

Museu de Arqueologia e Etnologia
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
Universidade de São Paulo



**Os sacerdotes e o culto
oficial na organização do Estado mexica**

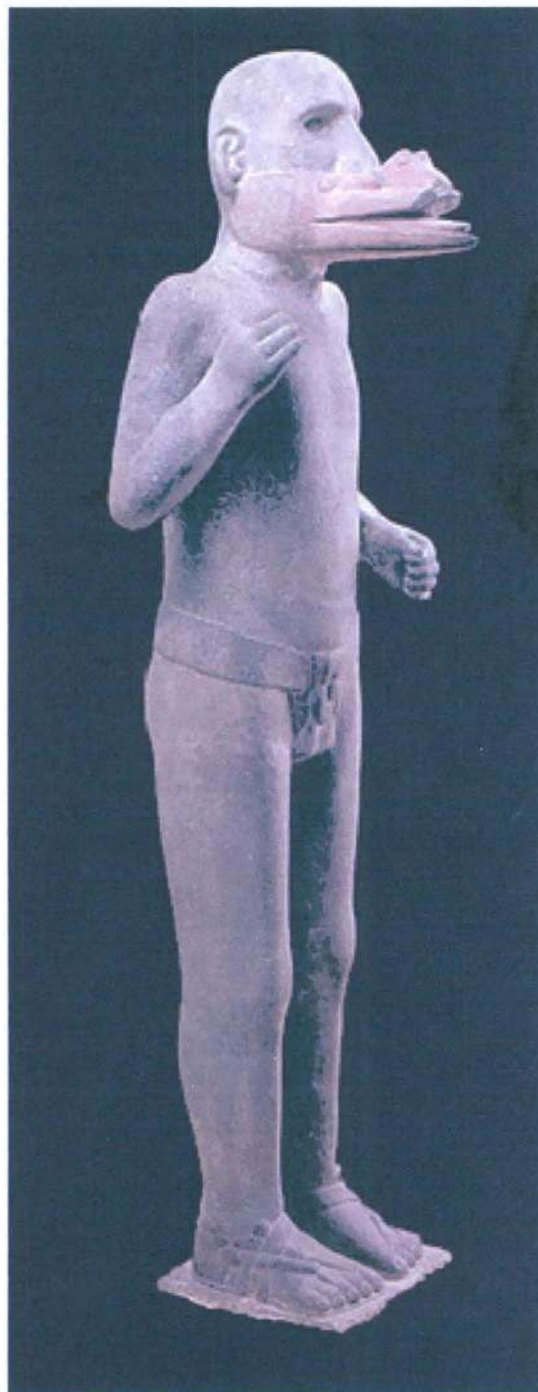
Marcia Maria Arcuri

Tese de Doutorado apresentada à
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
para a obtenção do título de Doutor em arqueologia, sob orientação da
Profa. Dra. Maria Beatriz Borba Florenzano

São Paulo, setembro de 2003

Ehecatl- Quetzalcoatl
Cultura Mexica
Instituto Mexiquense de Cultura:
Museo de Antropología e Historia
del Estado de México, Toluca.

Imagem da capa:
Ehecatl-Quetzalcoatl
Cultura Mexica
Musée de l'Homme, Paris.



Resumo

Este trabalho visa discutir algumas hipóteses sobre ^{as funções} ~~a função~~ dos sacerdotes na organização do Estado mexica, tema que se encaixa na discussão da história político-religiosa do México Pré-hispânico, sobretudo no Período Pós-clássico tardio. Com esse objetivo são analisadas as práticas dos sacerdotes na organização do culto oficial, indagando sobre o grau de influência ideológica que podiam exercer no âmbito das relações sociais internas e externas de México-Tenochtitlan. Trata-se de entender, com base na análise comparativa das fontes arqueológicas, de que forma os sacerdotes influenciavam a política social e econômica do governo, sob a égide do culto oficial, uma vez que detinham o grau mais elevado de controle da educação e da ideologia da população. Procuramos demonstrar que, na história mexica de ascensão ao poder e à hegemonia, o culto oficial está nos alicerces da economia, do militarismo, da coerção e do controle social, enfim, em todas as esferas cotidianas articuladas pelo comando dos sacerdotes na organização do Estado.

Abstract

The aim of this study is to discuss the hypothesis concerning the role of the priesthood in the mexica State organization, issue that is fitted in the political and historical discussions of Mexican Pre-Hispanic period religion, mainly in the late post classic. Aiming the priesthood practices and official cult organization, our hypothesis were analyzed, in the view of the ideology influence degree they could exercise in the overall external and internal social relationships at Mexico-Tenochtitlan.

Based on a comparative analysis we try to understand the archeological sources and how the priesthood could influence the government social politics and economy, under the shelter of official ritual worship of their several gods, inasmuch as they had high level of educational and ideological control of the population. This study focuses on how the mexica history rose to power, to hegemony, and how the official cults were on the grounds of the economy, military policy, coercion and social control, and finally, how the priesthood were linked to all daily areas of the State organization.

**Para vocês, Edna e Douglas,
por todos os dias, pelas palavras sábias,
e por terem estimulado para que eu me tornasse uma
profissional muito feliz!**

Agradecimentos

Não tenho palavras para expressar o que representou a oportunidade de ter sido orientada pela Professora Maria Beatriz Borba Florenzano. Bia, obrigada pelo apoio, carinho e confiança que marcaram a trajetória de nosso trabalho ao longo desses anos.

Agradeço especialmente a minha orientadora de Mestrado, Profa. Valerie Fraser, por ter co-orientado este trabalho, apesar da distância, contribuindo para o melhor discernimento da metodologia adotada.

Sou imensamente grata pelo apoio oferecido pelo Prof. Gordon Brotherston, que sempre respondeu com muito entusiasmo nossas indagações. Ainda na Universidade de Essex, eu agradeço o apoio dos colegas, especialmente a atenção de Libby.

No Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo, fui recebida com muito carinho pelos funcionários e professores, muito obrigada a todos vocês! Gostaria de agradecer especialmente Conceição Borges pela dedicação, amizade e também pelos cafezinhos. Aos funcionários da Seção Acadêmica e da Biblioteca, sempre muito prestativos, os mais sinceros agradecimentos pela paciência, principalmente à Madalena, Leniana, Vanusa, Eliana e Vera, que solucionaram cada problema surgido ao longo da trajetória. Entre os professores do MAE, agradeço especialmente a Profa. Maria Isabel D'Agostino Flemming, por todas as palavras de apoio, o Prof. Eduardo Góes Neves, pelo acolhimento inicial e pelas contribuições no Exame de Qualificação e a Profa. Elaine Hirata, pelas contribuições oferecidas no Exame de Seleção. Entre os amigos e colegas, os mais profundos agradecimentos a Denise Gomes, Leila Maria França, Alexandre Navarro e Cristiana Berttazoni. Obrigada também a Elaine, Silvana, Cristina, Raquel, Sílvia, Fabinho, Helena e Kátia pelo companheirismo. Às professoras Cristina Rizzi e Cristina Bruno, agradeço o apoio e a amizade.

Do departamento de História da FFLECH agradeço primeiramente os caros professores Nicolau Sevckenko, Maria Lygia Coelho Prado e Janice Theodoro, que podem se considerar os verdadeiros responsáveis por me introduzir à beleza de se navegar, tanto pelo universo mexicano quanto pela identificação com a documentação iconográfica. Agradeço também os amigos historiadores que acompanham minha trajetória desde a graduação. Foi graças à amizade de Roberta e Mônica e também de Bia, Gabriela, Sylvia, Stella, Cidinha, Camila, David, André e Guilherme, que

o trabalho do Historiador passou a fazer tanto sentido em minha vida. Ainda entre os historiadores, mas com menção especial à identificação pelo interesses nos estudos mesoamericanos agradeço Eduardo Natalino dos Santos, por todas trocas e contribuições que permeiam nosso dia-a-dia acadêmico. Edu, muito obrigada por iluminar a isolada carreira do mesoamericanista brasileiro com o dom do diálogo e da graça. Aos integrantes CEMA (Leila, Mari, Ale, Fernanda, Edu e Cris) Mais uma vez, muito obrigada.

Durante o desenvolvimento da pesquisa que resultou nesta tese tive a oportunidade de viajar para o México e para a Inglaterra. Muitas pessoas ajudaram-me nos mais diversos aspectos e espero que elas se reconheçam nas suas contribuições, profissionais e de amizade. Agradeço profundamente a Profa. Johanna Broda, o Prof. Federico Navarrete e a Dora Gonzáles, pelo acolhimento que recebi durante a coleta de dados no México. Na Inglaterra, a todos os amigos e colegas do Museu Britânico, especialmente Colin McEwan.

A vocês, amigos do coração, que tornariam esta lista interminável, tenham certeza de que sua amizade foi a melhor contribuição para o meu amadurecimento. Não poderia deixar de fazer menção especial ao carinho e entusiasmo diário de Isabel, Graziela, Dri, Otávio e Vini.

Também para vocês, amigas e colegas, Maria Ignez, Ana Helena, Camila, Ana Maria, Vanessa, Alessandra, Patrícia, Dada, Mari, Joelma, Deise e Ana Lúcia, obrigada pelo constante apoio e admiração ao meu trabalho.

Agradeço às famílias Moura e Arcuri, aqui representadas pela Vovó Santa e Vovó Iracema (in memorium), pelo carinho, pelos sorrisos e pelas orações.

Para João Paulo P. Moura e Edi Martins, aquele “muito obrigado” pelo apoio técnico nos momentos críticos.

Finalmente, a vocês, Lívia, Sílvia, Cinthia, Nando, David, Inês, Lulu, Pedro, Helena, Louis e Anália, obrigada pelo dia a dia muito, muito feliz!

Índice

Considerações Introdutórias	01
Os sacerdotes na historiografia	03
Diretrizes teórico-metodológicas e fontes de pesquisa	05
Capítulo I	
O povo mexica no 'universo' da Mesoamérica	13
1.1 Os mexica na historiografia: a ótica da cronologia	13
1.2 Origem: histórias da migração	19
1.3 Tlacaelel e as reformas ideológicas que sustentaram a expansão mexica	27
1.4 As funções rituais da organização econômica mexica como base da política expansionista	39
Capítulo II	
Os deuses e a cosmovisão no culto oficial mexica: o papel dos sacerdotes	51
2.1 O estudo da cosmovisão mesoamericana: considerações historiográficas	51
2.2 A cosmovisão mesoamericana e as particularidades do pensamento mexica	59
2.3 O cronotopo mexica e os mitos de criação: a dualidade na relação entre deuses e homens	67
2.4 Os sacerdotes e os 'deuses'	92
Capítulo III	
Ciclo ritual e o calendário solar: a atividade sacerdotal na manutenção do equilíbrio cósmico	102
3.1 As festas cíclicas no culto oficial mexica	103
3.2 As festas e o ano solar, <i>xiuhpohualli</i>	107
3.2.1 O curso solar: considerações sobre a arqueoastronomia	110
3.2.2 O solstício de verão: <i>Etzalcualiztli</i> ou <i>Tecuilhuitontli</i> ?	

3.3 As festas no registro indígena: o Códice Borbónico	133
3.4 Funções sociais do culto: <i>Panquetzaliztli</i> e ritos de guerra na passagem do inverno	144
Capítulo IV	
A educação dos jovens nos moldes do Estado mexica: a formação para o culto e a guerra	54
4.1 Educação e ideologia	154
4.2 Os atributos 'semi-divinos' do governante	162
4.3 A atividade bélica mexica: combates rituais ou batalhas militares?	170
4.4 As instituições educativas no fundamento das práticas sociais: a formação para o culto e a guerra.	189
Capítulo V	
A hierarquia dos sacerdotes na organização do Estado mexica: as relações entre os poderes político e religioso	201
5.1 O porquê do caminho percorrido...	201
5.2 O sacrifício e a comunicação com os deuses no fluxo do <i>axis-mundi</i> : uma longa tradição ancestral, uma expressão máxima do poder.	205
5.3 Registros históricos das relações entre divindades e governo: os domínios de Huitzilopochtli, Tezcatlipoca, Xiuhtecuhtli, Tláloc e Quetzalcoatl nas oferendas do Templo Mayor de Tenochtitlan.	215
5.3.1 Huitzilopochtli e Tezcatlipoca: o domínio do Sol, a guerra e o poder nas cerimônias de sacrifício do Estado mexica	218
5.3.2 Xiuhtecuhtli, Tlaloc e Quetzalcoatl: ancestralidade nas oferendas do Templo Mayor de Tenochtitlan	235
Considerações finais	241
Referências bibliográficas	242
Apêndice I <i>Os sacerdotes segundo Sahagún</i>	265

Apêndice II Sacerdotes nas festas do ciclo solar	269
Apêndice III Objetos olmeca	274
Apêndice IV Fólhos 57r a 61r Codice Mendoza	280
Apêndice V Pedra de Motecuhzoma e Pedra de Tizoc	290

Considerações Introdutórias

Esta tese tem como objetivo discutir algumas hipóteses sobre a função dos sacerdotes na organização do Estado mexica, tema que se encaixa na ampla discussão da história político-religiosa das populações indígenas do México no contexto pré-hispânico e no período imediatamente posterior à invasão espanhola. O estudo proposto concentra-se, sobretudo, no período em que os mexica, mais conhecidos como 'azteca',¹ mantiveram o poder político sobre o altiplano central mexicano, a partir do governo de *Itzcoatl* (1427-1440). Sublevando-se contra os tepaneca, e dominando Azcapotzalco², os mexica alcançaram hegemonia política com apoio dos governos de Tetzaco e Tacuba, formando a Tríplice Aliança, e dominaram grande parte da Mesoamérica³ até que foram derrotados pelos espanhóis, em 1521. Nosso objetivo específico é analisar as funções dos sacerdotes na organização do Estado mexica, procurando entender o seu posicionamento nas hierarquias de poder responsáveis pelo sucesso político mexica, tanto na conquista do assentamento em México-Tenochtitlan, como na rápida expansão alcançada pela campanha militar da Tríplice Aliança. Para tanto, analisaremos as práticas dos sacerdotes na organização do culto oficial, indagando sobre o grau de influência ideológica⁴ que podiam exercer, tanto no âmbito das relações sociais internas, no controle de uma sociedade estratificada, como nas relações de dominação dos *altepetl*⁵ subjugados. Trata-se, assim, de entender de que forma os sacerdotes influenciavam a dinâmica, não apenas religiosa,

¹ Acredita-se que o termo "azteca" provém da identificação do lugar de origem dos mexica em Aztlan. Ainda que muitos autores mantenham o uso de "azteca" para se referirem aos mexica, acreditamos que a segunda opção é mais adequada, pois eles se auto denominaram "mexica". Aproveitamos para anunciar que adotaremos o uso de aspas simples para nos referirmos a termos ou conceitos passíveis de consideração ou crítica, e o uso de aspas duplas quando citados conceitos previamente definidos na historiografia.

² Vide mapa na figura 1.

³ O termo Mesoamérica foi criado por Paul Kirchhoff, para indicar uma região geográfica que compartilhava uma identidade cultural (Kirchhoff, 1960). Justamente por ser um conceito criado a posteriori deve-se levar em conta que as fronteiras não são definidas rigorosamente, nos critérios da geografia política. Pode-se observar na figura 1 um mapa que reproduzimos como paradigma (Brotherston; 1995: 196) da definição regional da Mesoamérica.

⁴ Por ideologia entendemos aquilo que se define pelas idéias compartilhadas por um determinado grupo social no seu contexto histórico.

tentativa missionária de descrever um 'sacerdócio' que se comparasse aos modelos ocidentais, espelhado em uma hierarquia piramidal, atribuições e cargos que hoje nos parecem um tanto inadequados à cosmovisão⁷ do México indígena.

É importante ressaltar que, ao analisar as traduções dos termos em Nahuatl referentes aos sacerdotes, tanto nas fontes textuais como na historiografia, percebemos que inúmeros conceitos foram simplesmente traduzidos por "sacerdote" ou "sumo sacerdote", sem maiores especificações. Isso apenas reforça a necessidade de aprofundarmos o estudo das fontes escritas munidos da informação advinda da análise de objetos rituais, da iconografia dos códices pictóricos⁸ e da arquitetura dos templos mexica, ou seja, dos registros de origem autóctone capazes de proporcionar uma enorme riqueza de informações sobre o contexto das práticas rituais dos sacerdotes mexica.

Os sacerdotes na historiografia

Em *Indumentária Antigua: Armas, Vestidos, Guerreros y Civiles de los Antiguos Mexicanos* (Pañafiel, 1897) encontramos uma das primeiras referências historiográficas que tratam especificamente dos sacerdotes mexica, por Antonio Pañafiel. O autor dedica um pequeno capítulo de sua descrição exclusivamente aos sacerdotes, com algumas informações instigantes, como demonstra o trecho abaixo:

⁷Em linhas gerais, entende-se por cosmovisão a maneira como uma sociedade concebe sua criação e existência, a origem de natureza e do cosmos, assim como suas interações com os deuses ou as forças sobrenaturais. Discutiremos o conceito de cosmovisão mesoamericano, baseando-nos na definição de López Austin (1996: 472), no segundo capítulo desta tese.

⁸O termo 'códice' é adotado, de maneira geral, quando nos referirmos aos livros pintados do México pré-hispânico conhecidos "os códices mexicanos". É importante notar que apesar de o termo ter sido incorporado na literatura científica, é senso comum que até o Período Colonial os indígenas não utilizavam esse modo de encadernação (do códice), que foi introduzido pelos espanhóis. Os registros eram produzidos em formato sanfona, tiras e rolos, pintados em papel *amatl* (feito do córtex da árvore) ou em pele de animal.

“À multidão dos deuses e dos templos mexicanos correspondia o número de sacerdotes, e a veneração com que os observavam não era inferior ao culto e superstições das divindades. Pode-se calcular o número prodigioso de sacerdotes que havia no império por aqueles que residiam no Templo Mayor, pois chegava, segundo os historiadores, a cinco mil (...) e havia muitos graus e hierarquias entre os sacerdotes. Os chefes supremos de todos eram os sumos sacerdotes, a quem chamavam de *teoteuctli*, senhor divino, e *hueiteopixqui*, grande sacerdote. Aquela alta dignidade não era conferida senão às pessoas mais ilustres por seu nascimento, por sua probidade e por sua sabedoria nas cerimônias religiosas. Os sumos sacerdotes eram os oráculos que os reis consultavam nos assuntos mais graves do Estado e nunca se empreendia a guerra sem seu consentimento; eles eram os que ungiam os Reis depois de sua eleição, os que abriam o peito e arrancavam o coração das vítimas humanas nos sacrifícios mais solenes...” (Pañafiel, 1897)

O texto inicia-se com uma referência direta à grande quantidade de sacerdotes vinculados ao cotidiano dos inúmeros templos e que serviam “à multidão de deuses”. O autor comenta o alto grau de hierarquia dos sacerdotes supremos, sua influência nas decisões do Estado e o poder de comandar a ordem de guerra. Na seqüência do texto, Pañafiel levanta uma série de pontos interessantes, afirmando inclusive que a hierarquia não era singular, com chefes religiosos independentes que não estavam subordinados aos sacerdotes supremos da Tríplice Aliança.⁹ (Pañafiel, 1897)

Entre outros autores que procuraram, de alguma forma, definir as funções do sacerdócio mexicana e sua hierarquia, ou que citam a importância desse grupo na organização social, podemos citar Manoel Moreno (1931), Geroge Vaillant (1941), Arturo Monzon (1949), Warrick Bray (1968), Francis Berdan (1982), Yólotl Gonzales Torres (1985), José Luís Rojas (1986), Hasso von Winning (1987), Miguel Léon-Portilla (1993), Inga Clendinnen (1995), José Maria Porro Gutierrez (1996), Pedro Carrasco (1998), além de uma lista interminável

de trabalhos que discutem os diversos aspectos da religião e dos cultos na Mesoamérica. Uma leitura atenta dessa historiografia, que aborda as referências aos sacerdotes mexica, com maior ou menor acuidade, revela a complexidade de suas funções, não apenas no fundamento religioso, mas sobretudo no controle social legitimado pela prática ritual em que se fundamentava a política ideológica do Estado. Tratam-se de aspectos de linhagem, sabedoria, penitência, austeridade, censura e o controle da produção econômica e 'artística',⁹ assim como da elaboração, da interpretação e da manutenção dos registros pintados que, como veremos, estavam fortemente associados à cosmovisão indígena.

Diretrizes teórico-metodológicas e fontes de pesquisa

O estudos mais recentes sobre a história da Mesoamérica baseiam-se na ação interdisciplinar que compreende vários campos das humanidades. Os avanços científicos das técnicas utilizadas na arqueologia de campo e laboratório, somados aos estudos da antropologia social, vêm contribuindo de maneira ímpar para elucidarmos algumas questões conceituais sobre ideologia política e religiosa das sociedades pré-hispânicas da Mesoamérica. Contudo, graças à documentação oriunda do trabalho dos conquistadores, colonizadores e principalmente dos missionários espanhóis que lá viveram dialogando com a população autóctone ao longo de muitos anos, hoje

⁹ Essa é uma questão de extrema relevância para esta tese e será retomada mais adiante.

¹⁰ É importante ressaltar que não se trata de aplicar o conceito de "produção artística" ou "arte" de maneira anacrônica. Contudo, vale lembrar que a produção da cultura material mesoamericana que hoje nos vale de registro arqueológico (na forma de esculturas em pedra ou madeira, livros pintados, tecidos, adornos, estruturas arquitetônicas e etc.) era comissionada aos artesãos ou *tlacuiloque* de forma sistemática e controlada, muito valorizada pelas elites governantes. Se de um lado trata-se de um contexto de produção do aparato ritual, de outro não se pode perder de vista a valorização estética com que esses objetos 'artísticos' foram trabalhados. O viés de análise da cultura material deve ser paralelo à importância dada à retórica nos discursos e cantos indígenas, à riqueza cultural e literária que envolvia todos os campos de ação ritual das sociedades mesoamericanas (Brotherston, 1995). A chave da compreensão deste aparente antagonismo está no predomínio da **função** estética, mais do que na **valorização** estética da produção de bens culturais. A riqueza do detalhamento iconográfico, a utilização de cores vibrantes e matéria prima luxuosa jamais devem ser interpretadas como objetivo decorativo na elaboração estética. Para os mesoamericanos os elementos possuem significados próprios, assim como muitas vezes articulam-se num significado composto, quando inseridos em determinados contextos rituais. Do ponto de vista histórico, soma-se a essa equação a utilização de tais elementos nas representações, isto é, a semântica do discurso ou, em outras palavras, sua significação ideológica, tema que permeará o desenvolvimento deste trabalho.

trabalhamos com um instrumental razoável que nos permite propor recortes coerentes à história da Mesoamérica. No caso específico dos estudos focados nos mexica, o pesquisador pode considerar-se amparado pela abundância de fontes, sobretudo no contexto de origem das fontes textuais que surgiram do trabalho dos missionários espanhóis com os “informantes”¹¹ indígenas. Do contato resultaram descrições muitas vezes relatadas pelos recém depostos mexica e isso facilita imensamente a projeção do pesquisador num passado tão distinto, tão distante.

Por outro lado, é essencial questionar a natureza das informações obtidas pelos espanhóis naquele momento em que as concepções de guerra, religiosidade, ideologia, poder, políticas interna e externa foram confrontadas por mundos que as concebiam de maneiras distintas, não apenas no embate “horizontal” da oposição elite indígena - elite espanhola, como nas problemáticas sociais de natureza “vertical”, ou seja, nas idiosincrasias de hierarquia e estratificação da sociedade mexica. Somam-se a isso as ressalvas que devem ser feitas frente à identificação de interesses políticos comuns entre as elites indígenas e os conquistadores. Tanto no contexto de oposição aos mexica antes da queda de Tenochtitlan quanto nos contatos entre as autoridades mexica e os missionários nas primeiras empreitadas da ‘conquista espiritual’¹², percebemos que o confronto entre as elites indígenas e os invasores foi permeado por uma série de intrigas políticas e de considerações diplomáticas que revelam a instabilidade e as diferenças sociais que caracterizavam a dominação mexica.

¹¹ O termo “informante” é usualmente adotado para se referir aos jovens indígenas que acompanharam os trabalhos dos missionários cristãos, sobretudo os franciscanos Sahagún e André de Olmos, após a fundação do Colégio Santa Cruz de Tlatelolco, em 1536. Obviamente, a estrutura montada para empreender o projeto da ‘conquista espiritual’, que acabou levando à compilação de inúmeros documentos sobre a vida e passado mesoamericano no século XVI, foi muito mais abrangente, com a participação dos missionários que tornaram-se para nós importantes ‘historiadores’, conforme discutiremos mais adiante, e com a essencial ponte que os jovens ‘estudantes’ indígenas parecem ter estabelecido com os seus ancestrais, aqueles que retinham a memória e a tradição ancestral. Na maioria das vezes as referências são especificamente aos “informantes de Sahagún”.

¹² Em *Framing the Sacred*, Eleonor Wake (1993) argumenta o insucesso da ‘conquista espiritual’ durante quase todo o século XVI, tema que entra em confronto direto com os estudos de defendem a aculturação imediata e o sincretismo religioso como resultado das missões franciscanas do século XVI, como defenderam Tzetvan Todorov (1939) e Serge Gruzinki (1988; 1992), entre outros.

Este é um problema que identificamos, pela primeira vez, na análise de *Coloquios y Doctrina Cristiana*, manuscrito publicado por Sahagún, em 1564 (Léon-Portilla, 1986). Trata-se de uma compilação de notas registradas na ocasião em que os primeiros missionários enviados ao México, doze franciscanos movidos pelo objetivo de conquistar as almas do “Novo Reino”, apresentaram à elite mexica uma proposta oficial de conversão ao Cristianismo. Na organização das notas compiladas por Sahagún, realizada muitos anos mais tarde, há uma forte indicação de que a palavra de autoridade estava a cargo dos sacerdotes indígenas e de que foi conferido a eles o papel de responder aos missionários.¹³ Uma análise meticolosa da retórica utilizada no discurso dos sacerdotes mexica, comparada à simbologia dos registros pintados e do material arqueológico, revelou que, além de rejeitarem claramente a conversão, eles posicionaram-se de maneira bastante diplomática frente à perda da hegemonia para os espanhóis. Nas entrelinhas de um discurso bastante metafórico, os sacerdotes mexica argumentam que apesar de estarem subjugados ao domínio secular imposto pela conquista bélica, eles ainda detinham o poder de manter a população sob controle, por meio do culto:

*“... Que los dioses no se enojen con nosotros,
no sea que en su furia ,
en su enojo incurramos.
Y no sea, por esto, ante nosotros,
se levante la cola, el ala [el pueblo],
no sea que, por ello, nos alborotemos,
no sea que desatinemos
si así les dijéramos:
- Ya no hay que invocar [a los dioses],
ya no hay que hacerles súplicas:
Tranquila, pacíficamente,
considerad, señores nuestros,
lo que es necesario.
No podemos estar tranquilos,
y ciertamente no lo seguimos,
eso no lo tenemos por verdad,
aun cuando os ofrendamos.
Aqui están
los que tienen a su cargo la ciudad,
los señores, los que gobiernan,
los que llevan, tiene a cuestras,*

¹³ Sobre a historicidade e a análise integral do documento ver Arcuri, 1996.

al mundo.
Es ya bastante que hayamos dejado,
que se nos haya impedido
la estera, el sitial [el mando]..."

(Sahagún [1564], 1986)

Este trecho do discurso dos sacerdotes revela um aspecto da história mexica muito pouco explorado na historiografia, ou seja, a maneira como expressam a valorização do seu *status* social e político que, diferentemente da ideologia franciscana, não entrava em conflito com sua posição de autoridade religiosa. É também de extrema importância para o tema desta pesquisa a evidência, no discurso dos sacerdotes, que eles estabelecem um claro discernimento entre o domínio político (o *sitial*) já conquistado pelos espanhóis e o espaço do culto às divindades que lhes garantia o equilíbrio e a ordem social: "... Que los dioses no se enojen con nosotros, no sea que en su furia, en su enojo incurramos. Y no sea, por esto, ante nosotros, se levante la cola, el ala [el pueblo], no sea que desatinemos si así les dijéramos: - Ya no hay que invocar [a los dioses], ya no hay que hacerles súplicas...". O estudo do discurso integral dos sacerdotes mexica registrado nos *Colóquios y Doctrina Cristiana* deixa muito claro o grau de reverência que tinham com a suas divindades, o que coloca a proposta de conversão dos espanhóis no campo da impossibilidade.¹⁴ Contudo, fica clara a abertura para se discutir uma maneira de "acomodar" a questão do controle social, ponto que os sacerdotes levam a seu favor, cientes do controle que tinham sobre os *macehualli*.¹⁵ Esta "capacidade de abertura", esta proposta quase em tom de ameaça de divisão do espaço restrito à elite, já havia se anunciado no início do discurso, no momento que os sacerdotes dizem:

¹⁴ A análise deste documento demonstra que a potencialidade de instigar interrogativas pertinentes ao Período Pós-clássico tardio apenas reforça a fundamentabilidade dos registros do século XVI para o desenvolvimento dos estudos mesoamericanos. Em outras palavras, encontra-se aí mais uma justificativa para que se evite os cortes de análise fundamentados na cronologia que enfatiza os períodos Pré-hispânico e Colonial cravados no 'rompimento' da conquista, tema que discutiremos de forma mais aprofundada no decorrer dos próximos capítulos.

¹⁵ No Nahuatl o termo *Macehualli* tem duplo significado: "gente" do povo (em contraste com os *pilli*, nobres) e "merecimento".

"... Pero tranquiicense vuestros corazones, vuestra carne,
señores nuestros,
porque rompemos un poquito,
ahora un poquito abriremos,
el cofre, la petaca, del Señor Nuestro...
.... Nueva palabra es esta,
la que habláis...
Porque nuestros progenitores...
... no hablaban así..."

(Sahagún [1564], 1986)

A partir daí surge uma questão fundamental com relação aos poderes religioso e político na concepção da sociedade mexicana. Os estudos mais recentes das sociedades mesoamericanas do Período Pós-clássico (900 -1200 d.C.) identificam um movimento ideológico que acarretou em uma série de transformações político-religiosas decorrentes de um longo período de migrações e disputas políticas, a partir do declínio de Teotihuacan, até a configuração de um novo poder Estatal liderado pelos mexica no Pós-clássico tardio (1200 – 1521 d.C.) (López Austin & López Luján, 1999; Carrasco, Jones & Sessions, 2000). Tratam-se de estudos que abordam o complexo tema da história tolteca, na polêmica identificação de um suposto governante, chamado Ce Acatl Topiltzin, com a divindade Ehecatl-Quetzalcoatl ou com a figura da Serpente Emplumada.¹⁶ São discussões sobre as relações entre o ritual¹⁷ e a soberania de um contexto de transformações que envolvem migrações, demandas econômicas, disputas dinásticas e guerras. López Austin e López Luján identificam no Pós-clássico uma nova concepção de poder em que "a ideologia religiosa e mitológica e sua articulação com a unidade política formam uma unidade indissolúvel (López Austin & López Luján, 1999: 46).

¹⁶ Não cabe antecipar nesta breve introdução o detalhamento desta questão, assunto que será retomado com o devido mérito mais adiante.

¹⁷ "Na religião, como na magia, a periodicidade significa sobretudo a utilização indefinida de um tempo mítico *tornado presente*. Todos os rituais têm a propriedade de se passarem *agora, neste instante*. O tempo que viu o acontecimento comemorado ou repetido pelo ritual em questão é *tornado presente*, 'representado', ... tão recuado no tempo quanto se possa imaginar." (Eliade, 2002: 316)

Anos mais tarde, ao conquistar o domínio territorial e a hegemonia política no Pós-clássico tardio (por meios por bélicos e coercitivos e não por linhagem), os mexica precisaram legitimar uma herança cultural tolteca que não lhes pertencia, pois era fundamental garantir a autoridade política e religiosa nos princípios da tradição ancestral. Veremos no primeiro capítulo que, para conseguir ascender ao poder, os mexica impuseram novas reformas ideológicas que também justificassem a sobreposição de sua divindade patrona, Huitzilopochtli, na hierarquia ritual. Nesse contexto, vemos que as transformações políticas e religiosas que caracterizaram o Pós-clássico, conforme demonstra a historiografia referida, não correspondem, à primeira vista, à configuração político-religiosa que fundamentou a ascensão e hegemonia mexica no Pós-clássico tardio. Sendo assim, definimos algumas questões que fundamentam hipóteses que consideramos centrais ao estudo das funções dos sacerdotes na organização do Estado mexica:

- Até que ponto podemos identificar nova mudança na concepção do poder político e religioso expressa na ideologia mexica?
- Pode-se considerar que a elite governante mexica experimentou uma separação da “unidade fundamental” do poder político-religioso no Pós-clássico tardio?
- Se fosse assim, teriam os sacerdotes assumido o mais alto grau na hierarquia social mexica, inclusive no campo político?

O diálogo com as hipóteses oriundas neste questionamento permitiu que elaborássemos um estudo sistemático das fontes adotadas nesta pesquisa. É importante ressaltar que não se trata de buscar respostas cristalizadas a essas perguntas, pois elas se encaixam num universo ideológico demasiadamente distante do pesquisador. Não obstante, pretende-se esclarecer alguns pontos em que elas são o referencial e nos ajudam a compreender as idiosincrasias das funções dos sacerdotes mexica. Procuraremos demonstrar, sobretudo, que indagações desse tipo devem ser discutidas criteriosamente, asseguradas por

uma solidez metodológica que evite interpretações anacrônicas, mas que são ao mesmo tempo fundamentais para avançarmos no estudo do passado histórico do México indígena.

No decorrer dos cinco capítulos que constituem esta tese a arguição das hipóteses será fundamentada em quatro eixos principais de análise, todos concernentes à história política e religiosa mexicana. O estudo da função dos sacerdotes oficiais na organização do Estado mexicano deve sempre considerar:

- 1) o seu posicionamento entre as elites de uma sociedade marcada pela estratificação.
- 2) os antecedentes que determinaram o contexto histórico em que atuavam.
- 3) as necessidades econômicas de produção, circulação e consumo vinculadas ao culto oficial do Estado.
- 4) a política ideológica voltada ao militarismo expansionista, às redes de distribuição de bens e ao controle social interno.

Reiteramos, portanto, que o objetivo desta tese não é abordar a história da religião mexicana ou qualquer aspecto relativo a religiosidade autóctone. Nossa proposta concentra-se na história oficial mexicana, pois é a única forma em que podemos manter a análise do culto e das práticas religiosas dentro dos critérios metodológicos exigidos pela pesquisa histórica. Cabe ressaltar que são inúmeras as considerações teóricas e metodológicas que mereceriam atenção para fundamentar o estudo proposto, e tememos que tentar esgotá-las nos desviaria demasiadamente da tarefa a ser cumprida. De qualquer forma esperamos garantir a fundamentação dos conceitos adotados no decorrer da análise apresentada nos próximos capítulos.

Por fim, o estudo das funções dos sacerdotes na organização do Estado mexicano apresenta-se nesta tese dividido em cinco capítulos: o primeiro trata das narrativas e registros sobre a história da migração mexicana até o

assentamento em Tenochtitlan, das reformas ideológicas que sustentaram a campanha militar, garantindo a hegemonia mexicana após a guerra contra Azcapotzalco, e das relações tributárias e diplomáticas, decorrentes da política expansionista, que sustentaram a economia da Tríplice Aliança; o segundo capítulo concentra-se na complexa questão da cosmovisão mesoamericana e nas particularidades da cosmovisão mexicana em relação à primeira; o terceiro capítulo trata do culto oficial, tanto da importância de sua fundamentação na cosmovisão, quanto das suas funções ligadas à economia do Estado mexicano e ao controle social; no quarto capítulo o tema central é o das instituições educativas, em que discutiremos os aspectos militares e religiosos da formação ideológica dos jovens da sociedade mexicana, novamente tangendo a questão do controle social; finalmente no quinto e último capítulo entraremos na questão específica do governo, no que concerne às nossas hipóteses. Parece um longo caminho para chegar ao foco de nossas indagações. Contudo, pretendemos esclarecer a importância de percorrer esta trajetória demonstrando que na história mexicana de ascensão ao poder e de hegemonia, o culto oficial está nos alicerces da economia, do militarismo, da coerção e do controle social, enfim, em todas as esferas cotidianas articuladas pelo comando dos sacerdotes na organização do Estado.

Capítulo I

O povo mexica no 'universo' da Mesoamérica

1.1 Os mexica na historiografia: a ótica da cronologia

A história econômica, política e religiosa da sociedade mexica foi vastamente explorada por pesquisadores, nas últimas décadas, em estudos que procuraram traçar suas movimentações, desde a suposta origem em Aztlán, passando pelas diversas localidades percorridas ao longo da duradoura fase de migração, até o assentamento em México-Tenochtitlan. Uma segunda etapa desta cronologia é o período compreendido entre 1325 d.C., data da fundação da capital mexica, que viria a tornar-se o centro do 'Império'¹ da Tríplice Aliança com Tezcoco e Tacuba, até a queda sob domínio espanhol, em 1521 d.C. Os anos de invasão e guerras de conquista, período extremamente curto no caso mexica (1519-1521 d.C.), foram sempre motivo de grande interesse. A maioria dos estudos sobre o tema realizados até a década de 1970 reafirma a história dos 'vencedores', sob a ótica civilizatória do 'Novo Mundo'. Na mesma perspectiva sedimentaram-se os trabalhos voltados a compreender o processo de implantação do sistema colonial espanhol na Mesoamérica.

Nesse sentido, pode-se classificar a produção historiográfica sobre o México, a grosso modo, baseada na dicotomia dos períodos imediatamente anterior e posterior à invasão espanhola, uma 'historiografia clássica' apoiada justamente no corte 'mundo indígena' versus 'mundo ocidental'. Entre os principais objetivos deste trabalho, pretende-se demonstrar como uma proposta alternativa a essa compreensão da cronologia histórica ajuda a elucidar aspectos intrínsecos ao universo ritual mexica, cerne das indagações levantadas na introdução desta tese.

¹ Optamos por utilizar a palavra 'império', apenas neste primeiro momento, com o objetivo de apontar para o uso incorreto do termo, recorrente na historiografia sobre a organização do México no período Pós-Clássico Tardio. Essa foi, sem dúvida, a época em que os senhorios de Tenochtitlan, Tezcoco e Tacuba estabeleceram uma aliança política que permitiu o domínio de grande parte das terras mesoamericanas. Contudo, veremos ao longo deste capítulo que a organização política e econômica da Tríplice Aliança era bem mais complexa do que a concepção ocidental de 'império'. O uso equivocado do termo originou-se no momento do contato com os espanhóis, que de alguma forma se impressionaram com a sofisticação da máquina administrativa controlada

Em outras palavras, acredita-se que as análises presas ao recorte temático cuja ruptura se dá no momento do contato, relevando aspectos da oposição entre o México pré-hispânico e o México colonial, mascaram a pluralidade política e cultural autóctone, em detrimento das diferenças em relação aos moldes ocidentais. Dessa forma o universo mexica (e a América indígena em geral) é pasteurizado no contexto mais amplo da política de dominação européia, em decorrência da conjuntura político-econômica do 'Velho Mundo' e suas ideologias arraigadas em preceitos humanísticos e religiosos que caracterizavam a mentalidade ibérica no século XVI. Veremos ao longo desta análise que um dos fatores que muito contribuíram para o enraizamento dessa versão da história mexica foi a necessidade dos próprios mexicanos de resgatar o indigenismo autóctone, muitos anos mais tarde, durante o processo de construção da identidade nacional. Por outro lado, a versão nacionalista fundamentada na 'glória do povo mexica' só pôde ser consolidada por meio de registros deixados pelos próprios mexica, evidências que sustentam a visão parcial de um determinado grupo social que buscava legitimar seu poder hegemônico.

Hoje, graças à possibilidade de se verificar as informações registradas nos documentos do século XVI com base nos avanços do conhecimento proporcionados pela arqueologia e a antropologia, muitos autores puderam quebrar os padrões de análise fundamentados exclusivamente nos registros da história relatada aos espanhóis, pelos sobreviventes da conquista, no início do Período Colonial. Nas duas últimas décadas, pesquisadores passaram a priorizar a perspectiva do mundo autóctone, buscando entender sua pluralidade, respeitando as divergências inerentes aos inúmeros grupos e etnias que ocupavam o planalto central mexicano muito antes da invasão espanhola, percebendo um contexto destoante da versão 'gloriosa' da história mexica que seria convenientemente condecorada pelo nacionalismo mexicano muitos anos depois.

Assim, acreditamos que a metodologia de trabalho mais adequada à pesquisa da história cultural das sociedades indígenas do México pré-hispânico é justamente aquela que evita abordagens centradas exclusivamente neste corte

pela Tríplice Aliança, comparando-a aos grandes impérios da história ocidental. Não obstante, deve-se apontar para a magnitude dessa hegemonia política alcançada sobre uma vasta extensão territorial.

cronológico, cujo ponto de vista parte do confronto entre o mundo autóctone e o mundo europeu, definindo-os como duas unidades em oposição. Romper com essa perspectiva de análise fundamentada na história da Europa, isto é, nas diferenças entre os 'dois mundos' é o primeiro passo que permite um olhar objetivo sobre a documentação produzida no México do século XVI. Com isso, torna-se possível buscar interpretações da cultura material pré-hispânica alternativas àquelas propostas pelos conquistadores, missionários, corregedores, todos que em maior ou menor grau tiveram interesse no bom funcionamento da máquina colonial. Neste quadro encaixam-se também os informantes indígenas, os historiadores crioulos e aqueles que, mesmo divididos pelo confronto de valores distintos, puderam garantir seu espaço no estatuto colonial. Diferentemente de propor uma simples dicotomia entre o 'antes' e o 'depois', pesquisar a história do México dos séculos XV e XVI pressupõe um voo muito mais alto, uma visão de maior amplitude que implica na atuação de muitos outros personagens, além da elite mexica e dos representantes da Coroa espanhola, protagonistas da produção historiográfica do início do Período Colonial.

Hoje contamos com uma linha de análise que identifica o processo de continuidade², distinto da suposta ruptura imediata da tradição cultural autóctone que teria decorrido da implantação do sistema colonial e da 'conquista espiritual'. De modo geral, a historiografia divide-se entre aqueles que sustentam um processo de rápido sincretismo que pressupõe a aculturação dos indígenas mexicanos frente às mudanças impostas pelo sistema colonial e, na corrente contrária, aqueles que identificam a preservação dos valores autóctones por meio de transformações sociais que souberam criar o espaço voltado à continuidade das práticas e tradições imbuídas na cosmovisão³ ancestral.

O impacto da invasão espanhola foi, indubitavelmente, motivo de divergências políticas agudas na realidade das civilizações indígenas da Mesoamérica, de modo geral. Contudo, a força estrangeira confrontou vertentes de dois âmbitos distintos: por um lado o enraizamento da tradição, de padrões

² Baseada em critérios que identificam as relações políticas e culturais do México pré-hispânico seguindo o padrão de sociedades complexas.

³ O tema da cosmovisão mexica será analisado em detalhe no capítulo subsequente.

culturais e simbólicos comuns às diversas etnias e aos *altepetl*⁴ espalhados por toda a Mesoamérica, demasiadamente complexos para a compreensão imediata dos invasores; de outro, os embates militares, alianças e relações de poder e sujeição que vinham, há muito tempo, configurando a organização política dos inúmeras unidades políticas mesoamericanas.

O *altepetl* era a entidade política em que se organizavam os povos indígenas do planalto central mexicano no período Pós-clássico tardio. Cada *altepetl* funcionava como um microcosmo, uma espécie de célula, auto-suficiente em determinadas funções internas e inserida na organicidade de um sistema mais amplo, na conjuntura das relações externas. O *altepetl* deve também ser entendido como lugar sagrado, como pressupõe a própria etimologia do termo⁵. Segundo Alonso de Molina, *altepetl* pode ser traduzido por 'povo ou rei' (Navarrete Liñares, 2000:21). Buscando uma definição mais completa para o conceito, Navarrete Liñares indica como atributos essenciais para a constituição do *altepetl* mesoamericano: 1. ter uma identidade étnica própria que reunisse bens culturais chichimeca e tolteca; 2. criar uma capital com centro sagrado próprio; 3. ter uma linhagem legítima de *tlatoque* de origem chichimeca e tolteca; 4. garantir reconhecimento político dos *altepetl* vizinhos (ibid:505).

O mapa de distribuição dos principais *altepetl* do planalto central do México apresentado na tese de Navarrete Liñares (fig. 1), demonstra que nem todos puderam garantir o registro de sua história de migração. Contudo, México-Tenchtitlan, México-Tlatelolco, Cuahuitlan, Tezcoco, Culhuacan, Chalco, Tlalmanalco e Amaquemecan deixaram informações que puderam ser intimamente estudadas e comparadas pelo autor. O resultado desta brilhante pesquisa oferece alicerces sólidos para discutirmos o caso específico da migração do povo mexicana, uma vez que as diversas versões, muitas vezes conflitantes, abrem margem para questionar o grau de credibilidade que se pode dar à 'história

⁴A unidade política *altepetl* foi claramente definida por Navarrete Liñares em sua tese de doutorado sobre a história das migrações dos povos do planalto central do México. Em Nahuatl “*alt*” significa água e “*tepetl*” monte; “*altepetl*” seria traduzido literalmente como ‘monte de água’.

⁵ Na cosmovisão mesoamericana, tanto a água quanto a montanha são âmbitos sagrados.

oficial⁶, patrocinada pelo Estado mexica no período de hegemonia posteriormente exaltada frente aos invasores espanhóis.



Fig. 2 Mapa com indicações dos *altepetl* do planalto central do México que deixaram registros da migração (círculos cheios) e dos que não deixaram, (círculos vazios). (Navarrete Liñares, 2000)

Como demonstrou Navarrete Liñares, a parcialidade da história mexica começa já nos documentos sobre a migração. Não são poucas as referências à origem "azteca" do povo que fundou México-Tenochtitlan. Os *Anales de Aztlan* (ou

⁶ É importante deixar claro que por 'história oficial' entendemos a versão inerente à cultura material produzida sob a égide do Estado mexica, a partir do governo de Itzcóatl (1427 – 1470 d.C.), sustentada pelos diversos campos de atuação ritual e pela política econômica.

Códice Boturini), o *Tonalamatl Aubin*, o *Códice Azcatitlan*, o *Códice Vaticano A* (ou *Códice Rios*), *Códice Telleriano-Remensis*, a *Crónica Mexicayótl* de Alvarado Tezozomoc, a *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, as *Relações de Chimalpahin*, os *Anales de Cuauhtitlan*, a *Leyenda de los Soles* e a *Sumária Relación de la Historia General de esta Nueva España* de Fernando Alva Ixtlixóchitl são algumas das principais referências das histórias de origem e migração que envolvem não apenas os mexica, mas muitos outros grupos e etnias.

