historia General de las cosas de Nueva España. **Estudos Ibero-Americanos.** PUCRS, v. XXXI, n. 1, p. 51-60, junho 2005. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/iberoamericana/article/view/1325>. Acesso em: 18 de abril de 2019.

ANAWALT, Patricia Rieff. **Indian clothing before Cortés.** Norman: University of Oklahoma Press, 1981.

BATALLA ROSADO, Juan José. Datación del Códice Borbónico a partir del análisis iconográfico de la representación de la sangre. **Revista Española de Antropología Americana,** Madrid, n. 24, p. 47-74, 1994. Disponível em:

<https://revistas.ucm.es/index.php/REAA/article/view/REAA9494110047A>. Acesso em 19 de Janeiro de 2023.

_____ Los tlacuiloque del Códice Borbónico: una aproximación a su número y estilo. In: **Journal de la Société des Américanistes**. Tome 80, 1994. pp. 47-72. Disponível em: https://www.persee.fr/doc/jsa_0037-9174_1994_num_80_1_1525. 19 de Janeiro de 2023.

BERTAIONI, Cristina; SANTOS, Eduardo Natalino dos; FRANÇA, Leila Maria (orgs.). **História e arqueologia da América Indígena: tempos pré-colombianos e coloniais**. Florianópolis: Editora da UFSC, 2017.

BRODA, Johanna. Ofrendas mesoamericanas en una perspectiva comparativa. In: BRODA, Johanna. **“Convocar a los dioses”: ofrendas mesoamericanas. Estudios antropológicos, históricos y comparativos**. Xalapa: Instituto Veracruzano de la Cultura, 2013. pp. 639-702. 2013.

https://www.academia.edu/37177183/2013a_Ofrendas_mesoamericanas_en_una_perspectiva_comparativa_en_J_Broda_coord_Convocar_a_los_dioses_Ofrendas_mesoamericanas_Estudios_antropol%C3%B3gicos_hist%C3%B3ricos_y_comparativos_Instituto_Veracruzano_de_Cultura_IVEC_Xalapa_Ver_pp_639_702&nav_from=7507f6a1-70b6-43fd-9d15-5d980816f166&rw_pos=0. Acesso em: 19 de novembro de 2021.

BROTHERSTON, Gordon. The year in the Mexican codices: the nature and structure of the eighteen feasts. **Estudios de Cultura Náhuatl**, vol. 34, 2003, (diciembre):67-98. <https://nahuatl.historicas.unam.mx/index.php/ecn/article/view/78655>. Acesso em: 4 de Agosto de 2019.

CARBONE, Carla de Jesus. **Chicomoztoc, o Lugar das Sete Carvernas, nas histórias nahuas do início do período colonial (1540-1630)**. 2014. Dissertação (Mestrado em História Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014. doi:10.11606/D.8.2014.tde-17042014-121246. Acesso em: 15 de outubro de 2022.

CARREÓN BLAINE, Emilie Ana. **El olli en la plastica mexicana. El uso del hule en el siglo XVI**. Cidade do México: UNAM, 2006.

DEHOUE, Danièle. Las funciones rituales de los altos personajes mexicas. **Estudios de Cultura Náhuatl**, 45, Enero – Junio de 2013, p. 37-68. Disponível em: <https://nahuatl.historicas.unam.mx/index.php/ecn/article/view/77709/68755>. Acesso em: 02 de Julho de 2022.

DÍAZ, ANA. **Cielos e inframundos: uma revisão de las cosmologías mesoamericanas**. México, D.F.: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2015.

_____ **El maíz se sienta para platicar. Códices y formas de conocimiento nahua, más allá del mundo de los libros**. México: Universidad Iberoamericana, 2016.

_____ Nombrar las veintenenas en los códices. Estrategias coloniales de reconfiguración gráfica del año entre los nahuas. **Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas**, [S. l.], v. 1, n. 113, p. 145–195, 2018. DOI: 10.22201/ie.18703062e.2018.113.2653. Disponível em:

<http://www.analesiie.unam.mx/index.php/analesiie/article/view/2653>. Acesso em: 29 jun. 2023.