A pluralidade de versões encontradas nas fontes sobre a migração é a maior evidência, como demonstrou Navarrete Liñares (2000), de que os movimentos de grupos humanos que percorreram o planalto central mexicano no Pós-Clássico foram muito mais oscilantes do que alegaram os descendentes mexica após a conquista. Isso faz parte de uma rede de interesses e legitimações vinculadas ao sistema sócio-pólitico de constituição dos *altepetl*, de acordo com as condições essenciais à sua formação, conforme referido anteriormente.

"... as histórias dos distintos povos do Vale do México contavam basicamente como eles tinham reunido as características [essenciais] para poder constituir-se como *altepetl*. Em nenhum caso tratou-se de um processo linear em que o povo adquiriu essas características por si só e sem contradições e conflitos, senão que sempre implicou uma complexa interação com os demais *altepetl* da região e uma profunda modificação na cultura e na identidade de cada povo. De fato, pode-se afirmar que a constituição dos distintos *altepetl* do planalto central do México foi um processo global de estabelecimento e consolidação de uma nova forma de domínio estatal policêntrico, que podemos chamar de tolteca-chichimeca, sustentado numa ideologia mutante e em práticas políticas em constante evolução, e que por isso mesmo só se pode compreender em seu conjunto(...) Os mexica foram alguns dos atores neste processo complexo de interação e co-criação, e neste período sequer os mais influentes. Por isso torna-se insustentável a idéia de 'singularidade' mexica." (Navarrete Liñares, 2000: 415)

1.2 Origem: histórias da migração

Ainda que haja informações controversas na abundante documentação sobre a história mexicana, de maneira geral os registros concordam em indicar sua origem na Ilha de Aztlan (Navarrete Liñares, 2000; Brotherston, 1995). O caminho rumo à futura México-Tenochtitlan não foi fácil, tampouco linear. Não é propósito desta tese desenvolver uma análise aprofundada do tema da migração,⁷ porém, algumas passagens, identificadas na maior parte das fontes, merecem destaque pelo conteúdo simbólico concernente ao papel dos sacerdotes guias e carregadores do vulto de Huitzilopochtli, durante a migração.

A página inicial do *Códice Boturini* (fig. 3) é de extrema relevância para a discussão de nossas hipóteses. Primeiramente, é importante ressaltar a clareza em que são dispostos os elementos gráficos, num sentido linear de leitura, dentro dos critérios semânticos da representação iconográfica adotada⁸. À esquerda aparece a origem da migração que parte de Aztlán, no ano *Ce Tecpatl* (1 Punhal). A representação traz elementos de grande significado: no centro o templo legitimado por um ícone que representa Aztlan⁹ (fig. 3a), composto de elementos que simbolizam o precioso, o sagrado e a fertilidade nos âmbitos masculino e feminino do cosmo, isto é, o fogo e a água (identificados pelo acendedor do fogo à esquerda e pelo jorro d'água com elementos que simbolizam a *chalchihuitl* à direita);¹⁰ abaixo um casal ancestral e os seis clãs distribuídos ao redor do templo.

⁷ Sobre o assunto ver Navarrete Liñares 2000.

⁸ “... parece que a tradição histórica de cada *altepeltl* resultou em formas narrativas particulares, algumas delas de grande complexidade. Um exemplo é a maneira como os códices mexicanos sobre a migração utilizavam linhas contínuas e paralelas para representar o transcorrer do tempo e o movimento no espaço. Em contraste, os códices *alcohua*, com exceção da Tira de Tepechpan, apresentavam narrações paralelas que se desdobravam em documentos parecidos com mapas. Estas diferenças não tinham nada de acidental, pois correspondiam às necessidades narrativas e temáticas de cada tradição: os mexicanos davam grande importância a sua migração, por isso encontraram uma maneira de narrá-la, o que enfatizava a unidade e continuidade de sua viagem; em contraposição, os *alcohua* davam importância à repartição da linhagem de Xólotl em diversas dinastias governantes estabelecidas nos distintos *altepeltl* do Vale do México e por isso desenvolveram um tipo de narração que podia mostrar simultaneamente sucessos e genealogias em vários lugares.” (Navarrete Liñares; 2000:47)

⁹ Brotherston, comunicação pessoal.

¹⁰ O mesmo ícone aparece atribuído a um dos personagens que discutem a partilha do grupo (fig. 4a), quando os oito clãs se dividem para tomar rumos distintos. Ao interpretar o relato da mesma passagem na Monarquia Indiana, Navarrete Liñares afirma que “a escolha que cada grupo fez naquele momento estava relacionada com sua identidade posterior no equilíbrio cósmico: os *tlatelolca* preferiram a *chalchihuitl*, vinculando-se desta forma com o lado feminino e úmido do cosmo, com a riqueza e a prosperidade material; os *tenochca* elegeram o

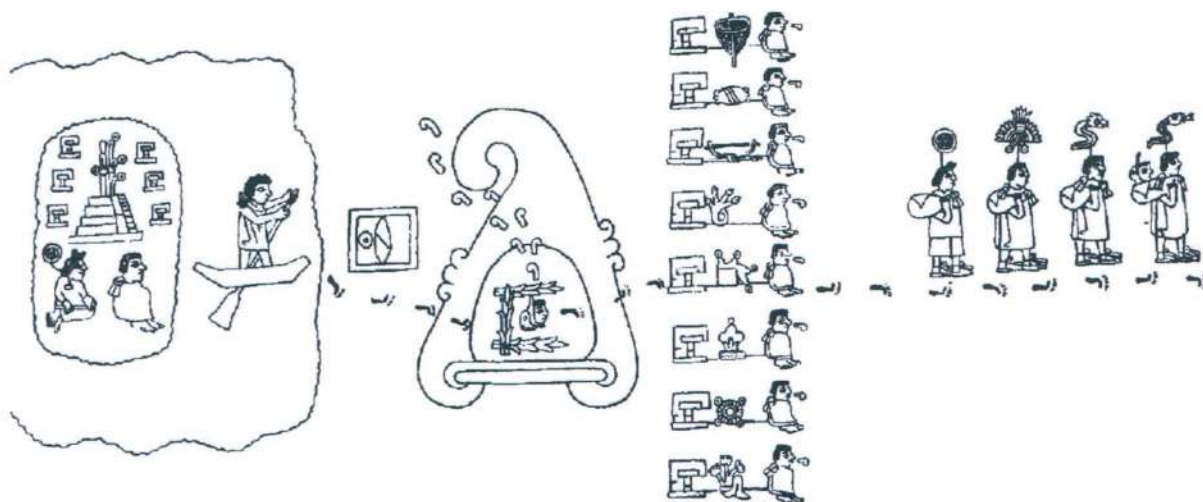


Figura 3b - Lugar onde os mexica encontram Huitzilopochtli, no início da migração

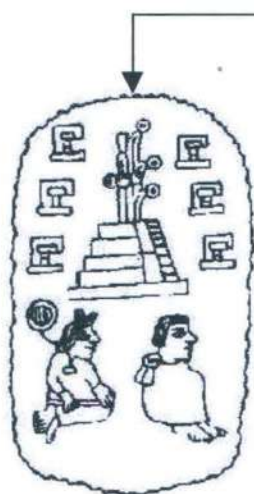


Figura 3a
Ícone 'Fogo -Água'

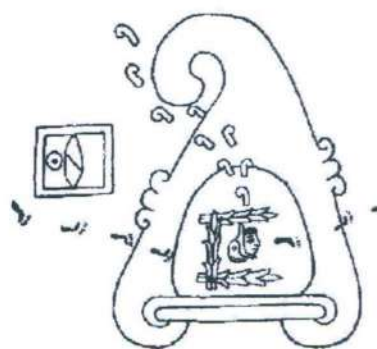


Figura 3c - Casal ancestral, Aztlan

De acordo com a maioria das fontes, os azteca¹¹ partiram de Aztlan rumo ao destino anunciado pela divindade patrona Huitzilopochtli, Chicomoztoc (ou sete cavernas), lugar de origem na mitologia de muitas das etnias mesoamericanas. Na interpretação de Brotherston (1995:45), o primeiro lugar onde os mexica encontram

acendedor de fogo que os associava com o lado masculino e ígneo do cosmo e com a atividade bélica.” (Navarrete Liñares: 2000:201)

¹¹ Conforme vimos na introdução, originalmente eram chamados ‘azteca’. Ao partirem de Aztlan, mudaram o próprio nome para ‘mexica’, seguindo orientação de Huitzilopochtli.

Huitzilopochtli foi Colhuacan (fig. 3b), “a montanha do topo encurvado”¹². Ele aparece exercendo um papel fundamental de comando, consagrado com o poder identificado pela vírgula da palavra, a voz do mando. O ícone que representa Huitzilopochtli é o mesmo usado no vulto que segue carregado pelo *teomama* durante esta primeira etapa da migração. Aqui, ele aparece dentro de um templo de junco, talvez simbolizando a permanência provisória em Colhuacan, ou mesmo aludindo ao aparecimento da divindade no ‘útero’ da montanha, na caverna. Levanta-se um primeiro problema, pois o mito de nascimento de Huitzilopochtli indica sua origem em Coatepec, o que no *Códice Boturini* sucede as passagens por Tamoanchan (fig. 4), a separação entre tenochcas e tlatelolcas (divisão dos oito clãs: quatro seguem para o Oeste e quatro na direção Leste – fig. 4a), e o sacrifício dos três mimixcoa sobre o cactos (fig. 5b), até chegarem em Coatepec (fig. 6)¹³. Como poderia Huitzilopochtli atuar na primeira etapa de migração antes de seu nascimento?

¹² Segundo Brotheerston o prefixo *Col-* é o indicativo do ‘topo encurvado’. No dicionário de Simeon temos pela raiz *Colli* ou *Culli* “avô, avó” e por *Colhuacan* “... nome dado a varias localidades célebres nos anais mexicanos...” (1994:123).

¹³ A identificação da passagem por Coatepec no *Códice Boturini* não é uma consenso na historiografia. Brotheerston (1995:51), por exemplo, identifica a localidade que aparecem na figura 6 a como Cuextecatlichoyacan (“Huastecas chorando”) e Coatlicamac (“Serpente de boca aberta”). Já Boone (2000:pp)

Códice Boturini

Figura 4a – Partilha dos oito clãs, quatro seguem para o Leste e quatro para o Oeste

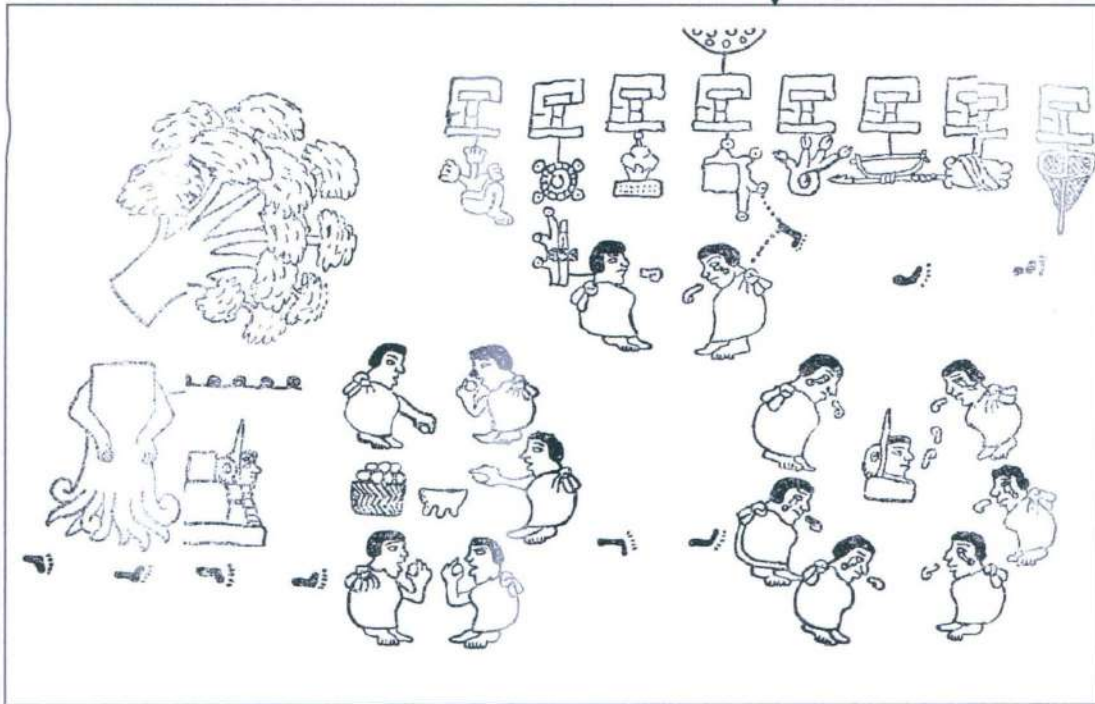


Figura 4 – Os mexica chegam a Tamoanchan, "lugar do tronco partido"

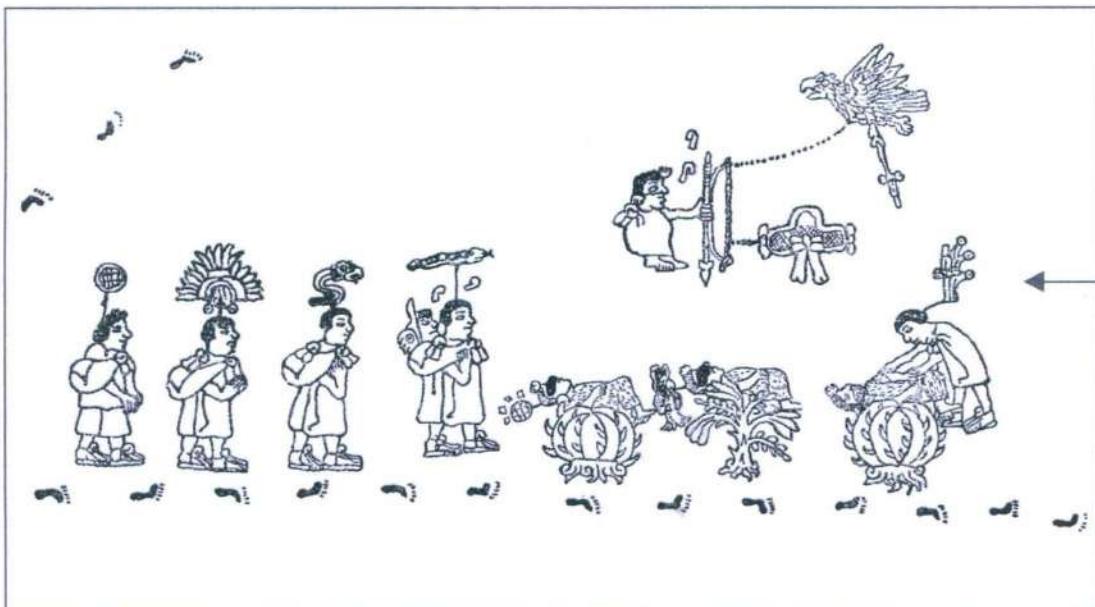


Figura 5 – O sacrifício dos três mimixcoa

Figura 5a – Os quatro teomamaque

Fig 5b – O sacerdote sacrificador

identifica como Coatepec. O *Códice Azcatlitan* confirma as narrativas indicando também o encontro dos mexica com Huitzilopchtli em Coatepec.

Navarrete Liñares compara as informações proporcionadas por Sahagún, Torquemada, Tezozómoc, Durán, Tovar, Chimalpahin e a *Historia de los mexicanos por sus pinturas* sobre a passagem mexicana por Coatepec. De uma forma ou de outra faz-se referência ao nascimento da divindade, à transformação em bruxo, à morte de sua irmã Coyolxauqui e o sacrifício dos irmãos Centonhuitznahua. O autor propõe uma explicação bastante coerente ao dialogar com as diferentes fontes:

"... O nascimento de Huitzilopochtli em Coatepec não foi um princípio absoluto..., senão uma transformação em sua forma de ser, muito provavelmente uma encarnação terrena para um deus que anteriormente só havia existido no âmbito sagrado... para poder atuar sobre a terra Huitzilopochtli necessitava adquirir uma existência material terrena e nisto precisamente consistiu seu nascimento em Coatepec (...) Por outro lado, ainda que de maneira controversa... Durán, Tovar e Torquemada afirmam que em Coatepec originou-se o sacrifício humano...

[encontraram] todos abertos pelo peito e extraídos apenas os corações, de onde se levantou aquela maldita opinião de que Huitzilopochtli não comia outra coisa senão corações, e de onde se tomou o princípio de sacrificar homens, abrir seus peitos e retirar seus corações e para oferecer ao demônio e a seu deus Huitzilopochtli.¹⁴

... ainda que esta explicação da origem do sacrifício não esteja presente em nenhuma outra fonte, ela não se contradiz realmente com a idéia de que Huitzilopochtli nasceu ou experimentou uma transformação, em Coatepec, pois a estreita relação entre esta divindade e o sacrifício é bem conhecida." (Navarrete Liñares, 2000: 210-211)

Retomando a análise da passagem por Coatepec no *Códice Boturini*, pode-se identificar elementos que reforçam a interpretação sugerida por Navarrete. Uma vez divididos os clãs, quatro *teomamaque* mexicana seguem carregando seus *flaquimilloli*, ou invólucros sagrados (fig. 5a), o primeiro deles levando o vulto de Huitzilopochtli que os 'guia' até o local onde são sacrificados os três *mimixcoa* (fig.

5). Nota-se que ligado à cabeça do sacrificador (fig. 5b) aparece novamente o ícone composto pelo instrumento acendedor de fogo e o jorro d'água, indicando sua origem em Aztlan. O mesmo ícone aparece no momento da partilha dos clãs. Torna-se necessário levantar algumas indagações sobre a recorrência deste ícone nos três diferentes contextos.

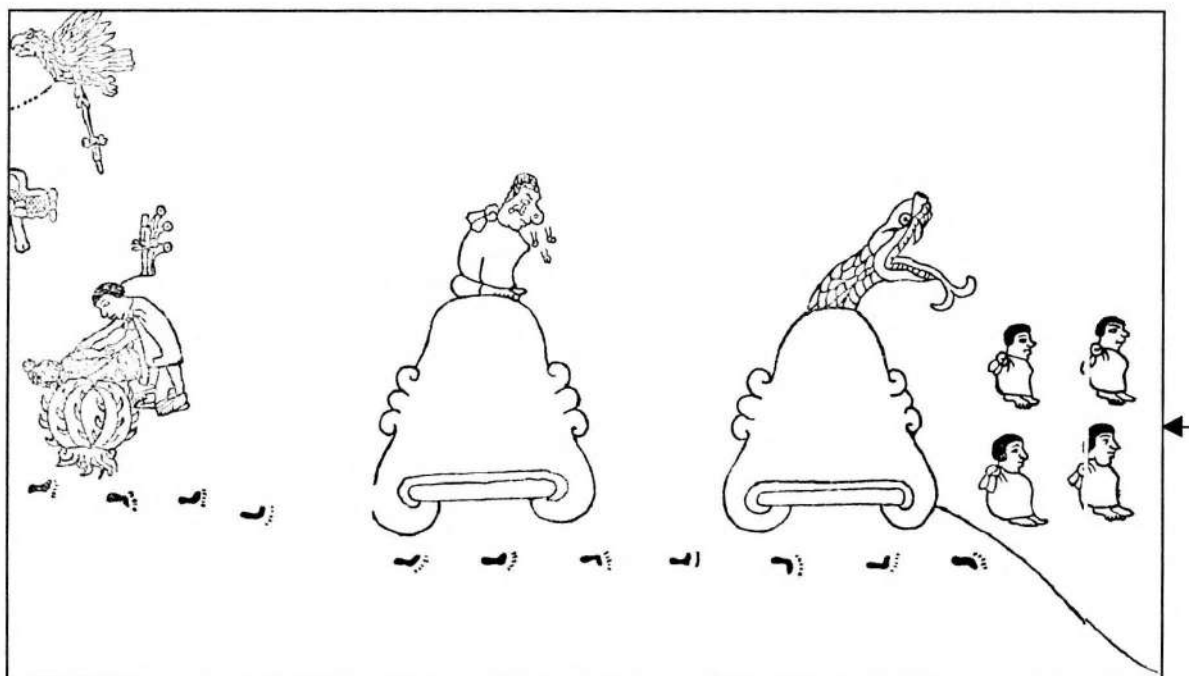


Figura 6 – Chegada dos mexica em Coatepec (ou Coatlimac.)

Figura 6a - Os invólucros sagrados desaparecem dando lugar a quatro personagens que seguem guiando o povo mexica a partir desta passagem

Se interpretarmos a composição 'fogo-água' do ícone como representativa da dualidade¹⁵ suprema, simbolizada pelos elementos opostos e seu significado

¹⁴ Durán, 1995.

¹⁵ O conceito de dualidade é fundamental no pensamento mesoamericano. Forças opostas ou antagônicas aparecem em constante interação, assim como os ciclos naturais de vida e morte das plantas, dos animais e dos homens. Contudo, essa força bilateral não deve ser entendida de forma maniqueísta. Para as culturas indígenas da Mesoamérica o "negativo", a morte, as catástrofes naturais são essenciais ao equilíbrio do cosmo, tanto

dual na cosmovisão mesoamericana (luz-obscuridade, seca-fertilidade, vida-morte), como entender quando o mesmo ícone aparece enquanto atributo específico de um personagem atuante na migração e no ritual, representado da mesma forma que se identificam nome ou proveniência? Por outro lado, se considerada a passagem citada anteriormente, quando os 'gananciosos' tlattelolca optam por ficar com a *chalchihuitl* e os 'sábios' tenochca valorizam o acendedor de fogo, por que os ícones aparecem aglutinados no momento em que se está discutindo a partilha (fig. 4a)? Finalmente, se a mulher do casal representado em Aztlan (fig. 3c) pode ser identificada com a irmã de Huitzilopochtli, Malinalxóchitl (mulher escudo), que teria sido abandonada durante a migração,¹⁶ por que ela aparece entre os quatro *teomamaque* (fig. 4a) e, neste caso, haveria uma relação entre o significado do ícone composto 'fogo-água' sobre o templo de Aztlan, onde tanto ela quanto o sacerdote sacrificador aparecem originalmente?

Longe de resolver estas questões, o que mais interessa à tese aqui proposta é detalhar a importância da atuação desses sacerdotes no contexto analisado. O caminho para esclarecer a função específica dos sacerdotes está indicado na versão de Tezozómoc e Chimalpahin, como mais uma vez ressaltou Navarrete Liñares:

"... na *Crónica Mexicayotl* está afirmado que houve uma troca de liderança entre os mexica em Coatepec, e que um *teomama* chamado Cuauhtlequezqui assumiu o papel de Teyacanqui, guia do povo.¹⁷ Esta informação é confirmada por duas fontes ... [como por exemplo] o *Memorial Breve*...

[En] Cohuatépec, nas imediações de Tullan, durante o ano 1 Tecpatl [1116], quando ali veio a morrer o grande *teopixqui* tlamacazqui Huitzilopochtli; foi quando imediatamente, durante o mencionado ano de 1 Tecpatl, elegeram o outro, o também grande *teopixqui*

quanto a vida e os pólos "positivos". Este conceito faz parte de um entendimento mais amplo sobre a natureza cíclica do tempo, conforme veremos mais adiante.

¹⁶ De acordo com algumas narrativas da migração mexicana Malinalxóchitl foi abandonada por Huitzilopochtli. Johanason K (1998:48) interpreta esta passagem no fato de que Huitzilopochtli a teria tomado como uma "bruxa", cujos atributos xamânicos reinariam sobre os animais, no âmbito noturno.

teomama Cuauhtlequezqui, que falou respeitosamente, aquele que guiaria os mexica, por trinta e oito anos. Logo veio a deixar [seu cargo]; não permaneceu teomama, uma vez que ele mesmo vinha falando ao diabo, á imagem de Huitzilopochtli, ... até o momento em que chegaram e assentaram-se em Chapultepec... (*Memorial Breve apud Navarrete Liñares 2000:221*)

Navarrete Liñares sugere que a menção à morte do *teomama* Huitzilopochtli em Coatepec não é necessariamente contraditória às referências a seu nascimento no mesmo local, e sustenta que isso confirmaria a interpretação de que Huitzilopochtli era um "homem-deus"¹⁸ que experimentou a deificação em Coatepec (Navarrete Liñares, 2000: 212). Contudo, no *Códice Boturini*, é justamente a partir de Coatepec que os quatro *teomamaque*, carregando os invólucros sagrados dão lugar a quatro personagens vestidos apenas com seus mantos, que seguem aparentemente liderando a peregrinação (fig 5a). O vulto de Huitzilopochtli não reaparece até o final do documento, tampouco qualquer referência à divindade ou aos invólucros sagrados. Isto sugere uma transformação fundamental na concepção político-cultural mexica, que se confirma no trecho citado do Memorial Breve. Neste caso a passagem por Coatepec marca definitivamente a incorporação do poder da palavra divina pelo sacerdote que deixa o cargo de *teopixqui teomama* para assumir a função de 'guia do povo', *teyacaque*¹⁹, o que confere com o desaparecimento do vulto de Huitzilopochtli, a partir da passagem por Coatepec no *Códice Boturini*.

¹⁷ Tezozómoc, 1998.

¹⁸ Sobre o conceito de '*hombre-dios*', conforme definido por López-Austin, ver item 2.4 do capítulo 2.

¹⁹ No apêndice I pode-se observar algumas das atribuições e os termos em Náhuatl utilizados para se referir às inúmeras funções sacerdotais conforme detalhados nas fontes e na hisotoriografia.

1.3 Tlacaelel e as reformas ideológicas que sustentaram a expansão mexica

Vimos que a historiografia sobre o México dos últimos vinte anos procurou demonstrar que os mesoamericanos do período Pós-clássico experimentaram grandes transformações no âmbito político, econômico e cultural, o que, conforme espera-se esclarecer ao longo desta tese, ajuda a explicar a hipótese de que os mexica instauraram, no Pós-clássico tardio, reformas religiosas ligadas a uma intensificação do poder sacerdotal nas questões políticas. É importante ressaltar que não se trata de argumentar a perda de espaço da religião perante as instituições administrativas do Estado mexica. Ao contrário, procura-se entender como o poder dos sacerdotes, participativo em todas as esferas de domínio da elite (educação, produção material, jurisdição, guerras, tributos, etc.) por meio da legitimação ritual, elevou-os ao mais alto grau de controle político e *status* social.

O recorte adotado para a discussão das hipóteses levantadas nesta tese não foi aleatório. O ponto de partida para a análise comparativa das fontes foi o início do reinado de Itzcóatl (1427- 1440 d.C.), justamente o período em que a produção de esculturas e objetos monumentais alusivos aos mitos de criação e à história do povo mexica sofreu um ‘boom’ intensamente patrocinado pelo Estado. Ainda que haja discordância entre os pesquisadores, acredita-se que esta espécie de reforma ideológica tenha sido promovida por um conselheiro de Estado chamado Tlacaelel, sobrinho de Itzcóatl, que assumiu o cargo de *cihuacoatl*²⁰ por três reinados consecutivos, atuando junto ao *huei tlatoani*²¹. Nos relatos de Diego Durán, Tlacaelel exerce papel fundamental no confronto contra Maxtlazin, governante de Azcapotzalco (Durán, 1995: I, cap X). Foram vários combates até que os mexica, com apoio dos aliados de Tzucoco conseguiram dominar Azcapotzalco:

²⁰ Cihuacoatl é também, entre outras atribuições, utilizado para definir o cargo administrativo de alto mando para as questões internas ao *altepetl*, assunto que será retomado no capítulo 5.

²¹ *Huei tlatoani* era o soberano. Do Nahuatl, ‘uei’ ou ‘huei’ pode ser traduzido por “grande”.

"Estando os mexicanos e tepanecas no melhor de sua defesa, não havendo vantagem em nenhum dos lados, chegou a gente de Tlaeiel de uma lado, tão inesperadamente e tão de repente, apelidando México, México Tenuchtitlan, e provocando a morte dos tepanecas, tão sem duelo nem piedade..." (Durán, 1995: I, 143)

Legitimando o destino bélico dos mexica com a exaltação do mito de nascimento de Huitzilopochtli e a alteração da *Leyenda de los Soles* (*Códice Chimapopolca*), Tlacaoel promoveu uma campanha militar baseada em preceitos da tradição mítica, modificando certos aspectos da tradição ancestral, de forma a justificar reformas nos campos político e ideológico. De acordo com a versão da *Leyenda de los Soles* transcrita no *Códice Chimapopolca* (1945: 119), o quinto Sol *nahui ollintih* (Sol 4 Movimento, em curso na era mexica) estava destinado a perecer, assim como os quatro sóis anteriores *nahuio ocellot* (4 Jaguar), *nahuecatl* (4 Vento), *nahui quiyahuitl* (4 Chuva) e *Nahui Atl* (4 Água).

"O quinto Sol, signo 4 Ollin (movimento), é chamado Sol Terremoto porque começou a mover-se; os anciãos disseram que neste Sol haveria terremotos e fome da qual nós vamos perecer" (Bortherston;1992:241-2)

Contudo, a política ideológica mexica introduzida no reinado de Itzcoátl passou a promover a idéia de que os mexica tinham a missão de defender o Quinto Sol da morte, de forma a evitar fim daquela era. Para isso era preciso oferecer corações sacrificados ao Sol, o que implicava na necessidade constante de manter cativos de guerra para que pudessem ser sacrificados, o que legitimava, em última instância, a política expansionista mexica. Igualmente 'lógica' era a analogia do mito de nascimento de Huitzilopochtli com o destino militar dos mexica, uma vez que a gravidez de sua mãe, Coatlicue, foi motivo de ciúme severo na irmã de Huitzilopochtli, Coyolxauqui, que planejou matar Coatlicue com a ajuda dos quatrocentos irmãos, os *Centzon Huitznahua*, num ato de vingança. Huitzilopochtli, divindade-guerreira, saltou triunfantemente armado do útero de sua mãe, matando

Coyolxauqui e jogando-a do alto da escadaria, o que causou o desmembramento de seu corpo²².

Figura 7 – Coyolxauqui
Museo del Templo Mayor
Cidade do México



²² A pedra representando Coyolxauqui desmembrada, foi produzida durante o reino Itzcóatl (1427-1440) foi encontrada por arqueólogos na base da escadaria do Templo Mayor (Broda, Carrasco & Moctezuma, 1987)



Figura 8 – Coatlicue
Museo Nacional de Antropología
Cidade do México

As figuras 7, 8 e 9 apresentam evidências arqueológicas que reforçam a dimensão histórica dos mitos narrados aos espanhóis no século XVI. Escavações realizadas na década de 1970 recuperaram ambas representações, de Coatlicue (fig. 7) e Coyolxauqui (fig. 8), no entorno do Templo Mayor. A pedra com a imagem de Coyolxauqui desmembrada, foi encontrada por arqueólogos na base da escadaria do Templo Mayor, o que sugere uma analogia explícita ao mito de nascimento de Huitzilopochtli. Da mesma forma a iconografia entalhada por toda a superfície da estátua de Coatlicue pode ser interpretada de acordo com os relatos de sua função materna, no mesmo mito. Os vários elementos iconográficos que compõe este impressionante trabalho em pedra parecem combinar-se numa semântica que remete à simbologia de seu papel central na narrativa do

nascimento de Huitzilopochtli. Alguns detalhes como o colar de mãos e corações, as garras de águia e o crânio amarrado à cintura, este último exatamente como na pedra de Coyolxauqui, estão intimamente ligados aos atributos de Huitzilopochtli.

É importante ressaltar que a interpretação da estátua atribuída à imagem de Coatlicue foi motivo de muitas polêmicas na historiografia. Não é senso comum que a figura representa, de fato, Coatlicue. Contudo, é evidente que a simbologia nela contida alude aos elementos centrais da cosmovisão mexica. A cabeça de dupla serpente, formando um rosto frontal único cuja boca lembra o 'bigode' típico da máscara de Tláloc junto à língua bifurcada, é um bom exemplo da complexidade inerente a esse tipo de representação, conforme explorado por Rubén Bonifaz Nuño (1986) em *Imagen de Tláloc*.

O autor parte do agrupamento de várias esculturas em pedra, a maioria delas recuperadas nas escavações do Templo Mayor. Ele toma como exemplos imagens de Coatlicue, Tláloc e Tlaltecuhlli, assim outras representações relevantes tais como a Pedra do Sol e a Coyolxauqui desmembrada. Para argumentar a complexidade do que está representado em cada uma delas, o autor cria conjuntos de análise fundamentados nas semelhanças simbólicas das imagens que compõe a iconografia gravada em cada peça. Dessa forma ele categoriza sua análise em oito conjuntos:

1. Imagem com saia de serpentes ("a mal denominada Coatlicue")
2. Imagem com corações na saia ("a chamada yolotlicue")
3. As duas serpentes
4. O rosto-garra
5. Tláloc
6. Tlatecuhtli
7. A Pedra do Sol
8. Coyolxauqui desmembrada

Analisando e comparando unidades simbólicas que compõe as imagens representadas nas esculturas individualmente ou dentro desses determinados grupos, Bonifaz Nuño fundamenta sua argumentação fazendo uma analogia deste universo iconográfico com a mitologia de criação do mundo, a separação do céu

e da terra, a criação do sol e da humanidade. Ele aponta três elementos que formam uma aliança: dois deuses transformados em serpentes, uma figura humana que se move através de articulações que são partes de serpentes (lembrando a metamorfose dos deuses) e a aliança dos deuses transformados com tal figura.²³ Ao analisar as esculturas de Tláloc, Coatlicue, e Tlaltecuhlli o autor demonstra como todas elas fazem parte de um conjunto com um mesmo significado:

"... aquela potência na eminência do ato, a participação necessária do homem na criação, a fusão do homem com o deus em cumprimento do ato supremo." (Bonifaz Nuño: 10)

O ponto central do argumento do referido autor são as duas serpentes cujas cabeças vistas de perfil, frente a frente, formam uma terceira cabeça, como a da chamada Coatlicue. Igualmente, o rosto de Tláloc e Tlaltecuhlli são, segundo o autor, uma composição de duas cabeças de serpente (ou talvez *cipactli*). A chamada 'franja' ou 'bigode' de Tláloc é interpretada por ele como as presas das duas cobras vistas de perfil. Ele discute a iconografia com base no princípio da dualidade essencial à cosmovisão mesoamericana, enfatizando justamente a oposição "fogo-água", o que remete à nossa discussão do ícone de Aztlan.

"Em outro aspecto, de significado menos difundido, a entidade [Tláloc] teria um caráter destrutivo: seria a representação do fogo, poderoso inclusive para provocar a destruição de um mundo estabelecido.

Contudo, o verdadeiro significado da entidade, contido na sua representação física, estaria reservado ao grupo mais alto da classe sacerdotal, que saberia, por exemplo, que os traços faciais, em sua igualdade básica e suas variações superficiais, correspondem à esquematização simbólica de duas cabeças de serpentes que se

²³ "... as serpentes e o corpo humano concentram totalmente seus poderes, se agrupam e se fundem em uma outra potência tripla e única...; esta condensação soberana da energia que não conhece limites. O homem, assim, aparece nesse momento como o motor do motor, como a condição indispensável da possibilidade atuante do deus..." (Bonifaz Nuño 1986:9)

enfrentam...; que a água da chuva e o fogo do raios são unicamente expressões compreensíveis de dois princípios ... positivo e negativo..."

(Bonifaz Nuño, 1986:18)

Veremos ao longo dos próximos capítulos que a discussão apresentada por Bonifaz Nuño aborda uma de muitas manifestações duais que constituem a essência da cosmovisão mesoamericana. Ainda que a origem do trabalho de Bonifaz Nuño seja do campo literário, a que lhe custou muitas críticas, não se pode negar que ele fundamenta suas análises nas fontes arqueológicas. Em *Imagen de Tláloc*, o autor foi bastante criterioso ao analisar e resumir as referências mais importantes da bibliografia sobre o assunto e suas conclusões sustentam-se principalmente na *Histoyre du Mechique*²⁴. Acreditamos que a análise iconográfica proposta por Bonifaz Nuño é forte e convincente, salvo alguns trechos em que a argumentação não acompanha a rigidez metodológica. A exemplo da discussão da língua bifurcada de Coatlicue, o autor a explica como o resultado da junção de duas línguas de serpentes vistas de perfil, considerando errônea a interpretação de Caso e Bernal (1952:17)²⁵ que explicam a imagem simplesmente como a representação de uma língua bifurcada vista de frente. A análise de Nuño abre uma brecha para entendermos a língua bifurcada de forma bastante similar à interpretação de Caso e Bernal, se levados em conta os argumentos da metamorfose, da dualidade em que os opostos formam um elemento único, uma terceira parte completa e diferente das demais, uma alusão ao mito de criação como propõe o próprio autor.

Mesmo considerando que o grau de rejeição à análise de Nuño é relativamente alto entre os mesoamericanistas, seria impossível ignorar os paralelos iconográficos entre as imagens de Coatlicue, Coyolxauqui e a pedra do Sol, conforme referido anteriormente. Além das evidências proporcionadas pelo contexto de escavação que recuperou cada uma delas e da já referida alusão ao mito de nascimento de Huitzilopochtli, deve-se levar em conta a recorrência de certas unidades simbólicas quando analisadas em conjunto. Da mesma forma que

²⁴ Biblioteca Nacional de Paris, 19031.

²⁵ *Apud*, p. 33

a representação do crânio amarrado à cintura se repete nas imagens de Coatlicue e Coyolxauqui (o que parece estar diretamente relacionado ao sacrifício humano), ambas apresentam os seios expostos, provavelmente aludindo à relação do sacrifício com a fertilidade, na combinação dual entre a vida e a morte.

Pode-se traçar inúmeros paralelos na mesma linha de análise. A pedra de Coyolxauqui apresenta a máscara de Tláloc nas articulações 'rompidas'. Já na Pedra do Sol (fig. 9), as duas serpentes²⁶ (fig. 9a) envolvem uma complexa interação de elementos relacionados à criação, segundo à cosmovisão mexicana.



Fig. 9
Pedra do Sol
Museu Nacional de Antropología
Cidade do México

²⁶ A discussão sobre a serpente emplumada será retomada no capítulo 4.



Figura 9a

Figura 9b



Figuras 9a e 9b – Representações dos cinco sóis e da Serpente Emplumada, respectivamente (Moctezuma, Franch & León-Portilla, 1992: 242)

Neste caso, ainda que a simbologia do calendário e da concepção do tempo relacionado à criação do cosmo e da humanidade predominem na representação, encontramos evidências que explicitam a 'missão' dos guerreiros e caçadores mexica de manter o equilíbrio cósmico, como é o caso do perfil da máscara de Tláloc (o mesmo que aparece nas articulações de Coyolxauqui)

fundido às garras de águia (fig. 9b). As mesmas garras aparecem nos pés de Coatlicue, mãe do guerreiro 'águia' Huitzilopochtli.

A águia era o principal predador aéreo conhecido pelos mexica e sua simbologia estava diretamente associada ao sol e à guerra, representando a uma das duas ordens militares (os 'guerreiros águia' e os 'guerreiros jaguar'); "... águias eram também identificadas com o sacrifício humano, uma das principais fontes de revitalização do Sol... Corações humanos oferecidos ao Sol eram conhecidos como *cuauhnochtli*, ou 'fruta do cacto águia'. Esses corações eram na maior parte das vezes colocados numa vasilha de pedra chamada *cuauhxicalli*, o 'vasilha da águia' (Miller e Taube 1997: 83). Sabemos que a simbologia da águia vincula-se também à identificação do local onde seria fundada México-Tenochtitlan, conforme indicou Huitzilopochtli durante a migração mexica. Referências a esta passagem aparecem de forma explícita tanto no *Códice Boturini* (fig. 5) como na página de abertura do *Códice Mendoza* (fig. 10), análise que retomaremos no próximo capítulo.

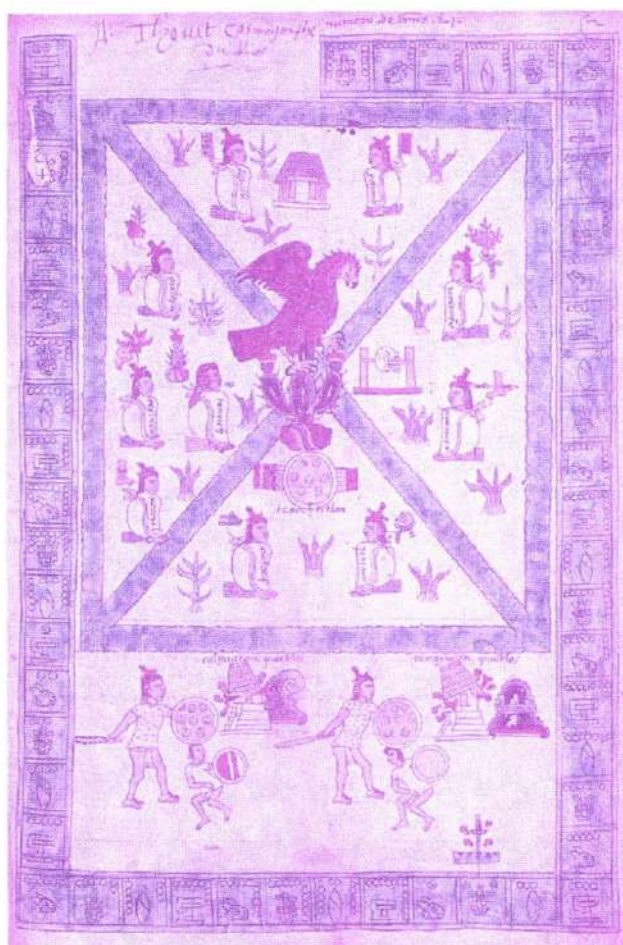


Fig. 10 - Fólio de abertura, *Códice Mendoza*

Na figura 11 vemos a escultura de um 'guerreiro águia' mexicana, mais um exemplo da relação desse predador com a guerra, desta vez em terracota, tamanho natural, uma representação que provavelmente cumpriu sua função simbólica aos olhos da esfera pública²⁷, assim como as pedras monumentais de Coyolxauqui e Coatlicue. Isso faz muito sentido quando a temática da iconografia simbolizada nesses trabalhos mantém um padrão de significado que reitera e legitima a origem mítica do sol, na sua relação com o sacrifício, a guerra, a morte e o nascimento. O colar de corações e mãos de Coatlicue é um dos exemplos que melhor exprime essa concepção. Ele é o mesmo que aparece em várias representações de Cihuateteo, patrona das mulheres que morriam no parto. Acreditava-se que ao morrerem elas passariam a acompanhar o Sol do meio-dia até o crepúsculo, enquanto os guerreiros mortos em batalhas seguiam da alvorada até o meio-dia.



Figuras 11 e 12 - Guerreiro águia e Cihuateteo,
Museo Nacional de Antropología,
Cidade do México

²⁷ Diferentemente dos códices, que tinham circulação restrita aos meios privativos à elite, a arquitetura monumental do Templo Mayor, como todas as esculturas e objetos de porte 'cenográfico' devem ser entendidos como elementos produzidos com a intenção de serem vistos, apreendidos e possivelmente temidos. A função teatral, legitimadora ou até propagandista do aparato ritual e arquitetônico do Templo Mayor de Tenochtitlan será retomada e aprofundada ao longo do desenvolvimento desta tese.

A figura 12 é um exemplo de uma estátua de Cihuateteo cuja base apresenta figuras de crânios 'qualificados' com o símbolo da palavra, o que pode significar, como já vimos, a detenção de poder por meio da incorporação da ordem divina. O ícone da palavra é muito similar à imagem que representa o fluxo do sangue nos atos de sacrifício, um paralelo iconográfico que não pode ser tomado de forma aleatória. Da mesma forma, vemos nos códices que a representação do ícone da vírgula da palavra qualifica as personagens com o discurso e a autoridade, como pode ser observado no detalhe do fólio de abertura do Códice Mendoza, reproduzido na figura 13. No que concerne a discussão de nossas hipóteses, a expressão máxima dessa simbologia se dá pela exclusividade atribuída à representação do primeiro governante Tenoch (1325 – 1375 d.C) nesta lâmina do Mendoza, uma vez que ele é o único que apresenta os atributos de sacerdote²⁸ e apenas ele leva o ícone da palavra (vide fig. 10).



Fig. 13 *Tenuch*
Detalhe da página de
abertura do Códice Mendoza

Assim, pode-se dizer que imagens como a de Cihuateteo reforçam o argumento de que a cultura material mexica, recuperada nas escavações realizadas nos arredores do *Templo Mayor*, confirmam a exaltação do culto ao Sol e ao sacrifício que se tornou a bandeira do Estado mexica durante o Pós-clássico tardio. Sabe-se que o resultado da campanha militar foi igualmente monumental.

²⁸ Nota-se pelo cabelo comprido, a pele ungida e o sangue na região da orelha.

As reformas de Tlacaelel, ao associarem o ritual com a guerra, provaram-se eficientes, posicionando a elite mexica em alto grau de privilégio, dada a extensão que atingiu seu domínio territorial, fortificado pelas alianças estabelecidas com Tacuba e Tezcoco. Centralizando o poder da Tríplice Aliança em México-Tenochtitlan, a elite mexica passou a controlar a grande maioria dos bens, inclusive os produtos e matérias primas provenientes das terras mais distantes da capital mexica, na forma de tributos. Transcendendo os âmbitos político e econômico, as mudanças na estrutura social foram também significativas.

Ainda que a base da sociedade se mantivesse estratificada, a possibilidade de ascensão dos guerreiros ao grupo dos nobres foi de fundamental importância nesse processo. Da mesma maneira, os *pochteca*, mercadores de longa distância do Estado mexica, puderam ascender devido ao importante papel que eles passaram a exercer na política externa, somado à função essencial de suprir a elite mexica dos bens que não eram encontrados em México-Tenochtitlan e arredores. Veremos, a seguir, que mais do que a simples função de garantir o equilíbrio econômico, a atividade dos *pochteca* estava organicamente relacionada com a manutenção das atividades diplomáticas e rituais do Estado mexica, com o controle da política externa que acaba por vincular as suas práticas ao universo cerimonial controlado pelos sacerdotes oficiais.

1.4 As funções rituais da organização econômica mexica como base da política expansionista

A organização econômica do planalto central mexicano era organicamente dependente das atividades dos *pochteca* no período de hegemonia da Tríplice Aliança. Bernardino de Sahagún dedicou um dos doze livros do *Códice Florentino* aos "mercadores" (Sahagún, 1959: IX). Eles geralmente são divididos em dois grupos principais: aqueles que atuavam somente em amplitude local (Smith, 1996: 20) e os *pochteca* que, por sua vez, podem ser divididos no mínimo em seis categorias (Berdan;1976:151):

- *pochtecatlaloque* – principais mercadores
- *pochteca* – mercadores
- *oztomeca* – mercadores 'de vanguarda'
- *nahualoztomeca* – mercadores disfarçados
- *teiaaloanime* – os que negociavam escravos
- *tealtianime* – os 'banhadores' de escravos²⁹

Apesar de encontrarmos certas variações quanto às subdivisões do grupo dos *pochteca* nas referências bibliográficas,³⁰ as categorias definidas por Sahagún são suficientes para entendermos que tentar entender sua atuação na sociedade mexica é uma tarefa que implica em compreender aspectos mais amplos do funcionamento social e econômico da Tríplice Aliança.