GIBSON, Charles. As sociedades indígenas sob o domínio espanhol. In: BETHELL, Leslie. **História da América Latina. América Latina colonial**. Vol. 2. p. 269-308. São Paulo: EDUSP, 2008

GONZÁLEZ TORRES, Yolotl. **El sacrificio humano entre los mexicas**. México: Fondo de cultura económica, 2006.

_____ El sacrificio humano entre los mexicas. **Arqueología Mexicana**. vol. XI n. 63 Setembro – Outubro, 2003.

GRAULICH, Michel. Autosacrifice in ancient Mexico. **Estudios de cultura Náhuatl**, ISSN 0071-1675, Nº. 36, 2005. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2265770>. Acesso em: 27 de junho de 2022.

_____ **El sacrificio humano en Mesoamérica**. Arqueología Mexicana vol. XI n. 63, Setembro – Outubro, 2003.

_____ Las fiestas del año solar en el Códice Borbónico. **Itinerarios. revista de estudios lingüísticos, literarios, históricos y antropológicos** Núm. 8 p. 185-194. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5744263>. Acesso em: 18 de Setembro de 2021.

GRAULICH, Michel; OLIVIER, Guilhem ¿Deidades insaciables? La comida de los dioses en el México antiguo. **Estudios de cultura Náhuatl**, ISSN 0071-1675, Nº. 35, 2004. Disponível em: <https://ru.historicas.unam.mx/bitstream/handle/20.500.12525/1216/709.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acesso em: 19 de Julho de 2022.

HERMANN LEJARAZU, Manuel A. **Códices y señoríos. Un análisis sobre los símbolos de poder en la Mixteca prehispánica**. Tesis de doctorado. UNAM, México D. F.: 2005. Disponível em: http://132.248.9.195/ptd2005/01094/0351770/0351770_A1.pdf . Acesso em: 30 de maio de 2019.

LÉON-PORTILLA, Miguel. A Mesoamérica antes de 1519. In: BETHELL, Leslie. **História da América Latina**. Volume 1. São Paulo: EDUSP, 2008.

_____ Bernardino de Sahagún pioneiro de La antropología. **Arqueología Mexicana**. Volumen IV 36. Fray Bernardino de Sahagún (marzo – abril, 1999).

_____ **Códices: os antigos livros do Novo Mundo**. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2012.

_____ De La Oralidad y los códices a la "Historia general". **Estudios De Cultura Náhuatl**, 29, 1999. Disponível em: <https://nahuatl.historicas.unam.mx/index.php/ecn/article/view/9187> . Acesso em 17 de Outubro de 2019.

_____ El Mundo en que vivió Bernardino De Sahagún: España y México. **Estudios De Cultura Náhuatl**, 28, agosto, 1998. p. 317-47. Disponível em: <https://nahuatl.historicas.unam.mx/index.php/ecn/article/view/77924>. Acesso em 17 de Outubro de 2019.

_____ La Música en el Universo De La Cultura náhuatl. **Estudios De Cultura Náhuatl** 38, octubre, 2009. Disponível em: <https://nahuatl.historicas.unam.mx/index.php/ecn/article/view/9335>. Acesso em 17 de Outubro de 2019.

_____ La riqueza semántica de los códigos mesoamericanos. **Estudios de Cultura Náhuatl**, 43, Enero-Junio de 2012. p. 139-160. Disponível em: <https://nahuatl.historicas.unam.mx/index.php/ecn/article/view/30516> . Acesso em 20 de Novembro de 2022.

_____ Los merecidos por el sacrificio de los dioses. **Estudios De Cultura Náhuatl** 53, enero, 2017. p. 241-43. Disponível em: <https://nahuatl.historicas.unam.mx/index.php/ecn/article/view/77829> . Acesso em 20 de Novembro de 2022.