O *status* social dos *pochteca* não era o mesmo de um nobre, tampouco de um homem comum. Eles sustentavam maiores privilégios do que outros comerciantes, como por exemplo aqueles que negociavam nos mercados locais. São muitos os pontos que os diferenciava de tais comerciantes.³¹ Primeiramente, não apenas Sahagún, mas toda as fontes definem os *pochteca* como mercadores de longa distância responsáveis pelo comércio de bens luxuosos e pela importação de matéria prima para a manufatura de produtos de artesanato. Eles viviam em corporações e desfrutavam de grande prestígio perante os governantes de Estado, servindo como agentes políticos (ou 'embaixadores') na relação com outros senhorios independentes. Eram também responsáveis pelo regulamento dos mercados. Nesse sentido, para que as funções mercantis dos *pochteca* sejam compreendidas, assim como sua posição social, é necessário analisar a política econômica tributária do Estado mexica em relação aos *altepetl* subjugados.

²⁹ Não nos parece segura essa tradução. De acordo com algumas fontes escritas eram os sacerdotes os responsáveis por banhar os cativos destinados ao sacrifício na preparação do ritual. Faz-se necessária uma investigação mais precisa.

³⁰ Sobre o assunto ver Hodge and Smith, 1994; Carrasco e Broda, 1978; Berdan, 1976, 1978; Hassig, 1985; Bray, 1968; Chapman, 1957.

³¹ É fundamental ressaltar que a terminologia utilizada em estudos da história econômica das sociedades antigas deve ser definida cautelosamente, uma vez que tendemos a assumir valores intrínsecos à realidade socio-econômica atual, correndo o risco de analisar registros históricos sob a égide de uma terminologia aplicada anacronicamente. Nesse sentido, deixamos claro que ao tratar de produtos, tributos, trocas, comércio e outros aspectos da economia mexica estaremos buscando entendê-los de forma contextualizada, ressaltando os obstáculos impostos por critérios unilaterais adotados pelos cronistas espanhóis, dando ênfase ao que era valorizado pela ótica européia.

Em *The Aztecs* (Smith, 1996), encontramos uma descrição detalhada dos *pochteca* baseada em informações provenientes não apenas do *Códice Florentino*, mas de fontes etno-históricas, tais como Durán, Molina, Motolinía, Zorita, Torquemada e Bernal Díaz del Castillo. A historiografia sobre os *pochteca* (a maior parte baseada nas fontes mencionadas) é rica e bem fundamentada. Contudo, os dados fornecidos por Smith (1996: 120-124) são suficientes para o propósito de comparação, uma vez que o eixo dessa investigação não é a economia em si, e sim a política ideológica de sustentação do aparato ritual mexicana que dela dependia. Smith permanece bastante fiel ao que Sahagún registrou sobre os *pochteca*, apontando como principais características do grupo:

- serem profissionais de dedicação integral
- organizarem expedições mercantes em terras além das fronteiras de domínio da Tríplice Aliança
- organizarem expedições mercantes dentro dos limites da Tríplice Aliança
- controlarem e regulamentarem os mercados fixos locais
- estabelecerem relações exteriores em nome do Huei-Tlatoani (espionagem, luta contra inimigos do Estado)
- estabelecerem transações comerciais para o Estado
- estabelecerem transações comerciais de motivação e financiamento particulares (a maioria)
- acumularem bastante riqueza (em alguns casos)
- manterem baixo perfil na disposição pública de suas riquezas (por não serem da nobreza)
- comerciarem em segredo
- controlarem o acesso à categoria social *pochteca* através de hereditariedade e corporativismo
- viverem em bairros (*capulli*³²) específicos a eles
- manterem suas próprias leis de conduta e cortes, diferentes daquelas do sistema legal regular
- estarem aptos como soldados, carregando armas para sua proteção, mantendo um papel fundamental nas atividades político-militares
- planejarem itinerários visando melhor custo benefício das expedições
- estarem permitidos a atravessar fronteiras estrangeiras, mesmo de estados inimigos
- buscarem informações sobre recursos, armas e defesas durante as expedições mercantes

³² *Capulli* era uma divisão territorial, uma espécie de 'bairro' ou 'distrito' administrativo da organização política do Estado. Segundo Monzon, alguns autores preocuparam-se em demonstrar que o *capulli* era uma organização com extratos sociais, e portanto diferente de um clã exogâmico igualitário, como sustentam Bandelier e Lehman.

Sahagún (Sahagún, 1959: IX) registrou a existência de corporações *pochteca* em doze "cidades-estado" (entenda-se *alteptl*) oficialmente reconhecidas pela Tríplice Alinça, conforme listado no *Códice Mendoza*: Tenochtitlan, Tlatelolco, Azcapotzalco, Cuauhtitlan, Huitzilopochco, Chalco, Coatlinchan, Huexotla, Mixcoac, Otumba, Texcoco, Xochimilco. Entre os bens negociados destacam-se mantos e saias decorados de forma elaborada, plumária colorida de pássaros tropicais, muitos objetos de ouro, colares, instrumentos usados na arte têxtil, adornos de orelhas, lâminas de obsidiana, conchas, coral, agulhas, peles e couros de animais, várias ervas e pigmentos, jóias de jade, jadeíta, e turquesa.

É importante notar que essa lista de bens inclui não apenas artigos considerados 'luxuosos' entre os mexica, mas matéria prima necessária para a manufatura deles, conforme apontado várias vezes na historiografia. Deve-se ressaltar também que alguns dos bens listados por Sahagún³³ remetem a interpretações menos óbvias da função dos *pochteca* na ideologia de funcionamento do Estado, pelo comércio de bens que vão além do suprimento de necessidades econômicas. É, por exemplo, o caso do couro de animais, das jóias de jade ou, precisamente, dos mantos decorados com insígnias que eram distribuídas aos governantes em determinados rituais (Sahagún, 1959: IX). Não cabe aqui aprofundar a análise da função específica desses bens materiais nas redes de comércio. Basta lembrar que eles estão diretamente relacionados a aspectos ideológicos, e não simplesmente econômicos, da produção (couro de animal como matéria prima básica para os registros pintados; as jóias de jade na simbologia da preciosidade e da legitimação do poder daqueles que portavam os adornos; os mantos decorados com insígnias da elite, igualmente símbolos de *status* social ligados à ideologia de poder, às trocas por relação de reciprocidade e à diplomacia, como veremos mais adiante. Isso reitera a importância de entendermos a complexidade das atividades mercantis do *pochteca* evitando restringir a análise às suas implicações econômicas, isto é, às relações de mercado na perspectiva atual do termo.

³³ Veremos que a atividade dos *pochteca* deve ser entendida dentro de um complexo político-econômico mais amplo, em que os inúmeros artigos relacionados às suas transações mercantis participavam não apenas das trocas comerciais de bens de subsistência, mas da circulação de bens culturais que envolviam trocas de reciprocidade e relações de poder.

Vimos que os *pochteca* não eram os únicos responsáveis pelas atividades mercantis da Tríplice Aliança. As relações entre o Estado mexica e os *altepetl* independentes, subjugadas ou não ao poder hegemônico, assim como as atividades econômicas internas, diretamente vinculadas à produção, distribuição e consumo de bens, formavam parte de uma complexa cadeia mercantil. Configuravam essa cadeia tanto os mercados locais e regionais, como as trocas de longa distância caracterizadas pelo modelo econômico de "porto de comércio", conforme definido por Karl Polanyi.³⁴ Organizando um estudo sobre diversas sociedades antigas, realizado por vários investigadores, Polanyi baseou-se na análise comparativa de modelos de trocas definidos como "comércio de extensão", caracterizados entre outras coisas pela neutralidade geográfica.

Em "Port of Trade Enclaves in the Aztec and Maia Civilizations" Anne Chapman (Polanyi *et al.*, 1957) aplicou o modelo econômico de portos de comércio para explicar as relações de troca de longa distância na economia mesoamericana, dentro do contexto de domínio extensivo da Tríplice Aliança, no final do século XV, com a hegemonia dos mexica no planalto central e, de forma mais esparsa, dos maia em Yucatán³⁵. Para compreender a análise de Chapman é preciso explicar o que se entende por comércio local, regional e de longa distância no funcionamento da economia mesoamericana e, particularmente, na organização do Estado mexica. Alheia ao que muitas vezes aparece na literatura,

³⁴ O conceito de 'Ports of Trade' foi definido por Karl Polanyi (Polanyi *et al.*, 1957).

³⁵ Existem ressalvas por parte de muitos autores na bibliografia referente à aplicação que Anne Chapman fez desse modelo econômico à sociedade Mesoamericana do período em questão, como apontaram Frances Berdan e Barbara Voorhies: "...Centros de intercâmbio como estes, estabelecidos para a interação de mercadores de entidades políticas distintas, foram denominados 'portos de intercâmbio' (ou 'portos de comércio') por aqueles que estudaram a estrutura econômica de Estados antigos (Polanyi 1957,1963; Chapman 1957). Essas localidades foram descritas como ecologicamente transitórias e geralmente áreas neutras não produtivas... A troca é considerada como escambo (barter) e os bens trocados de propriedade exclusiva dos governantes do Estados envolvidos (Polanyi 1968)...Chapman (1957) discutiu a natureza dos 'portos de comércio' na Mesoamérica na época imediatamente precedente à Conquista. Ela sugere que certos centros de intercâmbio costeiros da Mesoamérica podem ser descritos como 'portos de comércio'. Apesar de Chapman defender a viabilidade desse modelo naquela região, a evidência documental indica inúmeras discrepâncias entre esse modelo e a verdadeira estrutura das atividades comerciais na Mesoamérica pré-hispânica" (Berdan;1976); "... Chapman usou fontes escritas para concluir que o modelo de porto de intercâmbio se aplicava adequadamente a organização econômica de Soconusco no Período Pré-Hispânico tardio. Proponho que virtualmente não há uma evidência firme e direta que nos conduza de maneira inevitável à conclusão de que o porto de intercâmbio tipificava a economia de distribuição de Soconusco. De fato, a evidência aponta para uma interpretação radicalmente diferente dos registros históricos..." (Voorhies; 1991:20)

Chapman define por comércio local aquele caracterizado por trocas diretas, sem intermediações ou regulamento do Estado, basicamente voltado à economia de subsistência na troca de alimentos, algodão e bens utilitários comuns. De acordo com os testemunhos dos cronistas, essas eram práticas comuns, espalhadas por toda a região do planalto central, em qualquer lugar onde houvesse agrupamentos populacionais, principalmente nas regiões agrárias. Com a expansão do domínio da Tríplice Aliança, as concentrações populacionais urbanas tenderam a aproximar-se dos grandes mercados (aqui definidos como 'comércio regional') devido à concentração de especialidades do artesanato nos *calpulli* que passavam a depender cada vez mais do acesso às matérias primas trazidas de regiões distantes dos grandes mercados. Esses eram controlados pelos governantes dos *altepetl*, com pouca interferência do Estado mexica, ainda que a multiplicidade do sistema econômico fosse regulamentada principalmente pela ação dos *pochteca*, mesmo que indiretamente (Hodge & Smith, 1994; Carrasco & Broda, 1978; Hassig, 1985; Berdan, 1976). Ao que parece, isso variava de acordo com o posicionamento geográfico mais estratégico de alguns mercados, como era o caso de Tenochtitlan-Tlatelolco.³⁶

Não há dúvida que os mercados do planalto central exerciam um papel importante na economia da região³⁷ e, apesar dos mexica não terem tido um sistema unitário de moeda, alguns produtos serviam como medidas de troca - entre eles mantas, grãos de cacau e *hachitas*³⁸ (Clavijero; 1974:386). Não obstante, é necessário entender que o valor desses objetos não era unicamente 'monetário'. As *hachitas*, por exemplo, requerem um entendimento mais amplo que abrange funções rituais.³⁹ De qualquer maneira, esse tipo de mercado definiu-se como comércio regional pelo fato de que reunia uma grande variedade de bens adquiridos nas trocas do *pochteca* em regiões distantes (Sahagún, 1959: IX) que só assim tornavam-se disponíveis à população local. É o caso, como já mencionamos,

³⁶ Sobre a hierarquia entre mercados da Tríplice Aliança ver Hodge & Smith (1994:12)

³⁷ "Regulamentos requeriam não apenas frequência nos mercados, mas proibiam a venda de mercadorias fora do mercado" (Durán 1967,1:177-79)

³⁸ Pequenos machados semilunares feitos de cobre.

³⁹ Sobre a noção de valor de objetos na Mesoamérica, ver França L., tese de Mestrado: "Transformações da Noção de Valor na Mesoamérica: 'Objetos Preciosos' como Intermediários nas Trocas Indígenas e o seu Encontro com a Moeda Metálica". Museu de Arqueologia e Etnologia – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas - Universidade de São Paulo, 1999.

da matéria prima utilizada pelos artesãos nas confecções de produtos manufaturados, essenciais ao funcionamento da organização do Estado mexica nos níveis econômico (tributos), político (trocas de presentes entre governantes, indumentária de guerra), social (educação, artesanato) e religioso (rituais, oferendas, festas do ciclo solar.)⁴⁰

Nesse sentido, é necessário entender o outro lado desta operação de longa distância dos *pochteca*, isto é, a importância do comércio externo para o funcionamento dos grandes mercados regionais e, principalmente, as trocas estabelecidas além das fronteiras de poder da Tríplice Aliança, pois percebemos que muitas dessas atividades aparentemente "periféricas" tinham um destino comum, o *altepetl* mexica, e um fim comum, que era a elaboração do culto oficial, a 'razão' da política ideológica do Estado mexica justificada na cosmovisão, nas necessidades recíprocas de produção e sustento dos homens e deuses. Nesta perspectiva, grande ressalva deve ser apontada sobre a afirmação de Chapman de que o sistema de comércio de longa distância dos *pochteca* e os mercados eram instituições completamente destituídas de inter-relações (Chapman, 1957: 120).

A organização econômica do Estado mexica foi definida pela historiografia (baseada em teorias econômicas) como uma economia complexa, múltipla, que não pode ser entendida isoladamente. Seria um enorme equívoco compará-la às sociedades europeias modernas, da mesma forma que espelhar sua análise em outras sociedades consideradas 'arcaicas', como propôs Chapman ao aplicar o modelo de Polanyi à Mesoamérica, prova-se insuficiente.

Em *Economía Política e Ideología no México Pré-Hispánico*, Pedro Carrasco fundamenta sua análise da economia política mesoamericana de forma objetiva, evitando projeções de modelos 'pasteurizados' sobre uma determinada sociedade. No capítulo introdutório Carrasco fala sobre a economia pré-hispânica do México, partindo do entendimento da produção apontado para a necessidade,

⁴⁰ O aparato ritual envolvido na organização das festas do calendário solar era de enorme importância na dinâmica social fundamentada na cosmovisão mexica. A íntima relação da economia agrícola, artesanal, de guerra e de tributos com a dinâmica ritual praticada nessas festas será retomada, de forma parofundada, no capítulo 3.

examinando de perto a ecologia, a tecnologia e a estrutura social correlacionadas nas suas relações mútuas (Carrasco;1978:20). O autor comenta o modelo teórico de Polanyi:

“... à primeira vista, a teoria de Polanyi parece... estabelecer seus conceitos básicos de três tipos de troca – reciprocidade, redistribuição e trocas comerciais – na esfera, não da produção, mas da circulação (...) Claramente a definição de Polanyi de 'redistribuição' compreende duas fases: primeiro a acumulação de bens em um centro, e depois a dispersão a partir do centro, ou seja a redistribuição propriamente dita. É certo que essa definição evoca, antes de tudo, usos como o *potlatch*⁴¹ e os convites descritos para muitos povos primitivos, assim como o benefício público dos estados sustentados por impostos e tributos; tudo isso se refere ao campo da circulação e da distribuição. Sustento, sem dúvida, que o conceito de redistribuição, como os de reciprocidade e de troca comercial podem ser aplicados igualmente na análise da produção, posto que os meios de produção se distribuem, circulam e se combinam baseados nos mesmos procedimentos. Terra, matérias primas, instrumentos e trabalho podem ser coordenados com fins de produção em forma de prestações recíprocas entre os indivíduos que os dispõe, ou mediante a acumulação decidida por uma autoridade central, baseadas nas transações comerciais. Portanto, os três princípios de reciprocidade, redistribuição e troca comercial podem ser aplicados tanto à esfera da circulação quanto da produção”

Carrasco continua sua análise demonstrando que os aspectos principais da produção resumem-se na terra e no trabalho, apontando justamente para a importância dos *pochteca* como responsáveis pela circulação dos bens de produção, que não se limitavam à produção agrícola, dada a importância da circulação da matéria prima para a produção artesanal (Carrasco;1978:24).

⁴¹ Sobre o conceito *potlatch* e a reciprocidade ver Mauss, 1923-4.

Assim, o comércio de longa distância assume importância fundamental na organicidade do sistema econômico mexica, permitindo a circulação de bens de produção determinantes não apenas na sobrevivência, mas nas articulações de poder da sociedade. Conforme afirmamos anteriormente, essa troca não se restringe aos aspectos econômicos, assumindo papel fundamental na organização política e ritual do Estado mexica. Isso torna-se mais evidente quando analisamos o sistema tributário e as relações de reciprocidade como elementos estruturais na política de expansão e na manutenção de poder da Tríplice Aliança, influenciando portanto no sistema produção.

A *Matrícula de Tributos*, documento pré-hipânico que integraria parte do *Códice Mendoza* na época colonial, pode ser considerada fonte ímpar no estudo do sistema tributário mexica. O *Códice Mendoza* foi dividido em três partes, sendo a primeira relativa às conquistas de senhorios (ou *altepetls*) que estavam sob hegemonia da Tríplice Aliança quando chegaram os espanhóis, a segunda contendo a reprodução integral da *Matrícula de Tributos* (que apresenta uma lista 'interminável' dos bens adquiridos por tributos), e a terceira apresentando cotidiano da sociedade que vivia sob as rígidas regras de conduta impostas pelos governantes.

Sabe-se que os tributos eram uma enorme fonte de acumulação de riqueza para os mexica. Entretanto, sabemos que a atividade comercial de longa distância desenvolvida pelos *pochteca* tinha, além das motivações ligadas aos meios de produção, grande influência na política militar de expansão e nas relações diplomáticas de troca e reciprocidade entre as elites dos *altepetl* independentes, o que permitia, em última instância, razoável controle da organização política geral, indiretamente sob domínio da Tríplice Aliança. Se, por um lado, cada *altepetl* possuía uma organização política própria, constituindo uma soberania independente com relação ao domínio local (socialmente verticalizado), de outro estavam submetidos à constante pressão militar da Tríplice Aliança, liderada pela política de expansão mexica, o que contribuiu para uma hierarquização do sistema político de interação entre os governantes e as elites dos vários *altepetl* que levou a Tríplice Aliança a dominar a maior parte do território mesoamericano em muito

pouco tempo. Aqui retomamos a questão das relações sociais "horizontais", conforme mencionado na introdução.

Em *The Essential Codex Mendoza*, (Berdan & Anawalt, 1997) vemos uma seqüência de mapas relativos às conquistas realizadas durante os sucessivos reinados mexica, desde Acamapichtli (1376 –1396 d.C.) até Motecuhzoma Xocoyotzin (1503 –1520 d.C.), baseados num estudo pormenorizado dos fólhos correspondentes no *Códice Mendoza*. Comparar a distribuição geográfica dos *altepetl* subjugados ao poder da Tríplice Aliança nos dois períodos é um ótimo exercício para entendermos as conseqüências econômicas da política de expansão (vide fig. 14). Isso se confirma na riqueza alegada nos registros da *Matrícula de Tributos* que, ao ser inserida no *Códice Mendoza*, junto às partes referentes às conquistas e à estrutura moral e legal da sociedade mexica, pode ser entendida como uma declaração política, legitimada pela força, pela riqueza e pela tradição.⁴²

⁴² Considerando que os livros pintados sempre serviram como instrumentos de comunicação, ensino, regulamentação e manutenção das tradições e do ritual (de circulação muito restrita) é fundamental pensar no papel que esses documentos passam a exercer sob as novas normas estabelecidas nas relações entre a elite mexica e os novos detentores do poder, no contexto colonial.

Portanto, não se trata de justificar os 'fins' ou os 'meios', e sim de perceber as idiosincrasias de um sistema econômico complexo, que deve ser entendido dentro de um contexto político-ideológico específico. Em outras palavras, a produção estava diretamente relacionada aos regulamentos oficiais controlados pela elite governante mexicana, o que se justificava, em última instância, por uma ideologia bélica legitimada no ritual. Vimos nas descrições sobre as funções dos *pochteca* uma ênfase dada à sua intensa atividade 'comercial', com relativa autonomia. Contudo, os aspectos da "dedicação integral", das "campanhas exploratórias além das fronteiras do Estado" e "o comércio em segredo" revelam uma faceta que nos parece indicar os passos precedentes às campanhas militares expansionistas. Há de se esperar, que Huitzilopochtli não poderia deixar de 'conquistar' os corações dos cativos. É muito pouco provável, porém, que Sahagún tenha percebido a importância indireta do papel dos *pochteca* no culto oficial que servia como um 'esquadro' na organização política e econômica da hegemonia mexicana. Nesse sentido, acreditamos que se os *pochteca*, assim como os guerreiros, eram os únicos que tinham possibilidade de ascensão ao grupo dos *pilli*, e se ambos os grupos eram essenciais no controle da política externa mexicana que se fundamentava no culto oficial, suas funções não poderiam deixar de passar pela égide dos sacerdotes do Estado.

Capítulo II

Os deuses e a cosmovisão no culto oficial mexica: o papel dos sacerdotes.

2.1 O estudo da cosmovisão mesoamericana: considerações historiográficas

Por definição, a cosmovisão é a "visão estruturada em que os membros de uma determinada comunidade combinam de maneira coerente suas noções sobre o meio ambiente em que vivem, e sobre o cosmo em que se situa a vida do homem" (Broda *apud* López Austin, 1996). Ela é entendida também como "um acontecimento histórico de produção de pensamento social imerso em decursos de longa duração¹ (...) que deve ser estudado em sua ocorrência temporal e no contexto das sociedades que o produzem e atuam de acordo com ele. Seu caráter histórico implica na vínculo dialético com o todo social e, portanto, implica também em sua permanente transformação." (López-Austin; 1996:472).

Nesse sentido, a tentativa de entender a função dos sacerdotes na organização social mexica nos parece indissociável das discussões que tangem, por um lado, a complexa simbologia da cosmovisão mesoamericana, compartilhada pelos diversos povos que habitavam a Mesoamérica no Pós-clássico tardio e, do outro, a inserção do culto oficial mexica, com suas especificidades, no contexto mais amplo da cosmovisão mesoamericana.

Conforme discutimos na introdução, mormente árdua é a tarefa de sustentar parte dessa análise nos registros concebidos por missionários católicos, cuja concepção de mundo pouco identificava-se com a mentalidade mexica. Centrados no objetivo da 'conquista espiritual', os primeiros missionários espanhóis que chegaram ao México no século XVI

¹ Sobre o conceito de 'longa duração' ver Braudel, 1996.

tornaram-se os 'etnógrafos' pioneiros ao tentar converter as almas do mundo autóctone ao Cristianismo.

Hoje é senso comum entre os pesquisadores do México pré-hispânico que os relatos dos cronistas espanhóis do século XVI devem ser lidos e interpretados com cautela. É igualmente indiscutível que sem eles pouco saberíamos sobre as culturas mesoamericanas, dada a enorme lacuna entre seus modos de representação e linguagem, com relação aos códigos ocidentais. Nesse sentido, o valor da documentação textual produzida pelos espanhóis naquele momento não deve ser mensurado frente às informações abstraídas das fontes indígenas, sejam elas de natureza arqueológica, etnográfica ou resultantes da memória oral. Conforme argumentamos na introdução, não seríamos capazes de chegar ao nível de compreensão que hoje compartilhamos sobre o mundo indígena pré-hispânico sem as informações compiladas pelos invasores. De fato, no peso da balança, sabemos que a grande maioria desses 'historiadores' europeus que viveram no México a partir de 1521 não conseguiu entender as culturas alheias. Sua missão era fortificar o domínio estabelecido, implantando o modelo administrativo colonial da Coroa espanhola, o que obviamente implicava na necessidade de garantir a 'conquista espiritual'. No âmbito do tema deste estudo são justamente os relatos dos missionários que ocupam um papel relevante, o que nos remete a elaborar uma discussão, ainda que sucinta, sobre a historicidade dessas fontes.

Ao tratarmos dos missionários franciscanos que desembarcaram na costa do Golfo do México em 1524, e dos que a eles seguiram, é necessário primeiramente entender quem eram essas pessoas para então inseri-las no contexto do 'Novo Mundo'. Conforme discutimos no primeiro capítulo, acreditamos ser de ordem fundamental evitar o olhar raso, que generaliza a análise fundamentando-a na dicotomia 'mundo ocidental' versus 'mundo indígena'. Reiteramos, assim, que nossa linha de pesquisa busca desvencilhar-se dessas fronteiras, limitando-se a procurar entender as idiosincrasias específicas de cada uma dessas sociedades, alertando para a diversidade de

suas práticas sociais, de acordo com determinados contextos, antes de compará-las aos preceitos europeus. Conforme sugerimos no primeiro capítulo, esse exercício demonstra que é também possível identificar certas semelhanças entre as culturas mexica e espanhola, que até aquele momento não conheciam uma à outra, mas que certamente entendiam o que significava estar em harmonia ou travar oposição ao "outro".

Na Mesoamérica do Período Pós-clássico, as guerras de conquista assumiram papel importantíssimo no cenário político e econômico de relações entre os *altepetl*. Já vimos que para alcançar a hegemonia do planalto central os mexica passaram por inúmeros embates militares com os demais *altepetl*, o que acabou por configurar a base de um sistema sócio-econômico fortemente controlado pela Tríplice Aliança. Essa configuração política indica a familiaridade com as relações de aliança e domínio legitimadas pela força militar.² Contudo, deve-se levar em conta que o significado da guerra para os mexica não era exatamente o mesmo que para os espanhóis, o que não pode ser ignorado nas análises sobre o embate das duas culturas.³ A posição de submissão a uma entidade política que venceu no combate militar não escapava, de modo geral, da vivência adquirida pelos mexica muito anteriormente à invasão espanhola. Entretanto, o significado dessa submissão era muito distinto na concepção de cada uma das partes. Se de um lado, por exemplo, o *altepetl* subjugado assumia compromissos tributários ou militares perante a força dominante, de outro ele mantinha razoável autonomia religiosa e política no âmbito das relações internas.⁴ Com a instauração do

² Muitos estudos tentaram explicar o sucesso da investida espanhola sobre Tenochtitlan exclusivamente pela superioridade bélica européia garantida pelos cavalos, cachorros e pela pólvora. Outros encontraram nos escudos e armas de plumas, na 'identificação de cavalos como criaturas divinas', ou na 'personalidade lacônica' de Moctezuhoma a perfeita explicação para a 'inesperada súbita derrota de um grande império'. Todas essas versões encontram aparente respaldo na documentação, quando analisadas de forma isolada, seja nos relatos dos conquistadores ou na má interpretação da cultura material autóctone. O detalhamento do estudo das fontes indígenas levou os historiadores a perceberem que o principal inimigo dos mexica foi a grande massa de guerreiros dos *altepetl* subjugados que se aliaram aos espanhóis, cuja maior expressividade configurou-se nos Tlaxcalteca.

³ A luta para os mesoamericanos tinha, sobretudo, uma função religiosa. Contudo, esperamos esclarecer ao longo desta tese que, ao mesmo tempo que o combate ritual não pode ser dissociado das funções da guerra, sua concepção política apresentou variações significativas no Pós-clássico.

⁴ Sobre o assunto ver Navarrete Liñares, 2000, López Austin & López Luján 2001, Clendinnen, 1991, Nuño, 1986.

sistema colonial, os mesoamericanos passam a enfrentar um novo tipo de sujeição.

A sutileza das diferenças de concepções sobre práticas sociais geralmente tratadas como universais (como o caso das guerras de conquistas ou dos sistemas tributários), não é de fácil apreensão. Hoje, o pesquisador da Mesoamérica conta com um corpo documental suficientemente rico comparado aos estudos realizados até a década de 1970. Nesse sentido, tais sutilezas reforçam a necessidade de interpretar-se as fontes coloniais espanholas à luz de inúmeras considerações, do ponto de vista da historicidade das fontes. Entretanto, dentro das limitações impostas, deve-se indagar até que ponto as fontes podem diferenciar-se umas das outras, contribuindo em maior ou menor grau para o debate historiográfico. Em outras palavras, da mesma forma que não se deve generalizar o homem Pré-hispânico, seria um equívoco rotular o colonizador.

Os trabalhos de Bernardino de Sahagún e Diego Dúran são exemplos do que consideramos 'vertentes diferenciadas', dentro do contexto mais amplo da grande missão político-religiosa, a 'conquista espiritual'. Lembramos que não se trata de desprover a interpretação das obras missionárias de sua principal função, que era converter os indígenas à crença em um único deus onipresente e extinguir qualquer outra possibilidade de culto religioso. Nosso objetivo limita-se apenas à tentativa de visualizar as particularidades de seus trabalhos, dentro do contexto generalizado da conversão, buscando respeitar o inegável espaço que alguns dos relatos de Sahagún e Durán conquistaram enquanto fontes para esta pesquisa.⁵ Por isso acreditamos no papel de 'etnógrafos missionários' que eles assumiram, quase inconscientemente. A análise atenta de seus registros sobre as divindades, 'o panteão' e a cosmogonia mexicana mostrou-se, em muitos casos, acurada. Isso nos leva a

⁵ Poderíamos citar várias passagens da historiografia referente a este assunto que sustentam nosso argumento. Contudo, acreditamos que a leitura incansável das obras de Sahagún e Durán demonstra que elas são a principal evidência de que muitas vezes nas entrelinhas, assim como nas tantas linhas, esses missionários foram responsáveis pelo registro das práticas rituais Pré-hispânicas, inspiradas na memória oral indígena que hoje podemos confrontar com as fontes arqueológicas e com os trabalhos etnográficos recentes (mesmo considerando que seus trabalhos foram guiados por objetivos opostos.)

indagar até que ponto o estudo pormenorizado das práticas rituais e crenças religiosas dos indígenas podia ocorrer de forma ininterruptamente neutra, sem questionamentos, dúvidas ou quiçá angústias provocadas pelas surpresas, pela incongruência ou estranhamento, advindos da experiência do novo, do irreconhecível, do outro. Em outras palavras, o que explicaria um relato do século XVI validar-se mais ou menos do que outro, uma vez comparados às evidências advindas das análises da cultura material? Em *Algunas notas sobre a crítica de fontes del México antiguo* Johanna Broda apresenta uma análise sistematizada de várias crônicas do século XVI que tratam do México Pré-hispânico, justificando porque Sahagún, Motolinia e Olmos são, dentre os franciscanos, melhores fontes para a pesquisa sobre a religião e o culto mexicana do que, por exemplo, Mendieta e Torquemada:

“Existem vários critérios para determinar a originalidade do material. Um critério importante é o tempo: as fontes de origem mais próxima do período Pré-hispânico têm mais probabilidade de serem mais originais. Outro se refere à personalidade do autor e a finalidade que perseguia ao escrever sua crônica: se vivia muito tempo em contato íntimo com os índios, se falava o idioma Nahuatl, se colecionou o material de informantes indígenas e incluiu também observações de sua própria existência ou se fez somente uma síntese de outras crônicas anteriores; se seu objeto principal era reunir material sobre as '*Antiguedades*'⁶ ou se tratou o tema de uma maneira secundária, ao escrever sobre a introdução do Cristianismo na Nova Espanha, ou dentro de uma exposição mais ampla, cuja finalidade era demonstrar certos conceitos filosóficos de sua época (...) Algumas vezes uma informação era copiada por três ou quatro cronistas sucessivamente e, dependendo do contexto em que era relatada, e da ênfase que lhe era dada, ocorreram trocas mais ou menos violentas, segundo os critérios subjetivos de cada plagiário. Desta maneira, o material original - que já era originalmente bastante incerto - chegou a ser reorganizado e desviado até mudar consideravelmente seu

⁶ Nota texto original: “Termo usado na época para definir as coisas Pré-hispânicas.”

significado. Em muitos pontos da interpretação da religião azteca isto é um problema muito delicado..." (Broda, 1975: 124)

Se ao analisar as fontes sobre o México Pré-hispânico o pesquisador deve evitar a subjetividade do olhar, que em nosso caso é filtrado pela tradição ocidental, por outro lado não é pertinente esperar que os missionários do século XVI tivessem a mesma preocupação. Contudo, seria igualmente um equívoco interpretar o impacto da chegada dos espanhóis ao 'Novo Mundo' como absorvido de forma invariável por todos aqueles que se dispuseram, por um motivo ou por outro, a atravessar incansáveis léguas do oceano em direção às terras desconhecidas da 'Nova Espanha'. Paralelamente deve-se levar em conta que, na perspectiva dos missionários católicos, o objetivo da 'conquista espiritual' e a obsessão em transformar os deuses autóctones em símbolos de idolatria, para então liquidá-los, eram atividades norteadas por uma concepção de mundo rigidamente maniqueísta. Inseridos no âmbito mesoamericano, sua dificuldade em compreender os códigos culturais indígenas foi fortemente marcada pelo confronto com o conceito de dualidade, essencial à cosmovisão indígena; de um lado o maniqueísmo, de outro a dualidade: ambas concepções binárias e de oposição, porém completamente distintas.

Estudos pontuais e aprofundados dos textos de Sahagún e Durán (e de outros missionários que buscavam entender a cosmovisão indígena, muitas vezes com o objetivo de privá-la de sentido) nos provam também a insuficiência de grande parte da doutrinação adotada. Equiparavam, por exemplo, Mictlan⁷ ao inferno, ou Tezcatlipoca⁸ a Satanás. Ora, sabemos que na visão indígena tanto Mictlan quanto Tezcatlipoca, apenas para citar dois exemplos, eram fundamentais à existência explicada na concepção da dualidade. Conforme argumentaremos mais adiante, este tipo de analogia acabou por contribuir para o insucesso do que chamaríamos de 'conversão

⁷ Na cosmovisão nahua a camada inferior do submundo, para onde seguia a maioria dos mortos.

⁸ Tezcatlipoca é uma divindade que assume diversas manifestações, como a maioria delas na cosmovisão nahua. Para facilitar a análise proposta nesta tese optamos por sempre nos referir ao Tezcatlipoca Negro, conhecido também como o Sol Noturno. Seus atributos, associados à "obscuridade" serão discutidos mais adiante.

real' dos indígenas ao cristianismo durante todo o século XVI. Isso vale também para nos alertar que a adoção do conceito de sincretismo para entender a religiosidade do México colonial requer atenção, pois deve-se desconsiderar o decurso de um sincretismo passivo⁹, como forçosamente explicaram tantos autores que estudaram a história do México no século XVI.

Assim, reitera-se que o conceito de dualidade mesoamericana está longe de confundir-se com o maniqueísmo característico do pensamento ocidental, estruturado na missão da conversão. Inúmeros estudos atuais identificam que essas confusões terminaram contribuindo, muitas vezes, para a adequação dos indígenas a novas formas de culto no âmbito doméstico, uma vez que o culto oficial estava sendo arduamente perseguido pelos colonizadores. Isso ajudou a garantir a permanência da cosmovisão autóctone nas práticas rituais, algumas até até os dias de hoje:

“Ao ser destruído o corpo sacerdotal da religião mesoamericana pré-colombiana, desmantelada sua organização cerimonial e reprimidas suas manifestações canônicas, os cultos populares emergiram como alternativa à catequese cristã, ou bem como mediadores simbólicos que, em alguns contextos, terminaram sincretizando-se¹⁰ com as

⁹ Por ‘sincretismo passivo’ entendemos a rápida absorção dos códigos cristãos por parte dos indígenas, justificada pela ‘excelente capacidade de aprendizado dos indígenas’, como defenderam alguns autores (Todorov, 1939; Gruzinski, 1991, 1992; Sesjourné, 1964; Soustelle, 1982, etc.) Os estudos que interpretaram o processo de doutrinação e ‘conversão’ dos indígenas por esta vertente sugerem que, ao final do século XVI, tanto a língua quanto as formas de comunicação autóctone haviam sido rapidamente substituídas pelos códigos introduzidos pelos europeus. Interpretações como essas foram iluminadas por juízos de valor que consagraram a ‘evolução’ das comunidades indígenas para um estágio mais civilizado. Independentemente de discordarmos desse tipo de análise, inúmeros estudos recentes provaram que os indígenas mantiveram, ao longo de séculos, muito de sua tradição e formas de comunicação, adaptando-se a novas formas construídas sobre bases de seu próprio universo inteligível (e não nos moldes nacionalistas do poder colonial). Além disso, ao pesquisador focado no século XVI, deve-se questionar o grau de profundidade da conversão ao cristianismo oficializada por batismos coletivos que chegavam a envolver centenas de almas numa só missa (Leandro Karnal, comunicação pessoal). Trabalhos como de Johannes Neurath, Catherine Good, Jacques Galiner, Peter Furst, Eleonor Wake são alguns dos muitos exemplos que encaixam-se nesta perspectiva de análise, seja nos estudos antropológicos e etnográficos atuais, ou nos estudos das instituições religiosas da América colonial.

¹⁰ É importante notar aqui que o sincretismo a que se refere Baez-Jorge não equivale ao ‘sincretismo passivo’ a que nos referimos anteriormente. Os estudos etnográficos de hoje voltam-se para o processo de “incorporação que se modifica em função da adaptação”, o que é muito diferente do processo de aculturação (Alfredo López Austin, Dana Lévin e Guillem Olivier; debate realizado no Colégio de México, novembro de 2001).

imagens católicas. No primeiro caso operaram como chaves da resistência ideológica, enquanto que no segundo funcionaram como matérias primas de uma nova superestrutura, construída a partir da religião pré-hispânica e o cristianismo colonial, mas distinta de ambas matrizes" (Broda & Baez-Jorge; 2001)

Sendo assim, buscamos informações sobre o culto oficial mexica nos registros de Sahagún e Dúran, procurando estabelecer um constante diálogo com o que nos 'dizem' as fontes arqueológicas, os livros pintados produzidos pelos indígenas e os estudos antropológicos recentes, visando verificar sua historicidade. A nosso ver, essa é a única forma de navegar pelo universo ritual mexica, mesmo sabendo que jamais o atravessaremos por completo. Complementariamente, lembramos que se nosso objeto de estudo é um determinado grupo da sociedade mexica, o mesmo procedimento deve nortear a interpretação das fontes por ela produzida e consumida, em relação à cultura material dos demais povos mesoamericanos, reiterando que análise aqui proposta evita pasteurizar os mundos ocidental e autóctone para simplesmente compará-los. A construção de nossos argumentos permeia, a todo instante, as particularidades e incongruências do mundo mexica dentro do contexto mesoamericano que o antecede.

"As ideologias não se constróem no vazio de algumas mentes abstratas, se não dentro de determinados parâmetros de um modo de produção tendente a dominar seu entorno natural. O processo de construção das ideologias não é pura cognição, já que também envolve o exercício de poder."
(Broda; 2001:20)

Conforme apresentado na introdução desta tese, procura-se iluminar os caminhos interpretativos com as chamadas da conjectura política e cultural de uma sociedade estratificada, já que todos os registros indígenas aqui

estudados não deixam de representar um 'recorte' ditado pela história oficial, expressão ideológica de uma pequena parcela da sociedade mexicana, a elite.

2. 2 A Cosmovisão mesoamericana e as particularidades do pensamento mexicana

Para discutirmos as hipóteses levantadas sobre os sacerdotes mexicana, é necessário entendermos a cosmovisão no contexto político-econômico específico da hegemonia da Tríplice Aliança no Pós-clássico tardio, conforme apresentado no primeiro capítulo. Em outras palavras, nos interessa ressaltar as particularidades da cosmovisão mexicana e as práticas rituais que reforçavam sua ideologia, principalmente concernentes às funções religiosas dos sacerdotes responsáveis pela manutenção do culto oficial. Obviamente, só é possível identificar tais particularidades se mergulharmos no contexto naturalmente mais amplo da cosmovisão mesoamericana. O que aqui pode parecer antagônico não deve ser interpretado como tal. Já vimos no capítulo precedente que os *altepetl* mesoamericanos possuíam uma dinâmica interna própria, articulada como reflexo do funcionamento do cosmo, mas em escala tangível, do espaço conhecido, alcançável e, acima de tudo, controlável. De modo geral todo *altepetl* entendia-se como tal e isso não representava um problema no âmbito da cosmovisão mesoamericana. Assim, era possível que cada *altepetl* tivesse seu templo construído no que era considerado 'o centro do cosmo'¹¹ (Navarrete Liñares, 2000: 159). Nesse sentido, deve-se indagar qual era o alcance do poder de seus respectivos chefes religiosos, sendo eles os principais responsáveis pela ordenação dos templos, ou seja, a materialização do *axis-mundi* contemplada na comunicação entre as esferas naturais e sobrenaturais.

Introduzimos brevemente no primeiro capítulo que as relações de poder das elites governantes na hierarquia entre os *altepetl*, dava-se por meio de alianças, guerras, comércio e tributação, articuladas no âmbito político-

¹¹ No caso de México-Tenochtitlan o Templo Mayor.

econômico, mais do que religioso. Sabemos, por outro lado, que os mexica destruíam os principais templos dos *altepetl* conquistados e exigiam que novas edificações fossem erguidas, no mesmo local, em nome de Huitzilopochtli¹². Complementariamente, a política de dominação mexica não exigia o abandono do culto local, incorporando os deuses dos povos conquistados em seus espaços sagrados. A partir daí, subentende-se um sistema ideológico composto, em que a independência religiosa local do *altepetl* subjogado coexistia com as práticas centralizadas pelo culto oficial mexica. Isso nos leva a questionar como os mexica equacionaram essa dinâmica social, enquadrada por um lado na cosmovisão que corroborava as conquistas militares destruindo os templos e, de outro, mantendo um suposto 'respeito' à tradição religiosa, própria de cada *altepetl*?

Ao que parece, uma vez assegurado domínio político e religioso de Huitzilopochtli, incorporada a reverência à divindade mexica no templo do *altepetl* conquistado, não havia problema em render culto a outras divindades, patronas de determinados grupos ou do próprio *altepetl*. São inúmeras as referências à política mexica de incorporação das divindades conquistadas. Contudo, o que intriga é entender como essas transformações se configuravam socialmente na hierarquia dos sacerdotes, uma vez que a conquista mexica determinava reverência a Huitzilopochtli a partir da destruição do templo do *altepetl* conquistado, como símbolo de sujeição. Estariam os sacerdotes das divindades patronas dos *altepetl* conquistados subordinados aos sacerdotes de Huitzilopochtli? Seriam criados novos 'postos' para sacerdotes do culto de Huitzilopochtli em cada templo reerguido após as conquistas? Ou, quiçá, os sacerdotes dos templos locais passavam a reportar-se aos sacerdotes do Templo Mayor, tornando-se responsáveis por garantir reverência à divindade mexica no âmbito periférico? O objetivo de levantar todas essas questões não é provê-las de respostas conclusivas, pois as fontes não permitem chegar a esse tipo de inferência. A relevância desta arguição reside na dificuldade em se separar as normas religiosas das justificativas políticas e militares de dominação e controle. Em outras palavras, qual seria a

¹² O que é evidente no *Códice Mendoza* e também aparece nos relatos do século XVI (Durán, 1995: 143)

configuração da 'independência' religiosa, garantida aos *altepetl* subjugados, quando a legitimidade da conquista era simbolizada pela destruição do templo original, "morada" da divindade patrona do povo conquistado? Seria o deus patrono convidado a retornar "na nova casa" de Huitzilopochtli¹³?

A análise das fontes que tratam da cosmovisão mexica demanda que se defina com clareza o ponto de partida das indagações. Se o objetivo é esclarecer as funções dos sacerdotes mexica e seu papel no funcionamento do Estado, deve-se entender que os registros oficiais são de valor imensurável ao debate, uma vez que o ritual comandado pelos sacerdotes fazia parte de um contexto mais amplo de vivências públicas controladas pela religião pregada pela elite governante. É importante lembrar que entendemos por 'registros oficiais' todas as informações que passaram pela construção ideológica do poder mexica, tomando corpo na memória das práticas que o Estado procurava legitimar. Sua ligação com o ritual é direta, uma vez que a produção cultural elaborada sob a égide da elite governante refere-se, em sua grande maioria, ao exercício religioso e à cosmovisão, por meio dos quais se estabelecia a ordem natural e política. Eram atividades fortemente vinculadas às atividades do sacerdócio. Em outras palavras, a produção cultural da sociedade mexica materializou-se em produtos que, além de sua função ritual, revelam significados semânticos¹⁴ de valores existenciais, políticos e ideológicos. Nesse sentido, a análise da produção e circulação dessa cultura material, enquanto fontes de pesquisa, torna-se essencial no estudo do sacerdócio mexica.

No primeiro capítulo discutimos algumas das alterações incorporadas pelos mexica à cosmovisão ancestral, a chamada "reforma ideológica" iniciada no século XV, mais especificamente durante o governo de Itzcóatl. A partir daquele momento os mexica assumiram hegemonia no planalto central mexicano, sustentada nos acordos da Tríplice Aliança. Para contextualizar as inovações da política cultural mexica é necessário separar a análise em duas instâncias: primeiramente entender as particularidades da cosmovisão mexica

¹³ Vale ressaltar que o termo para "templo" em Nahuatl é "*teocalli*", "a casa do deus."

em relação a tradição ancestral comuns às sociedades mesoamericanas do Pós-clássico tardio e, num segundo momento, compará-las às transformações político-culturais que permitem identificar distinções nas políticas ideológicas exercidas pelos grupos dominantes no Período Clássico, Pós-clássico e Pós-clássico tardio, a partir do declínio de Teotihuacan.¹⁵

Alfredo López Austin e Leonardo López Luján analisam essas transformações em *Mito y Realidad de Zuyuá*. Os autores utilizam como paradigma as discussões realizadas no seminário "*Cultural Adjustments after the Decline of Teotihuacan*" (Boone, 1984), quando foram definidos como principais aspectos da transição do Clássico ao Pós-clássico o surgimento de novos centros de poder, as migrações, o aparecimento de novos sistemas de comércio e as inovações na religião e na arquitetura (López Austin e López Lujan, 1999: 17-19).

"... os principais signos deste tempo foram a instabilidade política, a mobilidade social, o surgimento de centros multi-étnicos de poder, a reestruturação das redes mercantis, a intensificação do comércio, a mudança das esferas de interação política e cultural, e uma peculiar articulação entre a religião e a política, (...) produto daqueles tempos dominados por organizações multi-étnicas. O nódulo da articulação é o complexo formado pela cidade primordial de *Tollan* e seu governante Serpente Emplumada..., fenômeno político-religioso que marcou, de diversas formas e graus, a vida de muitas das sociedades mesoamericanas do século VII ao XVI..."