LIMA, Ana Cristina de Vasconcelos. **Os agentes nas histórias mixtecas pré-hispânicas e coloniais**. 2017. Dissertação (Mestrado em História Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017. doi:10.11606/D.8.2017.tde-02052017-133140. Acesso em: 15 de Outubro de 2022.

LIMA, Tânia Stolze. Por uma cartografia do poder e da diferença nas cosmopolíticas ameríndias. **Revista de Antropologia**, n. 54, v. 2, 2011. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2011.39641>. Acesso em: 12 de Abril de 2018.

LOCKHART, James. Postconquest Nahua Society and Concepts Viewed through Nahuatl Writings. **Estudios De Cultura Náhuatl** 20, octubre, p. 91-116. Disponível em: <https://nahuatl.historicas.unam.mx/index.php/ecn/article/view/78299> . Acesso em: 02 de Novembro de 2022.

_____ **The Nahuas after the conquest: A social and cultural history of the indians of Central Mexico, Sixteenth through Eighteenth century**. Stanford: Stanford University Press, 1992.

LOPES DON, Patricia. **Bonfires of Culture: Franciscans, Indigenous Leaders, and the Inquisition in Early Mexico, 1524-1540**. Norman: University of Oklahoma Press, 2010.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo. Cuarenta clases de magos en el mundo náhuatl. **Estudios de Cultura Náhuatl**, vol. 7, 1967, p. 87-177. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3722069> . Acesso em: 14 de Outubro de 2018.

_____ **Hombre-dios: religión y política en el mundo nahuatl**. UNAM: México D.F., 1998.

_____ El fundamento mágico-religioso del poder. **Estudios de cultura Náhuatl**, n.º 12, 1976, Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3833585> . Acesso em: 25 de Julho de 2022.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo; LÓPEZ LUJÁN, Leonardo. El sacrificio humano entre los mexicas. **Arqueología Mexicana** núm. 103, Maio – Junho, 2010. p. 24-33.

MANCERA, Sonia Corcuera. **El fraile, el índio y el pulque: Evangelización y embriaguez en la Nueva España (1523-1548)**. Fondo de Cultura Económica: México, 1997

MARTÍ, Samuel. Simbolismo de los colores, deidades, números y rumbos. **Estudios de cultura Náhuatl**, ISSN 0071-1675, N.º. 2, 1960, Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3711923>. Acesso em: 20 de Novembro de 2020.

MARTINS, Eduardo Henrique Gorobets. **As histórias mexicas coloniais: concepções de tempo e espaço (1530-1608)**. 2018. Dissertação (Mestrado em História Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018. doi:10.11606/D.8.2018.tde-23072018-173906. Acesso em: 19 de Julho de 2022.

MAUSS, Marcel.; HUBERT, Henri. **Sobre o sacrifício**. São Paulo: Cosac Naify, 2005,

MÁYNEZ, Pilar. Fray Bernardino de Sahagun, Codice Florentino, Historia general de las cosas de la Nueva Espana. **Estudios de Cultura Náhuatl**, vol. 34, annual 2003. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3725529> . Acesso em: 22 de Janeiro de 2022.

MAZZETTO, Elena. De alimentos, ofrendas y pronósticos. La representación del maíz en códices adivinatorios del centro de México. In: BATALLA ROSADO, J. J., J. L. de ROJAS, L. PÉREZ LUGONES (ed.). **Códices y cultura indígena en México. Homenaje a Alfonso Lacadena García-Gallo**. Madrid: Distinta Tinta, 2018, p. 99-140. Disponível em: https://www.academia.edu/37864624/De_alimentos_ofrendas_y_pron%C3%B3sticos_La_representaci%C3%B3n_del_ma%C3%ADz_en_c%C3%B3dices_adivinatorios_del_centro_de_M%C3%A9xico_en_Batalla_Rosado_J_J_J_L_de_Rojas_L_P%C3%A9rez_Lugones_ed_C%C3%B3dices_y_cultura_ind%C3%ADgena_en_M%C3%A9xico_Homenaje_a_Alfonso_Lacadena_Garc%C3%ADA_Gallo_Madrid_Distinta_Tinta_2018_p_99_140. Acesso em: 08 de Setembro de 2022.