¹⁴ Sobre o assunto ver Boone 1992; Boone & Mignolo 1994; Brotherston 1992 e 1995, entre outros.

¹⁵ Esse é um tema bastante polêmico e frequentemente aparece de forma pouco clara na historiografia. Com relação às movimentações populacionais após o declínio de Teotihuacan, as referências aos agrupamentos de populações variam, muitas vezes, de acordo com os critérios adotados nas pesquisas isoladamente: o viés pode ser a etnia, a lingüística, muitas vezes os padrões culturais ou domínios políticos. A historiografia sobre o planalto central mexicano no período Pós-clássico refere-se, na maioria das vezes, a grupos tolteca, chichimeca, nonoalca, otomi ou huasteca, definidos pela tradição regional muitas vezes ligada às conquistas territoriais. Contudo, em muitos casos os povos são definidos a partir das linhagens identificadas por uma determinada língua, como é o caso dos próprios otomi, ou dos grupos nahua. Entre os últimos estavam os mexica, que reivindicavam, por sua vez, sua origem na tradição tolteca-chichimeca norteados por motivos político-culturais, conforme discutido no primeiro capítulo. Assim, não cabe aqui tentar elucidar como configurou-se a distribuição étnica e territorial no planalto central mesoamericano durante o Pós-clássico, pois nossa prioridade é esclarecer os padrões culturais que culminaram na formação da Tríplice Aliança no Pós-clássico tardio.

A análise de López Austin e López Luján parte do controverso debate sobre os paralelos culturais identificados na arquitetura dos espaços rituais de Tula, sítio arqueológico situado em Hidalgo, e Chichen Itzá, situada a mais de 300 km ao Norte, na região maia de Yucatán (vide mapa reproduzido na figura 1). O paralelo entre os dois sítios fundamenta-se principalmente nas coincidentes evidências iconográficas do culto à Serpente Emplumada¹⁶ em ambos os sítios. Com base nas fontes textuais e pictóricas do século XVI, a origem do culto é atribuída à mítica *Tollan*, cidade onde reinara o sacerdote Topiltzin Quetzalcoatl.¹⁷ A palavra *Tollan* pode ser traduzida simplesmente como o "lugar". De fato, essa referência parece associar-se à essência do lugar de origem. Muitos estudos identificaram a Tula do atual estado de Hidalgo com a *Tollan* de Topiltzin. Contudo, essa é uma associação bastante polêmica, cujo esclarecimento foge ao alcance da análise aqui proposta e que obriga-nos a adotar alguns paradigmas derivados do debate historiográfico.¹⁸

Enquanto as escavações arqueológicas realizadas em Tula nem sempre corroboram as referências à *Tollan* de Topiltzin Quetzalcóatl das fontes coloniais, a Serpente Emplumada e outros elementos da tradição tolteca aparecem combinados com estilo *Puuc* em diversas estruturas arquitetônicas de Chichen Itza. Esse fenômeno levou maianistas a identificarem um fenômeno que denominaram "núcleo ideológico da dualidade *Tollan-Quetzalcoatl*".¹⁹ Conforme explicam esses estudos, o cerne do debate historiográfico sobre a questão Tula-Quetzalcoatl está no contraponto entre o domínio territorial e a origem das tradições culturais e ideológicas. Nesse sentido, o caso específico das possíveis correlações entre Tula e Chichen-Itza é um exemplo ímpar para explicar porque os estudos das sociedades do Pós-

¹⁶ Uma das manifestações de Quetzalcoatl, como indica a própria etimologia do nome da divindade: *Quetzal*, o pássaro raro de "plumas preciosas"; *Coatl*, a serpente.

¹⁷ O debate historiográfico sobre as relações do culto à Serpente Emplumada e os sítios arqueológicos do Pós-clássico vêm sendo motivo de polêmicas acadêmicas há vários anos, o que se justifica pela complexidade própria da natureza e da análise comparativa das inúmeras evidências textuais e iconográficas desta figura, na pluralidade de suas manifestações históricas e divinas.

¹⁸ Sobre o assunto ver Carrasco, Jones & Sessions, 2000; Brotherston, 1995, pp. 118 – 129, Sprajac, 1982, Navarro, 2001, Carrasco, 1982, entre outros.

clássico passaram a buscar uma correspondência entre política, religião, mitologia e ritual, mais do que a identidade étnica, linguística ou a procedência dos agrupamentos sociais²⁰ (levando-se em consideração as distâncias espaciais, temporais e de origem étnica entre os dois sítios). López Austin e López Luján identificaram como principais atores do novo cenário os "inovadores", grupos sociais que não eram identificados pela origem geográfica, étnica ou linguística, em oposição aos povos nativos de tendências "conservadoras". Isso caracterizou um sistema político que eles denominaram de "zuyuano":

"Se este processo é de caráter profundamente político e se está fundamentado no mito, nossa designação dos inovadores deve provir de seu próprio discurso. Dado que existe como denominador comum a referência que eles mesmo faziam a um suposto lugar de origem e que um dos vários nomes atribuídos a este lugar é *Zuyuá*, acreditamos que seja coerente chama-los *zuyuanos*(...) Propomos como sua característica primordial o controle, por parte de um órgão hegemônico complexo, das populações de diversas etnias que habitavam uma determinada região, mediante um sistema que atribuía a cada uma das entidades políticas subordinadas um lugar e uma função político-econômica. Este sistema tendia à conservação da ordem política interna (tradicionalmente étnica) de cada uma das unidades e respeitava nelas os fundamentos ideológicos de poder, mas sobrepunha um aparato multi-étnico como cabeça da organização global. (...) O sistema *zuyuano* se diferenciou das formas de organização política do Clássico pelo menos em três esferas: a) o tipo de estruturação multi-étnica; b) o tipo de influência e domínio hegemônico de algumas unidades políticas sobre as outras; c) o tipo de ação bélica..." (López Austin e López Lujan, 1999: 40-41).

¹⁹ Sobre o assunto ver Florescano (1993:144-145).

Aqui retomamos a discussão do poder local de um determinado *altepetl* frente ao poder hegemônico dos *altepetl* dominantes, conforme discutido anteriormente. Trata-se de uma questão de cunho político-ideológico que transcende, ou melhor, antecede as reformas religiosas impostas pelos mexica, no Pós-clássico tardio:

“A ideologia tinha que resolver uma antítese mítico-política fundamental: a unidade/diversidade dos homens, da qual derivava a unidade/diversidade do fundamento religioso do poder. A figura mítica que se podia recorrer para resolver a antítese era o complexo Tollan-Quetzalcoatl, o qual, sem negar a diversidade, a reduzia harmonicamente” (López Austin e López Luján, 1999: 48)

Contudo, permanece pendente a relação do discurso ideológico com as práticas humanas. Talvez esteja aí o gancho para entendermos as novas transformações exaltadas pela política de dominação mexica no Pós-clássico tardio, com a imposição ao culto a Huitzilopochtli aos povos conquistados. Em outras palavras, se o caminho para harmonizar a diversidade foi o culto a Quetzalcoatl, como puderam os mexica sobrepor Huitzilopochtli no espaço sagrado? Essa é uma questão latente no estudo dos sacerdotes mexica. Para aprofunda-la, deve-se entender as relações entre a educação, que estava exclusivamente à cargo dos sacerdotes, e a coerção na política administrativa mexica, tema que será retomado nos itens 4.3 e 4.4 do capítulo “*A educação dos jovens nos moldes do Estado mexica: a formação para o culto e a guerra.*”

Recapitulando, limitamo-nos aqui a justificar nossas indagações ao reconhecimento de um padrão de transformações culturais comuns a diversas regiões da Mesoamérica durante o Pós-clássico, decorrentes da decadência das hegemonias políticas do Período Clássico. O outro lado da moeda talvez

²⁰É importante ressaltar, como colocam os próprios autores, que não se trata de ignorar os aspectos étnico, linguístico e de origem ideológica, uma vez que continuam sendo cruciais para se compreender o processo histórico (López Austin e López Luján, 1999: 40).

se explique nas práticas sociais justificadas pelas particularidades da cosmovisão mexica, o que se tornou evidente com as reformas "mítico-militarísticas" de Tlacaélel, culminando numa nova configuração política e religiosa característica do Pós-Clássico Tardio. Em última instância, as evidências dessa transformações históricas nos levam a questionar: são as novas práticas sociais que se legitimam na cosmovisão ou é a 'nova cosmovisão' que justifica as alterações nas práticas sociais?²¹

"É evidente que a vigência histórica das criações da consciência social, assim como sua difusão, dependem das adequações e re-elaborações a que se submeteram. Na concretização desses fenômenos, [os] mitos e os rituais têm papéis primordiais, patentes nas cosmovisões; ambos representam insubstituíveis linguagens que tornam possível compreender a inter-relação dos diferentes planos ideológicos e sociais que vinculam o passado com o presente. Mito e ritual, pertinentemente estudados, mostram os caminhos da dinâmica transcultural e das decorrências históricas que, no caso dos povos mesoamericanos, está marcado por um longo e conflituoso processo de resistência étnica." (Baéz-Jorge *apud* Broda, 1998)

Exprimem-se aqui dois pontos importantes. Por um lado, reitera-se a necessidade de aprofundar o estudo da ritualização sustentada pela cosmovisão mexica, centrando-se nas atividades dos sacerdotes que, como já vimos, eram parte expressiva da elite dominante. De outro, no âmbito da população mesoamericana em geral, as considerações de Báez-Jorge citadas acima valem tanto para o contexto mexica quanto das demais culturas, inclusive no contexto dos estudos antropológicos e etnográficos atuais. Trata-se, sobretudo, de sempre visualizar o recorte de análise traçado, deixando evidente a função e circulação de determinado produto histórico.²²

²¹ Essa questão será retomada na discussão do papel do sacerdócio no exercício de poder, no capítulo 5.

²² Cabe lembrar que a valorização das diversidades e a complexidade inerente ao estudo da cosmovisão mesoamericana nos moldes atuais são discussões que se enriqueceram com a experiência advinda do

2.3 O cronotopo mexicana e os mitos de criação: a dualidade na relação entre deuses e homens.

O primeiro passo para buscarmos compreender a cosmovisão mexicana é entender o conceito do "cronotopo" nahua, isto é, a concepção em que entendiam a articulação temporal e espacial.²³ Segundo Navarrete Liñares, Mikail Bakhtin foi quem primeiro aplicou este conceito à literatura.²⁴ Na concepção do cronotopo, as dimensões de tempo e espaço fazem parte de um núcleo único e não podem ser concebidas separadamente. Assim, o calendário é parte essencial desta complexa elaboração. As implicações deste aspecto central da cosmovisão nahua na organização ritual e política mexicana é crucial para a compreensão de nosso tema, conforme elucidaremos mais adiante.

Na espacialização do cronotopo nahua o mundo divide-se em quatro direções ou rumos, no plano horizontal, ou seja onde habita a humanidade. As diversas camadas desse plano horizontal articulam-se num eixo vertical de sustentação, no centro, compondo cinco âmbitos de ação das forças cósmicas em que as quatro direções funcionam em turnos rotativos (na sua relação com o tempo). Há mais de uma concepção nahua da criação. Nelas o par Quetzacoatl e Teztlipoca sempre são protagonistas, seja em oposição, quando se enfrentam ritualmente ou, como na versão da *Leyenda de los Soles*, quando eles se reúnem com as demais divindades e Quetzalcoatl desce ao submundo para enfrentar Mictlantecuhtli (senhor de Mictlan) e recuperar os ossos ancestrais.²⁵ De qualquer forma Quetzalcoatl se torna o herói responsável pela criação do céu e da terra, do Sol, dos dias e do calendário, possibilitando assim a vida dos homens, das plantas e dos animais, no âmbito terreno. Para 'sustentar' o céu, foram posicionadas árvores no centro e nas

trabalho antropológico recente, realizado com as populações indígenas que mantiveram grande parte de suas tradições por meio de contínuas transformações, "reelaborações do passado sustentadas em raízes muito remotas" (Broda, 2001:19). Evita-se, portanto, lançar um olhar passadista sobre as culturas indígenas pré-hispânicas. Não se deve vislumbrar a 'sobrevivência' das culturas indígenas como sustentadas na perspectiva monolítica de continuidade resistente e oprimida. No contrário, a continuidade deve ser vista à luz da constante adequação, da transformação de longo prazo, enfim, da permanência.

²³ Do Grego: *chronos* tempo / *topos* espaço.

²⁴ Dónde queda el pasado? reflexiones sobre los cronotopos históricos. Federico Navarrete (no prelo).

²⁵ "Leyenda de los Soles", *Códice Chimalpopolca y Anales de Cuauhtitlan* (Feliciano Velásquez, 1975).

quatro direções (fig. 15). O eixo central, simbolizado pela árvore cósmica,²⁶ representa o fluxo organizador de equilíbrio que, ao mesmo tempo, separa e conecta as várias camadas do universo, articuladas verticalmente desde Mictlan, âmbito inferior para onde seguia a maioria dos mortos, até Omeyocan, instância mais elevada, reino da divindade dual Omeotl, a força masculina-feminina. Nessa concepção espacial do cosmo, o eixo vertical divide-se em treze camadas celestiais,²⁷ a esfera terrena e os nove níveis do submundo.²⁸ Como foi dito, essa espacialização deve ser entendida na sua correlação com o decorrer temporal, determinado pela combinação dos calendários solar (*xiuhpohualli*) e ritual (*tonalpohualli*), uma complexa relação imbricada na ideologia da interação entre o humano e o divino, ponto que pretende-se esclarecer ao longo deste capítulo.²⁹

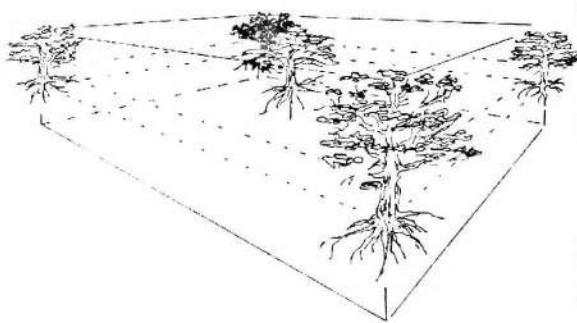


Fig. 15 Esquema representando as cinco direções com as árvores cósmicas (López Austin, 1994)

²⁶ A simbologia da árvore cósmica é muito recorrente nas fontes indígenas mesoamericanas. Evidências provenientes de regiões e grupos étnicos distintos da Mesoamérica demonstram que há uma tradição cultural comum da maneira com que os mesoamericanos utilizaram esse conceito para posicionarem-se politicamente, assunto que será retomado adiante. Na estruturas arquitetônicas de um determinado *altepetl*, esse eixo político-religioso central era representado pelo templo de culto à divindade patrona daquela comunidade.

²⁷ As fontes não são unânimes nesta questão. O *Códice Vaticano A*, por exemplo, traz uma representação pictórica da espacialização do cosmo em que aparecem onze camadas celestiais e, em seguida Oméotl, a divindade suprema dual, o que, segundo Santos pode sugerir sua morada no décimo terceiro céu (Santos; 2002: 304). A nosso ver, a interpretação de Santos pode ser corroborada pela correspondência do número treze com outros aspectos importantes da estruturação cósmica, como a simbologia dos treze *quecholli*, pássaros celestiais que presidem os dias das trezenas do calendário ritual *tonalamatl*, o livro dos prognósticos, e também dos “treze heróis, que ajudaram a criar o mundo mesoamericano”, conforme propõe Brotherston ao analisar o *Códice Bórgia* (Brotherston 1995:133)

²⁸ Semelhantemente associados à estruturação do calendário lunar, pelos nove períodos lunares da gestação (de 29 dias), e aos Nove Senhores noturnos, vinculados também ao destino do nascimento no *tonalamatl*. O sistema de contagem do calendário nahua será explicitado ainda neste capítulo.

²⁹ A raiz de *tonalpohualli* e *xiuhpohualli* é o verbo *pohua*, que tanto pode ser entendido como “contar”, como mais especificamente a “referir as partes de uma história e compreender os diversos elementos de uma inscrição ou códice” (Santos, apud. León-Portilla, 1998). Do Nahuatl: *xiuh* – fogo / *tonalli* – ardor, alma, razão, destino (Simeón, 1977)

O conceito das cinco direções, melhor conhecido como o *quincunx*, foi compartilhado por quase todas as sociedades mesoamericanas, e não apenas pelos povos nahua. Sua simbologia é uma constante na cultura material mesoamericana. Aparecem primordialmente em sítios olmeca, nas oferendas de jade em forma de duplas serpentes dispostas de maneira cruzada, representando as quatro direções (Miller & Taube;1997:77). O estudo detalhado da cultura material mexica analisada nesta pesquisa³⁰ revelou uma inquestionável recorrência de referências iconográficas alusivas ao *quincunx*. Nota-se, muitas vezes, 'representações' das cinco direções que não se localizam nas superfícies visíveis do objeto,³¹ isto é nas partes dispostas ao observador, o que pode ser observado no *quincunx* representado na base da escultura em forma de sapo reproduzida na figura 21. Temos aqui um bom argumento de que a análise da cultura material utilizada nos rituais realizados ao redor dos principais templos do planalto central mexicano, recuperada nas escavações arqueológicas, pode ser comparada às informações sobre a cosmovisão mesoamericana abstraídas das fontes textuais do século XVI, auxiliando o pesquisador também na interpretação dos códices pictóricos e, portanto, na compreensão da cosmografia indígena.

As oferendas escavadas no Templo Mayor nas últimas três décadas vêm revelando a cautela com que eram dispostos, nos âmbitos das quatro direções, crânios, estatuetas, contas de jade, conchas marinhas, adornos, objetos rituais, enfim, elementos que simbolizam as relações entre os vários âmbitos, articuladas na cosmovisão: os espaços celestiais, terrestres e do submundo; a dualidade vida e morte; os homens, animais, plantas e deuses.³² É, por exemplo, o caso da reconstituição de uma oferenda encontrada no Templo Mayor reproduzida na figura 17. Dentre os vários elementos que podem ser identificados, ressalta-se, em primeiro lugar, a figura de Xiuhtecuhtli, divindade recorrente nas oferendas do Templo Mayor. Xiuhtecuhtli está associado ao fogo (*xihuh*). Seu espaço de domínio é o centro, de onde partiam

³⁰ O que inclui, entre outros, todos os objetos dispostos nas salas de exposição permanente do Museu Nacional de Antropologia da Cidade do México e do Museu do Templo Mayor.

³¹ O que retoma a questão da 'função' estética prevalecer sobre a 'valorização' estética, ou seja, a representação está lá, mas não com o significado de ser visto e sim por 'existir', por 'estar lá'.

³² Sobre o assunto ver López Lujan, 1994; Broda, Carrasco & Matos Moctezuma, 1987.

as quatro direções, na sua relação com a criação e a ancestralidade, conforme esclareceremos adiante. No eixo vertical, a oferenda traz objetos referentes às várias camadas do mundo natural e sobrenatural: conchas, esponjosas e a areia que remetem ao fundo do oceano e o plano do submundo (da mesma forma que aludem à direção da costa marítima), o crânio, as mandíbulas e a espinha dorsal do jacaré, animal do âmbito terrestre e de enorme importância na cosmovisão mexica.³³ Foram depositadas pontas de flechas de obsidiana, também relativas ao âmbito terrestre e talvez uma alusão complementar aos povos caçadores do oeste, os chichimeca; dois braseiros cerimoniais e uma urna com a máscara de Tlaloc aparecem dispostos ao lado de Xiuhtecuhtli (fig. 17a). Podemos entender que as figuras antropomórficas que aparecem nos braseiros, ricamente adornadas com elementos do aparato ritual (colares, brincos, peitorais, adorno de cabeça de papel, etc.), simbolizam a guarda do fogo que, no contexto dos rituais e templos, era mantido aceso sob cuidado dos “guardiões do fogo”, função que era assumida pelos sacerdotes. O significado de Tlaloc no contexto desta oferenda, e de todas as outras escavadas no Templo Mayor é parte de uma discussão bastante complexa relativa aos ciclos agrícolas e à fertilidade agrícola na sua relação com as cinco direções, o que será detalhado mais adiante, ainda neste capítulo. Neste contexto Tlaloc pode ser entendido também em oposição a Xiuhtecuhtli, no conceito da dualidade fogo-água discutida anteriormente. Vale ressaltar que a interação de Tlaloc e Xiuhtecuhtli aparece na grande maioria das oferendas do Templo Mayor, assunto que retomaremos no capítulo 5, ao discutir o papel dos sacerdotes na organização político-ritual e sua participação nas instâncias administrativas do poder do Estado.

³³ “O jacaré (*Caiman Crocodilus*) era um dos mais venerados carnívoros na Mesoamérica pré-hispânica. Seu habitat aquático, suas dimensões majestosas e dorso espinhento o tornavam uma metáfora comum para os terrenos montanhosos que surgiam da superfície da água do mar... Tanto os maias quanto os nahua identificavam o jacaré com os deuses ancestrais da criação...” (Miller & Taube; 1997:48). Não é coincidência que a primeira trezena do *tonalpohualli* (calendário ritual de 260 dias) recebe o nome do primeiro dos vinte signos, o jacaré. A direção desta trezena é o oriente, no plano vertical e acima (*tlacpac*); no eixo vertical ela está associada à criação do mundo pelos deuses. É importante ressaltar também que Tlaloc e Xiuhtecuhtli, divindades presentes no contexto desta oferenda, são as principais ‘personagens’ da festa comemorada na primeira vintena, *Izcalli*, estando evidente, mais uma vez, o



Figura 17 - Reconstituição de oferenda, *Museo Templo Mayor*, Cidade do México



Figura 17b – Detalhe da oferenda reproduzida na figura 17
Museo Templo Mayor
Cidade do México

contexto de início de um novo ciclo, de criação. O assunto das festas e vintenas (meses de vinte dias do calendário solar) será detalhado no capítulo 3.

De forma semelhante às imagens discutidas anteriormente, outro exemplo pode ser conferido na figura 4, uma oferenda encontrada nas escavações do Templo Mayor atribuídas ao culto de Tlaloc.³⁴



Figura 18 - Oferenda 106, Museo Templo Mayor, Cidade do México

Novamente Xiuhtecuhtli aparece como divindade central, cercado por vários elementos de função simbólica e ritual, como lâminas de obsidiana, bastões cerimoniais, conchas e, nesta figura, representações de tambores. Os modelos cerâmicos na forma de tambores que aparecem no canto inferior direito da foto e o bastão ritual que aparece no canto superior esquerdo estão pintados na cor azul e são alusões diretas aos rituais de Tlaloc, associados à invocação das boas chuvas e da fertilidade do ciclo agrícola que, conforme será discutido na análise dos códices Borgia e Vaticano B, parece estar intimamente relacionada com os turnos rotativos dos quatro rumos (vide figuras 34 e 35 deste capítulo). Mais uma vez os elementos associados às diversas camadas do plano vertical (conchas, areia, punhais de obsidiana,

³⁴ Informações adquiridas na exposição “Oferendas de Tlaloc”, organizada pelo Museo del Templo Mayor, em dezembro de 2001.

ossos de pássaros assim como a própria representação de Xiuhtecuhtli) e os objetos rituais associados a Tlaloc remetem à concepção das cinco direções.

As figuras 19, 20, 21, 22 e 23, 24, 25 e 26 são exemplos da forma que as referências ao *quincunx* podem aparecer, de maneira mais ou menos óbvia na simbologia da cultura material mesoamericana, conforme referido acima. Vale ressaltar que todos os exemplos citados estão relacionados com o universo dos sacerdotes mexica, como adornos, instrumentos rituais ou atributos que os caracterizam.



Fig. 19 Estátua de um sacerdote
Museo Nacional de Antropología
Cidade do México



Fig 19a- Detalhe do adorno de
cabeça do sacerdote



Fig 20 – Xiuhtecuhtli
Museo Nacional de Antropología
Cidade do México

A figura 19 é a representação de um sacerdote pertencente ao acervo do *Museo Nacional de Antropología*, da Cidade do México. Os principais elementos que identificam a estátua com um sacerdote são os cabelos longos, o adorno de cabeça na região da nuca (que eram feitos de papel e identificados como atributos de sacerdotes, deuses ou vítimas de sacrifício.)³⁵ Os cabelos do sacerdote estão presos por uma fita (fig. 19a) semelhante ao tocado que geralmente aparece nas representações de Xiuhtecuhtli (Hyden, 1972), com quatro *chalchihuitl*, duas dispostas de cada lado de um pássaro representado no centro, novamente uma alusão numérica ao quincunx (fig. 20).

Na figura 22 observa-se um peitoral de jade³⁶ com a representação de duas serpentes bicéfalas cruzadas, com as cabeças dispostas em quatro direções e com o centro demarcado, provavelmente um adorno que portava um sacerdote durante o ritual e que foi depositado na oferenda, onde foi posteriormente encontrado. O peitoral da figura 23 é incrivelmente semelhante, em forma e composição, ainda que neste caso sejam figuras zoomórficas compostas, com corpo de serpente e cabeça de jaguar, com sete orifícios (um no centro e seis ao redor). Cabe lembrar que o número sete também é alusivo às narrativas de origem em Chicomoztoc, ou "o lugar das sete cavernas" (Brotherston, 1995: 62).



Fig. 21 Sapo com a imagem de Chalchihuitl inscrita na base, representando a sacralidade e as cinco direções.
Museo Nacional de Antropología
Cidade do México

³⁵ Sobre o assunto ver *Ritos, sacerdotes e atavios de los Dioses* (Léon-Portilla, 1992).



Fig. 22 Peitoral de jade
Museo Nacional de Antropología
Cidade do México



Figura 23 Peitoral de pedra verde
Didrichsen Art Museum
Helsinki

Na figura 24 vemos outro peitoral de pedra verde com a complexa representação de uma figura antropozoomórfica em que combinam-se a imagem de uma mariposa, um olho ou estrela noturna no centro (vide quadro comparativo na fig. 24a) e uma cabeça humana, adornada com brincos e duas mãos nas laterais. Na região do cabelo estão representados cinco tufo redondos de pluma, iconografia freqüentemente associada aos atavios de determinadas divindades, ou das vítimas do sacrifício, nas representações desses rituais. Os mesmos elementos aparecem na figura 24b, uma representação da cabeça de Coyolxauqui (a irmã de Huitzilopochtli que foi decapitada, vítima do sacrifício que levou ao nascimento da divindade patrona dos mexica) e na figura 24c, no escudo que simboliza a fundação de Tenochtitlan (posicionado junto ao cacto, ao coração e à águia), mais uma alusão ao centro do cosmo, no detalhe da página de abertura do Códice Mendoza. Aqui aparecem sete tufo de pluma, talvez aludindo à origem mexica Chicomoztoc.³⁷

³⁶ Lembrando que os rituais de oferenda eram conduzidos por sacerdotes e que o uso jade implica na função do objeto pela essência

³⁷ A interpretação da primeira página do Códice Mendoza é de extrema importância para a discussão sobre a legitimação política alcançada através do ritual, fundamental à discussão da hipótese da soberania dos sacerdotes na política administrativa do Estado mexica. A análise iconográfica deste documento será aprofundada no capítulo 5.



Fig. 24 Peitoral de Pedra Verde
Museo Nacional de Antropología
Cidade do México

Fig. 24b
Cabeça de Coyolxauqui
Museo Nacional de Antropología
Cidade do México

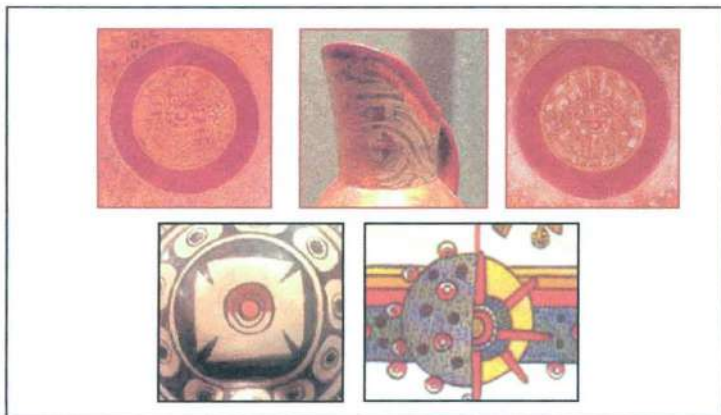


Fig. 24a
Detalhes da representação do olho noturno:
Museo Nacional de Antropología e Museo Templo Mayor,
Cidade do México
Códice Bórgia



Fig. 24c
Códice Mendoza

Finalmente observamos nas figura 25 e 26 pequenas esculturas de jade de significados igualmente associados ao quincunx. Na figura 25 vemos uma pequena imagem da deusa Chalchihuitl, a contraparte feminina de Tlaloc, depositada no centro de uma caixa de pedra com pintura em estuco. Na representação iconográfica da pintura da caixa estão quatro *tlaloque* (assistentes ou manifestações de Tlaloc, a água preciosa dos montes sagrados dos quatro rumos) e no centro o ícone de uma chalchihuitl (na sua alusão ao jade, à água do interior da montanha e preciosidade).

“A escultura de jade da deusa da fertilidade e do sustento inserida dentro da caixa proporciona uma qualidade tridimensional a esse mapa cósmico” (Moctezuma, Olguín & Locke, 2002: 414)



Fig. 25
Caixa ritual
Museo Nacional de Antropología
Cidade do México



O objeto reproduzido na figura 26, atribuído a Xiuhtecuhtli (Moctezuma, Olguín & Locke, 2002: 255), pode ser identificado mais uma vez pela fita que segura o cabelo, com as quatro *chalchihuitl* e o pássaro no centro. Indagamos se a representação dessa figura humana, com expressão de transcendência xamânica, as orelhas perfuradas (indicando status), os cabelos compridos e atados, sem os dentes característicos da divindade (Heyden, 1972) e dimensionado como um pendente, ou amuleto (7,5 4,5 x 3,5 cm), não poderia ser entendido como a figura do próprio sacerdote a quem pertencia o objeto, o intermediário na relação com a divindade, o representante de Xiuhtecuhtli.

Fig. 26
Xiuhtecuhtli, ou sacerdote de Xiuhtuhtli
Museo Nacional de Antropología
Cidade do México



A análise comparativa das figuras 19 a 26 demonstra que a simbologia do *quincunx* apresenta-se nas mais diversas formas de representação utilizadas pelos mexica, na elaboração dos objetos rituais, seja nos aspectos divinos, humanos ou da natureza. O que parece mais relevante para a discussão dos sacerdotes, contudo, é a evidência de que sua imagem leva a faixa característica do tocado de Xiuhtecuhtli na cabeça (fig. 19 a). Vale ressaltar que a simbologia das quatro *chalchihuitl* com o pássaro no centro, que

compõe essa faixa, pode ser também entendida pelo princípio da dualidade fogo-água que vimos discutindo ao longo do trabalho.³⁸

Pode-se inferir que a recorrente alusão ao quincunx na cultura material mexica revela uma constante "re-presentação"³⁹ do cronotopo nahua (vide figura 27). Na concepção nahua, cada direção do quincunx representa um domínio específico, 'carregado' pelos deuses em turnos, respeitando o período de rotação. Cada espaço era determinado por um dos quatro signos 'carregadores do ano': *calli* (casa), *tochtli* (coelho), *catl* (cana) e *tecpatl* (punhal). Para entender este conceito é necessário vincular a relação do espaço com o tempo. Na correlação dos calendários, a contagem ritual do *tonalpohualli* - ciclo de 260 dias que se associam tanto às vinte trezenas⁴⁰ quanto ao período de gestação e ao ciclo lunar (9 x 29) (Brotherston, 1992, 1995) - e a contagem do *xiuhpohualli* - ciclo solar de 365 dias (18 meses de 20 dias, indicados pelo vinte signos dos dias⁴¹, somados aos cinco *nemontemi*, ou "dias do mal augúrio") articulam-se de forma rotativa, formando o *xiuhmolpilli*, ou ciclo de 52 anos (na figura 28 vemos um exemplo do princípio rotativo, em uma representação do *tonalpohualli*). Na combinação destes ciclos, as datas iniciais de contagem levavam 52 anos para se reencontrarem. Seguindo essa contagem, somente quatro dos vinte signos dos dias do *xiuhpohualli* recorrem no início de um novo período de 52 anos: são eles *calli* (casa), *tochtli* (coelho), *catl* (cana) e *tecpatl* (punhal) e por isso são chamados de 'carregadores do ano'.

A primeira página do Códice Fejérváry-Mayer (fig. 29), uma das imagens mais estudadas dos livros pintados pré-hispânicos, pode ser entendida como uma expressão deste princípio do cronotopo. Nela vemos uma

³⁸ Esta é uma discussão recorrente, importante para as discussões central desta tese, e será retomada no capítulo 5.

³⁹ Referimo-nos aqui ao conceito de ritual de Eliade apresentado anteriormente.

⁴⁰ Meses de 13 dias.

⁴¹ I cipactli (jacaré), II Ehecatl (vento), III calli (casa), IV cuetzoalin (lagarto), V coatl (serpente), VI Miquiztli (morte), VII mazatl (veado), VIII tochtli (coelho), IX, atl (água), X itzcuintli (cachorro), XI ozomatli (macaco), XII malinalli (erva), XIII acatl (cana), XIV ocelotl (jaguar), XV chauhtli (águia), XVI

representação das cinco direções do universo, com o leste na parte superior. As divindades que reverenciam culto naquela direção, Tonatiuh, claramente associado à ancestralidade (representado com uma barba branca), e Itzli, 'el cuchillo divino', simbolizam o sol e o sacrifício humano relacionado ao culto do sol, ambos representados sobre um altar ritual.

JA
 Fig. 68 Representação do Tonalpohualli (Moctezuma, Olguín e Locke, 2002)

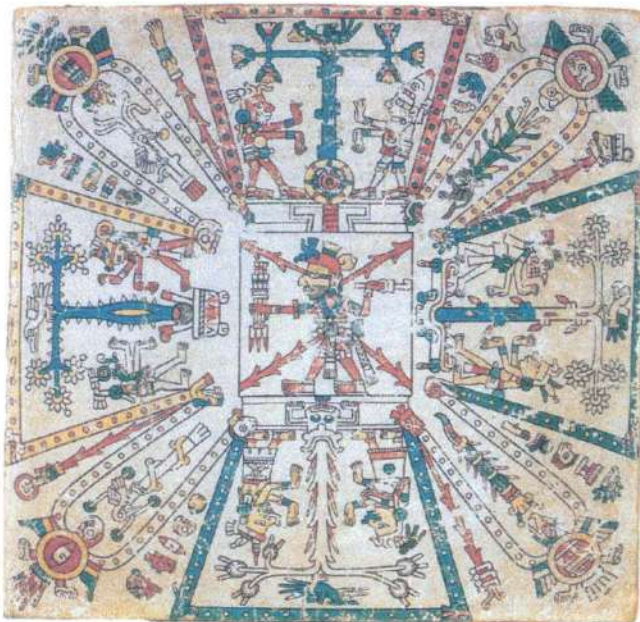
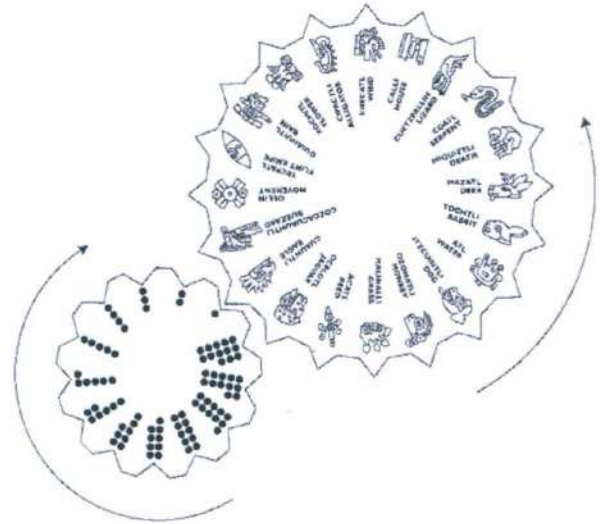
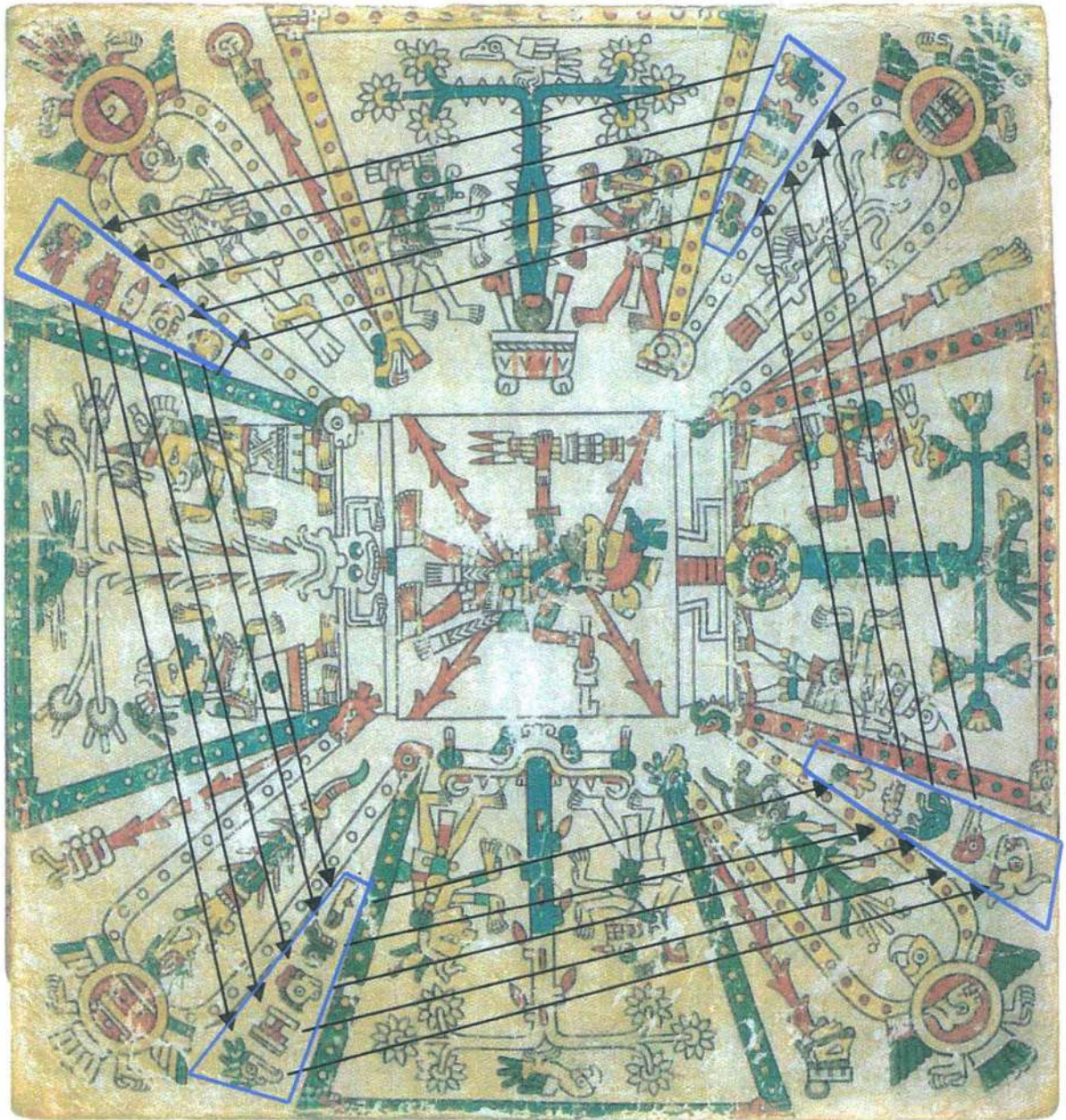


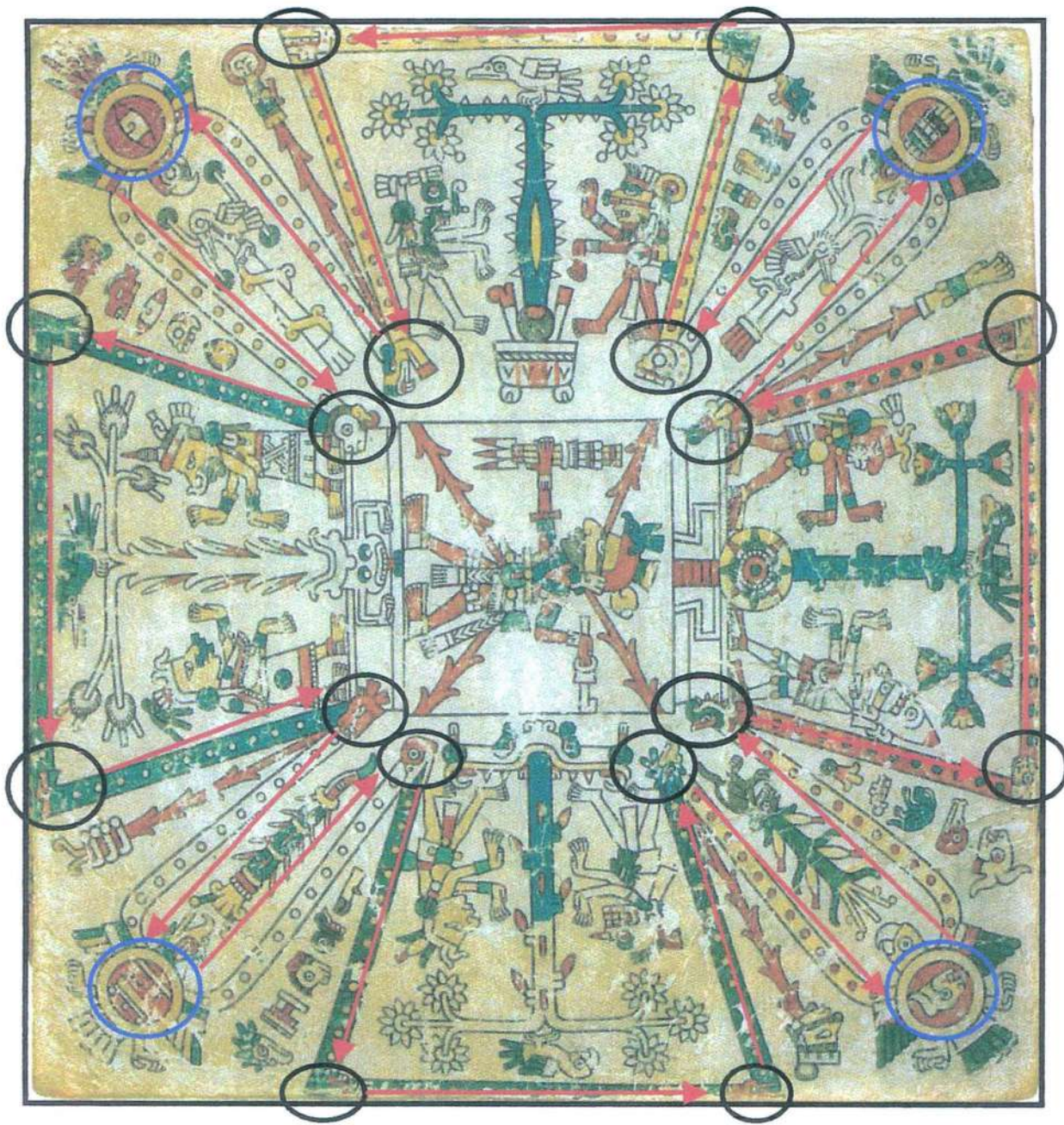
Fig. 29 Página de abertura Códice Fejérváry-Mayer



Fig. 29 a Chalchihuitl, com o jade (a pedra chalchihuitl) representado na saia.

cozcacauhtli (urubu), XVII ollin (movimento), XVIII tecpatl (pederneira), XIX quiahuitl (chuva), XX xochitl (flor).





Seguindo o sentido de leitura indicado pelos vinte signos das trezenas (vide figs. 29b e 29c), vemos que a contagem inicia-se neste quadrante com ano 1 *Acatl* (1 Cana). Após quatro períodos de treze anos (um ciclo de 52 anos) voltamos ao 1 Cana. Esse princípio de rotatividade prossegue, chegando subsequente a cada um dos quatro 'carregadores do ano'. Esses eram os anos em que se celebrava a cerimônia do Fogo Novo, na passagem de cada ciclo de 52 anos, em que os sacerdotes "acendiam" o fogo (ou "re-acendiam"), para que o sol continuasse em movimento, para dar continuidade à conta dos calendários. Este era um ritual de extrema importância na cosmovisão mesoamericana, conforme veremos na análise da festa de *Panquetzaliztli* realizada em 1 *Acatl* (ano de 1507d.C.) que está representada no *Códice Borbonico*.

Retomando o ciclo na contagem da primeira página do *Fejérvary-Mayer*, uma vez cumprido o turno do oriente iniciado em 1 Cana), inicia-se o turno da direção Norte, que terminará no ano 1 Punhal. Neste âmbito, no *Códice Fejérvary-Mayer*, dominam Tlaloc e Tepeyollotl,⁴² representando as águas preciosas do céu e dos cerros sagrados (o 'coração da montanha'). Seguindo o raciocínio, o poente aparece associado a Chalchihuitlicue (deusa das águas dos rios e dos lagos, reconhecida por seus atributos de jade, como vemos no detalhe da representação de sua saia na figura 29a) e Tlazolteotl, a patrona das Cihuateteo, identificada pela mancha negra ao redor da boca e o fuso de algodão no adorno da cabeça. Este ciclo termina com a entrada do ano 1 Casa, quando inicia-se o turno de domínio do sul, que neste caso está associado a Mictlantecuhtli e Cinteotl (deus do milho). Finalmente o centro está ocupado por Xiuhtecuhtli, com seus atributos do fogo e da guerra, indicados pelas flechas e o sangue que corre na direção dos quatro rumos.

Na interpretação de Andersen, García e Jansen (1994:168), enquanto o eixo oriente-poente deve ser lido no plano vertical, representando o âmbito

⁴² Alguns autores identificam Tepeyollotl como uma manifestação de Tezcatlipoca. Sobre o assunto ver "*Tepeyollotl 'corazón de la montaña' y 'señor del eco': el dios jaguar de los antiguos mexicanos*" (Olivier;1998:99-141).

celeste dos movimentos do Sol e da Lua, o eixo Norte-Sul representa as esferas terrestres do submundo (sob comando de Mictlantecuhtli e Cinteotl) e das montanhas (o Norte, sob as forças de Tlaloc e Tepeyollotl):

“O autor do *Códice Fejérváry-Mayer* define o eixo Oriente-Poente como o vertical, do céu, do Sol e da Lua. O eixo Norte-Sul é o horizontal, que enfoca a terra...É a casa do Sol (Tonatiuh ichan), o destino dos guerreiros mortos na batalha ou sacrificados por seus inimigos. Eles acompanham o Sol durante a primeira parte do dia, transformados em colibris, chupando o mel das flores. Por sua associação com o sacrifício, o Oriente é também o âmbito do sacerdote⁴³... O Sul do Grupo Borgia é sempre associado com a morte, o que estabelece uma diferença com o conceito azteca, onde o Norte, Mictlampa, 'a direção do reino dos mortos' é o que se associa com a morte. Não devemos estranhar, por isso, a presença de Mictlantecuhtli na direção Sul. O signo de que brota a árvore é precisamente o das faces de monstro da terra, que devora a todos os mortais no final, mas é por outro lado a grande produtora, a terra de cultivo que faz nascer as plantas, particularmente o milho. Cinteotl, por isso, forma um par com o deus da morte. Ambos se associam com a 'terra próxima', tanto a do campo como a do cemitério. O Norte é caracterizado pelos signos do culto e pela presença do deus dos Montes, da terra não cultivada, da natureza selvagem (Tepeyollotl), e o deus da Chuva, dos Trovões e das Tempestades (Tlaloc), que segundo uma idéia muito difundida habita nas cavernas. Ambas divindades se associavam com a terra, em seu aspecto de periferia. A distribuição dos Senhores da Noite nas quatro direções nos comunica uma visão complexa do mundo. Existem nela referências implícitas às atividades de diferentes grupos sociais:

- guerreiros e sacerdotes, no Oriente
- as mulheres que tecem e vão por água, no Poente
- os camponeses que cultivam o milho, no Sul
- os caçadores e os que andam pelas montanhas, no Norte

As quatro direções se associam também com os quatro destinos do ser humano depois da morte, os quatro reinos dos mortos:

- Tonatiuh ichan, a casa do Sol, aonde vão os guerreiros vencidos ou sacrificados, está no Oriente.
- Tlalocan, o país de Tlaloc, aonde vão os que morrem afogados ou tocados por um raio e os que morrem por enfermidade de bubas, está no Norte.
- Cihuatlampa, aonde vão as mulheres que faleceram no parto, está no Poente
- Mictlan, o sub-mundo, aonde vão os defuntos que não foram escolhidos por um deus especial, está no Sul..." (Andersen, García & Jansen, 1994: 168-170)

Contudo, se considerarmos que esta representação não deve ser entendida necessariamente no plano bidimensional, como estamos acostumados a observar, seu conteúdo simbólico nos leva a sugerir que as direções representadas nas laterais direita e esquerda da página (interpretadas como eixo Norte-Sul) também podem ser lidas no sentido vertical, ou seja, pela relação entre os âmbitos do submundo, da terra e do céu, que eram separados e sustentados pelas árvores cósmicas⁴³. Vários são os elementos que justificam essa afirmação: Mictlantecuhtli e Cinteotl rendem culto à árvore que sai da boca do monstro da terra. Tlaloc e Tepeyollotl, ambos relacionados com o espaço das águas preciosas do Tlalocan e dos

⁴³ Este trecho citado evidencia a importância de analisarmos a relação entre a cosmovisão e a organização das funções particulares de cada grupo da sociedade mexicana, discussão que será retomada mais adiante.

⁴⁴ Isso não significa que o plano horizontal tenha sido ignorado, o que é reforçado, inclusive, pelo realismo com que as espécies típicas de cada uma das direções cardinais representam seus respectivos âmbitos.

montes sagrados, oferendam uma árvore que sai da vasilha onde são depositados os elementos sagrados do sacrifício (o que pode ser identificado pelos espinhos ou ossos de punção utilizados para derramar sangue nas penitências e pela pedra ou coração de jade). Da mesma forma, no eixo Oriente-Poente as forças solares e lunares podem ser associadas tanto com as esferas celestes quanto terrenas e do submundo, o que justifica o papel dos Nove Senhores da Noite e o "monstro lunar" (fig. 30) que, conforme notamos no exemplo da figura 30a, é recorrente na iconografia mesoamericana.⁴⁵ Em outras palavras, achamos importante ressaltar que a preocupação em separar os planos vertical e horizontal é, a nosso ver, uma ferramenta utilizada pelos investigadores atuais para auxiliar na compreensão da complexidade do conceito do *quincunx* e não deve ser levada ao pé da letra quando aplicada à cosmovisão indígena. A interpretação de Gordon Brotherston (1992:96-97) da mesma imagem vai ainda mais longe, sugerindo a prioridade do eixo Leste-Oeste, o que implica na movimentação dos astros solar e lunar, já que a representação dos quadrantes dessas direções apresenta uma ligação direta com o quadrante do centro, o que não ocorre no eixo Norte-Sul. Entendemos, portanto, que a análise só faz sentido quando pensada *em movimento*, isto é no princípio de rotação espacial vinculada à passagem do tempo, o que nos alerta para a necessidade de se evitar associações das quatro direções com a maneira que o pensamento ocidental definiu os pontos cardeais.

⁴⁵ A nosso ver a figura que chamamos de 'monstro lunar' é fundamental na cosmogonia mesoamericana, e carece de estudos mais aprofundados, tendo sido pouco explorada na historiografia. Acreditamos que essa discussão envolve o conceito no *nahual*, assunto complexo que, já vimos, foge do âmbito desta pesquisa. Apesar de sabermos ser impossível não nos referirmos ao *nahual* quando investigamos os sacerdotes, estamos certos que uma análise própria a este conceito escapa dos critérios definidos para a elaboração do trabalho aqui proposto.

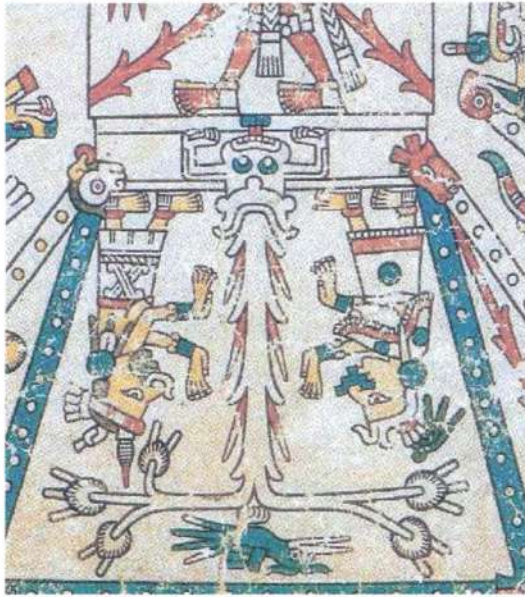


Fig. 30 - 'Monstro Lunar'
Códice Féjervary-Mayer



Fig. 31a - Elemento semelhante
Códice Bórgia

Retomando o princípio de rotação dos turnos do cronotopo nahua, concluímos que esta imagem do *Ferjéváry-Mayer* resume todos os aspectos da cosmovisão delineados até este momento: as direções e as camadas do espaço na sua relação com o tempo (e portanto com o calendário), as articulações desse 'tempo-espaço' com os turnos de ação e domínio dos deuses, e a recorrência de ciclos dos calendários que vão se combinando e desta forma renovando. Daí a importância dos rituais do Fogo Novo (o nome já é bastante alusivo) que eram praticados a cada 52 anos. Os símbolos usados pelos indígenas para representar fogo novo (vide fig. 31 e 32) muitas vezes correspondem aos símbolos dos carregadores de anos (fig. 33), mais uma evidência desta relação. Fizemos referência também à representação das árvores na página de abertura do Féjervary-Mayer. Outros registros indígenas remetem à associação do quincunx com árvore cósmica e o mito de criação do mundo.⁴⁶

⁴⁶ Conforme veremos adiante, uma versão mito de criação da humanidade conta que Quetzalcoatl separou o céu da terra colocando uma árvore no eixo central e outra em cada uma das quatro direções, que passaram a sustentar esta separação.



Fig. 31 Incensador com símbolo representando o 'Fogo Novo'
Museo Templo Mayor
Cidade do México

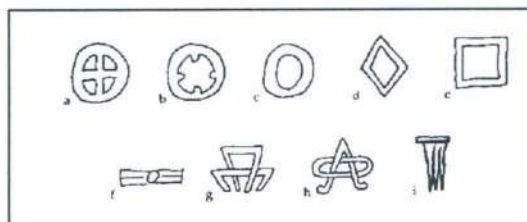


Fig. 33 - Símbolos usados para representar os carregadores dos anos de nos diversos calendários Mesoamericanos (Brotherston; 1995: 14)



Fig. 32 Incensador com símbolo representando o 'Fogo Novo'
Museo Nacional de Antropología e Historia
Cidade do México

Vimos que a primeira página do Códice Mendoza (fig. 10, cap. 1) apresenta Tenochtitlan no centro das quatro províncias em que o *altepetl* estava dividido. O centro do espaço mexica é identificado pela imagem da águia devorando uma serpente pousada sobre uma árvore de *nopal*, conforme havia ditado o vulto de Huitzilopochtli aos 'sacerdotes carregadores' *teomamaque*,⁴⁷ no momento da migração, indicando o local onde os mexica deveriam assentar-se. O emblema de Tenochtitlan, o escudo com flechas, e a águia e o cacto sobre a pedra remete à origem e o estabelecimento dos mexica no centro do cosmo. Este conjunto de símbolos articulados de uma forma semântica pode ser considerado uma analogia explícita à árvore cósmica, o *axis mundi* mexica.

⁴⁷ É interessante notar que a função de 'carregadores' só foi atribuída aos sacerdotes mexica no momento da migração. A referência a essa função é exclusiva aos registros desta passagem, estando claramente representada, como vimos, no Códice Boturini.

Além da importância da rotatividade dos campos de atuação das forças da natureza e dos deuses no movimento do cosmo, é necessário entender a participação do homem nessa cosmovisão, isto é: de que forma o homem mesoamericano (e aqui mais especificamente o homem mexica) concebe sua origem e existência, sua interação com as forças naturais e sobrenaturais, sua relação com os deuses? Para compreendermos a maneira como essas questões estão articuladas precisamos retomar a discussão de algumas narrativas, descritas nos registros históricos coloniais,⁴⁸ sobre a criação do mundo (e aqui é necessário ressaltar a maneira como os mexica alteraram a tradição ancestral, adaptando à sua realidade própria), a criação do homem e o nascimento de Huitzilopochtli, que justamente nos ajuda a entender as alterações introduzidas pelos mexica à *Leyenda de los Soles*.

Vimos que na tradição mexica os deuses criaram o mundo em Teotihuacan, no tempo em que não existia o Sol nem a Lua. Lá os deuses se congregaram para decidir quem se sacrificaria para criar o Sol. Tecuciztecatl voluntariou-se para o sacrifício, para se tornar o Sol. Os deuses tinham que designar uma outra divindade e escolheram Nanahuatl (ou Nanahuatzin⁴⁹, o deus bubônico). Os dois fizeram quatro dias de penitência em que Tecuciztecatl ofereceu aos deuses plumas e pedras preciosas, enquanto Nanahuatl ofereceu-lhes espinhos de maguey que continham seu sangue e canas verdes. Na hora do sacrifício, os deuses reuniram-se em volta do fogueira disseram a Tecuciztecatl que se jogasse no fogo. Com medo, ele tentou quatro vezes, mas não conseguiu. Os deuses disseram a Nanahuatl que então o fizesse. Ele pulou imediatamente na fogueira, tornando-se o Sol. Tecuciztecatl, invejando sua coragem, acabou lançando-se também ao fogo, tornando-se a Lua. Contudo, nem o Sol nem a Lua podiam mover-se. Por fim, todos os outros deuses jogaram-se na fogueira, para que o Sol e a Lua ganhassem movimento.

⁴⁸ Como por exemplo a *Leyenda de los Soles* e, no caso dos quiché maia, o *Popol Vuh*, obras de valor inestimável que preservaram a memória oral autóctone.

Outra versão a que já nos referimos da criação nahua, igualmente voltada à importância do Sol e à participação dos deuses para permitir vida na terra, é aquela em que nos tempos mais antigos, idade da escuridão, quando o mundo ainda não havia sido concebido, Quetzalcoatl separou o céu da terra colocando uma árvore no eixo central e outra em cada uma das quatro direções, que passaram a sustentar esta separação. Como vimos acima, a árvore colocada no eixo central também simbolizava a ligação entre as nove camadas do submundo, a terra e as treze esferas celestes, de Mictlán a Omeyocan.

Nas várias versões nahua sobre criação do homem, na quinta idade, identificamos um 'roteiro' comum: a intervenção de Quetzalcoatl como divindade criadora da humanidade e de seu tempo; a importância da árvore-cósmica (que no âmbito terreno deu espaço aos templos dos deuses patronos e ao poder daqueles responsáveis pela comunicação entre as esferas do cosmo incorporada no centro do *altepetl*; e, como não poderia deixar de ser, a simbologia do milho tanto como alimento quanto como matéria substancial de que são feitos homens e deuses, o que alude à inclusão da população comum no contexto da cosmovisão, uma referência direta à participação e à concomitante obrigação dos *macehualli* no equilíbrio do cosmo. Isso reforça o conceito de dualidade, pois os homens precisaram do sacrifício dos deuses para que o mundo e a humanidade fossem criados e, no sentido contrário, os deuses dependem das oferendas praticadas pela humanidade que lhes rende culto, penitência.

Com todas essas considerações fica mais fácil nos aproximarmos da esfera humana, tangível, desta cosmovisão. Em outras palavras voltamos às primeiras linhas traçadas sobre a cosmovisão, isto é, a necessidade de mantermos em mente, como vimos no texto de López Austin citado no começo deste capítulo, o viés da produção histórica do pensamento determinado pelo contexto das sociedades que o produzem. Um exemplo ímpar que sustenta a asserção do autor é justamente a alteração que os mexica

⁴⁹ No Náhuatl o sufixo *tzin* denota o diminutivo pejorativo. Por exemplo, a Malinche era habitualmente

fizeram ao mito dos cinco sois (da *Leyenda de los Soles*), para legitimar sua política 'mítico-militarística', justificada pelo nascimento de Huitzilopochtli, conforme discutido no primeiro capítulo.

Trata-se, portanto, de nunca perdermos de vista a função social do homem mexica no contexto dos rituais e da cosmovisão. Para garantir essa referência, não temos outro caminho que não seja da investigação dos produtos realizados por aquelas sociedades. Daí a fundamentabilidade do contexto que varia de acordo com as diversas conjunturas históricas. Os exemplos citados acima nos servem de parâmetro para que possamos traçar fronteiras entre: a) as idiosincrasias exclusivas da cosmovisão mexica; b) aquelas que eles compartilhavam com suas culturas ancestrais; c) também os pontos em comum com culturas mesoamericanas contemporâneas, do Pós-clássico tardio, que eram de regiões e linhagens distintas, mas que enfrentavam problemas similares, próprios ao seu tempo, característicos também da multiplicidade cultural que marcou intensificação dos movimentos de migração e aumento populacional no Período Pós-Clássico.

Uma outra maneira de colocar o problema é reiterar que estamos estudando uma cultura tardia no contexto da Mesoamérica pré-hispânica e acreditamos que procurar entender sua cosmovisão implica em investigar também sua noção de poder no âmbito estritamente terreno, ou seja, sua noção de política. É claro que devemos evitar a abordagem do pensamento mexica por meio de conceitos exteriores ao seu universo semântico, mas acreditamos que as poucas evidências apresentadas até aqui são suficientes para sabermos que os mexica tinham clara noção do papel dos registros na legitimação histórica, seja pela memória oral, cantos, livros pintados, esculturas, adornos, objetos rituais, teatralização de mitos, ou seja, na manipulação das idéias e, portanto, do poder.

Em *Ciclos de fiestas y calendario solar mexica* Johanna Broda indica, em esclarecedoras palavras, o que vimos tentando elucidar neste capítulo, a

referida como Malintzin ('Malinchezinha'), criticada por estar negociando com os espanhóis.

nosso ver o único caminho possível de abordagem para o estudo dos sacerdotes mexica:

"O culto do Estado mexica implicava na participação ativa da população e, dessa forma, refletia a estratificação social existente. Foi a mais importante expressão ideológica da vida política em uma sociedade antiga caracterizada pela fusão institucional de suas funções sócio-econômicas, políticas e religiosas. Os organizadores destas representações dramáticas eram os sacerdotes, ainda que os governantes possuíssem nelas também um papel ativo" (Broda; 2000:49-50).

Acreditamos que ao estudar a maneira como os mexica viam e participavam do mundo a seu redor, dentro da conjuntura sócio-econômica e contexto político-religioso detalhados nos dois primeiros capítulos desta tese, estamos, a todo instante, tratando de temas que envolvem a atuação e o comando dos sacerdotes oficiais frente às práticas sociais, ao culto e às articulações das diversas camadas daquela sociedade estratificada. Isso é, de imediato, uma justificativa para inferirmos que os sacerdotes opinavam decisivamente nos assuntos de mais alto comando (administrativo e militar), argumento que aprofundaremos no decorrer dos próximos capítulos.

2.4 Os sacerdotes e os 'deuses'

Em *Hombre-Dios Religión y Política en el Mundo Náhuatl* (1998) Alfredo Lopez-Austin aborda as versões polêmicas sobre entidades cuja natureza, humana ou divina, vem sendo motivo de confusões na historiografia. Na visão do autor esses agentes históricos podem ser entendidos como "homens-deuses". Lopez-Austin os identifica através de conceitos distintos:

- ❖ O deus protetor" – *altepetl iyollo* – um por cada povo, criador dos homens.
- ❖ "Os primeiros padres" – *in achtopa tlacaxinachtin* – que são os guardas representantes primeiros do deus – *teixiptlahuan, teotl ipatiloahuan* – seus primeiros representantes e guardiães, de quem descende todo o povo. Às vezes não aparecem e seu caráter humano é muitas vezes nebuloso.
- ❖ "Os representantes do deus" – *teixiptlahuan, teotl ipatiloahuan* – seus guardas – *iteopixcahuan* – e servidores – *teotlayecoltuanime* – capazes de interpretar a vontade divina – *tlaciuhque* -, ouvi-la e transmiti-la ao povo.
- ❖ "Os carregadores do deus" – *teomamaque* – que são os únicos que podem aproximar-se da imagem ou do envoltório sagrado para carregá-lo⁵⁰.
- ❖ "Os guias do povo" – *teyacaque* – que executam as ordens do deus.

López-Austin reitera seu argumento afirmando que não são necessariamente as pessoas que são distintas, mas sim os conceitos "já que as funções se confundem..." (1998:115). Entre esses conceitos, podemos distinguir aqueles cuja função é de adoração (relação que se projeta sobre a entidade divina, na relação homem-deus > deus) e aqueles que são melhor identificados com o papel da proteção (portanto com um fluxo no sentido inverso: deus > homem-deus). Essas relações têm significados pertinentes à ideologia da cosmovisão indígena. Contudo, no âmbito político, vemos que esses conceitos definidos por López-Austin encaixam-se, de maneira geral, justamente no papel intermediário entre a devoção e a proteção. É, portanto, necessário diferenciar, por um lado, a relação direta do sacerdote e/ou governante (membro da elite e agente do poder) com a força divina e, em contrapartida, a relação entre a força divina e o povo, que passa necessariamente pelo intermediário "representante / carregador do deus" ou "guia do povo".

⁵⁰ E só aparecem no contexto da migração.

Nesta identificação política da força divina, passamos necessariamente pelas divindades que representam o comando mais alto do poder. Nesse sentido, os cultos de Huitzilopochtli e de Tlaloc são inseparáveis da concepção política da sociedade mexicana.

Huitzilopochtli é o deus patrono dos mexicanos. A primeira relação que deve ser entendida é a dos *teomamaque*, sacerdotes encarregados de levar sua imagem, como vimos nos Anais de Aztlan. De acordo com os informantes de Sahagún, Huitzilopochtli era o deus "de mais alto escalão... a quem sacrifícios foram oferecidos no passado, mas que era apenas um homem, um homem comum, instigador da guerra, que havia trazido a fome e a praga" (Sahagún; 2000:69). Huitzilopochtli aparece raramente na cultura material produzida pelos mexicanos, salvo algumas exceções. Nos Anais de Aztlán ele é um vulto representado como uma espécie de mensageiro, falando justamente aos quatro *teomamaque* responsáveis por 'carregá-lo'. Na pedra Tizoc ele aparece como um guerreiro e no Códice Borbónico ele está associado à festa Panquetzaliztli, provavelmente na representação de um sacerdote vestido como tal.

Ora, ao procuramos estabelecer uma análise comparativa dessas fontes, parece-nos pertinente indagar se Huitzilopochtli era uma personagem histórica, um líder espiritual ou político que levou os antigos 'astecas' a lutarem por um posicionamento territorial que os levou à hegemonia na região do planalto central mexicano, ou se devemos nos limitar a interpretá-lo em sua instância divina?

"...Normalmente Huitzilopochtli atuava mediante revelações aos quatro *teomamaque* - sacerdotes chefes - que guiavam a tribo. Resulta lógico pensar que, no princípio, Huitzilopochtli deve ter sido um chefe destacado, que guiou os astecas nos primeiros anos de sua peregrinação." (Gutiérrez;1996:18)

É interessante notar que Sahagún dedica o capítulo subsequente ao de Huitzilopochtli no livro II do Códice Florentino, que trata "de los dioses", a Painal, um representante de Huitzilopochtli. Segundo Remi Simeón, 'painal' ou 'painalton', era um corredor rápido e ágil, (termo proveniente de 'paina' que significa correr com agilidade); ele justamente refere-se ao uso do termo para indicar "... o nome do vicário do deus da guerra Uitzilopochtli; era o mensageiro da morte, que nos combates incitava a matança" (Siméon; 1994:370). Deveríamos, desta forma, interpretar a descrição de Sahagún como a de um sacerdote de liderança e função altamente militar, com atributos de "delegado", "substituto", "representante" da força divina?

Ao lado de Huitzilopochtli domina Tlaloc, senhor da terra e dos montes, da água preciosa do coração da montanha, é a figura da 'essência da vida'. Muito mais do que uma mera divindade Tlaloc é força sagrada cujo domínio segue por todas as direções. Sua imagem está espalhada em inúmeras representações, nos códices, nas oferendas, sua essência está no jade e na turquesa preciosa dos adornos, sua cor azul está na pigmentação dos objetos rituais a ele relacionados. É difícil não encontrá-lo no contexto de cada oferenda do Templo Mayor e de tantos outros sítios mesoamericanos.

Sabe-se que Tlaloc é geralmente referido na bibliografia como divindade associada à chuva, cultivo e agricultura. Tomando como exemplo páginas de três livros pintados originados em contextos distintos (Borgia, Vaticano 3733 e Féjervary-Mayer), constatamos que as representações de Tlaloc aparecem muitas vezes associadas às quatro direções e centro do universo, o *quincunx*.



Fig. 34 - Páginas 25 a 28 do Códice Borgia (da direita para a esquerda)

As páginas 25 a 28 do Códice Borgia (fig. 34) tratam da concepção das direções do cosmo dentro do significado do calendário (Díaz & Rodgers, 1993:21). Nas páginas 27 e 28, particularmente, as cinco 'direções' estão ocupadas por manifestações de Tlaloc. Em ambas, ele aparece representado com uma série de elementos significativos da cosmovisão, o que pode ser entendido como uma maneira de representar seu papel no equilíbrio entre as forças antagônicas da natureza (noite, dia, chuva, seca, as boas colheitas do milho, as enchentes, as pragas, etc.), fatores de que depende o sustento da humanidade e dos deuses.

Nos dois quadros superiores da página 27 vemos Tlaloc lutando para combater as pragas e enchentes que prejudicam a colheita. Esses quadros representam o segundo e o terceiro dos quatro períodos de treze anos do ciclo de 52 anos, da direita para a esquerda respectivamente (Anders, García e Jansen; 1993:171). No canto superior direito da página (segundo período do ciclo indicado pelos glifos do ano 1 Punhal, dia 1 Morte) Tlaloc está representado com um toucado com atributos de Miclantecuhtli, o 'senhor do reino dos mortos'; em suas mãos vemos uma serpente, uma arma, um jarro com sua máscara e espigas de milho comidas pelas pragas, indicando o estrago da colheita; o céu está representado por elementos solares e a terra está dura, petrificada. No próximo período do ciclo, Tlaloc, desta vez azul, aparece cercado de elementos que simbolizam o vento e as chuvas fortes; seu toucado representa um animal, com atributos de Ehecatl (ou Nove Vento), uma das manifestações de Quetzalcoatl; nas mãos, esse Tlaloc leva também uma serpente, uma arma, um jarro e uma espiga de milho; a boa colheita é proporcionada pela abundância (quase excessiva) de água (ibid;171). Seguindo o ciclo no sentido anti-horário vemos um Tlaloc vermelho cercado de elementos que parecem estar associados ao sol, ao sangue e à guerra, possivelmente relacionado com Tonatiuh, deus solar, patrono da sabedoria dos ancestrais⁵¹; ele leva uma touca de águia e, nas mãos, mais uma vez a

⁵¹ O Tlaloc vermelho do ano 1 Coelho, dia 1 Abutre aparece, segundo Anders, García e Jansen 1994:170) com aspecto de Abutre, relacionado com a velhice. É interessante notar que também Tonatiuh, o deus

arma, a serpente, o jarro e as espigas de milho que parecem estar sangrando. A terra está seca e a plantação está sendo comida por ratos selvagens que são representados com os ossos maxilares expostos, simbolizando, talvez, a fome e a disputa pelos alimentos. A próxima direção, que cronologicamente refere-se à primeira fase do ciclo (ano 1 Jacaré, dia 1 Cana), é do Tlaloc negro, possivelmente uma das manifestações de Tezcatlipoca, ainda que alguns autores defendam que Tezcatlipoca não tem uma relação com as cinco direções⁵²; aqui ele aparece sobre um jacaré (*cipactli*) cujas escamas estão representadas com os mesmos elementos que adornam a saia de jade de Chalchihuitlicue (lembrando que o jacaré também é verde); o céu está carregado não apenas com a chuva, mas com elementos que podem ser associados à preciosidade⁵³; nas mãos, Tlaloc traz novamente a arma, a serpente (que dessa vez aparece com o mesmo elemento nas costas) e espigas de milho que resultaram da boa colheita. Finalmente no centro, Tlaloc aparece com listras vermelhas e brancas, num quadro em que a iconografia claramente indica as relações cósmicas do dia e a noite, elementos associados ao sacrifício e ao ciclo da vida e da morte, relacionados, por sua vez, ao mito da criação. Essa manifestação de Tlaloc emana de uma representação elaborada do monstro da terra, que aparece de forma recorrente nos códices e chega até o âmbito celestial, talvez uma analogia à árvore cósmica.

Como já vimos, as atribuições aqui representadas com relação às cinco direções não podem ser dissociadas do conteúdo do calendário. Neste caso podemos considerar a atuação de Tlaloc dentro de cada direção do mundo

solar, está associado à sabedoria dos ancestrais, sendo sempre representado como um velho, levando uma espécie de barba como atributo.

⁵² “Tezcatlipoca, diferente das outras divindades mesoamericanas, não representava um complexo particular de forças naturais. Tampouco ele trazia um emblema de identidade tribal. Ele era um divindade associada com as excentricidades deste mundo, do aqui e agora...” (Clendinnen, 1995)

⁵³ Esses “olhos” aparecem, na maioria das vezes pintados de branco e vermelho. Muitos autores associam este elemento às estrelas enquanto outros apontam para a semelhança dessa iconografia com a representação da *chalchihuitl*. A nosso ver, o fato desses elementos aparecerem quase sempre pintados de branco e vermelho, de maneira muito semelhante aos punhais de sacrifício e vários outros elementos relacionados, não é aleatório. Seler (1897) interpreta este céu com “olhos” como o céu noturno. Levando a interpretação um pouco mais além; ao longo desse trabalho discutiremos a hipótese de que, de certa forma, tanto as atribuições ao céu noturno, quanto à *chalchihuitl* e a relação com a dualidade das cores vermelha e branca na simbologia do sacrifício são interpretações que permanecem pertinentes quando entendidas numa concepção única de equilíbrio na cosmovisão autóctone.

como parte da idéia de movimento. Da mesma forma, o antagonismo das forças da natureza e da periodicidade dos ciclos de boas e más colheitas atingem o equilíbrio através da mediação do sobrenatural.

O *Códice Borgia* é o principal livro pintado (em formato sanfona) dentre os códices rituais do Grupo Borgia⁵⁴. Seu conteúdo sugere que ele deve ter servido para diversos propósitos, e principalmente como um instrumento para a realização de prognósticos. Partes do códice referem-se ao calendário ritual de 260 dias e outras estão relacionadas ao calendário do ano solar. Algumas páginas são dedicadas às cinco direções do cosmo e os atributos sobrenaturais dessas regiões (Díaz e Rodgers, 1993: xvii). A interpretação de Andersen, García e Jansen do *Códice Borgia* foi intitulada *Los Tiempos del Cielo y de la Oscuridad - Oráculos y Liturgia, libro explicativo del llamado Códice Borgia* (Andersen, García & Jansen, 1994). Isso nos leva a compreender melhor a passagem em que aparecem as cinco manifestações de Tlaloc relacionadas às cinco direções do cosmo que acabamos de analisar. Num contexto ritual onde estão envolvidos os deuses protagonistas dos mitos de criação, assim como as divindades associadas à sobrevivência no espaço terreno, a análise esboçada acima nos serve de exemplo de que o papel de Tlaloc nas relações cósmicas entre a natureza e o sobrenatural não pode ser simplesmente reduzido a "deus da chuva".

⁵⁴ Além dele, formam o Grupo Borgia os códices Cospi, Féjervary-Mayer, Laud e Vaticano B 3773.



Fig. 35 - Página 69 do Códice Vaticano 3773 (Vatinano B)

A página 69 do *Códice Vaticano 3773* (fig. 35) é bastante similar à do *Códice Borgia* descrita acima. Os atributos relacionados a cada manifestação de Tlaloc correspondem às respectivas direções indicadas pelos anos e dias do calendário 1 Cana - 1 Lagarto (Leste); 1 Punhal- 1 Morte (Norte); 1 Casa - 1 Macaco (Oeste); 1 Coelho - 1 Abrute (Sul) (Anders, García & Jansen, 1993:43-48). A representação do 'monstro da terra' novamente ocorre (logo abaixo do Tlaloc central), ainda que a relação dessa composição com a concepção da criação nos pareça mais codificada. De qualquer forma pode-se identificar a simbologia na contrapartida do universo terreno e as esferas celestias, assim como o papel do sacrifício e da luta para garantir o sustento, também mediados pelas forças divinas das cinco manifestações de Tlaloc que atuam como forças duais, incorporando as outras divindades nas suas respectivas direções.

Tomando as diretrizes de uma interpretação fundamentada na cosmovisão mesoamericana, baseada nas narrativas de criação do cosmo e da humanidade que explicam o princípio dual das 'obrigações' entre homens e deuses, percebemos que a atuação dos sacerdotes mexica no culto a Tlaloc só poderia ser uma constante. O contexto das oferendas do Templo Mayor em que as referências ao culto de Tlaloc são as mais numerosas, a recente descoberta de estátuas da divindade no Cerro Tlaloc⁵⁵ (arredores da Cidade do México), sua imagem no contexto ancestral da cosmovisão mesoamericana (como demonstram os códices analisados acima) e a evidente importância de seu campo de atuação no centro, isto é, no alto da plataforma ritual do Templo Mayor de México-Tenochtitlan, nos parecem motivos suficientes para sustentarmos a legitimidade de sua autoridade entre os mexica, o que só pode significar uma forte relação, talvez de *status* equivalente, entre o sacerdote *Quetzalcoatl Tótec Tlamacazqui* representante de Tlaloc e o *Quetzalcoatl Totec Tlamacazqui* representante de Huitzilopochtli (vide apêndice I). A maioria das fontes escritas concordam em referir-se a eles como os dois sumo sacerdotes de México-Tenochtitlan. Indagamos, entretanto, por que eles levavam o título de Quetzalcoatl? Outra maneira de formular a questão seria perguntar: por que Quetzalcoatl é o patrono dos sacerdotes.?

Essas questões sobre a relação dos espaços de domínio de Huitzilopochtli e Tlaloc em contraposição à função ritual de Quetzalcoatl (conhecido também, conforme veremos, como o "primeiro sacerdote"), assim como os espaços de domínio de Tezcatlipoca (nos seus atributos do poder e soberania e de guerra) e Xiuhtecuhtli (na relação com o fogo e a ancestralidade), não podem ser ignoradas nos estudos que envolvem a cosmovisão mesoamericana, e especificamente a mexica. Pudemos apresentar neste capítulo alguns exemplos de que nossas arguições fundamentam-se em registros e evidências que variam de acordo com a participação de determinadas divindades, em detrimento de outras, nos rituais cosmogônicos, o que depende do contexto e da origem da documentação adotada.

⁵⁵ Até o ponto de nosso conhecimento essa informação não foi divulgada publicamente.

Entretanto, vimos também que a análise comparativa das fontes nos permite traçar alguns padrões de repetição que nos permite corroborar as interpretações das evidências. Nesta linha de raciocínio, a relação dos sacerdotes mexica com o culto dessas 'divindades' deve ser entendida por sua função de manter uma constante interação com essas 'forças sobrenaturais' no equilíbrio cósmico. Nesse sentido, procuraremos focar, nos próximos capítulos, a importância da atuação de Quetzalcoatl, Tezcatlipoca e Xiuhtecuhtli, na interação das forças cósmicas de evidente autoridade de Huitzilopochtli e Tlaloc, por meio da atuação de tais divindades nos âmbitos específicos das práticas rituais comandadas desde a esfera "terrena" pelos sacerdotes.

Nos seus atributos de divindade criadora, patrono dos *calmecac* ou possivelmente como o histórico Ce Acatl Topiltzin, sacerdote soberano de Tula, a figura de Quetzalcoatl é fundamental para compreensão da política ideológica das sociedades do Pós-clássico. Tezcatlipoca encaixa-se nas discussões sobre o poder e a guerra, aparecendo como 'patrono' dos *telpochcalli*. São temas que serão analisados no capítulo quatro. Xiuhtecuhtli, por sua vez, é referência ancestral ao centro do *quincunx*. A discussão de seus atributos e suas funções será desenvolvida no capítulo cinco, que trata da articulação entre ritual e governo. Vimos na análise das oferendas do Templo Mayor que Xiuhtecuhtli ocupa um espaço primordial, ao lado de Tlaloc. Contudo, sua associação com Huitzilopochtli não é imediata. As análises realizadas até aqui nos levam a crer que a relação de Xiuhtecuhtli com o poder político e o antagonismo das forças dessas cinco divindades (Quetzalcoatl, Tezcatlipoca, Xiuhtecuhtli, Tlaloc e Huitzilopochtli) são temas que devem ser explorados no sentido de elucidar alguns aspectos da participação dos sacerdotes mexica, representantes dessas divindades, na dinâmica estatal.

Capítulo III

Ciclo ritual e o calendário solar: a atividade sacerdotal na manutenção do equilíbrio cósmico

Ao introduzirmos a questão do papel dos sacerdotes na "manutenção" do equilíbrio cósmico, no capítulo anterior, analisamos uma série de elementos inerentes à cosmovisão mexica cuja materialidade configurava-se nas práticas rituais determinadas pelo culto oficial do Estado. Vimos que os produtos da ação humana e as práticas sociais são o ponto de partida para investigarmos a religiosidade mexica, uma vez que ela se torna inteligível para nós quando contextualizada nas relações político-econômicas que permeavam a expressão ideológica daquela sociedade marcada pela estratificação.

Já é de nosso conhecimento que a inserção da sociedade mexica em seu meio ambiente está arraigada nas observações espaço-temporais, o "cronotopo". No capítulo anterior apresentamos de maneira bastante sucinta as relações entre calendários solar (*xiuhpohualli*) e ritual (*tonalpohualli*) e a maneira como não podem ser entendidos de forma dissociada do espaço e o princípio da rotação dos âmbitos de domínio das forças naturais e dos deuses. Outro componente igualmente importante do cronotopo nahua é a sua relação com os ciclos agrícolas sazonais. Para os nahua que viviam no planalto central mexicano, o ano basicamente se dividia em dois períodos caracterizados pelas épocas de chuva, *xopan*, e de seca, *tonalco*. Vimos na discussão do culto de Tlaloc, no capítulo precedente, a forte ligação entre os ciclos agrícolas e o culto fundamentado no princípio da reciprocidade dos homens e dos deuses. É portanto lógico esperar que as atividades rituais seguissem tal padrão. Contudo, ao tratarmos dos ciclos agrícolas estamos também voltados à questão do plantio e do sustento, o que nos remete às questões de produção e de demandas econômicas. O objetivo deste capítulo é discutir essas relações procurando mostrar, mais uma vez que, que o culto oficial organizado para celebrar as *vintenas* (as festas que acompanhavam o

ciclo de dezoito meses de vinte dias definidos pelo ano solar) era, para política ideológica mexicana, mais um instrumento de controle social legitimado pela necessidade de se manter o equilíbrio cósmico, ainda que coerentemente fundamentado nos princípios da cosmovisão.

3.1 As festas cíclicas no culto oficial mexicana.

As festas mexicana e sua relação com o calendário solar foram objeto de inúmeros estudos a partir da década de 1970, destacando-se os trabalhos de Johanna Broda (1971, 1978, 1979, 1982, 1986, 1991, 1996, 2000, 2001), Pedro Carrasco (1978, 1979, 1983), Karl Anton Nowotny (1968a, 1968b, 1971, 1974), Michael Graulich (1976, 1979-80, 1980), Franz Tichy (1976 a, 1976 b, 1978, 1980), Anthony F. Aveni (1975, 1977, 1978, 1980, 1983, 1991) e Gordon Brotherston (1983, 1992, 1995), entre outros. O interesse de pesquisadores especificamente voltados a esse tema deu-se em paralelo ao desenvolvimento dos estudos de arqueoastronomia e da paisagem ritual, que hoje são considerados essenciais à compreensão das culturas mesoamericanas pela grande maioria dos pesquisadores.

As fontes utilizadas para o estudo das festas foram as mesmas adotadas muitas décadas antes por Eduard Seler. Contudo, a contribuição da arqueologia nas últimas décadas permitiu aos investigadores contemporâneos traçar limites às interpretações anteriormente propostas por Seler que, apesar da sensibilidade e percepção acuradas com que estudou aquelas culturas, partiu muitas vezes de análises comparativas baseadas em modelos teóricos e científicos espelhados no olhar europeu, que o levaram a interpretações muitas vezes pouco fundamentadas. Ainda assim é inegável que Seler desenvolveu um trabalho genial para sua época, o que muito contribuiu para as investigações que surgiriam posteriormente.¹

¹ “A interpretação astral da religião mexicana, ainda que de valor indiscutível, foi exagerada por parte da escola de Seler e um trabalho recente de Yólotl González Torres, focado no culto aos astros, a coloca em seu justo lugar” (Carrasco; 1979:52).

Não há outro ponto de partida para compreendermos o calendário ritual mexica do que as detalhadas descrições elaboradas pelos cronistas do século XVI, com base nos dados compilados com auxílio dos informantes indígenas. Conforme mencionado anteriormente, algumas dessas fontes são aceitas pelos pesquisadores como "mais confiáveis", no que se refere à credibilidade que podemos dar às informações obtidas, por terem resultado de um meticuloso trabalho de registro permeado pela memória da cultura autóctone. Ao tratarmos da descrição das *vintenas*, nos parece óbvia a importância das descrições e relatos resguardados por aqueles que faziam parte dos rituais no momento imediatamente anterior à conquista. Daí não podermos escapar, mais uma vez, da análise das obras dos primeiros cronistas do século XVI, como Molina, Sahagún, Durán e Oviedo². Contudo, lembrando que o objetivo principal deste trabalho é compreender a inserção dos sacerdotes mexica nesse contexto, não pretendemos elaborar aqui uma análise extensa e comparativa de todas as obras desses cronistas. Conforme foi colocado anteriormente, tomamos como base as descrições de Sahagún e Durán, por serem as mais detalhadas, verificando os dados relevantes a nossa pesquisa frente aos relatos dos demais cronistas, quando possível.

Partindo da detalhada descrição das festas que Sahagún registrou no livro II de sua *Historia General de las Cosas de Nueva España*, identificamos uma série de adornos, estátuas, objetos rituais que compunham a rica parafernália utilizada meticulosamente no preparo e celebração de cada uma das *vintenas*. Da mesma forma, esses elementos aparecem nas descrições das festas em alguns dos códices pintados, neste caso registros de origem Pré-hispânica, sendo o *Códice Borbónico* a melhor fonte pictográfica para analisarmos as *vintenas*, ao lado dos *Primeros Memoriales*, pois os demais códices priorizam as glosas e nos dão muitos poucos elementos da linguagem indígena original para compararmos aos relatos de Sahagún e Durán (Johanna Broda, comunicação pessoal). Finalmente, a recuperação de muitos desses objetos nas oferendas escavadas nas áreas de entorno do

² Lembrando que optamos por utilizar apenas Sahagún e Durán como fontes primárias nesta pesquisa.

Templo Mayor tornaram-se a principal evidência das práticas rituais realizadas no centro político-religioso de Tenochtitlán.³

Os investigadores que voltaram-se atentamente ao estudo das festas mexica propuseram vários modelos para entendermos a estruturação do ciclo ritual, intrinsecamente relacionado ao calendário anual (solar), como o próprio Seler já havia identificado. Pedro Carrasco (1979) propôs a classificação das festas oficiais mexica em três grandes ciclos:

- a) festas dos quatro deuses criadores, do Sol e dos guerreiros
- b) festas dos deuses de Tlalocan e Tamoanchan
- c) festas dos deuses da terra, do fogo e do inframundo

O critério de classificação adotado por Carrasco está claramente vinculado à cosmovisão mexica, onde a relação com as direções e os mitos de criação regem as relações entre os homens e as forças cósmicas atribuídas às entidades divinas, por meio das relações duais de reciprocidade, o que veremos de forma mais detalhada posteriormente.

Carrasco propôs um modelo que coincide, de certa forma, com a interpretação oferecida por Paul Kirchhoff, que por sua vez entendeu a estrutura do ano cerimonial mexica como um ciclo de doze meses distribuídos em quatro blocos de três meses e três tipos de festas e divindades relacionadas, cada uma celebrada em um dos três meses do bloco (Carrasco,1979:52).

Johanna Broda, analisando o mesmo tema, propôs também a divisão em três ciclos, que chamou de ciclos sazonais, agrícolas e rituais (Broda 1971, 1978, 1983, 1991, 2000, 2001). Ao classificar as festas, Broda as separou em dois grandes grupos:

³ Vale ressaltar que grande parte da análise dos dados arqueológicos referidos será apresentada no capítulo 5, da mesma forma que a análise de elementos das festas mais importantes para nosso tema (como *Tlacaxipehualiztli* e *Atlacahualco*) encaixa-se melhor no contexto conclusivo do último capítulo.

- a) festas de culto guerreiro, relacionadas com as funções político-econômicas controladas pela elite governante (*pilli*)

- b) festas de culto agrícola, ligadas aos processos de produção e portanto mais vinculadas aos *macehualli*. Pode-se entender essa categoria de festas como subdividida em dois tipos de culto:
 - culto agrícola, de fertilidade (cujos patronos eram os deuses das chuvas⁴ e do milho;
 - culto à produção artesanal (cujos patronos eram as divindades dos ofícios especializados).

Assim como Carrasco, Broda parte de uma perspectiva arraigada nas funções sociais atribuídas a cada membro participante do culto, que são definidas, em última instância, pelas relações político-econômicas entre os vários grupos que constituem uma sociedade altamente estratificada, como foi o caso dos mexicas no período em questão. Soma-se a isso a inserção de tais práticas sociais no contexto geoclimático, que dependia não apenas das relações humanas, mas de forças 'sobrenaturais', ou melhor dizendo 'sobre-humanas'. Nesse ponto entramos em outro âmbito de análise, que transcende as relações concretas de poder político-econômico e melhor se define por relações que arriscamos conceituar como 'voláteis', uma vez que permeiam os limites da ideologia e do imaginário. São essas as relações de troca estabelecidas entre homens e 'deuses', de acordo com o preceitos da religiosidade, da tradição e do mito, indissociáveis do mundo natural na cosmovisão mexica. Daí a identificação da correspondência entre o ano solar, os ciclos naturais e os ritos mexicas, como detalharemos mais adiante.

⁴ É importante notar que utilizamos a palavra no plural pois na cosmogonia mexica as águas de tormentas, raios e chuvas de granizo, que vinham destruir a produção agrícola eram também controladas pelas forças divinas que mandavam "as boas chuvas", o que constata mais uma vez a relação dual das forças benéficas e arrasadoras da natureza. Discutiremos adiante a caracterização dessas divindades no âmbito "das águas" adotando um conceito mais amplo que abrange, além das chuvas, as águas das montanhas, os "líquidos preciosos", as pedras verdes (*chalchihuitl*), enfim uma série elementos essenciais às funções simbólicas desses ritos.

Poderíamos seguir citando interpretações de outros autores que buscaram explicar o ciclo das vintenas, traçar um histórico ou análise comparativa dos estudos até hoje realizados. Porém, elegemos os estudos de Pedro Carrasco e Johanna Broda como a melhor referência para trabalharmos as hipóteses particulares ao tema central da investigação aqui proposta, isto é, as articulações do sacerdócio nessa dinâmica ritual. Isso se justifica, em parte, pelo meticuloso trabalho de análise e comparação das crônicas dos missionários do século XVI, que nos estudos de Broda, em particular, vêm sendo incansavelmente enriquecidos pela preocupação em validá-los com os dados arqueológicos e etnográficos mais recentes. Outra forma de justificar nossa posição centra-se na própria metodologia adotada pelos autores que preocuparam-se em valorizar as análises multidisciplinares, a nosso ver o único caminho possível para traçarmos uma interpretação fundamentada do universo ritual mexica. A leitura aprofundada de toda bibliografia de referência disponível⁵ revela que esses autores preocuparam-se em oferecer uma análise crítica da historiografia sobre o tema, o que certamente facilita a tarefa de mergulhar no universo bastante complexo da correlação do calendário mexica com os ciclos sazonais, de plantio e rituais, a partir da cosmovisão.

3.2 As festas e o ano solar, *xiuhpohualli*

Vimos que o ciclo de culto oficial mexica compunha-se de dezoito festas que, até onde se sabe, acompanhavam os dezoito meses de vinte dias definidos no *xiuhpohualli*.⁶ Obviamente não faria muito sentido perguntarmos o oposto (seguiria o ano solar o ciclo de festas?), já que o *xiuhpohualli* estava precisamente fundamentado na observação do curso dos astros. A grande maioria dos pesquisadores hoje concorda que os mesoamericanos

⁵ Vale ressaltar que, segundo Johanna Broda (1983:145), Nowotny é um dos melhores conhecedores das festas do calendário mexica. Esses foram trabalhos aos quais não tivemos acesso; nos limitamos a citar alguns comentários publicados pela autora sobre as interpretações de Nowotny.

⁶ Uma das questões muito debatidas pelos pesquisadores é até que ponto existia uma preocupação por parte dos mexica em corrigir o calendário das festas periodicamente para que coincidisse com o ano solar.

dominavam a astronomia e a matemática,⁷ o que fica evidente, por exemplo, na maneira como eles adotaram os *nemontemi*, ou "cinco dias de perigo", que ocorriam entre cada ciclo de dezoito meses vinte dias, ou seja, um ano de 365 dias.