_____ ¿Miel o sangre? Nuevas problemáticas acerca de la elaboración de las efigies de tzoalli de las divinidades nahuas, **Estudios de Cultura Náhuatl**, n. 53, 2017, pp. 73-118.

Disponível em:

https://www.academia.edu/37427612/Miel_o_sangre_Nuevas_problemas_acerca_de_la_elaboraci%C3%B3n_de_las_efigies_de_tzoalli_de_las_divinidades_nahuas_Estudios_de_Cultura_N%C3%A1huatl_n_53_2017_pp_73_118 Acesso em: 08 de Setembro de 2022.

MUNDY, Barbara E. Indigenous dances in early colonial Mexico City. **Festivals & Daily life in the arts of Colonial Latin America, 1492 – 1850**. Denver: Denver Art Museum, 2014. Disponível em:

https://www.academia.edu/23841557/Indigenous_Dances_in_Early_Colonial_Mexico_City Acesso em: 17 de Maio de 2022.

NARDI, Tawne Teixeira de Andrade. **O império mexicana e a província de Tlapa. Relações políticas e tributárias nos códices mesoamericanos (1461-1521)**. 2019. Dissertação (Mestrado em História Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019. Disponível em:

<https://doi.org/10.11606/D.8.2019.tde-30092019-171701>. Acesso em: 23 de Junho de 2022.

NAVARRETE LINARES, Federico. Entre a cosmopolítica e a cosmohistória: tempos fabricados e deuses xamãs entre os astecas. **Revista de Antropologia**. São Paulo: Online, 59 (2): 86-108 [agosto/2016]. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2016.121934>. Acesso em 03 de Agosto de 2022.

_____. La conquista europea y el régimen colonial. In: MANZANILLA, Linda & LÓPEZ LUJÁN, Leonardo (coord.). **Historia antigua de México**. Vol. III. 2a. edição, México: INAH & IIA – UNAM & Miguel Ángel Porrúa, 2001. p. 371-405.

_____. La Sociedad Indígena en la obra de Sahagún. In: LEÓN-PORTILLA, Miguel. **Bernardino de Sahagún. Quinientos años de presencia**. México: UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, 2002.

_____. Más allá de la cosmovisión y el mito. Una propuesta de renovación conceptual. **Estudios de cultura Náhuatl**, nº. 56, 2018, p. 9-43. Disponível em: <https://nahuatl.historicas.unam.mx/index.php/ecn/article/view/77863/68913>. Acesso em: 02 de Novembro de 2022.

_____. Nahualismo y poder: un viejo binómio Mesoamericano. OLIVIER, Guilhem & NAVARRETE LINARES, Federico. **El héroe entre el mito y la historia**. México: Instituto de Investigaciones Históricas-CEMCA, 1999, p. 155-179. Disponível em: https://historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/374/374_04_08_nahualismopoder.pdf. Acesso de 17 de Dezembro de 2021.

RIVERO WEBER, Lilia; FEEST, Christian. La Sombra de los dioses: arte plumario en el México del siglo XVI. **El Penacho del México Antiguo**. Altenstaldt: ZKF Publishers, 2012 p. 41-60. Disponível em: https://www.academia.edu/34600766/La_Sombra_de_los_Dioses_El_arte_plumario_en_el_Mexico_del_siglo_XVI. Acesso em: 18 de Julho de 2022.

OLIVIER, Guilhem; LÓPEZ-LUJAN, Leonardo. El sacrificio humano en Mesoamérica: ayer, hoy y mañana. LÓPEZ-LUJAN, Leonardo; OLIVIER, Guilhem (coords.). **El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana**. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia y Universidad Nacional Autónoma de México, 2010 p. 19-42. Disponível em: <https://www.mesoweb.com/es/articulos/sub/Sacrificio.pdf>. Acesso em: 14 de Junho de 2021.