O nome *vintena* foi uma criação espanhola e o equivalente em Nahuatl nos é desconhecido (Miller e Taube; 1993:178). Percebemos na literatura o uso do termo de forma indiscriminada, referindo-se tanto aos 'meses' quanto às 'festas'. A nosso ver, isso se explica pela própria natureza conjugada dos dois conceitos - enquanto unidade de tempo (mês) ou unidade ritual (festa) - no modo de vida mexicana. Cabe lembrar que não podemos pensar na concepção mexicana do tempo de forma dissociada do espaço, articuladas no cronotopo conforme descrito no capítulo anterior. Nesse sentido, a relação entre o calendário solar e o ciclo de festas deve ser entendida no contexto específico da sociedade mexicana. As festas se apresentam como parte integrante das práticas sociais desenvolvidas em prol de um sentido cósmico. A manutenção do ciclo ritual, isto é, a "re-presentação do mito" (Eliade, 2002: 317) serve, por um lado, como ferramenta para manter a engrenagem dos ciclos naturais em andamento, espelhando, em menor escala, a permanência do equilíbrio cósmico.

Reiteramos, portanto, que a necessidade de classificar ou segmentar conceitos de forma hermética dos missionários, uma preocupação característica do pensamento ocidental daquela época, pode acarretar em questionamentos que desviam do caminho apropriado à investigação aqui proposta. Daí nossa preocupação, a todo momento, em vincular a discussão ao contexto específico da sociedade mexicana. Graças ao trabalho missionário do século XVI, isso se torna possível. O uso aleatório do termo *vintena* significando 'festa' ou 'mês', por exemplo, parece resultar do conceito específico da *vintena*, mais do que de uma imprecisão dos registros coloniais. Ainda que exista uma lacuna entre a dinâmica daquelas realizações e nossa compreensão da mesma, graças aos relatos detalhados de cada uma das

⁷ Nos parece que isso contribuiu inclusive para a aprimoramento da noção ocidental de tempo, já que os

festas, podemos identificar a estrutura do ciclo, sua relação com a população e a elite mexica e, em última instância, as funções sociais intrínsecas ao culto religioso organizado pelo Estado mexica.

Se tivéssemos tratado de uma cultura mesoamericana originada em outro contexto, distante da história da conquista, já não seria adequada a adoção das fontes citadas e teríamos que limitar a análise aos preceitos teóricos do estudo da ritualização e da mitologia. O *Códice Borbónico* nos serve de evidência para essa argumentação, pois a análise isolada das *vintenas* nesse documento de origem indígena, dissociada das descrições das festas registradas por Sahagún e Durán, jamais permitiria uma compreensão da dinâmica ritual como entendemos hoje, com a participação dos diversos grupos sociais envolvidos e suas implicações político-econômicas. Uma análise comparativa do Borbonico com os demais códices Pré-hispânicos permite, é claro, que identifiquemos, em parte, a natureza ritual e calendária do documento. Porém, conforme apontam estudos mais recentes do *Códice Borbónico*, as datas registradas na série de *vintenas* referem-se a um momento específico da história mexica, quando foi realizada a última cerimônia de Fogo Novo do ciclo de 52 anos (*xihmolpalli*), durante o reino de Moctezuma Ilhuicamina, em 1507⁸ (Anders, García & Jansen, 1994). Se por um lado isso revela o caráter histórico do registro, adicionado à sua função ritual (o que o diferencia de outros *tonalpohualli*, ou livros de prognósticos), é ainda impossível extrair o mesmo nível de informações sobre as participação e função social dos diversos grupos que constituíam a população mexica nas festas, conforme nos relatam as crônicas. Não obstante, sendo nosso objeto específico de estudo os sacerdotes mexica, podemos afirmar que parte de suas funções podem ser inferidas diretamente da iconografia dos códices e que, quando comparadas às descrições dos relatos do século XVI, elas iluminam os caminhos para o esclarecimento de nossas questões.

8 europeus ainda levaram sessenta anos após a conquista para aplicar correções ao calendário Juliano.

3.2.1 O curso solar: considerações sobre a arqueoastronomia

Da mesma forma que as festas estavam associadas ao calendário do ano solar, ao que parece, as oscilações na eclíptica já haviam sido estudadas pelos mexica. As observações da passagem do Sol pelo zênite, assim como os solstícios de verão e inverno e os equinócios de outono e primavera estabelecem pontos da estruturação do ciclo ritual segundo a interpretação de alguns pesquisadores baseados nos estudos da arqueoastronomia. Apesar de bastante polêmica, a análise das festas correlacionadas aos solstícios e equinócios sustenta-se numa série de elementos concretos que, a nosso ver, não podem ser ignorados. Contudo, conforme veremos a seguir, é importante visualizar as limitações impostas por algumas incongruências que levam a interpretações ambíguas ou pouco precisas, uma problemática que, a nosso ver, permanecerá carente de solução. Ainda assim, é inegável a importância da passagem do Sol por tais pontos, uma vez que está intrinsecamente relacionada ao ciclo sazonal e às estações de chuvas e secas (Carrasco1979, Broda1983, 2000).

Vemos na figura 36 a reprodução de um quadro de análise proposto por Pedro Carrasco (Carrasco, 1979), a partir do qual podemos levantar algumas questões a respeito dos limites que enfrentamos ao elaborar análises desta natureza, principalmente quando aplicamos modelos interpretativos ao estudo de organizações sociais bastante complexas, como a mexica, conforme discutimos anteriormente.

⁸ A discussão aprofundada dessa cerimônia será apresentada mais adiante.

CUADRO 1. MESES, ESTACIONES Y ASOCIACIONES CARDINALES			
			NORTE MICTLAN
	Cuadrante NO u O verano		solsticio de verano
			Cuadrante NE o E primavera
		Tecuilhuitntli VII	VI Etzalcualiztli
	paso cenital	Uey Tecuilhuitl VIII	V Toxcatl paso cenital
		Tlaxochimaco IX	
		Xcoatluetzi X	IV Uey Tuzoztli
	equinoccio de otoño	Ochpaniztli XI	III Tozoztontli
ESTE CUATLAMPAN			
		Teoteco XII	II Tlacaxipeualiztli
		Tepeihuitl XIII	I Aticaualo
		Quecholli XIV	XVIII Izcalli
		Panquetzaliztli XV	XVII Tisitl
			XVI Atemoztli
	Cuadrante SO o S otoño		equinoccio de primavera
			ESTE TLALOCAN
		solsticio de invierno	
		SUR UITZTLAMPAN	Cuadrante SE o E invierno

Fig. 36 Quadro explicativo do ciclo das vintenas de acordo com ano solar. (Carrasco, 1979)

Seguindo a estrutura proposta por Carrasco vemos que o solstício de verão está indicado no limite entre as festas *Etzalcualiztli* e *Tecuivhuitontli*. No artigo em que o autor publicou o quadro, ele afirma que o solstício de verão caía em *Etzalcualiztli* (Carrasco, 1979: 54). Contudo, no parágrafo imediatamente anterior o autor aponta a problemática já citada da correlação entre o calendário solar e o ciclo das festas:

"Lembremos que o calendário Juliano na época da conquista tinha dez dias de desajuste com relação ao ano solar, o que foi razão para a reforma gregoriana sessenta anos mais tarde. Os solstícios e equinócios caíam em datas dez dias anteriores às que hoje se consideram normais. Ao examinar a relação do ano mexicano com o solar, é necessário levar em conta que se o ano mexicano, como se pensa, não tinha bissexto, não se pode fixar um valor permanente para as datas dos equinócios e solstícios, mas que esses iam adiantando um dia a cada quatro anos..."

Se fosse o caso de não haver ajustes e de fato as festas fossem adiantando um dia a cada quatro anos, em oitenta anos os mexica teriam 'perdido' uma *vintena* completa. Asserções quanto ao período de cada festa relacionadas ao calendário cristão só fariam sentido no período de realização de um ciclo específico de festas, que no caso, seria do momento em que foram realizadas as crônicas espanholas do século XVI, isto é, a documentação que nos serve de ponto de partida. Cabe ressaltar que muitos dos estudos da arqueoastronomia atual preocupam-se em calcular os ajustes necessários até a configuração dos astros no céu de hoje. Entretanto, indagamos até que ponto isso faz sentido quando se trata de analisarmos um '*modus operandi*' que parecia tão bem articulado e lógico para a realidade autóctone. Não podemos negar que são justamente esses estudos que buscam esclarecer a dimensão do domínio mexica, e mesoamericano em geral, da astronomia enquanto entendida hoje. Sem dúvida alguma ele era

bastante sofisticado. Fenômenos como eclipses solares eram muito bem percebidos e, de acordo com outra polêmica atual, possivelmente previstos.⁹

A adoção de diferentes calendários na Mesoamérica em contrapartida à coesão de amplos sistemas político-econômicos que vinham se estendendo por vastas regiões a partir do Pós-clássico sugere, no mínimo, que deveria haver uma necessidade de 'acordo' sistêmico entre os inúmeros *alteplet* no início do século XVI¹⁰. Se de um lado argumenta-se que as festas mexica eram realizadas no contexto restrito a *Tenochtitlán* e arredores, de outro, as articulações político-econômicas que implicavam nas guerras, na captura de cativos para sacrifício, coleta e redistribuição de tributos, todos ligados à estrutura do ciclo ritual (tema que aprofundaremos mais adiante), certamente abrangiam também as populações que habitavam longe das imediações do centro político mexica e seus respectivos soberanos.

Nesse sentido, percebemos vários elementos que podem ser agregados à argumentação em suporte da existência de correções nos calendários solar e ritual em relação aos ciclos naturais e o calendário ritual. A melhor forma de aprofundarmos essa análise se dá pelo estudo pormenorizado de cada uma das festas em comparação às classificações dos ciclos conforme propostas na historiografia.

Vimos no quadro definido por Carrasco (fig. 36) que o solstício de verão, segundo sua interpretação, se dava em *Etzalcualiztli*, portanto no encerramento da festa. Seguindo o ciclo de Carrasco temos o equinócio de outono no final de *Ochpaniztli*, o solstício de inverno em *Panquetzaliztli* e o equinócio de primavera na conclusão de *Tlacaxipehualiztli*. A interpretação de Carrasco não se limita à observação das variações do ciclo anual do astro solar em relação ao ciclo temporal de duração dos dias, mas leva em conta também a influência das oscilações eclípticas no plano espacial, isto é as passagens do sol pelo zênite, que definem o período em que o Sol permanece na direção mais ao norte, direção que era atribuída a *Mictlán*. Aqui entramos

⁹ Sobre o assunto ver Sprajac, 1982.

no âmbito mais complexo da análise, no que se refere à relação do ciclo solar e das festas com as direções conforme definidas na cosmovisão mexicana. Ainda no quadro de Carrasco vemos que o ciclo de festas se divide em quatro partes, cada uma associada à uma das quatro direções.

“O quadro mostra a associação das estações do ano com as quatro direções designadas com os nomes dos quatro ventos. O norte se associa com o solstício de verão em *Etzalcauliztli*, o dia em que o sol sai e se põe pelo ponto mais setentrional e em que alcança ao meio-dia a posição mais ao norte do zênite; enquanto que o sul se associa ao solstício de inverno, acabada *Panquetzaliztli*, o dia em que o sol sai e se põe no ponto mais meridional e está mais baixo e na direção sul ao meio-dia. Os equinócios de primavera em *Tlacaxipehualiztli* e de outono em *Ochpaniztli* se relacionam com o leste e o oeste respectivamente. Sugiro que no esquema mexicano cada estação se associa à direção que acaba com um solstício ou um equinócio, ordenando-se os pontos cardeais em direção contrária ao relógio (L-N-O-S). Deste modo a primavera se associa com os quadrantes NE e N, o verão com o NO e O, o outono com o SO e S e o inverno com o SE e S. As quatro partes do ano associadas às direções cardeais compreendem, cada uma, quatro ou cinco meses de vinte dias; isto é, que são períodos de oitenta ou de cem dias (...) Também é possível pensar no ordenamento dos meses do ano segundo as quatro direções do mundo, tomando os solstícios e equinócios não como pontos finais de cada estação, senão como pontos centrais, tomando como limites da direção norte os períodos em que o sol passa pelo zênite entrando ao norte em *Toxcatl* e saindo em *Uey Tecuilhuitl*. Este esquema está representado no Quadro 3¹¹ [fig. 37] e coincide com os blocos definidos na interpretação de Kirchhoff.” (Carrasco, 1979: 55)

¹⁰ Momento em que foram originados os registros das festas que estamos analisando.

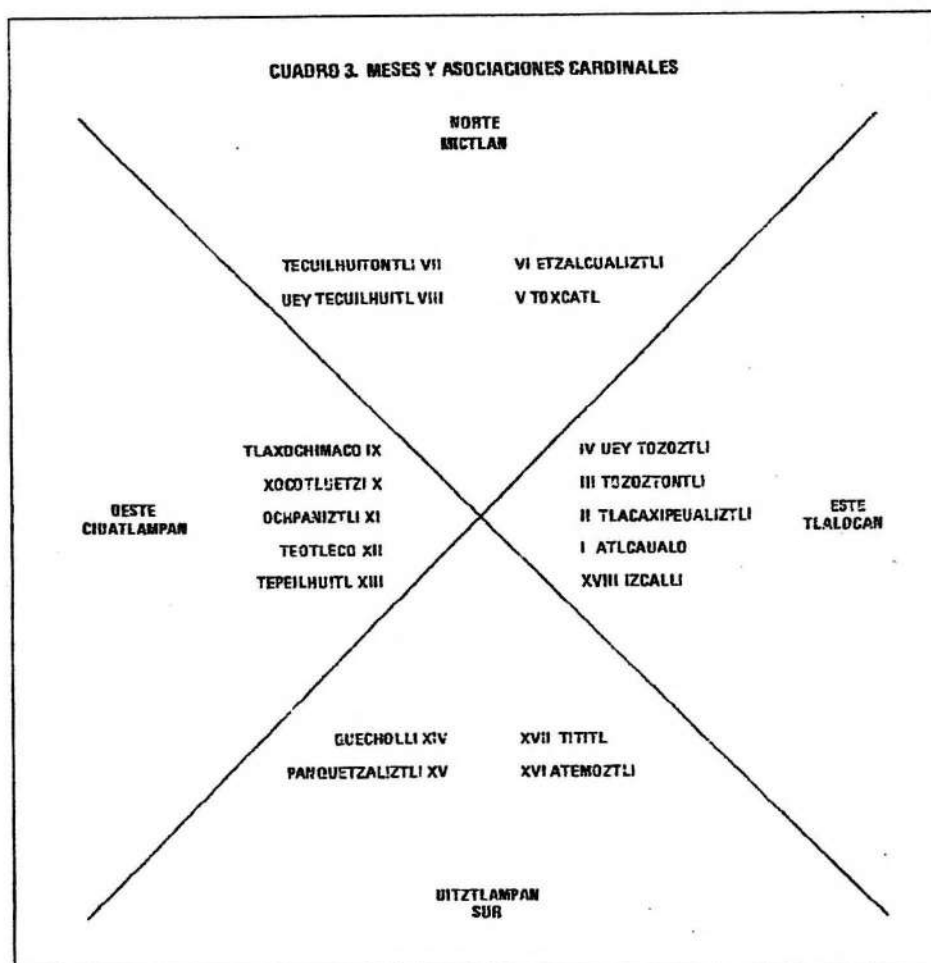


Fig. 37 Proposta alternativa de Carrasco para entender o ciclo das festas(Carrasco, 1979)

O trecho citado anteriormente reforça a preocupação dos investigadores em evitar que os modelos interpretativos sejam aplicados de forma inflexível, dadas as limitações das análises correlacionais discutidas anteriormente. É interessante como o próprio autor demonstra as variações

¹¹ *Quadro 3* foi o nome indicado no texto original, aqui reproduzido como figura 37.

que podem ocorrer se simplesmente 'girarmos' o quadro de análise proposto, deslocando o ciclo de festas em relação às estações e às quatro direções, se considerarmos os solstícios e equinócios o cume no desenrolar de cada estação. Tomamos este exemplo para indagar, novamente, até que ponto necessitamos fixar um ou outro modelo de análise, ou se seria mais coerente permitirmos que a interpretação voltada às questões específicas ao nosso estudo respeite os limites, ou talvez flexibilidade, inerentes às evidências disponíveis. Em outras palavras, é importante pensar se *um* ou *outro* modo de entender o ciclo de festas pode nos levar a conclusões distintas no que concerne a discussão de nossas hipóteses.

A melhor forma de aprofundarmos esta questão é, sem dúvida, comparar o estudo de Carrasco com outros e elaborar uma análise direta das fontes. Em *Ciclos de fiestas y calendario solar mexicana* Johanna Broda afirma que as festas eram geralmente celebradas no último dia do mês, mas que os ritos e preparação ou o prolongamento das festas poderiam totalizar num período de até oitenta dias (Broda, 2000:49):

"... Deste modo se criava ... um tecido de ritos que se estendiam ao longo de todo o ano e conduziam de uma celebração a outra."

Percebemos aqui uma concordância com o período determinado por Carrasco para cada uma das quatro estações, de oitenta a cem dias. Contudo, se na interpretação de Broda as festas que caíam nos equinócios e na passagem do Sol pelo zênite coincidiam com o quadro de Carrasco, as de solstício de verão e inverno caíam em *Atemoztli* e *Tecuilhuitontli* respectivamente (Broda, 1983; 2000).¹²

Em *Ciclos agrícolas en el culto: un problema de la correlación del calendario mexicana*, Johanna Broda apresenta uma análise baseada na correlação fixa entre os meses pré-hispânicos e datas solares, conforme proposto por Franz Tichy. Como a própria autora aponta, Tichy adotou uma

metodologia bastante complexa, como vemos no quadro por ele criado, reproduzido na figura 38:

"Não podemos explicar aqui em detalhe a complexa metodologia aplicada por Tichy para elaborar esta correlação; apontarei apenas que nela se combinam investigações arqueoastronômicas, arqueológicas, etno-históricas, de etnografia e de geografia cultural moderna. O ponto de partida é o princípio de orientação de pirâmides e centros cerimoniais Pré-hispânicos. Na última década, Anthony F. Aveni, Horst Hartung, Tichy e alguns outros autores empreenderam um estudo sistemático dos desvios dos pontos cardeais nos eixos principais de edifícios e sítios arqueológicos.¹³ Com base nessas medições de campo, Tichy conseguiu estabelecer um sistema de ângulos recorrentes nos desvios, sistema que se vincula ao mesmo tempo com certas subdivisões básicas do calendário e conduz assim a uma correlação fixa deste com o ano solar (...) Tichy conseguiu, a partir de dados obtidos independentemente da documentação etno-histórica, reconstruir a estrutura interna do calendário Pré-hispânico e estabelecer sua correlação fixa. Deve-se notar que essa correlação comprova, além disso, a exatidão das datas dadas por Bernardino de Sahagún para os dezoito meses astecas no livro II de sua *História General*, ... como vemos no Quadro 2¹⁴ [fig. 39]" (Broda, 1983:148).

Apoiando-se na análise de Tichy, Broda reforça o argumento de que os mexica encontraram uma maneira de regular as variações entre o ciclo solar e o calendário, de forma a regular a correlação fixa do ritual, o que pode ser entendido como mais um indício da valorização dada ao rígido controle das práticas rituais.

¹² Em *Los estamentos en el ceremonial mexica* Broda publicou uma tabela em que os solstícios de verão e inverno são referidos nas festas Etzalcualiztli e Panquetzaliztli respectivamente.

¹³ Aveni ed. 1975, 1977; Aveni 1980; Aveni, Hartung e Buckingham 1978; Tichy 1976 a e b, 1978, 1980.

¹⁴ Da mesma forma, *Quadro 2* foi o nome indicado no texto original, aqui reproduzido como figura 39.

CUADRO 1

Correlación del calendario mexica según Tichy y esquema de orientaciones de los edificios pre-hispánicos

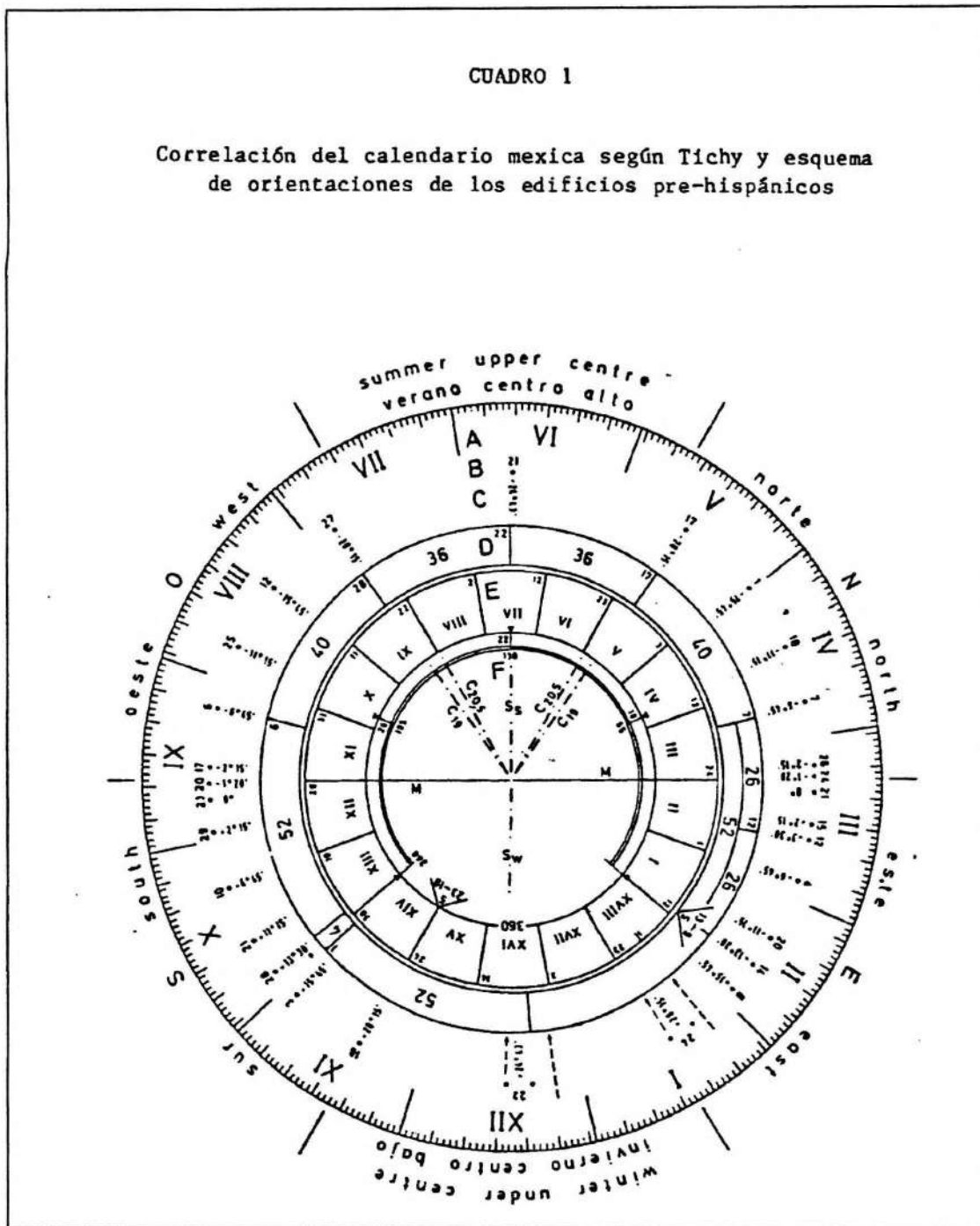


Fig. 38 Análise do ciclo ritual de Franz Tichy (Broda, 1983)

CUADRO 2

Correlación fija del calendario mexica

(Según Sahagún, Libro II; Tichy 1976, véase Cuadro 1)

MESES PREHISPANICOS	CALENDARIO CRISTIANO (GREGORIANO)
I Atlcahualo	12.2. - 3.3.
II Tlacaxipehualiztli	4.3. - 23.3.
III Tozoztontli	24.3. - 12.4.
IV Huey tozoztli	13.4. - 2.5.
V Toxcatl	3.5. - 22.5.
VI Etzalcualiztli	23.5. - 11.6.
VII Tecuilhuitontli	12.6. - 1.7.
VIII Huey tecuilhuitl	2.7. - 21.7.
IX Tlaxochimaco-Miccailhuitontli	22.7. - 10.8.
X Xocotlhuetzi-Huey miccailhuitl	11.8. - 30.8.
XI Ochpaniztli	31.8. - 19.9.
XII Teotleco	20.9. - 9.10.
XIII Tepeilhuitl	10.10.- 29.10.
XIV Quecholli*	30.10.- 18.11.*
XV Panquetzaliztli	19.11.- 8.12.
XVI Atemoztli	9.12.- 28.12.
XVII Tititl	29.12.- 17.1.
XVIII Izcalli	18.1. - 6.2.
<u>Nemontemi</u>	7.2. - 11.2.

* En la correlación de Tichy (Cuadro 1), se intercalan aquí los 5 nemontemi. El problema de los nemontemi está lejos de estar resuelto. Sahagún los coloca entre XVIII Izcalli y I Atlcahualo, sistema que seguimos aquí provisionalmente.

Fig. 39 Correspondência das festas com o calendário Gregoriano (Broda, 1983)

3.2.2 O solstício de verão: *Etzalcualiztli* ou *Tecuilhuitontli*?

Uma vez aceito o paradigma da existência de uma correção periódica no calendário ritual, de forma a ajustar os lapsos em relação ao ciclo solar, podemos aprofundar a análise vertendo-nos na polêmica relativa às festas de solstício, ainda nas interpretações de Broda e Carrasco. Já vimos que enquanto Broda interpreta a celebração do solstício de verão em *Tecuilhuitontli*, Carrasco o associa a *Etzacualiztli*.

Etzacualiztli nas crônicas de Sahagún e Durán

De acordo com a descrição de Sahagún (Sahagún, 1982 II, 11), *Etzalcualiztli* era uma festa dedicada aos deuses da chuva, ao que parece, diferentes manifestações de *Tlaloc*:

"... eles sacrificavam muitos cativos adornados com os ornamentos desses deuses chamados *Tlaloc*..."

Sahagún começa a descrição dizendo que no primeiro dia deste mês eles "observavam" uma festa para os deuses da chuva e que os "sacerdotes desses deuses" jejuavam por quatro dias antes da festa, os "últimos quatro dias do mês anterior". É interessante notar, em primeiro lugar, que se de um lado uma festa para *Tlaloc* seria supostamente de importância ímpar nos ciclos ritual e agrícola,¹⁵ de outro não temos como encaixar o solstício de verão no começo de *Etzalcualiztli*, e sim no seu encerramento, seguindo a proposta de Carrasco. Isso nos força a indagar se o problema estaria na maneira como Sahagún registrou (e compreendeu) o engajamento das festas, isto é, a ênfase dada ao primeiro dia, como o principal da vintena, com a celebração da festa cujo 'motivo' se estenderia pelos próximos dezenove dias. Ou teria este primeiro dia de festa um significado de passagem, como o fechamento da festa anterior? Sobretudo, podemos pensar cada festa de forma isolada, ou a

tentativa de entendê-las por meio de uma articulação mais ampla, engajada no ciclo sazonal e agrícola seria mais condizente com a cosmovisão mexicana? Em outras palavras, devemos dar mais ênfase ao solstício de verão atrelado a uma determinada festa ou à passagem de duas estações? Para esclarecer essas questões, é necessário aprofundarmos a análise da simbologia ritual de *Etzalcualiztli* e sua articulação no ciclo ritual.

Em *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme* (Duran, 1995 II: 260), Diego Durán enfatiza a relação da festa com a fertilidade, o alimento e a abundância:

"... Chamam a este primeiro dia do sexto mês *Etzalcualiztli*, que quer dizer o dia em que se permitia comer *etzally*¹⁶ (...) Este dia de festa solenizavam por muitos fins, a primeira razão era que neste tempo entravam já as pancadas de água e o milho e todos os demais legumes estavam crescendo, começando a formar sua espiga, e assim pintavam o signo deste dia muito ufano e galhardo com um pé de milho na mão, denotando fertilidade; e dentro da água, que significava o bom tempo que fazia ... com água; e na outra mão uma panela significando que bem podiam comer, sem temor, daquela comida de feijão e milho, que não haveria de ter fome pois o ano ia bem, e que já se dava licença geral de comer aquele tipo de comida que até então não se podia comer. E para entender a causa é necessário saber que comer milho e feijão juntos ... é custoso para os índios e nem todos podem pagar... e se comiam um pouco de feijão, não comiam milho..."

Este trecho do texto de Durán nos permite inferir uma série de questões com referência à simbologia ritual. Primeiramente, é evidente a relação da festa com a produção agrícola e a situação de dependência do equilíbrio geoclimático, determinante para a o sustento da população. Ainda que não possamos nos certificar dos termos escolhidos por Durán no registro dos relatos,

¹⁵ É importante lembrar o papel fundamental dessa(s) divindade(s) na cosmovisão, conforme discutido no capítulo 2.

¹⁶ Alimento preparado com feijão e milho cozidos.

a menção ao momento em que "se permite" comer o *etzalli* sugere, por um lado, a presença de controle acirrado sobre o ambiente doméstico (relações sociais de poder e sujeição) e, de outro, a legitimação das regras por meio das forças superiores, "divinas", responsáveis pelo equilíbrio cósmico (mais uma vez sob a égide da reciprocidade entre deuses e homens, ritualizadas nas obrigações terrenas e justificadas pela tradição mitológica). A nosso ver, o eixo desta questão passa por 'aquele' que atua como intermediário entre essas camadas, seja no âmbito religioso (responsável pela ordenação do ritual) ou econômico (responsável pela 'manutenção' da economia de produção e consumo que, não podemos ignorar, estava intimamente ligada ao pagamento de tributos e separava as condições de sustento da elite e da gente comum). Isso tange o ponto central de nossa investigação, no que se refere às relações de poder nas articulações político-econômicas inerentes ao ritual, isto é, os limites entre as ideologias políticas e religiosas.

Na figura 40 vemos uma representação de *Etzalcualiztli*, lâmina 44 de *História de Las Indias*, de Durán. A figura humana representada aparece segurando um pé de milho numa mão e uma vasilha (ou panela) na outra, conforme a descrição apresentada no texto. Logo abaixo vem a inscrição "*El sexto mes del año de que vamos tratando tenía veinte días llamaban á la figura que en principio y día primero de él se celebraba etzalcualiztli que quiere decir día de comer maíz y frijol cocido*". O homem está representado com braceletes de pedras, ou contas, e um adorno de cabeça com plumas de quetzal. Apesar dos traços predominantemente europeus da representação, esses elementos indicam o status elevado da pessoa, provavelmente um sacerdote responsável pela realização do culto. A imagem desta figura segurando o pé de milho e a panela, com os pés dentro da água, parece, a primeira vista, bastante desconexa da inscrição que vem logo abaixo. Contudo, como vimos no trecho citado anteriormente, o significado simbólico de cada elemento representado soma-se numa espécie de semântica que dá um sentido muito mais complexo que a glosa que acompanha a imagem.



Figs. 40 e 40a Representação de Etzalcualiztli (Durán, 1995: Il lâm. 44)

É interessante notar o paralelo da lâmina 44 de Durán com as páginas 27 e 29 do *Códice Borgia*¹⁷ (figura 34 do capítulo 2) que analisamos no capítulo anterior. No caso do *Borgia*, a relação das manifestações de *Tlaloc* com as direções aparece no contexto do *xiuhmolpilli*, ou ciclo de 52 anos. O conteúdo ritual e as atribuições dos períodos do calendário às respectivas direções se dão de acordo com as diversas manifestações que *Tlaloc* pode assumir, na interação com as demais divindades patronas de âmbitos determinados. Ainda que nos encontremos a muitos passos de dominar por completo a complexidade desta iconografia, achamos extremamente significativo que os pouquíssimos elementos adotados na representação de *Etzalcualiztli* de Durán sejam tão coincidentes com a simbologia ritual dessas páginas do *Códice Borgia*, que explicitam o papel fundamental de *Tlaloc* no controle das chuvas e tormentas, na fertilidade da terra, nas boas colheitas, pragas, enfim no sustento.

¹⁷ Em paralelo às páginas 69 e 70 do *Vaticano B* (3773).

Cabe abrir um paralelo aqui com relação à enorme quantidade de vasilhas 'decoradas' com a máscara de *Tlaloc* que foram encontradas nas oferendas a essa divindade no *Templo Mayor*. Na figura 6 vemos apenas alguns exemplos que parecem bastante similares àquela representada na lâmina 44 de Durán (fig. 40a). Ainda que os jarros com a máscara de *Tlaloc* que aparecem nas mãos dos diversos *tlaloque* das páginas 27 e 28 do *Códice Borgia* estejam representados de forma estilizada, nos parece coerente inferir um paralelo entre sua função semântica (no códice) e a função simbólica ou ritual da vasilha utilizada na festa *Etzalcualiztli* (no que se refere à reciprocidade ligada ao sustento).



Fig. 41 Exemplos de vasilhas com a máscara de *Tlaloc* (1 e 2 Museu Nacional de Antropología, 3 Museo Templo Mayor).

Retomando a análise da descrição de Sahagún da mesma festa, percebemos uma diferença considerável na ênfase dada às diversas partes e participações no ritual. Sahagún também descreve o consumo do *etzalli*, não dando detalhes contudo, sobre do que era feito ou sobre a "permissão" para comer *etzalli*, segundo Durán restrita até o início desta festa. Vimos, anteriormente, que Durán explica a ritualização dentro da água, durante a festa, significando "bom tempo..., boa colheita". O contexto apresentado por Sahagún parece bastante diferente (Sahagún, 1982: II 11).

"Para a celebração desta festa, os sacerdotes e serventes dos ídolos iam a *Citlaltepec* apanhar junco, pois eles cresciam altos e bonitos nas águas chamadas *Temilco*. Eles os traziam de lá para o México para adornar as pirâmides. No caminho que eles tomavam, ninguém aparecia; todos os passantes se escondiam, por terem medo deles. E se eles encontravam alguém, tiravam qualquer coisas que ele portasse podendo até deixá-lo pelado. E se ele resistisse, o maltratavam de tal maneira que o tomavam por morto. E mesmo se ele carregasse tributo a *Moctezuma*, o tiravam dele. E não recebiam punição por isso; pois como eram serventes dos ídolos, tinham licença para fazer essas coisas, e outras [até] piores, sem punição. Os sacerdotes do templo encenavam muitas outras cerimônias nesses quatro dias (...) Na chegada da festa de *Etzacualiztli*, todos faziam um tipo de mingau que eles chamavam *etzalli*... Todos comiam nas suas casas e davam aos que vinham, e faziam milhares de loucuras naquele dia (...) Nesta mesma festa eles sacrificavam muitos cativos ... adornados com os ornamentos desses deuses chamados *Tlaloc*, em cuja homenagem eles os sacrificavam nas suas próprias pirâmides. Os corações daqueles que matavam eram colocados num rodaminho ou escoamento do Lago do México, que na época se via claramente..."

A simbologia implícita na descrição de Sahagún é bastante rica. Em primeiro lugar, devemos notar que a ilustração de Durán para a mesma festa torna-se mais compreensível, uma vez comparada com o trecho acima. A alusão à água, mais do que aleatoriamente significar "o bom tempo, de abundância e fertilidade" é, no relato de Sahagún, tratada com a especificidade da elaboração do rito. Em *Citlaltepec* eles buscavam o junco de melhor qualidade, que crescia dentro da água, para adornar as pirâmides onde seriam realizados sacrifícios de cativos para Tlaloc. Os corações dos sacrificados seriam retornados ao lago, depositados em local de água corrente, rodado, de forma a serem levados ao fundo. Nesse sentido, a fertilidade simbolizada no junco que é retirado da natureza e oferecido nos templos de Tlaloc é 'reciclada' nos corações sacrificados dos "Tlalocs". Aqui, é fundamental lembrarmos que de acordo com a cosmovisão mesoamericana, como em diversas outras religiões, no ato do sacrifício a vítima incorpora a sacralidade divina, tornando-se o próprio 'deus', da mesma forma que torna-se o sacerdote sacrificador e, de certa maneira, a parafernália utilizada no ritual. O outro lado desta moeda deve ser atribuído às diferentes funções que cada elemento participante assume frente ao controle ideológico que pode ser adquirido pelos organizadores dessas práticas sociais, que eram os sacerdotes e não as vítimas.

Seguindo a mesma linha de raciocínio, essa autoridade máxima que os sacerdotes assumem nos quatro dias precedentes à festa¹⁸, quando vão colher o junco, nos parece provida de bastante sentido. Poderíamos entender o período como um pequeno rito preparatório em que os sacerdotes cruzam o caminho até as 'águas sagradas do coração da montanha'. Nessa passagem os sacerdotes assumem autoridade máxima, a ponto de obter direito sobre os tributos destinados a Moctezuma. Isso se justifica, de acordo com o relato de Sahagún, por serem eles "serventes dos ídolos." Ele ainda

¹⁸ Aqui devemos retomar a questão da inter-relação das festas, e a necessidade de buscarmos um modo alternativo de compreender o ciclo ritual frente à precisão dos meses e do calendário. Se as *vintenas* significavam uma unidade temporal ou ritual, isso não determina que ela tenha que ter valores rígidos para um ou para outro. Esse é apenas mais um exemplo de que o tempo de duração das festas não deve ser entendido exatamente como o tempo de duração dos meses, o que torna a noção de *vintena* ainda mais particular à cosmovisão mexica, isto é, sem os paralelos ocidentais aplicados inicialmente pelos franciscanos, conforme sugerimos anteriormente.

descreve que "tinham licença de fazer essas coisas e outras até piores sem punição". A nosso ver, esse pequeno trecho nos dá exemplos do rígido controle exercido sobre a população, fundamentado no ritual. Essa evidência do confronto entre a autoridade do *huey-tlatoani*, neste caso Motecuhzoma e o poder dos "serventes do ídolos", os sacerdotes, é raramente encontrada nas fontes de forma tão explícita. Por outro lado, no mesmo relato de *Etzalcualiztli* registrado por Sahagún há referências ao tipo de punição aos sacerdotes que não cumprissem com suas obrigações (Sahagún, 1982: II 11):

"Nesta mesma festa eles puniam terrivelmente os serventes dos ídolos culpados de cometer algum erro em seu serviço; [eles castigavam] terrivelmente na água da lagoa ao ponto de deixá-los quase mortos. E então eles os deixavam lá, à beira d'água..."

Aqui fica clara a obrigação do homem perante a autoridade divina, elemento de expressão máxima nessa hierarquia de poder. A água aparece, mais uma vez, enquanto referência simbólica do sagrado. Tudo isso reforça o papel dos sacerdotes no juízo sobre a manutenção desse ritual. Supomos que eles eram os responsáveis por avaliar a legitimidade com que estavam sendo conduzidos os serviços dedicados às divindades, o que serve, por sua vez, como evidência de uma hierarquia inerente ao sacerdócio mexica.

Apesar da extrema complexidade de todas essas relações de hierarquia nos parecer um pouco além do alcance da investigação atual, é importante tentarmos estabelecer alguns parâmetros de análise, considerando que o objetivo deste trabalho é justamente esclarecer alguns pontos dessa estrutura social, fundamentados nas interações político-religiosas. Em outras palavras, nossa intenção não é propor um modelo hermético, estratificado ou piramidal para a estrutura do sacerdócio mexica, pois a análise incansável das fontes vem nos revelando, cada vez mais, que o caminho a ser seguido não deve estar dissociado do modo como compreendemos todos os outros aspectos da cosmovisão mexica, ou seja, da pluralidade, das interfaces mutantes (manifestadas nas inúmeras possibilidades de combinações duais) e,

acima de tudo, no equilíbrio de forças naturais e sobrenaturais; aqui, é fundamental incluir a razão do homem como força social intermediária.

Tecuilhuitonli nas crônicas de Sahagún e Durán

A descrição da *vintena* subsequente a *Etzalcualiztli* é enfatizada de forma distinta nos relatos de Sahagún e Durán. De acordo com o primeiro, *Tecuilhuitonli* iniciava-se com uma festa em celebração à deusa patrona dos produtores de sal, *Uixtocihua*, que segundo os informantes de Sahagún era a irmã mais velha das divindades *Tlaloc*. Assim como na celebração das outras *vintenas*, uma mulher adornada com os ornamentos característicos de *Uixtocihua* era sacrificada (Sahagún, 1982 II: 12):

"Na noite anterior à festa, as mulheres, junto daquela que iria morrer, faziam vigiância; e elas cantavam e dançavam durante toda a noite. Ao amanhecer, todos os sacerdotes se preparavam [vestiam os adereços] e apresentavam uma dança muito solene. E todos que estavam presentes na dança seguravam nas suas mãos aquelas flores que são chamadas *cempoalxochitl*¹⁹. Assim, dançando eles levavam muitos cativos à Pirâmide de *Tlaloc* e, com eles, a mulher que era a imagem²⁰ da deusa *Uixtocihuatl*. Lá eles sacrificavam primeiro os cativos e depois ela."

Na descrição mais detalhada de *Tecuilhuitonli*, apresentada no capítulo vinte e seis do mesmo livro (Sahagún, 1982: II 86-90), Sahagún nos conta que de acordo com a tradição mitológica, os irmãos de *Uixtocihuatl*, divindades da chuva, empurraram-na para a região onde havia salinas e por isso os homens que viviam nas regiões produtoras de sal honravam-na nesta festa. Mais adiante, após apresentar uma longa descrição dos adornos com que preparavam *Uixtocihuatl* para a festa, Sahagún conta que ela marcava o

¹⁹ *Caryophyllus mexicanus*: planta muito comum no México, vulgarmente chamada cravo da Índia (Siméon; 1994:81)

²⁰ É importante notar que a palavra usada no texto em Nahuatl não é *ixtlipa*, o que significaria o equivalente a uma imagem (estátua) da deusa.

ritmo da dança e que “por dez dias eles cantavam [e dançavam] como mulheres...”

“... Todos se juntavam e tomavam seus lugares, as pessoas do sal e os produtores de sal – as mulheres idosas, as senhoras, as mulheres jovens e as moças (...) Enquanto havia sol, enquanto o sol ainda podia ser visto, elas começavam a dançar. Elas se organizavam, cada uma na sua fileira; elas se seguravam umas nas outras por cordas chamadas cordas de flores (...) E para [aquela que era a imagem de] *Uixtocihuatl* era cantada uma música de mulheres todos os dias... e passado o décimo dia, naquela noite começava sua vigília. (...) E enquanto [a personificação] de *Uixtocihuatl* dançava, as mulheres idosas a cercavam e seguravam elaborando sua dança (...) Da mesma forma os cativos dançavam por toda a noite – aqueles que viriam primeiro, que iriam morrer [primeiro], como seus fundamentos; aqueles que eles transformariam em fundamento dela (...) E quando nascia o dia, quando o verdadeiro dia da festa [chegava], daí eles adornavam os sacerdotes que iriam sacrificar as vítimas. Esses eram chamados *Uixtoti*...”

Antes de seguirmos com a descrição de Sahagún da indumentária desses *Uixtoti*, ou sacerdotes, é importante ressaltar que esse último trecho citado, extraído do capítulo vinte e seis do livro II, sobre as cerimônias, apresenta alguns detalhes que parecem entrar em conflito com o relato resumido de *Tecuilhuitontli* do próprio Sahagún, no capítulo sete do mesmo tomo. Conforme lemos no trecho precedente ao citado acima, no capítulo sete Sahagún afirma que a festa era celebrada no primeiro dia do mês e que as mulheres idosas dançavam durante a noite de véspera. Já no capítulo vinte e seis, a maneira com que a festa é relatada nos dá a impressão de que os ritos preparativos iniciavam no primeiro dia de *Tecuilhuitontli*, mas dez dias se passavam, no mínimo até chegar o dia do sacrifício “o verdadeiro dia da festa”. Além disso, Sahagún inicia o capítulo vinte e seis dizendo que “quando

chegava *Tecuilhuitontli*, era celebrada uma pequena festa dos nobres, por vinte dias..."

Este é o ponto de maior confluência entre os registros de Sahagún e Durán. Igualmente, em *História de Las Indias* o sétimo mês do ano é apresentado com o subtítulo "Era de vinte dias. Celebravam nele uma festa que chamam *Tecuilhuitontli* que quer dizer festa pequena de Senhores". Apesar de Durán também afirmar que a festa era celebrada no primeiro dia deste mês, diferentemente de Sahagún, diz que era ritual de "muito pouca solenidade", sem grandes pompas, comidas ou sacrifícios humanos, pois segundo ele era uma "preparação" para festa do oitavo mês. É interessante notar que, assim como Sahagún, Durán parece se contradizer logo nos parágrafos subsequentes do relato, quando justifica que este dia não significava mais do que celebrar a abundância das rosas [flores] daquele tempo, "razão pela qual deram o segundo nome, que é repartimento das rosas, porque a maior solenidade que se fazia era apresentar rosas uns aos outros e ... festejar-se com comidas curiosas e banquetes custosos". Durán refere-se, em seguida, à distribuição de insígnias, mantas e jóias, mas afirma que os senhores nobres não saíam de suas casas, "onde permaneciam sentados em assentos cercados por rosas"; afirma que, naquele dia os reis usavam suas coroas e conclui o relato da festa dizendo que, enquanto os senhores permaneciam em suas casas "... suas concubinas recebiam permissão de sair nas ruas com grinaldas de flores nas cabeças... todas vestidas com ricos adereços e camisas muito elaboradas²¹... festejando e requebrando muitos dos cavaleiros e gente principal da corte, levadas por seus aios e amas que as protegiam com toda diligência do mundo..." (Durán,1995:263).

Como entender os banquetes "curiosos e custosos", a distribuição de artigos de luxo (restritos ao círculo da nobreza) e os reis usando suas coroas num contexto, segundo o próprio Durán, de festa "sem maiores solenidades...",

²¹ Na elaborada descrição dos adornos de Uixtocihuatl, em *Tecuilhuitontli*, Sahagún (1982: 86-90) menciona que "... sua camisa era bordada com motivos alusivos à água [ondas]. E a barra da sua camisa era como pintada com pedras verdes, desenhadas para representar nuvens de tormentas..."

sem comida...” A nosso ver, a simbologia desta festa passa nos pontos de interseção dos relatos de ambos missionários que são menos aparentes. Na elaborada descrição dos adornos de *Uixtocihuatl*, em *Tecuilhuitontli*, Sahagún (1982 II: 88) menciona que “... sua camisa era bordada com motivos alusivos à água [ondas]. E a barra da sua camisa era como pintada com pedras verdes, desenhadas para representar nuvens de tormentas...”. Da mesma forma que a simbologia da água parece fundamental em *Etzalcualiztli*, aqui a água do mar e as flores apontam como elementos chave em nossa interpretação. Isso pode parecer óbvio, pela simples identificação dos deuses patronos de cada uma dessas festas. Contudo, veremos adiante que as funções de cada grupo social que permeia esse universo simbólico implicam em articulações ideológicas fundamentadas em argumentos um tanto mais complexos, que não ficam restritos ao culto aos deuses patronos. Talvez tenha sido esta a maior dificuldade enfrentada pelos espanhóis, na comunicação com seus informantes. Não nos parece forçoso questionar como eles mesmos não perceberam contradições tão evidentes nas informações que estavam registrando.

Nesse ponto, o trabalho de Sahagún trás informações mais concretas e encadeadas sobre os rituais, quando comparado à obra de Durán. Poderíamos argumentar que a aparência mais 'confusa' dos relatos de Durán resulta da forma com que ele organizou suas anotações, em contraposição à obra de Sahagún que apresenta-se num modelo padrão pré-determinado. Isso nos levaria a classificar os relatos de Durán como mais fidedignos ao padrão não linear, ao que parece, do ciclo ritual das festas. Contudo, é justamente no detalhamento das descrições de Sahagún que encontramos evidências dessa articulação ritual por meio de um engajamento muito mais complexo do que seu próprio modelo de apresentação dos relatos propõe. Em se tratando de estudar especificamente a participação de determinado grupo social naquele contexto, encontramos dados muito importantes na descrições de Sahagún. Como vimos anteriormente, ao tentar entender o

universo ritual mexica ele nos oferece informações das mais valiosas com referência aos sacerdotes, que em *Tecuilhuitontli* eram chamados *Uixtotl*²²:

"Eles eram adornados e pintados como *Uixtotin*, eram adornados com a pintura facial de *Uixtotin*. Eles traziam suas rosetas de papel no pescoço e ombros. E sua insígnia [de cabeça] era feita [como] as garras de um águia, [feitas] de plumas de quetzal e penas de águia (...) e as pernas da águia eram também feitas de pena de águia. Essas insígnias [eram sustentadas] por uma estrutura de madeira com furos... amarrada [nas costas] dobradas no estômago com faixas de algodão e amarradas firmemente..."

Infelizmente a natureza orgânica dos adornos descritos acima nos faz pressupor que não existem exemplos originais daquela época que pudessem manter-se conservados ao longo de tantos séculos. Contudo, a descrição contribui para identificarmos paralelos na iconografia. Sabemos que cada elemento descrito, que compõe aquela indumentária ritual, carrega um significado simbólico que não deve ser ignorado. A utilização de plumas de quetzal e penas de águia por uma lado apontam tanto para a sacralidade do material e, de outro, nos servem de indicativo do status social daqueles que portavam os adornos. Lembremos que esses eram os sacrificadores que, juntamente com a vítima do sacrifício adornada como *Uixtocihuatl* de maneira luxuosíssima - com rosto pintado em amarelo ocre, como as flores de milho, adorno de cabeça de papel, muitas plumas de quetzal e arara, chocalhos, brincos de ouro, pele de onça e sandálias (Sahagún; 1982: 86) - serviria de eixo no fluxo de energia cósmica, intermediários do céu e da terra.

²² Segundo Johanna Broda, um grupo étnico, possivelmente das redondezas de Tepoztlan.

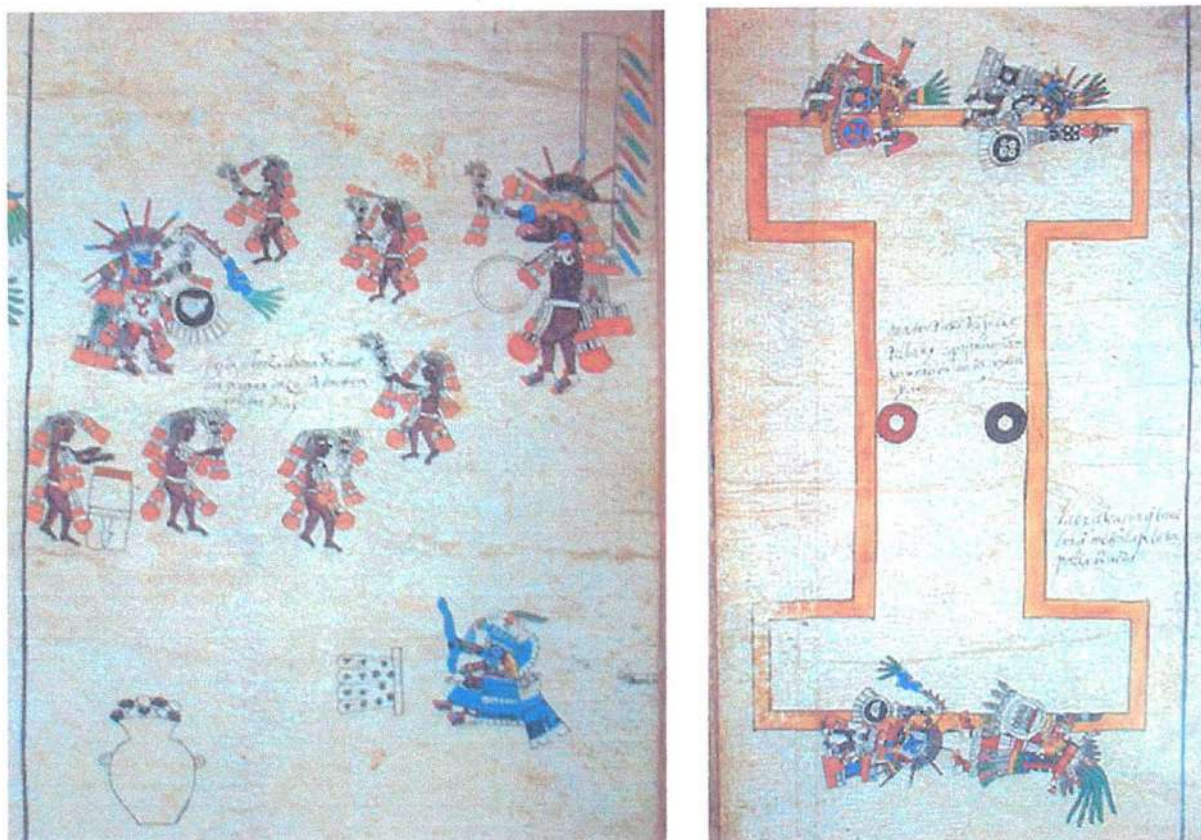
3.3 As festas no registro indígena: o Códice Borbónico

Quando comparamos os registros de *Etzalcualiztli* e *Tecuilhuitontli* no Códice Borbónico aos relatos analisados acima, nos deparamos com uma situação ainda mais complicada.

Em primeiro lugar deve-se notar que a interpretação das vintenas no Borbónico vem sendo motivo de polêmica, pois os autores não chegaram sequer a um consenso sobre as divisões das festas na representação pictográfica. Nossa tarefa torna-se ainda mais complicada pela inacessibilidade a uma quantidade suficiente de publicações fac-similares que fosse suficiente para tentarmos uma análise comparativa. Nosso principal instrumento no desenvolvimento da análise aqui proposta, no que se refere ao Borbónico, foi a edição fac-similar comentada de Anders, Jansen e Garcia (1991). Para podermos trabalhar sobre uma base segura partimos da interpretação sugerida por eles. Contudo, notamos na historiografia sobre o tema que o encadeamento das festas do *Códice Borbonico* foi entendido de formas distintas por outros investigadores, o que nos obriga trabalhar com extrema cautela. Não obstante, veremos que a metodologia adotada no desenvolvimento de uma análise focada nas festas em torno do solstício de verão nos dá algumas dicas para escapar, no que é possível, dessa problemática.

Seguindo a interpretação dos autores, vemos nas figuras 42 e 43 imagens associadas à festa de *Etzalcualiztli* (Anders, García & Jansen, 1991: 202).²³ Ainda que possamos traçar alguns paralelos, são poucos os pontos de confluência com a informação disponível nos registros coloniais. No canto esquerdo inferior da figura 42 vemos uma vasilha cheia de grãos de feijão e milho, ingredientes do *etzalli*, ícone que identifica a vintena. Podemos sugerir também um paralelo com a vasilha que aparece na lâmina 44 da *Historia General de Durán* (fig. 40). Logo ao lado está uma oferenda de papel

²³ Na interpretação de Broda (2000:51) e Gruzinsky (1993), a figura oito equivaleria a *Tecuilhuitontli*.



Figs. 42 e 43 Etzalcualiztli, Códice Borbónico (Anders, García & Jansen, 1991)

salpicada com *ulli*²⁴ frente a uma figura portando riquíssima indumentária, característica de Tlaloc, possivelmente a vítima do sacrifício. Mais acima estão sacerdotes portando adornos com papel ou tecido, bastões cerimoniais, e dançando ao som do tambor. São liderados pelo sacerdote de Quetzalcóatl, o que é evidente na peitoral e escudo de caracol e *Xólotl*, segundo a interpretação dos autores da edição facsimilar consultada, (Anders, García & Jansen, 1991: 203). Não temos elementos suficientes para nos certificar que a máscara portata pelo sacerdote representado no canto superior direito seja mesmo de *Xólotl*. Contudo, nos parece coerente relacionar a divindade com a água corrente ou rodaminho que levava os corações sacrificados ao fundo do lago, como vimos no relato de *Etzalcualiztli* de Sahagún. Nas figuras 44, 45 e 46 vemos três imagens alusivas a essa simbologia, na figura de *Ahuizotl*. Na mitologia mexicana, *Ahuizotl* era uma espécie de cachorro feroz cujo domínio

²⁴ Resina escura, espécie de borracha, com que eram feitas oferendas aos deuses. Era usada também na fabricação da bola (equivalente ao látex).

eram as águas correntes, cachoeiras e rios. De acordo com uma versão da lenda, *Ahuizotl* habitava no fundo da lagoa *Pantitlán*.²⁵ Dizia-se que *Ahuizotl* possuía um rabo muito comprido, com uma mão na ponta, e que ele puxava as pessoas que chegassem demasiadamente perto da beira da água, afogando-as.

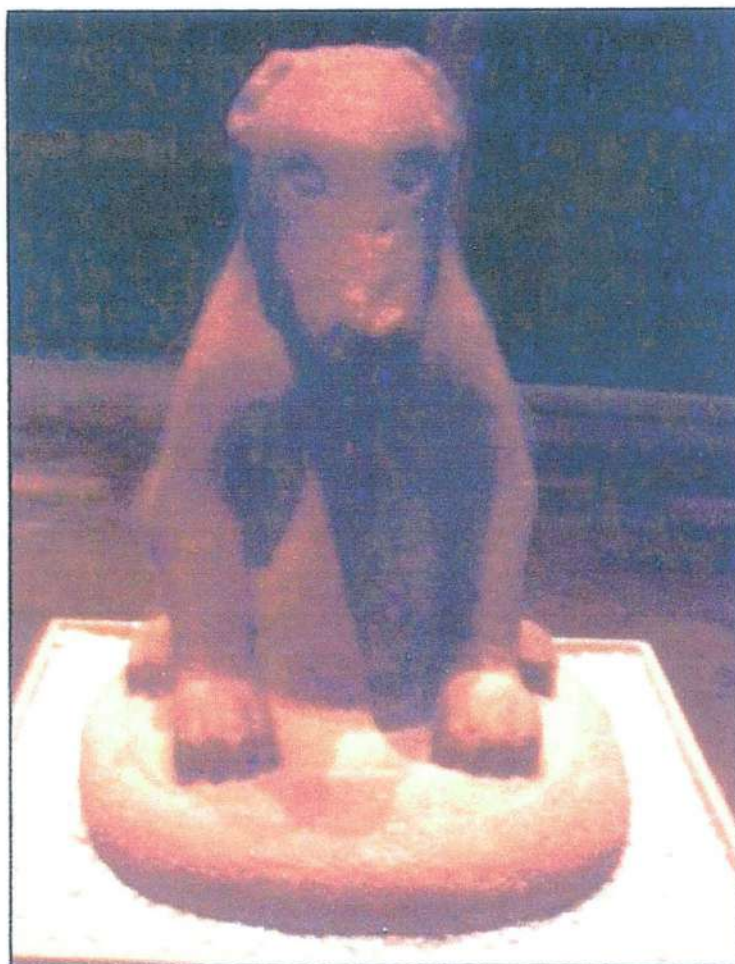
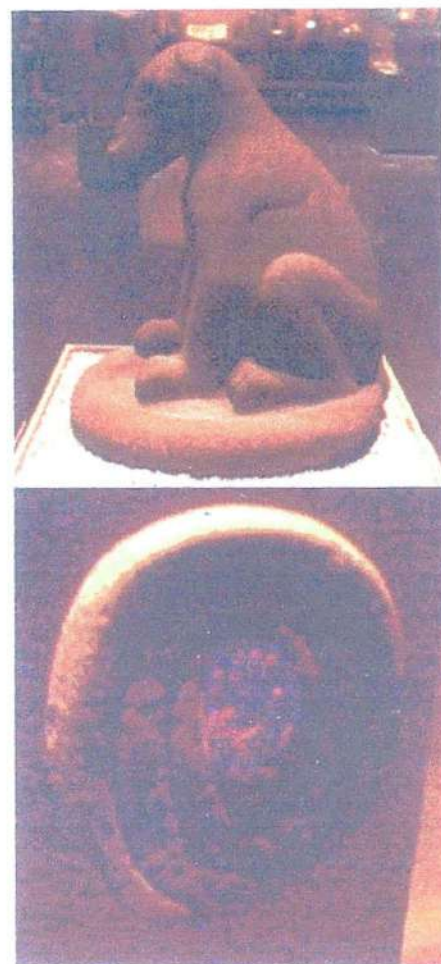


Fig. 43 Ahuizotl
Museu Nacional de Antropología,
Cidade do México



Detalhe fig. 43
Cauda com mão representada
na base da escultura

²⁵Na definição de Remi Simeón (1994:373) *Pantitlán* pode ser entendido como lugar onde habitaram os astecas e também como um ponto do Lago de México onde se dizia que um buraco absorvia o excedente de água; Simeón também se refere às “cerimônias em que lá eram jogadas as vítimas e os objetos que tinham servido para imolá-las”.



Fig. 44 Ahuizotl
Museo Nacional de Antropología
Cidade do México



Fig. 45 Ahuizotl
Staatliche Museen zu Berlin
Berlin



Fig. 46 Fragmento de caixa, *British Museum*, Londres.
A iconografia mostra espigas milho de saindo com o jorro d'água da vasilha que segura uma divindade ricamente adornada.

Tanto o registro mitológico quanto a iconografia desses objetos arqueológicos nos oferecem elementos de alto significado simbólico na correlação com *Etzalcualiztli*. Já havíamos mencionado que o depósito dos corações sacrificados na lagoa parecia implicitamente ligado ao retorno da fertilidade para seu lugar de origem. No detalhe da figura 43 vemos representada a 'mão', atrelada à cauda de *Ahuizotl*, que pode ser entendida de forma semelhante às mãos do colar de *Coatlícue* (fig. 8, cap. 1), ou seja, na relação de corações sacrificados com a fertilidade. Na figura 44 *Ahuizotl* também aparece sobre a longa cauda enrolada (uma imagem alusiva igualmente ao rodão) e está coberto por elementos que simbolizam água corrente (ícone de água representado com a alternância de elementos alusivos à *chalchihuitl* e ao caracol marinho). A possível relação dessa iconografia com *Etzalcualiztli* torna-se sustentável apenas quando comparamos a análise a outras imagens. Na figura 45 vemos uma nova representação de *Ahuizotl* que, além do jorro d'água nas costas, trás a mão na ponta da cauda. Sabendo que esse objeto leva o hieróglifo com o nome *Ahuizotl* no verso, podemos inferir que foi manufaturado durante seu governo.²⁶ Adicionalmente, na figura 46 vemos uma outra representação de *Ahuizotl*²⁷. Desta vez, na forma humana, ele despeja água de uma vasilha e junto com a água 'corrente' estão espigas de milho. Assim como na base da escultura reproduzida na figura 45, o milho parece fazer o contraponto com a *chalchihuitl* na iconografia alusiva à água, no seu aspecto de fertilidade do plantio e do sustento. Sugerimos que a variação de elementos simbólicos nas representações são perfeitamente coerentes ao sistema de linguagem mesoamericano; da mesma forma que são inúmeros os exemplos em que os Deuses, ou atributos, assumem funções simbólicas que variam de acordo com os demais elementos a que aparecem conjugados. Em outras palavras estamos tratando aqui de conjugações semânticas voltadas à comunicar uma cosmogonia baseada em relações de dualidade que variam de acordo com o contexto, enfrentando mutações constantes. Nesse sentido, seria perfeitamente cabível que objetos desta natureza tivessem sido comissionadas

²⁶ O *huei tlatoani* que governou os mexicas de 1486 a 1502 chamava-se *Ahuizotl*.

²⁷ Sobre o assunto ver Patzroy 1983, López Luján 1994; Moctezuma, Olguín & Locke, 2002.

pelo *huei tlatoani* Ahuizotl para a celebração de *vintenas* dos cultos agrícolas, possivelmente para a festa de *Etzalcualiztli*.

Observando novamente a representação de *Etzalcualiztli* no Borbonico (fig. 47), percebemos outro elemento que reforça a análise proposta acima. O sacerdote que porta a máscara de cachorro (ou 'besta') está segurando uma bandeira alta, um elemento que associado ao termo *Pantitlán*, nome atribuído também ao lugar das águas sagradas no lago do México. Contudo, voltamos a argumentar sobre os pontos onde não conseguimos estabelecer interseções nas análises das diferentes fontes. A glosa que aparece acompanhando a cena do códice descrita acima diz "festa ou bebedeira de todos os 'papa'²⁸ do templo, de tantos em tantos dias". Novamente não encontramos um paralelo nos relatos do século XVI.

A próxima cena do *Códice Borbónico* (fig. 48), interpretada como sendo ainda parte de *Etzalcualiztli*, apresenta um campo de jogo de bola, com quatro divindades: *Cinteotl-Xochipilli* (uma fusão das divindades do milho e das flores) e *Ixtlilton* ("deus da tinta negra, dos jogos e bailes") de um lado (fig. 48a) e *Quetzalcoatl* e *Cihuacoatl* do outro (fig. 48b). Nota-se ainda a diferença nas cores dos anéis por onde devia passar a bola. Vermelha de um lado e negra do outro (fig. 48c). Insistimos aqui na importância desses elementos na simbologia ritual inerente à cosmovisão mexicana. Acreditamos que ela nos dá algumas pistas para entender sua localização no códice e talvez justifique o motivo de um acontecimento tão importante não constar nos relatos coloniais.

A oposição das divindades, conforme dispostas no códice não nos parece aleatória. De um lado do campo estão *Quetzalcoatl* e *Cihuacoatl*, divindades associadas à vida e à criação, no plano vertical do *axis-mundi*. Do outro *Cinteotl-Xochipilli* e *Ixtlilton*, divindades associadas à riqueza e à fertilidade na esfera terrena. Na interpretação de Anders, García e Jansen, a

²⁸ Os 'papa' eram sacerdotes de alto escalão, conforme pode ser conferido no apêndice I.

oposição das cores vermelha e preta (fig. 48c) denotam o quente e o frio, a luz e a obscuridade (Anders, García & Jansen, 1991: 203).

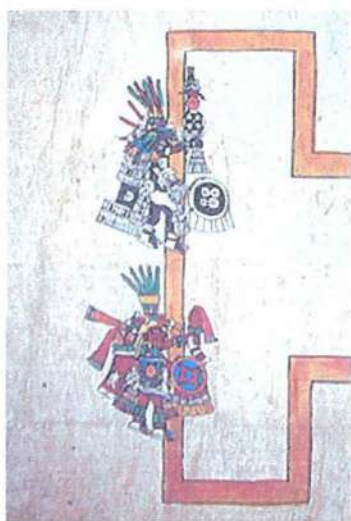


Fig. 48a Ixtlilton e Cinteot-Xochipilli



Fig. 48b Quetzalcóatl e Cuicacóatl



Fig.48c Dualidade vermelho-preto no jogo de bola



Fig. 49a

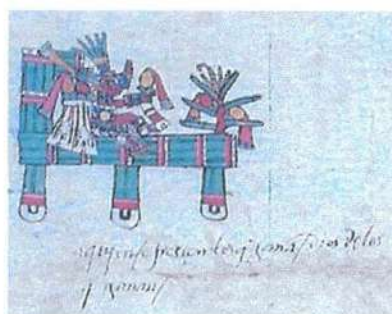


Fig. 50a



Fig. 50b (detalhe da fig. 50a)

Figs 49a, 49 b, 49 50, 50b
Tecuilhuitontli, Huey Tecuilhuitl
e Tlaxochimaco,
Códice Borbonico



Figs 49b e 49c (detalhes da fig. 49a)



O jogo de bola está representado exatamente entre a 'primeira cena' que analisamos de *Etzalcualiztli* e as seções subsequentes, atribuídas a *Tecuilhuitontli*, *Huey Tecuilhuitl* e *Tlaxochimaco* (figuras 49a e 50a). Aqui nos deparamos com um ótimo exemplo da inadequação de análises sistematizadas pois, ao que parece, ainda que o *tlacuil* tenha criado uma linha divisória entre a oitava e a nona vintenas (*Huey Tecuilhuitl* e *Tlaxochimaco*),²⁹ a sétima e a nona (*Tecuilhuitontli* e *Huey Tecuilhuitl*), são apresentadas em conjunto³⁰:

"Dois hieróglifos representam estas festas, que aqui formam um conjunto... o signo de *Uey Tecuilhuitl* é o nobre com sua capa luxuosa... *Tecuilhuitontli* é representado pelos maços de canas preciosas, *zacate* verde e espigas de milho, com a figura de uma divindade que é uma combinação do deus das flores, *Xochipilli*, com o deus do milho, *Cinteótl*... Homens e mulheres tomam pulque honrando ao deus *Xipe*..." (Anders, García & Jansen, 1991: 204)

Esta representação dos homens e mulheres tomando pulque nos remete, vagamente, à descrição de *Tecuilhuitontli* na *Historia de las Indias*, de Durán. Novamente aparece aquela divindade dual, composta de elementos atribuídos a *Xochipilli* e *Cinteótl*, provavelmente uma continuação do ritual anterior, o jogo de bola, que é confirmado nas glosas "a quem oferecem os que ganham, deus dos que ganham" (fig. 49b) e "provedores de pulque e de bolas, primeiro as ofereciam a este deus..." (fig. 49c). A exuberância das flores dispostas na frente das divindades em *Tlaxochimaco* coincide igualmente com a descrição de Sahagún de *Tecuilhuitontli* (fig. 50a) A imagem é atribuída a *Cihuacoatl*, ao lado de *Huehuateótl* e *Atlahua* (Anders, García & Jansen: 205), deuses associados à ancestralidade a que se fazia reverência. Contudo, a glosa que acompanha a figura central é "deus da água" (fig. 50b). Entendemos que o texto pode servir-nos de evidência para uma possível

²⁹ E não sabemos tampouco se essa linhas foram criadas posteriormente.

³⁰ Novamente, na interpretação de Broda teríamos *Huey Tecuilhuitontli* na figura 48 a (2000:51) e para Gruzinsky (1993:76), a figura 49a a seria de *Tlaxochimaco-Miccailhuitontli*, uma festa anterior à décima vintena, *Huey Miccailhuitl*.

confusão com a figura de *Uixtocihuatl*, na sua relação com a água costeira ou lacustres³¹ (proveniente das regiões onde havia produção de sal, que vivia sob proteção daquela divindade). Nesse sentido, identificamos que a seqüência das festas, de *Etzalcualiztli*, *Tecuilhuitontli* e *Uey Tecuilhuitl* passa a ter um significado entrelaçado, o que sustenta, cada vez mais, a proposta de evitarmos a segmentação da análise dos elementos simbólicos de cada uma das festas.

Longe de querer amarrar a iconografia deste trecho do Borbónico à classificação das festas conforme apresentada na documentação franciscana, limitamo-nos aqui a explorar as várias possibilidades interpretativas baseadas no conhecimento mínimo que temos da complexa linguagem dos códices. Ainda que não possamos propor uma leitura nivelada à altura da semântica pictográfica mexicana, torna-se importante trilhar os primeiros passos de identificação desta estrutura gramatical, o que acreditamos haver explorado brevemente na discussão apresentada.

A tarefa de verificar as possibilidades de análise interna e comparativa das fontes, tratando das particularidades de cada uma das dezoito vintenas, conforme discutido anteriormente, seria inesgotável e foge ao nosso objetivo. É necessário mantermos o eixo de análise aqui proposto, o que nos impede de trabalhar os relatos das festas na profundidade desejada. O ponto de partida desse capítulo foi a relação do ciclo ritual das festas mexicas com o calendário solar. Apresentamos alguns modelos explicativos, identificando uma preocupação significativa com os ritos de passagem e as datas do calendário cuja influência nos ciclos sazonais (e portanto agrícolas) não eram ignorados pelos mexicas. Nesse sentido, as festas de solstício e equinócio tornaram-se, por razões próprias ao estudo, o ponto central dessa discussão. Vimos também que dependendo do modelo explicativo adotado, o solstício de verão poderia cair tanto em *Etzalcualiztli* quanto em *Tecuilhuitontli*³². Contudo, a análise das fontes, as mesmas adotadas pela historiografia em questão, parece nos manter distantes dessa polêmica. Obviamente estamos tratando

³¹ Lembrando que ela era irmã de Tlaloc.

de preocupações anacrônicas aos cronistas do século XVI. Portanto, não é estranho notar a inexistência de uma menção aos solstícios e equinócios em seus relatos. Devemos manter em mente que a intenção dos missionários era compreender a dinâmica ritual autóctone, com o objetivo de 'dominá-la', para poder combatê-la. A polêmica quanto ao insucesso dos espanhóis nessa missão vem sendo alvo de muitas discussões, conforme apresentamos na introdução. Da mesma forma, o debate científico sobre a associação do ciclo ritual com ano solar vem sendo uma preocupação latente entre os pesquisadores. Nossa intenção, aqui, é desonerar e relativizar essa problemática, proporcionalmente à influência que ela pode ou não exercer na verificação de nossas hipóteses. Em outras palavras, devemos indagar se o estudo da correlação do calendário das festas com o ciclo do ano solar, sob a perspectiva de tentarmos compreender o papel dos sacerdotes no ritual mexica, requer uma solução para a pergunta: 'em que festa, afinal, caíam os solstícios e equinócios?' ou, ao contrário, se podemos manter a análise de tal correlação dentro dos parâmetros mais amplos da cosmovisão mexica, que nos leva a valorizar o que denominamos aqui de 'funções em movimento' em prol do que seriam 'funções estáticas'. Uma outra maneira de colocar essa questão seria argumentar se os solstícios e equinócios recebiam a devida atenção enquanto um momento único de um ciclo (um dia), ou mais como uma fase de passagem na transformação ritual. Se optássemos pela segunda hipótese, a problemática do dia específico (e portanto festa específica) em que caíam os solstícios e equinócios perderia força. Isso não significa que esses determinados momentos do ciclo solar não fossem de extrema importância para o calendário ritual, e portanto das festas. O que questionamos aqui é apenas a maneira com que essas 'divisões' devem ser compreendidas em nossa investigação.

No início deste capítulo vimos que classificações propostas para as vintenas, na historiografia, também partiram de critérios político-econômicos, sempre correlacionados com a estrutura determinada pela cosmovisão. No modelo de Carrasco as festas se dividiam em três tipos relacionados com as

³² Seguindo as variações nas análises de Pedro Carrasco e Johanna Broda respectivamente.

esferas dispostas no *axis-mundi* vertical, segundo as ordenações mitológicas. Eram as festas dos quatro deuses criadores, do Sol e dos guerreiros; festas dos deuses de *Tlalocan* e *Tamoanchan*; festas dos deuses da terra, do fogo e do inframundo. Já Broda propôs uma análise predominantemente voltada às funções sociais na divisão do culto, ordenadas de acordo com os ciclos produtivos diretamente ligados às forças da natureza, à paisagem ritual, à religião e às relações de poder³³. Consideramos que ambas partem dos pontos relativos à reciprocidade e às 'obrigações' fundamentadas no pensamento mitológico. Devemos levar em conta também que essas classificações tornaram-se possíveis uma vez compreendido o embasamento arqueoastronômico discutido acima, que levou ao entendimento da correlação do calendário solar, o calendário agrícola e as festas. Ou seja, uma vez definidas as implicações do ciclo sazonal e suas fases de produção respectivas, tornou-se mais fácil compreender a simbologia ritual específica a cada grupo participante das festas e suas funções na 'manutenção do equilíbrio cósmico' (obviamente atrelada às funções político-econômicas)

Nesse sentido, passamos a pensar os cultos de celebração das festas de solstício e equinócio no contexto das estações e, portanto, da produção agrícola e suas articulações político-econômicas. É importante ressaltar que estamos nos referindo aqui, não apenas à dependência das chuvas para a produção agrícola, mas a todos os aspectos relacionados à política econômica mexicana, que envolvem arrecadação e distribuição de tributos, o comércio, a guerra, o artesanato, enfim, elementos que tangem as relações de poder, interno e externo, de um Estado sedimentado na estratificação.

³³ Festas de culto guerreiro, relacionadas com as funções político – econômicas controladas pela elite governante; festas de culto agrícola, ligadas aos processos de produção e portanto mais vinculadas aos *macehualli*, subdividida em culto agrícola e culto de produção artesanal.

3.4 Funções sociais do culto: *Panquetzaliztli* e ritos de guerra na passagem do inverno

Sahagún nos revela a 'importância sazonal' de *Panquetzaliztli*, festa dedicada à *Huitzilopochtli*, divindade patrona dos mexica, logo no primeiro parágrafo de sua descrição detalhada, no capítulo trinta e quatro de sua *Historia General* (Sahagún, 2000: l 247)

"...Antes de chegar este mês, por reverência da festa que nele se fazia, os sacerdotes e ministros dos ídolos faziam penitência por oitenta dias. Punham ramos em todos os oratórios dos montes. Começavam esta penitência um dia depois de *ochpaniztli*..."

Ochpaniztli era, justamente, a festa em que se encerrava o verão, com a entrada do outono, no equinócio. Os oitenta dias a que se refere Sahagún são precisamente a passagem da estação precedente ao inverno, período em que "os sacerdotes faziam oferendas com ramos nos montes". É interessante notar que na versão traduzida diretamente do Nahuatl (Anderson & Dibble, 1982: 27) Sahagún relata que os sacerdotes jejuavam por quarenta dias, realizando uma série de penitências severas "...como levar ramos aos montes, pelados, à meia noite...". Ambas versões nos contam detalhes do ritual preparatório de *Panquetzaliztli*, mudando apenas a referência quanto ao tempo que durava. A nosso ver, isso deve ser fruto de dois relatos provenientes de informantes diferentes, registrados de modo contraditório por Sahagún. De uma forma ou de outra percebemos a importância da festa no ciclo ritual pela longa duração dos ritos que a antecedem (de certa maneira já considerados parte da festa).

Do ponto de vista agrícola, é fácil entender que o ciclo ritual mexica previa penitências em preparação da longa estação de seca. Contudo, devemos lembrar que a economia do Estado mexica, como vimos no primeiro capítulo, dependia de várias fontes de produto, além da agricultura. As

relações de comércio e a arrecadação de tributos implicava em redes de expansão que ganharam enorme expressão durante o período de hegemonia da Tríplice Aliança. Nesse sentido, não podemos limitar a compreensão do ciclo ritual às relações de reciprocidade do sustento básico da população mexica. Aqui entramos numa nova esfera de análise, que pressupõe a manutenção da estrutura político-econômica que sustentava uma elite de hábitos luxuosos e isenta de tributação. Nossa pergunta passa então a ser: como encaixar esse desequilíbrio de demandas e pagamentos no "equilíbrio cósmico" sustentado pelo universo ritual? Novamente a saída transparecerá na fundamentação mítica.

Em *Panquetzaliztli* se celebrava o nascimento de *Huitzilopochtli*, divindade patrona dos mexica. Nesta festa eram realizadas coletas de tributos e distribuição de mantas e insígnias. Como parte do culto ao *Huitzilopochtli* guerreiro eram realizadas lutas rituais e muitos sacrifícios. A descrição de *Panquetzaliztli* na *Historia General* de Sahagún é extensa e um pouco confusa (Sahagún, 2000: 247-253). Nela notamos que estão descritas várias fases dos ritos que antecedem a festa, até o último dia da vintena, o que nos leva a perceber que era um período de intensa atividade ritual. Vemos também que as oferendas não se restringem isoladamente a *Huitzilopochtli*, uma vez que são realizados sacrifícios a diversos outros deuses. Adicionalmente, os relatos registrados nas crônicas espanholas sugerem um amplo espectro de atuação ritual em *Panquetzaliztli*, nos âmbitos temporal e territorial, além de variações nas funções de determinados grupos sociais:

"...Logo entravam os convidados, e os que faziam a festa davam a eles mantas e *maxtles*³⁴ e o que queriam, e as mulheres estavam ordenadas por outra parte e davam a elas *huipiles*³⁵ ou o que queriam (...) Estas festas faziam só os mercadores que compravam os escravos³⁶. Havendo dado mantas e o demais aos convidados, logo levavam os escravos ao

³⁴ Faixas de tecido utilizadas para cobrir a nudez.

³⁵ Espécie de camisola usada pelas mulheres.

³⁶ É importante ressaltar que o termo 'escravo', tradução de *tlacohltli* segundo os cronistas espanhóis, não é o mais apropriado para aquele tipo de relação social na sociedade mexica (sobre o assunto ver Castillo Ferreras 1996:118-119)

templo (...) Chegando no topo faziam procissão ao redor do tacho e desciam novamente e (...) chegando ao *calpulco*, retiravam os papéis e os colocavam em baús. Traziam a eles comida e pulque, para que comessem bem todos os que quisessem (...) Isso se fazia nas casas do povoado (...) e ao amanhecer, antes que clareasse completamente, descia o deus *Painal* do alto do templo de *Huitzilopochtli*, e logo ia direto ao jogo de bola (...) onde matava quatro cativos, dois em honra do deus *Amapan* e outros dois em honra do deus *Huappatzan*, cujas estátuas estavam junto ao *tlachco*.³⁷ Ensangüentavam todo o solo com o sangue que deles saía, arrastando-os (...) Feito isso logo ia correndo até *Tlatilulco*, acompanhado por quatro nigromânticos e muitas outras pessoas (...) Lá saía para recebê-lo o sacerdote daquele templo, com a imagem do deus *Cuahuitlicac*, que é companheiro do deus *Painal*. Ambos tinham ornamentos e atavios; (...) juntos iam a *Tlacuba* (...) de lá iam a *Popotlan* (...) e diante do templo matavam outros cativos (...) e logo iam correndo a *Chapultepec* (...) [onde] matavam outros cativos..." (Sahagún; 2000: 247-253)

O trecho segue com a descrição dos outros lugares onde por passavam *Painal* e *Cuahuitlicac*, contando que durante esta procissão eram realizadas pequenos combates entre os escravos e soldados *Huitznahua*, que cessavam no momento da chegada de *Painal*, com o sacerdote do alto do templo dizendo:

"Ah, mexicanos, não guerreais mais..., já que vem o senhor *Painal*!"

Apesar da aparência exageradamente épica do discurso, provavelmente romanceada pelo autor do registro, é interessante notar que *Painal* é, neste caso, chamado de 'senhor', e não 'deus *Painal*' como havia referido Sahagún. No canto inferior esquerdo da figura 51a vemos *Painal*, segundo o folio 10r do *Códice Florentino*. A glosa indica que ele é "vicario de *uitzilobuchtlí*", divindade que aparece logo acima. *Painal* está vestindo uma

³⁷ Lugar, recinto onde se celebrava o jogo de bola (Simeón, 1994:566)

capa (estilo 'arrastão') que geralmente aparece na representação de sacerdotes.³⁸ Nota-se que a pintura facial de listras em ocre e azul (características de *Huitzilopochtli*), assim como o adorno de cabeça são bastante similares. Contudo, enquanto *Huitzilopochtli* segura um cetro em forma de serpente, objeto muito encontrada nas oferendas mexica (fig. 51b), *Painal* segura uma bandeira. Lembremos que *Panquetzaliztli* era a cerimônia de "hasteamento das bandeiras"³⁹. No capítulo anterior sugerimos que *Painal* era um homem representante de *Huitzilopochtli*, definido como "corredor, ágil... mensageiro da guerra que nos combates incitava a matança..." (Simeón, 1994: 370). Acompanhado de quatro feiticeiros, gente do povo e *Cuahuitlicac*, *Painal* liderava uma procissão voltada, ao que parece, não apenas à obrigação ritual, mas à captura de cativos para os sacrifícios que ocorreriam na cerimônia principal de *Panquetzaliztli*.



Fig. 51a Folio 10r, Livro II
Códice Florentino



Fig. 51b
Cetro cerimonial
Museo Templo Mayor
Cidade do México

³⁸ No apêndice II vemos uma imagem de sacerdotes dançando em *Xocotl Uetzi*, todos eles representados com a mesma capa.

³⁹Independentemente de sustentarmos esta argumentação, cabe aqui lembrar que devemos ter cuidado ao analisar as crônicas 'literalmente'. Esse fólio do *Códice Florentino* serve como evidência da imprecisão dos dados etnográficos, principalmente nas glosas adicionadas à linguagem pictográfica; a exemplo desta representação de *Tlaloc*, o texto indica *Tlaloc tlamacazqui: dios de las pluvas*. *Tlamazcaque* eram sacerdotes, o que está implícito também nos ornamentos portados pelo sacerdote, na imagem, e a pintura corporal em negro, característica de sacerdotes e feiticeiros.

A relação de *Painal* com os quatro 'nigromânticos' e o povo que o acompanha na procissão talvez simbolize a participação popular no culto, uma vez que os poderes dos feiticeiros estavam mais associados ao culto periférico do que ao culto oficial. Enquanto manifestação humana de *Huitzilopochtli*, seu papel neste ritual assume importância ímpar como intermediário entre as esferas do eixo vertical configurado no *axis-mundi* sagrado, por um lado, e na hierarquia social *pilli-macehualli*, do outro. É interessante notar que *Painal* surge no relato do ritual logo após a descrição das oferendas que eram realizadas nas casas da comunidade, onde eram repartidos os *tamales*, depois das festas de distribuição de mantas e roupas organizadas pelos mercadores. Ainda que a narrativa pareça um pouco desconexa, observamos referências a grupos de todos os estratos da hierarquia social, articulados em suas 'funções rituais'. Dando continuidade ao culto, *Painal* e seus seguidores peregrinam pelas principais cidades e bairros circunvizinhos a *Tenochtitlan*, onde seria celebrada a cerimônia principal de *Panquetzaliztli*. Aqui, é fundamental não limitarmos a interpretação à necessidade de incluir outros bairros ou camadas sociais num dos principais cultos oficiais da elite mexica. No sentido inverso, deve-se ressaltar a 'demarcação territorial' e o exercício de poder simbolizados, em última instância, pela captura de cativos de guerra destinados ao sacrifício em honra a *Huitzilopochtli* (que seriam realizados no âmbito central do culto, no *Templo Mayor*)⁴⁰.

A representação de *Panquetzaliztli* do Códice Borbónico⁴¹ reforça, de certa forma, a discussão acima. Contudo, além de enfatizar a cerimônia ritual que era realizado no *Templo Mayor* (restrita à participação da elite) em detrimento das outras, a *Panquetzaliztli* do Borbónico nos traz um elemento novo, um dado de registro histórico configurado no hieróglifo 2 *Cana* (fig. 52a), quando foi celebrada a última cerimônia de Fogo Novo, realizada durante o governo de *Moctezuma II*, em 1507.

⁴⁰ Sobre a distribuição espacial do culto oficial mexica ver Broda, Carrasco e Moctezuma *The Great Temple of Tenochtitlan: Center and Periphery in the Aztec World*, Berkley, University of California Press, 1987.

Fig 52a



Fig. 52b

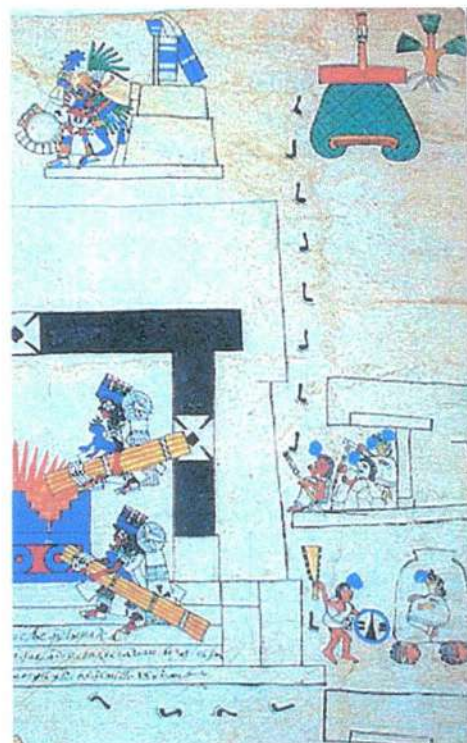
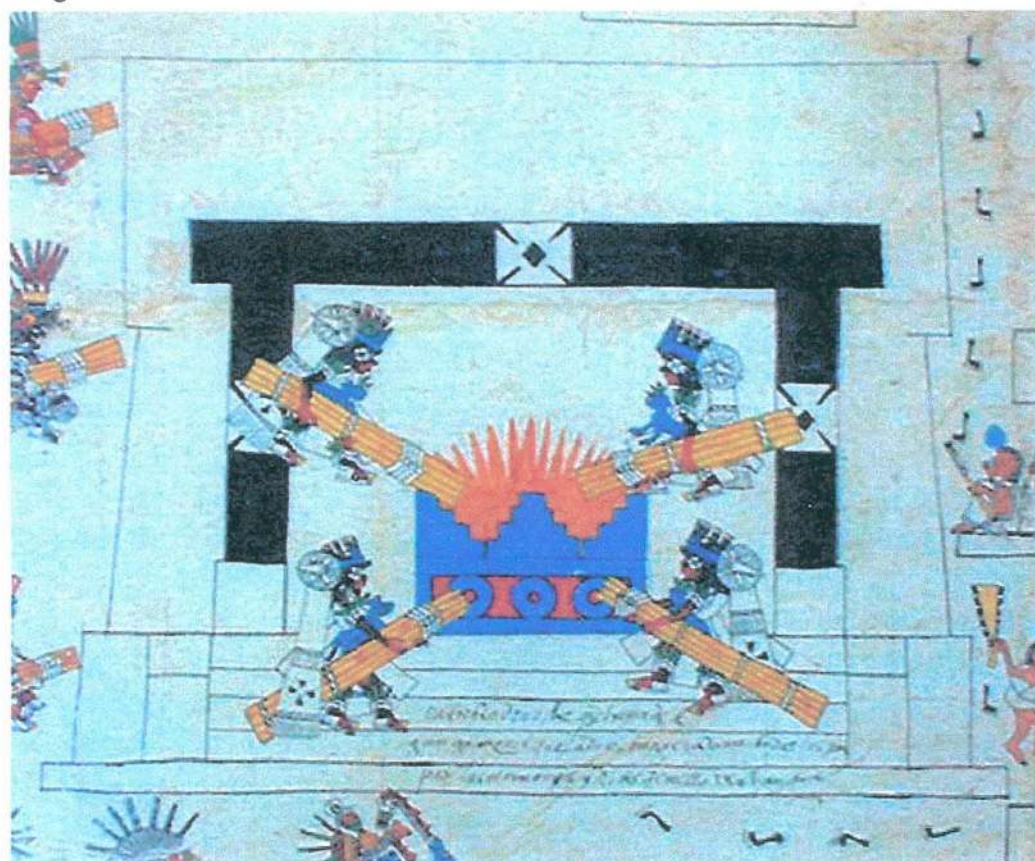


Fig. 52c



Figs. 52a, 52b e 52c Panquetzaliztli, Códice Borbónico

⁴¹ Figura 4 do capítulo 2.

Na figura 52b vemos em destaque a parte direita da página referente a *Panquetzaliztli* (no Borbónico), onde aparece um hieróglifo do monte *Uixachtlan* (no canto inferior direito), com o instrumento usado para atar o Fogo Novo, que segundo Sahagún era custodiado pelos sacerdote do bairro de Copolco (Anders, García & Jansen, 1991: 35). Seguindo verticalmente para baixo vemos imagens que podem ser relacionadas à descrição que Sahagún nos dá dos ritos preparatórios à cerimônia principal de sacrifícios (Sahagún; 1982: 439-490):

"Era marcado certo lugar onde se tirava e se fazia a dita nova luz, e era em cima de uma serra que se diz *Uixachtlan*, que está no final dos povos de *Itzapalapa* e *Colhuacan*, a duas léguas do México; e se fazia a dita luz a meia-noite (...) Chegada aquela noite em que se tinha que fazer e tomar a nova luz, todos tinham muito medo e estavam esperando com muito temor o que aconteceria, porque diziam e tinham esta fábula ou crença entre eles, que se não pudessem trazer a luz, que haveria fim da linhagem humana, e que aquela noite e aquelas trevas seriam perpétuas, e que o Sol não voltaria a nascer; e que de cima viriam os *tzitzimime*, que eram figuras feíssimas e terríveis, e que comeriam aos homens e mulheres [...] e nas mulheres grávidas, colocavam em seu rosto ou cara uma máscara feita de maguey, e também as trancavam porque acreditavam e diziam que se não se pudesse fazer a luz, elas também se transformariam em animais ferozes e comeriam homens e mulheres. O mesmo faziam com as crianças, porque colocavam as máscaras de maguey nos seus rostos, e não as deixavam dormir pouco nem muito;... pois diziam que se as deixassem dormir, se transformariam em ratos..." (Sahagún, 1982:439-440)

Novamente observamos uma coincidência entre o relato da crônica e as imagens do códice, muito enfatizada na representação das mulheres grávidas e crianças com as máscaras azuis. Contudo, conforme argumentamos anteriormente, esta página do Borbónico trata de uma

cerimônia específica da história mexicana, com a 'atadura' dos anos, isto é, com o fechamento de um ciclo do *xiuhmolpilli* e a entrada de outro, a cerimônia do Fogo Novo. Isso dá um caráter muito especial ao registro dessa celebração de *Panquetzaliztli*, o que nos obriga a analisar a iconografia, neste caso do Borbónico, com as particularidades específicas àquele momento histórico. Em outras palavras, seria um equívoco propor analogias entre a cerimônia de Fogo Novo e o solstício de inverno, uma vez que a primeira só ocorria a cada 52 anos. Nesse sentido, é importante indagar até que ponto as outras vintenas do códice apresentariam elementos específicos às festas particulares daquele ano de fechamento do ciclo *xiuhmolpilli*.