OLIVIER, Guilhem. El simbolismo sacrificial de los mimixcoa. cacería, guerra, sacrificio e identidad entre los mexicas. In: LÓPEZ LUJÁN, Leonardo e OLIVIER, Guilhem (orgs.). El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana. México, INAH, IIH, UNAM, 2010, pp. 453-482. Disponível em: https://www.academia.edu/8643622/El_simbolismo_sacrificial_de_los_Mimixcoa_cacer%3C3%ADa_guerra_sacrificio_e_identidad_entre_los_mexicas_en_Leonardo_L%3C3%B3pez_Luj

[%C3%A1n y Guilhem Olivier coords El sacrificio humano en la tradici%C3%B3n religiosa mesoamericana M%C3%A9xico INAH IIH UNAM 2010 pp 453 482](#). Acesso em: 01 de Maio de 2021.

_____ Indios y españoles frente a prácticas adivinatorias y presagios durante la Conquista de México. **Estudios de Cultura Náhuatl**, vol. 37, 2006, p. 169-192. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5826634>. Acesso em: 21 de Novembro de 2020.

_____ Sacrificio humano, mito y poder entre los mexicas. **Letras Libres**, Año XII, número 133, enero 2010, pp. 30-36. Disponível em: <https://letraslibres.com/revista/sacrificio-humano-mito-y-poder-entre-los-mexicas/>. Acesso em: 30 de Maio de 2020.

_____ *Teotl and Diablo*: Indigenous and Christian conceptions of Gods and Devils in the Florentine Codex. FAVROT PETERSON, Jeanette; TERRACIANO, Kevin. **The Florentine Codex: An encyclopedia of the Nahua World in sixteenth-century Mexico**. Austin: University of Texas Press, 2019. Disponível em: https://www.academia.edu/40377576/Teotl_and_diablo_Indigenous_and_Christian_conceptions_of_gods_and_devils_in_the_Florentine_Codex_in_The_Florentine_Codex_An_encyclopedia_of_the_nahua_world_Jeanette_Favrot_and_Kevin_Terraciano_University_of_Texas_Press_pp_110_122_2019. Acesso em: 30 de Maio de 2020.

SANTOS, Eduardo Natalino dos. As tradições históricas indígenas diante da conquista e colonização da América: transformações e continuidades entre nahuas e incas. **Revista de História**. Departamento de História, FFLCH-USP. São Paulo: Humanitas & FFLCH-USP, n°. 150, p. 157-207, 1o. semestre de 2004. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9141.v0i150p157-207>. Acesso em: 03 de Julho de 2019.

_____ **Deuses do México indígena**. São Paulo: Editora Palas Athena, 2002.

_____ **Tempo, espaço e passado na mesoamérica: o calendário, a cosmografia e a cosmogonia nos textos nahuas**. São Paulo: Alameda, 2009.

_____ Usos historiográficos dos códices Mixteco-Nahuas. **Revista de História** [online]. 2005, (153), 69-115. ISSN: 0034-8309. Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=285022042016>. Acesso em 03 de Julho de 2019.

THOMAS, Hugh. **La Conquista de México**. Barcelona: Planeta, 2010.

TODORV, Tzvetan. **A conquista da América: a questão do ouro**. São Paulo: Martins Fontes, 2003

TRASLOSHEROS, Jorge E.; ZABALLA BEASCOECHEA, Ana de. **Los indios ante los foros de justicia religiosa em la Hispanoamérica virreinal**. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2010.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: COSAC NAIFY, 2013.

_____ **Metafísicas Canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural.** São Paulo: Cosac Naify, 2015

_____ Xamanismo transversal: Lévi-Strauss e as cosmopolíticas amazônicas. Nobre, Renarde; Queiroz, Ruben C. (orgs.). **Lévi-Strauss: leituras brasileiras.** Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2008.

Revistas

Arqueología Mexicana. **La Muerte en México. De la época prehispánica a la actualidad.** Edição especial 52. Outubro 2013.

Arqueología mexicana. **El Templo Mayor a un siglo de su descubrimiento.** Edição Especial 56. Agosto 2014.