À maneira do cronotopo mexicano parecemos entrar num ciclo vicioso de análise. Se aprofundamos a interpretação da iconografia da cerimônia de *Panquetzaliztli* do Borbónico retomamos a discussão do papel do ciclo ritual no equilíbrio cósmico. As pegadas que representam a peregrinação que antecede o dia do sacrifício da 'renovação.' Na sua relação com *Painal*, os sacrifícios a *Huitzilopochtli* decorrentes das peregrinações legitimam a guerra em sua função mítica de alimentar a divindade solar. O fogo aonde será queimado o cativo, no contexto da cerimônia de Fogo Novo, nos parece alusivo ao princípio mitológico onde os deuses se autosacrificaram para criar o Sol e a Lua, fechando o ciclo novamente com renovação, na festa que celebrava o nascimento de *Huitzilopochtli*. No centro cerimonial atuam sacerdotes ricamente ataviados, maiores responsáveis por manter o fogo aceso, garantindo assim a luz, a vida e o equilíbrio das cinco direções do cosmo (fig. 52c)⁴².

Aqui retomamos o cerne de nossas indagações sobre o ciclo ritual mexicano. Apresentamos nesse estudo considerações que nos levam a pensar o alcance das funções sacerdotais no culto oficial, uma vez definidas suas relações com a agricultura e a guerra, sedimentadas no papel cosmogônico das vintenas. Uma análise sistematizada de cada uma das festas à luz da

⁴² Aparentemente esta cerimônia realizou-se num templo nos arredores de Tenochtitlan e não no Templo Mayor (Andres, García & Jansen, 1991). Brotherston argumenta sobre a representação de dois templos de

pergunta específica sobre o papel dos sacerdotes nessa articulação religiosa (cujas implicações políticas e econômicas determinam o engajamento das práticas sociais), nos faz perceber a atuação do grupo sacerdotal na 'costura' de todos os elementos envolvidos, seja na estrutura social propriamente dita, ou nas funções mitológicas.

"As festas do calendário se celebravam com um desprendimento enorme de gente e de elementos decorativos e simbólicos. Deve-se imaginar estas representações dramáticas até a transformação da arquitetura imponente dos templos de *Tenochtitlán* (...) O culto era uma expressão da ideologia e, no entanto, encontramos nele uma formulação coerente sobre a ordem social estabelecida que se expressava mediante a participação dos grupos sociais e dos ritos. Nele se projetavam as relações ideais tais como deviam existir na sociedade, de acordo com a ideologia da classe dominante, ao mesmo tempo que se dissimulava a desigualdade existente entre essa classe e o povo. Estas eram algumas das funções sociais do culto. Ainda faltam muitas outras dimensões para abarcá-lo em toda sua complexidade... O ritual mexica era produto de uma longa evolução histórica e deve ser entendido desde os primórdios da formação da sociedade complexa na Mesoamérica, da qual era produto e expressão ideológica ao mesmo tempo" (Broda, 1982:135)

No apêndice II vemos imagens dos sacerdotes atuando diferentemente em várias das vintenas. Podemos entendê-los como intermediários das forças naturais e sobrenaturais, o que é facilmente justificável por suas funções de ministros religiosos. Contudo, vimos também que tais funções não podem ser dissociadas da dinâmica político-econômica arraigada nas diferenças sociais, legitimadas nas relações de poder controladas pela elite, a grande patrocinadora do culto oficial. Ao discutir as funções dos sacerdotes no

Tlaloc (Gordon Brotherston, comunicação pessoal), o que reforça a oposição Tlaloc – Xiuhtecutli.

reaparecem no cenário como maior evidência do *status* sacerdotal. Contudo, devemos analisar primeiro uma das principais funções dos sacerdotes do Estado mexica, o controle da formação dos jovens nas instituições chamadas "templos-escolas", tema de nosso próximo capítulo.

Capítulo IV

A educação dos jovens nos moldes do Estado mexica: a formação para o culto e a guerra

A escola é passado e futuro da sociedade. Apoia-se na tradição para ser o promotor pioneiro do amanhã. O estudo histórico dos sistemas educativos torna-se, por este motivo, um dos enfoques mais interessantes na explicação dos processos sociais

(López Austin, 1985 I: 10)

4.1 Educação e Ideologia

As discussões sobre o culto oficial fundamentado na cosmovisão mexica e a função dos sacerdotes nessas atividades rituais não podem distanciar-se de um estudo pormenorizado das instituições educacionais. Espera-se esclarecer ao longo deste capítulo que a educação funcionava como instrumento ímpar no controle social administrado pelo Estado mexica, evidência recorrente nas fontes que se referem à disciplina e às regras de comportamento social daquela sociedade.

Os sacerdotes exerciam um papel fundamental no controle da educação do Estado (López Austin, 1985, I e II) e também da produção artesanal que, conforme discutido no primeiro capítulo, deve ser analisada no contexto das relações político-econômicas entre os governos de Tenochtitlan, Tezcoco, Tacuba e os demais *altepetl* subjugados ao poder da tríplice Aliança. Responsáveis pelo controle da manufatura, circulação e manuseio dos objetos rituais, pela guarda e interpretação dos livros pintados, "a tinta negra, a tinta vermelha"¹, eles detinham o poder da informação, assegurando a função de

¹ Na simbologia da cosmovisão mesoamericana, "a tinta negra, a tinta vermelha" referem-se ao princípio da dualidade na tradição dos livros pintados e à sabedoria contida na palavra dos antigos sábios, os *tlamatinime*. Ao mesmo tempo que esses registros pictóricos são uma alusão à ancestralidade, vimos que eles têm um papel fundamental também no *porvir*, como livros de prognósticos e instrumentos rituais. Sobre o assunto ver Boone, 2000.

interpretes da palavra divina, motivo pelo qual eram reverenciados e ouvidos por todos os membros da sociedade em que estavam inseridos. Nesse sentido, é fundamental o estudo da formação dos religiosos nos *calmecac*, instituições entendidas como “templos-escolas”, lugar onde se transmitia a tradição pregando a reverência e a devoção, nos cantos, exortações, na leitura e interpretação dos livros pintados e, acima de tudo, pelo culto, na disciplina e obediência aos deuses.

Para entender as funções institucionais dos *calmecac* é necessário analisar o contexto em que se inseriam, em um sistema educacional mais amplo criado a partir das necessidades de controle social que surgiram com as transformações político religiosas que caracterizaram o período Pós-clássico, discussão já introduzida nos capítulos anteriores. Na mesma linha interpretativa de Johanna Broda discutida no final do capítulo anterior, Lopéz Austin (1985 I: 16-18) defende que o caminho de análise justifica-se na necessidade de controle estatal resultante do crescimento populacional gerador de antagonismos sociais, alcançado não apenas pelo uso da coerção, mas principalmente por meio do controle ideológico.

“... As concentrações humanas transformaram alguns dos centros cerimoniais em cidades. A especialização do trabalho – agora também regional, se desenvolve; com ela o comércio, controlado pelos centros mais poderosos, estabelece redes por toda a Mesoamérica. Os dirigentes deixaram de ser simples chefes de uma linhagem, para formar aparatos burocráticos que controlavam populações numerosas. As diferenças sociais, agora marcadamente econômicas, se aprofundaram de forma considerável, abrindo uma brecha entre dominantes e dominados. A suntuosidade dos templos, a riqueza das residências dos sacerdotes e nobres, os caminhos... as praças, as esculturas monumentais, demonstram o trabalho organizado por grandes grupos humanos, possivelmente agricultores em sua maior parte, que ofereciam seu labor como

obrigação tributária (...) [Contudo], como submeter as grandes massas de população aos desígnios dos dominantes? A coerção, em suas formas mais brutais, como a força dos exércitos, até as mais institucionalizadas, como o exercício do direito, fez a sua parte. Entretanto, a sujeição por meio da ideologia foi, sem dúvida, mais importante. E para ela, deve-se reconhecer, as instituições educativas devem ter servido como as principais pilastras."

Em *La Educación entre los antiguos Nahuas* (López Austin, 1985: I e II) López Austin realizou um estudo bastante completo sobre a educação nahua, do qual partimos para poder aprofundar especificamente na inserção dos sacerdotes neste contexto. Como o próprio autor aponta, este é um tema cujas referências específicas limitam-se às fontes textuais originadas no trabalho dos missionários do século XVI, que por razões óbvias muito se interessaram em compreender as instituições educacionais e religiosas indígenas. Infelizmente os dados possíveis de se resgatar nas pesquisas arqueológicas realizadas nos templos (e em seus entornos) limitam-se às evidências da simbologia ritual exprimida na cultura material recuperada, mantendo-nos alguns passos aquém da possibilidade de corroborar os registros dos missionário espanhóis. Contudo, no campo das fontes indígenas, a iconografia do *Códice Mendoza* fundamenta o estudo do sistema de educação mexica com variáveis essenciais à equação 'desigualdade social versus controle ideológico.'

O estudo da educação na sociedade mexica não pode ser realizado de maneira pontual, estática, uma vez que na sua própria definição, partimos de tipos de instituições que variavam de acordo com as diferentes funções sociais que os jovens viriam a assumir na idade adulta. Numa esfera mais ampla, essas funções estavam determinadas pela estrutura de funcionamento do Estado mexica, baseado numa sociedade estratificada marcada pelas diferenças sociais. Assim, se por um lado cada escola funcionava, individualmente, como espaço para a transmissão de determinadas práticas da tradição 'permanente', o conjunto das várias escolas, quando articulado

para garantir a organicidade das atividades econômicas, militares, políticas e religiosas, recobre um significado de maior alcance, como forma de engajamento e controle social.

Esta é uma discussão que passa pela complexa questão da distribuição populacional nos diversos *calpulli*, uma vez que a hierarquia social determinada pela linhagem de origem estava intrinsecamente ligada à especialização das atividades de produção e função social que marcavam a identidade dos grupos populacionais nos seus respectivos *calpulli*. Assim, deve-se buscar entender as instituições educacionais em dois níveis, tendo por um lado significado local, com a função de transmitir e resguardar a tradição específica do ofício ou atividade econômica que marcava produção de um determinado grupo e, do outro, no âmbito do Estado (*toltecayotl*), a preocupação de assegurar os valores que garantiam a obediência e respeito dos *macehualli* ao poder dominante detido pelos *pilli*, essenciais ao equilíbrio social numa conjuntura de estratificação.

“Uma das bases mais importantes da diferenciação social no Tlatocayotl se dava nas instituições educativas, chamadas calmecac e telpochcalli, já que de modo geral se pode afirmar que o acesso ao calmecac era reservado aos filhos dos pilli, enquanto os filhos dos macehualli ingressavam no telpochcalli; ainda que o acesso ao calmecac não era totalmente restrito aos macehualli, isso parece ter ocorrido excepcionalmente” (Palestrana Flores, 1992: 47)

A distinção primordial entre o *calmecac* e *telpochcalli* é ressaltada na grande maioria das fontes relativas às instituições educativas mexicas. Já foi referido que o *calmecac* funcionava como um ‘templo escola’ destinado a formação de sacerdotes para onde seguiam os filhos dos *pilli*, enquanto o *telpochcalli* abrigava os jovens *macehualli* cuja formação voltava-se principalmente à atividade bélica que viriam a exercer. Contudo, a análise pormenorizada dos registros revela níveis de especificidade que transcendem de certa forma essa dicotomia, assunto que será retomado mais adiante neste

capítulo. Em primeira instância, a distinção entre *calmecac* e o *telpochcalli* marcava o destino pré-determinado do indivíduo que assumiria uma função religiosa ou bélica no enquadramento social, ambas fundamentais à estrutura administrativa mexicana. Porém, deve-se levar em conta as demais atividades do sistema de produção, parte expressiva da economia ligada às atividades da população que demandavam a transmissão do conhecimento específico, como por exemplo os ofícios artesanais e a agricultura. É importante lembrar que esse é um outro aspecto da formação dos jovens relacionado ao âmbito local do *calpulli* e à herança cultural por linhagem.

Sabe-se que *calpulli* era, mais do que uma designação regional de um determinado grupo², uma entidade social unida por laços de linhagem, vizinhança, profissão, templo e deus protetor comum, possuindo dirigentes para assuntos internos. Os homens do *calpulli* trabalhavam comunalmente, pagavam seus tributos em conjunto, deviam reverência à religião do Tlatocayotl, assim como estavam obrigados à participação na guerra (López Austin, 1985 I: 25). Assim, ressaltam-se cinco elementos que caracterizavam a vida no *calpulli*:

- a) identidade por linhagem ligada à transmissão hereditária do conhecimento profissional e ao modo de produção local
- b) culto, administração e governo local
- c) pagamento de tributos e sujeição à política de domínio estatal
- d) participação no culto oficial do Estado
- e) participação na guerra em nome do Estado

Em outras palavras, o estudo das instituições educacionais mexicanas não pode estar dissociado das funções sociais que caracterizavam a organização da população tanto nas relações com o poder público quanto no campo das especificidades da vida privada. Assim, ao buscar informações sobre o *calmecac* ou o *telpochcalli* no período de hegemonia mexicana, o pesquisador

encontra uma amplitude de informações que servem de evidência da necessidade de se contextualizar os dados frente às variações regionais, às diferenças sociais e de origem, à política de conquista e sujeição e, acima de tudo, à hierarquia do culto religioso oficial sobre a religiosidade local. Deve-se portanto diferenciar a inserção das instituições educacionais no contexto local do *calpulli* da sua função na administração do *tlatocayotl*. Uma vez que o estudo aqui proposto visa compreender o papel dos sacerdotes na organização do Estado mexica, justifica-se concentrar as indagações sobre a função das instituições educacionais no contexto da política oficial, mais do que nas especificidades da produção. Vale ressaltar que a escassez de dados arqueológicos que possam corroborar as informações sobre o modo de educação indígena registradas pelos missionários espanhóis no século XVI é mais um motivo para se vincular esse estudo à identificação das bases de controle social do Estado mexica, conforme proposto no início deste capítulo.

Para esclarecer essa questão é necessário retomar a discussão sobre a reforma ideológica iniciada por Tlacaelel durante o governo de seu tio, Itzcoatl, apresentada no primeiro capítulo. Sabe-se que Tlacaelel permaneceu como 'conselheiro' do *huey tlatoani* durante os dois governos subsequentes, de Motecuhzoma Ilhuicamina e Axayacatl. Infelizmente as fontes escritas não proporcionam dados suficientes para solucionar a polêmica sobre o grau de influência que Tlacaelel teria exercido sobre as decisões tomadas pelo governante. Não obstante, é comum encontrar na historiografia sobre os mexica referências que associam Tlacaelel ao cargo de *cihuacoatl*, um dos mais altos na administração local³. Ao que parece, Tlacaelel teria optado por não assumir a função de *huei tlatoani*, ainda que lhe tivessem oferecido o trono (Durán, 1995). De qualquer maneira, a importante atuação política e militar de Tlacaelel não pode ser ignorada.⁴ A nosso ver, a evidência mais

² O termo *calpulli* aparece muitas vezes como 'bairro', uma tradução insuficiente, bastante comum na historiografia

³ A discussão sobre o cargo de *Cihuacóatl* em comparação à função própria do *Huei-tlatoani* será aprofundada no próximo capítulo, que trata das relações entre o político e o sagrado nas práticas administrativas do Estado mexica.

⁴ Na História de las Indias, Durán apresenta Tlacaelel como verdadeiro responsável por convencer Itzcoatl a levar os mexica a lutar contra os temidos tepaneca. Aliados ao governo de Tezcoco eles

expressiva encontra-se na imagem de Tlacaelel por trás do trono (Cf. Leon Portilla, 1992) reproduzida na figura 53.



Fig. 53 "Tlacaelel por trás do trono" (León-Portilla, 1992)

Dando continuidade ao desenvolvimento das hipóteses apresentadas na introdução deste trabalho, pretende-se esclarecer que a reforma ideológica iniciada no governo de Itzcoatl foi amadurecendo ao longo do período de expansão do domínio da Tríplice Aliança, até atingir uma configuração bastante particular de governo baseada nos ideais da elite mexicana. É fundamental ressaltar que tipo de particularidade estamos nos referindo. Não se trata aqui de absorver o conceito da 'gloria tenochca' claramente exaltado pelos mexica. Por outro lado, deve-se indagar sobre o grau de manipulação ideológica que estava por trás de tão óbvia 'adaptação' de ideais religiosos em prol de objetivos político-econômicos.

No segundo capítulo foi apresentada uma discussão sobre certas modificações que identificam o surgimento de um novo modelo de interação

derrubaram Maxtlat, governante de Azcapotzalco, momento em que os mexica finalmente atingiram independência.

dos poderes político e religioso durante o Pós-clássico. Esse tema foi discutido para explicar as mudanças que particularizaram as sociedades do Pós-clássico, após o declínio dos grandes centros urbanos do Período Clássico, como Teotihuacan. Recapitulando, os principais aspectos dessa transição foram o surgimento de novos centros de poder, as migrações, o aparecimento de novos sistemas de comércio e as inovações na religião e na arquitetura. Isso pode servir de argumento para igualar os mexica perante as demais sociedades que interagiram com a Tríplice Aliança na Mesoamérica do Pós-clássico tardio. De fato são inúmeras os pontos que nos fazem entender que os mexica eram apenas mais um povo que atingiu hegemonia política e militar num contexto de tradição bélica de longa duração, muito anterior ao seu período de 'glória'.

Torna-se necessário, nesse sentido, refletir sobre quais foram os novos aspectos que diferenciaram a religião durante o Pós-clássico. Em outras palavras, o que, de fato, mudou? A interação entre o governante e o poder divino -exprimida na figura do intermediário ("homem-deus") - ou a articulação das instituições religiosas com as práticas administrativas, caracterizando uma nova forma de governo cuja política econômica elevou as ações tributárias e coercitivas frente ao aumento das demandas sociais?

"Motecuhzoma Ilhuicamina, o tlatoani sucessor de Itzcóatl, foi um reformador que começou por fazer reconhecer ao povo que os governantes tinham qualidade semi-divina. Transformava o estado ao incidir sobre a consciência de seus súditos para criar a mentalidade necessária para a nova vida bélica de Tenochtitlan. Em sua reformas ordenou que existissem escolas em todos os bairros, suficiente para a totalidade da população escolar tenochca."
(López Austin, 1985 I: 25)

O trecho citado acima é bastante alusivo às indagações levantadas. Ressaltam-se três aspectos fundamentais ao debate traçado. Primeiramente, uma confirmação de que as reformas ideológicas tornaram-se necessárias

para "fazer reconhecer ao povo que os governantes possuíam qualidade semi-divina." Como justificativa, o objetivo de "criar a mentalidade necessária para a nova vida bélica de Tenochtitlan". Por fim, o meio pelo qual o governo buscou aproximar a população de seus ideais, criando escolas "para a totalidade da população tenochca". Nesse sentido, torna-se necessário aprofundar a análise de cada um desses aspectos na tentativa de elucidar o papel do sacerdócio naquele cenário, uma vez que as instituições educativas mexica mostram-se essenciais à política ideológica do governo.

4.2 Os atributos 'semi-divinos' do governante

A centralização do poder sagrado na figura governante, mais do que caracterizar a cosmovisão Mesoamericana ou uma particularidade das sociedades do Pós-clássico, é um denominador comum aos estudos de agrupamentos sociais na história da humanidade (obviamente de acordo com seus contextos específicos). A cultura material Olmeca do primeiro milênio a.C., de sociedades mais de quinze séculos anteriores ao período em questão, oferece dados bastante concretos sobre a relação entre ritual e poder, centralizado na figura do xamã⁵. A análise comparativa de poucos objetos olmeca parece suficiente para exemplificar a importância que era dada ao poder do xamã de canalizar as forças sobrenaturais.

As figuras 54, 55, 56 e 57 são exemplos de um tipo recorrente de representação olmeca em que o xamã⁶ encontra-se em posição de transe, nas diferentes fases da transformação em jaguar. Os registros etnográficos revelam que os xamãs das regiões de floresta tropical costumam realizar o ritual nas regiões de mata fechada, geralmente desacompanhados e na escuridão noturna. Ao transformar-se em jaguar, o xamã incorpora a força do predador mais poderoso das regiões de floresta tropical. Essa é uma referência constante na simbologia da cultura material olmeca, assim como são as alusões aos pássaros predadores, aos jacarés e às serpentes.

⁵ Sobre o assunto ver: *The Olmec World: Ritual and Rulership*. Catálogo da exposição homônima realizada no *The Art Museum*, Princeton University Press.

⁶ Sobre ritos e técnicas de transcendência xamânicas ver Eliade, 1998.

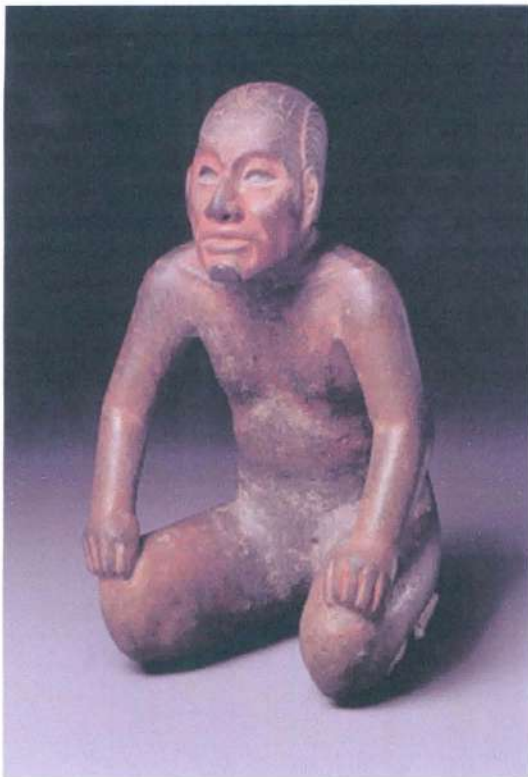


Fig. 54 Escultura representando xamã em transe
Olmeca, Veracruz 800 – 600 a.C.
The Art Museum, Princeton University



Fig. 55 Escultura representando xamã em transe
Olmeca, Veracruz 800 – 600 a.C.
Dumbarton Oaks Research Library and Collections



Fig. 54a

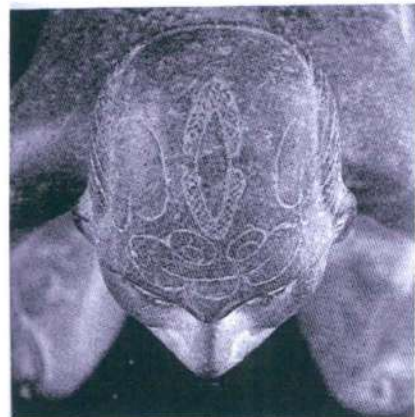


Fig. 54 b

Quando analisada isoladamente, a estátua da figura 54 não revela uma alusão direta ao jaguar. As principais características a serem notadas, além da representação de um homem forte ajoelhado, são os punhos fechados, a tensão na região dos ombros encurvados para frente (fig. 54a), os traços faciais estáticos, o cavanhaque e a representação de um sapo no topo do crânio (fig. 54b). A associação do anfíbio com a viagem de transcendência está relacionada à substância alucinógena, proveniente das glândulas da cabeça do animal, utilizada no ritual xamânico. No detalhe da incisão no topo da cabeça nota-se um elemento que provavelmente indica a abertura, o canal de comunicação com as forças do âmbito superior (tomado como referência o eixo vertical do cosmo⁷). Já na figura 55 percebe-se uma incrível semelhança na representação do corpo humano, mas neste caso os traços da cabeça aparecem num estágio mais avançado da transcendência, com rosto, orelhas e boca de felino conjugados novamente com o cavanhaque. Nas figuras 56 e 57 observa-se representações com características muito similares: o corpo humano voluptuoso, punhos cerrados e feições de felino. Na figura 56 a postura corporal indica movimento, como se o xamã estivesse se levantando já transformado, enquanto a figura 57 pode ser interpretada como o último estágio, em que o xamã já está em posição ereta, mantendo as feições de jaguar. Neste caso destaca-se a mão direita na posição de comando semelhante àquela em que se segura um cetro, talvez alusiva ao gesto de poder.

⁷ Retomando aqui a discussão das cinco direções (quatro rumos e eixo vertical) comum às culturas



Fig. 57 Escultura representando xamã em transe
Olmeca, Tabasco, 1000 – 600 a.C.
Los Angeles County Museum of Art



Fig. 58 Escultura representando xamã em transe
México
Dumbarton Oaks Research Library and Collections

No apêndice III estão dispostas várias outras imagens da cultura material olmeca originada naquele contexto.⁸ Uma análise comparativa da iconografia desses objetos revela inúmeras evidências em suporte ao argumento de que a apoteose à figura semi-divina do governante era uma tradição muito antiga na Mesoamérica. A grosso modo, pode-se classificar os objetos selecionados para análise em três categorias :

mesoamericanas.

⁸ Optamos por criar um apêndice pois são muitas imagens e elas coincidem com a análise da discussão sobre a relação dos sacerdotes com o poder administrativo a ser apresentada no capítulo 5.

- A) adornos utilizados pelo xamã no ritual
- B) instrumentos utilizados na elaboração do ritual
- C) representações de poder associado ao ritual⁹

Um dos primeiros pontos que justificam essa análise é a relação de cada um desses objetos com o conjunto. No grupo A estão adornos geralmente qualificados como amuletos. Todos eles são de pequeno porte e possuem orifícios que indicam o porte pessoal (peitoral, colar, pendente). São feitos de jade ou pedra verde, o que denota seu significado de objeto precioso, sagrado. Acima de tudo, a simbologia implícita na iconografia de cada um deles está fortemente associada ao universo ritual. Os pendentes em forma de orelha e o colar de pernas parecem fazer alusão aos atributos humanos do xamã. Paralelamente pode-se comparar esses objetos com os dados etnográficos do século XVI, que indicam que as pernas e as orelhas eram membros em que se praticava o derramamento de sangue da penitência, o auto-sacrifício. É importante lembrar também que a imagem da orelha está associada à simbologia do poder, pois na história de toda a Mesoamérica há evidências de que o porte de brincos é uma indicação de soberania ou de status social. Os demais objetos do grupo A, provavelmente utilizados como peitorais, apresentam um iconografia alusiva à transcendência ritual ligada ao poder dos predadores terrestre e aéreo, a jaguar e a águia, conforme discutido anteriormente. Aqui, o pendente na forma de um "homem-águia" parece representar o "vôo sobrenatural", o desprendimento do âmbito terrestre durante a transcendência ritual. Nota-se, igualmente, que a 'máscara' incisa no pendente (apêndice III, fig. A4) é muito parecida com os traços de felino dos objetos das figuras 55, 56 e 57 analisadas anteriormente. Apesar da sutileza e estilização dos traços, é dada ênfase tanto na boca quanto nas têmporas com as sobrancelhas "emplumadas" de águia,

⁹ Neste caso alguns dos objetos apresentam um conteúdo simbólico mais sutil, exigindo maior amplitude de elementos adotados na análise comparativa.

uma combinação de traços característicos da representação olmeca do xamã em transcendência¹⁰.

Os objetos do grupo B são identificados pela função ritual. São duas colheres, um perfurador, e um cetro. Eles apresentam características morfológicas que se assemelham aos objetos do grupo A, pelas dimensões, técnicas e iconografia. As duas colheres possuem orifícios que parecem identificar que eram utilizadas como peitorais e são de jade. Novamente à exemplo de dados etnográficos muito posteriores, pode-se sugerir a possibilidade de uso dessas colheres como suporte para substâncias alucinógenas durante o ritual xamânico.¹¹ Ainda que seja impossível omitir uma referência à beleza da colher em forma de mão (apêndice III, fig. B2), deve-se elevar sua função simbólica e o paralelo com os outros objetos em forma de partes do corpo. A análise do conjunto, comparado também aos objetos do grupo A, enriquece quando trazidos em cena os perfuradores. Seriam eles uma evidência de que o ritual de penitência com sangramento das orelhas, braços e pernas (longamente descritos nas fontes do século XVI que tratam das atividades realizadas nos templos) já era praticado entre os olmeca? As estelas maia da época clássica, provenientes da mesma região, demonstram que o derramamento de sangue do pênis era usual nas cerimônias de entronização (fig 59). Paralelamente, encontramos no *Popol Vuh*, e em outras fontes textuais, referências a esse tipo de sacrifício, realizado por Quetzalcoatl no momento da criação da humanidade, conforme vimos no segundo capítulo. Seguindo essa linha de raciocínio, pode-se entender a iconografia incisa no verso do perfurador reproduzido na figura B3 (apêndice III) onde vemos quatro ícones circulares com um retângulo no centro, novamente representado em jade, mais um exemplo de representação das cinco

⁹ Neste caso alguns dos objetos apresentam um conteúdo simbólico mais sutil, exigindo maior amplitude de elementos adotados na análise comparativa.

¹⁰ Voltaremos à análise da recorrência desses elementos iconográficos na simbologia do ritual xamânico olmeca mais adiante.

¹¹ A recorrência de pequenas bandejas com canutilhos para consumo de drogas alucinógenas entre culturas da floresta tropical amazônica sustentam esse tipo de interpretação.

direções e ao equilíbrio cósmico¹². O cetro pode ser entendido como bastão cerimonial de expressividade máxima na simbologia do poder, seja ele sagrado ou bélico. Nas figuras C1 e C2 do mesmo apêndice pode-se observar exemplos bastante concretos de objetos que conjugam tais elementos numa figura única.



Fig. 59 Governante Escudo Jaguar num ritual de auto-sacrifício em Yaxchilan, 725d.C.
British Museum
Londres

No grupo C estão agrupadas diversas imagens de objetos e monumentos que, quando comparadas aos grupos A e B, reforçam o argumento da importância de se associar o governante com a centralização do poder sagrado na figura do xamã. A complexidade iconográfica da estatueta de jade reproduzida na figura C1 é extremamente relevante à

¹² Para um detalhamento da análise iconográfica que sustenta essa asserção ver as legendas explicativas das figuras B5, B6, B7, C1 e C2 no apêndice III.

argumentação. Aqui o ritual xamânico é evidentemente associado à imagem do felino que aparece como uma espécie de "carregador" na transcendência corporal. O xamã porta espécie de cetro com a ponta encurvada, elemento que quando entendido em sentido inverso poder ser interpretado como o rabo do animal. O xamã porta um tipo de capacete (também comum nas cabeças monumentais, com vários metros de altura, encontrados em sítios olmeca). É interessante notar a idéia de movimento que essa representação passa ao observador, aludindo justamente ao etéreo. A personagem da figura C2 porta igualmente um cetro. Contudo, os atributos de guerreiro, o aspecto antropomorfo da face, os adornos de orelha notadamente marcados pela imparidade e o voluptuoso penteado proporcionam uma interpretação voltada ao poder no âmbito terrestre. Ainda mais humanizada é a representação do governante no trono, também caracterizado pelo cavanhaque, reproduzido na figura C3. Não obstante, entre todas essas estátuas a que melhor exprime a articulação do poder nas esferas terrenas e sobrenaturais é a representação do "jovem senhor" reproduzida na figura C4. A análise da complexa iconografia incisa neste objeto requer uma descrição detalhada e cuidadosa. A simbologia inerente aos diversos elementos que compõe a incisão articulam-se numa espécie de narrativa mítica, uma linguagem que só pode ser entendida com base no estudo comparado a diversos objetos ou monumentos produzidos em contextos similares. Nas palavras de Kent Reilly ("*The Olmec World*", catálogo de exposição, p. 278), são:

"... incisões com imagens de práticas cerimoniais e rituais por meio das quais ele exerce o poder xamânico e demonstra seu poder de governar. As incisões na cabeça, braços, mãos, cetros e pernas formam um sistema ideológico único e a cabeça, torso e membros inferiores correspondem aos três níveis do cosmo. O governante é o *axis mundi*, o fio condutor entre os âmbitos terrestre e sobrenaturais ..."

Veremos no próximo capítulo que a análise dessa imagem é extremamente relevante para a discussão sobre o papel do chefe religioso no governo das sociedades mesoamericanas. Nesse momento limitamos a apontar a recorrência do aparato já descrito na análise dos outros objetos classificados no grupo C, como o cetro, os brincos, a elaboração do adorno de cabeça e, nesse caso, claramente o porte de uma máscara de boca de jaguar. Antes de aprofundar a interpretação do "jovem senhor" no capítulo subsequente, cabe indagar se essa imagem de 65cm de altura e 11cm de largura, "esculpida como um cetro" (ref: 278) não seria uma evidência ímpar da exaltação da figura semi-divina do governante no período Pré-clássico?¹³

4.3 A atividade bélica mexica: combates rituais ou batalhas militares?

Retomando a discussão das modificações que levaram a uma determinada configuração político-ideológica característica das sociedades do Pós-clássico, deve-se agora indagar sobre o segundo dos três aspectos apontados, ou seja, as idiosincrasias da "nova vida bélica de Tenochtitlan" a que se referiu Lopéz Austin.

Conforme mencionado anteriormente, acredita-se que no momento em que os mexica assumiram hegemonia política e militar no comando da Tríplice Aliança, de modo geral a ação bélica vinha sendo, há muito tempo, uma prática bastante comum entre os mesoamericanos. Contudo, é fundamental esclarecer que isso não se contradiz com a afirmação de López Austin. De fato, a realidade bélica de Tenochtitlan assumiu proporções únicas com enraizamento da política expansionista mexica. Não obstante, seria um equívoco tentar explicar a hegemonia da Tríplice Aliança no Pós-clássico tardio a partir da vitória de Tenochtitlan, com apoio de Tezcoco e Tacuba, contra Azcapotzalco. Ao longo dos capítulos anteriores foram levantadas uma série de evidências sobre a pluralidade étnica e cultural que caracterizaram a história da Mesoamérica nos seus diversos momentos e locais. Já foi possível

¹³ Os demais objetos classificados no grupo C (C5 a C9) serão analisados no capítulo 5 na tentativa de

identificar que a análise da cultura material produzida pelos mexica no contexto anterior à chegada dos espanhóis demanda um recuo ao final do Período Clássico, desde o declínio de Teotihuacan, passando pelas histórias de migração ou movimentações de diversos grupos no planalto central mexicano, até focalizar especificamente o assentamento dos mexica em Tenochtitlan. Foram levantados inúmeros exemplos da ênfase dada à cosmovisão ancestral partilhada por inúmeras sociedades da Mesoamérica na cultura material mexica. Discutiu-se também a preocupação em legitimar o passado cultural tolteca, por meio da incorporação de suas referências simbólicas. Volta à tona, portanto, a questão da necessidade mexica de justificar-se. Por que eles tiveram que legitimar o passado Tolteca e de que forma isso se articula com as transformações político-ideológicas que marcaram as sociedades do Pós-clássico? Em outras palavras, o que levou os mexica a impor novas reformas, sobre uma ordem previamente instaurada entre as sociedades do Pós-clássico, caracterizando essa "nova vida bélica de Tenochtitlan"?

Para esclarecer essas questões temos que retornar ao 'início' desse longo caminho de transformações, a partir do declínio das sociedades do Período Clássico, retomando a discussão do culto à Serpente Emplumada e a dualidade Tollan-Quetzalcoatl iniciada no capítulo 2. Pretende-se desenvolver com essa discussão o argumento de que os estudos das sociedades do Pós-clássico identificam a necessidade de buscar correspondências entre política, religião, mitologia e ritual. Talvez esse seja o caminho mais indicado para entender o que diferenciou os mexica entre as demais sociedades do Pós-clássico. Por esse ponto de vista, uma vez criada a necessidade de culto a Huitzilopochtli com a ascensão mexica, os atributos guerreiros dessa divindade teriam que encontrar uma forma de dividir o espaço ritual com as forças soberanas que o antecederam. Trata-se aqui de "dividir" o espaço ritual pois igualmente a hegemonia bélica não foi singular, contando com alianças políticas indispensáveis.

esclarecer esta hipótese.

A recorrência da imagem da Serpente Emplumada é bastante significativa entre as culturas Mesoamericanas. Presente na arquitetura, na iconografia da cultura material, nos códices e nos registros textuais, Quetzalcoatl, Kukulcan, Gucumatz, Topiltzin, Nove Vento ou simplesmente Serpente Emplumada são vários dos nomes identificados com essa criatura de indubitável poder na cosmovisão mesoamericana.

Introduzimos no capítulo 2 a discussão de que Quetzalcoatl é identificado como o 'primeiro sacerdote', uma atribuição que nos contextos nahua e mexica pode ser identificada tanto com o sacerdote soberano Ce Acatl Topiltzin, quanto com a divindade patrona dos *calmecac*. Também seu atributo como divindade tolteca relacionada à criação do mundo e da humanidade pode justificar a alusão ao 'primeiro sacerdote', uma vez que as narrativas míticas contam, conforme já mencionamos, com sua participação nas criações do cosmo e do homem por meio de penitência e auto-sacrifício.

Na discussão dos atributos semi-divinos do governante no item anterior foram destacadas as práticas rituais de auto-sacrifício e a transcendência ao mundo sobrenatural centralizados na figura do xamã, ou chefe religioso, como representação do domínio do *axis mundi*, eixo central de articulação e equilíbrio das cinco direções do cosmo mesoamericano. Nesse sentido a identificação de uma possível figura histórica que exaltasse esse papel no Período Clássico parece perfeitamente plausível. Ainda assim, é necessário verificar o contexto específico das evidências referentes a Topiltzin e articula-lo à conjuntura plural das referências à Serpente Emplumada e ao título atribuído aos *quequetzalcoa*, supostamente criado por Topiltzin, mas que certamente tornou-se uma designação de chefes religiosos que atuavam no *calmec*, como demonstra o apêndice I.

A maioria das fontes textuais identifica Topiltzin Quetzalcoatl, também conhecido pelo nome de "1 Cana", como um sacerdote governante que

promoveu o culto àquela divindade, tornando-se bastante popular entre os toltecas:

"A história do primeiro grande soberano Quetzalcoatl conta como ele desceu do paraíso à terra e fundou um domínio entre as pessoas do México. Lá ele viveu no celibato, como um sacerdote sagrado, até que a disputa entre os deuses o levou à desgraça. Durante uma grande cerimônia Quetzalcoatl foi servido de um bebida à base de cogumelos. Tentado pela deusa demoníaca que habitava os cogumelos, ele a dominou, copulando com ela durante a festa. Ao acordar do sonho envenenado ele percebeu que havia condenado a si mesmo. Abrindo mão de todos os seus palácios, ele rumou em direção ao mar [do Caribe], onde embarcou em uma canoa feita de peles de serpentes, navegando em direção ao poente, até que um tremendo calor incendiou o barco e seu coração voou, juntando-se ao sol..." (Burland, 1980: 43)

Outras versões contam a história de forma diversa. Por exemplo, há referências que indicam que a mulher com quem Topiltzin manteve relação sexual era sua irmã, o que o colocaria em situação de incesto, o que era considerado uma das faltas mais graves nos padrões sociais tolteca. De acordo com os *Cantares Mexicanos*, ao partir de *Tollan* Topiltzin teria sido seguido por seu povo em direção à costa do Golfo de Yucatán. Ainda que as narrativas coincidam sobre o rumo tomado pelo líder, não há consenso sobre o final da sua história. No *Códice Chimapopolca*, após abandonar Tula Topiltzin pratica o auto-sacrifício jogando-se na fogueira, suas cinzas sobem em direção ao sol e são seguidas por pássaros de plumas preciosas. No céu, ele se transforma em Vênus, a estrela da manhã.¹⁴

¹⁴ É importante ressaltar que a associação de Quetzalcoatl com Vênus é recorrente na maioria das fontes.

Estabelecer a origem da simbologia da Serpente Emplumada na iconografia mesoamericana seria uma tarefa bastante difícil. Contudo, pode-se identificar que sua imagem tornou-se bem conhecida durante o Período Clássico, o que confirma-se na arquitetura de muitos templos construídos naquele período:

"... os traços arquitetônicos identificados como toltecas [em Chichen Itza]... podem também ser encontrados em vários centros urbanos que florescem ao longo da costa do Golfo do México como El Tajin, e em centros urbanos localizados nas terras altas do México Central, como Cholula, Cacaxtla, Teotenango e Xochicalco." (Navarro, 2001: 270)

Esta simbologia coincide com o período em que surgiram os primeiros centros urbanos planejados da Mesoamérica. Teotihuacan está certamente entre os mais importantes, com uma população estimada acima de 125.000 habitantes por volta de 600d.C., o que a identifica como a sexta maior cidade do mundo naquele momento (Coe, 1994: 95).

Em Teotihuacan, o templo atribuído a Quetzalcoatl (fig. 60) é um exemplo significativo do elaborado estilo arquitetônico desenvolvido na Mesoamérica naquele período. As estruturas piramidais de talude e plataforma (*talud y tablero*) presentes em toda a arquitetura de Teotihuacan (fig. 61) tornaram-se evidência da influência teotihuacana em sítios posteriores. Contudo, a singularidade e sofisticação aplicadas à construção do templo de Quetzalcoatl sugere uma particular distinção promovida àquele espaço, que muito provavelmente servia como centro ritual. Junto às pirâmides do Sol e da Lua, as três estruturas destacam-se no todo da antiga cidade. A disposição em que foram construídas indica uma clara conexão com o movimento dos astros, denotando uma possível correlação com a participação de Quetzalcoatl nos mitos de criação e sua identificação com Vênus.¹⁵

¹⁵ Não cabe aqui aprofundar essa observação com base nos estudos de arqueoastronomia. Contudo, ela nos remete à importância da paisagem ritual e da representação da estrutura cósmica na escala tangível do

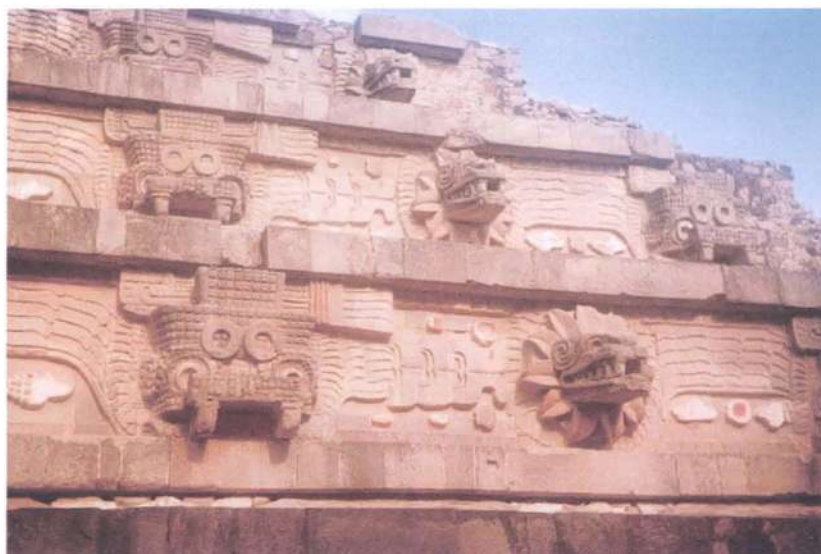


Fig. 60 Templo de Quetzalcoatl, Teotihuacan



Figs. 60a, 60b e 60c
esq., dir. e abaixo respectivamente
(detalhes da iconografia
da Serpente Emplumada)
Templo de Quetzalcoatl
Teotihuacan

plano terreno, conforme introduzido no capítulo 2. Sobre os estudos da relação de Quetzalcoatl com Vênus na arqueoastronomia ver Sprajac, 1982.



Fig. 61 Estrutura talude e plataforma – Monte Alban, Oaxaca

A interpretação da iconografia do "Templo da Serpente Emplumada" em Teotihuacan gerou opiniões bastante controversas no debate historiográfico. Os elementos que chamam maior atenção são as duas estruturas protuberantes que repetem-se alternadamente ao longo dos degraus (figs. 60a e 60b). Parece haver maior consenso que aquelas de traços zoomorfos (fig. 60a) representam cabeças de serpentes (considerando ainda a mescla de elementos associados a outros animais, visíveis principalmente na representação dos dentes e têmporas) claramente adornadas com plumas. Na perspectiva frontal aparecem duas 'coroas' de plumas, a posterior já se aproximando das dimensões em que elas são representadas ao longo do corpo da serpente, quando visto de perfil (vide fig. 60c). Entretanto antes do guiso de cascavel que aparece no outro extremo da figura, corroborando sua interpretação como serpente, aparece a segunda estrutura protuberante (fig 60b), de difícil compreensão.

O arqueólogo Saburo Sugiyama (Berlo *apud*, 1992: 205-230; Carrasco, Jones & Sessions *apud*, 2002: 117-143) defende que esse elemento representa um tocado, simbolizando poder, *status*. Sugiyama faz uma longa e descritiva

análise iconográfica dos elementos que compõe a estrutura que chama de tocado, mas sua teoria baseia-se principalmente nas evidências arqueológicas recuperadas nas escavações realizadas no final dos anos 80. O trabalho de campo realizado no local revelou a presença de inúmeros enterramentos, entre os quais mais de 200 esqueletos foram encontrados com as mãos juntas atrás do corpo (provavelmente tinham sido amarradas), o que permite sugerir que foram cativos sacrificados. Aceitando ou não a interpretação de Sugiyama de que aqueles elementos agregados às serpentes na fachada do templo representam tocados que simbolizam o poder soberano, não se pode ignorar a forte alusão ao militarismo dos enterramentos.

Mesmo no contexto dos mitos de criação, Quetzalcoatl e as demais divindades vivem uma constante luta ritual na cosmovisão mesoamericana. De modo geral, as forças antagônicas são essenciais ao conceito de dualidade e o combate é parte intrínseca na relação entre os deuses. O jogo de bola é expressão máxima desse conceito, aparecendo em inúmeras referências de práticas rituais, como por exemplo na luta entre as divindades na festa de Etzalcualiztli do *Codice Borbonico* analisada no capítulo três.¹⁶ No *Popol Vuh*,¹⁷ o livro da criação dos maia quiche, o campo de jogo de bola é o palco das disputas entre os homens e os deuses da noite, no ritual de criação do dia. Na jornada por Xibalba, âmbito inferior e da obscuridade, os irmãos gêmeos Hunapu e Xbalanque, desafiam os senhores da noite (que tinham sacrificado e enterrado seus pais no campo de jogo de bola de Xibalba), praticam o auto-sacrifício, enganam os deuses 1 Morte e 7 Morte e os sacrificam. Assim, os heróis gêmeos conquistam Xibalba e sobem ao céu, transformando-se no Sol (Hunapu) e na Lua (Xbalanque), criando assim o dia, o tempo e o calendário:

¹⁶ É importante retomar aqui o significado da oposição entre o claro e o escuro, o frio e o quente simbolizada nos anéis vermelho e preto do campo do jogo de bola da representação do *Código Borbonico* discutida no capítulo 3.

"And so it remained that they were respectfun of their father´s heart, even though they left him at the Place of the Ball Game Sacrifice: 'You will be prayed to here', his sons told him, and his heart was comforted. 'You will be the first resort, and you will be the first to have your day kept by those who will be born in the light, begotten in the light. Your name will not be lost. So be it' they told their father when comforted his heart. 'We merely cleared the road of you death, your loss, the pain, the suffering that inflicted upon you'. And such was the instruction they gave when all the Xibalbans had been finally defeated. And then the two boys ascended this way, here into the middle of the light, and they ascended straight into the sky, and the sun belongs to one and the moon to the other. When it became light within the sky, on the face of the earth, they were there in the sky"¹⁸ (Tedlock; 1985 I: 159-160)

Percebe-se vários paralelos entre a atuação dos irmãos gêmeos, no *Popol Vuh*, e de Quetzalcoatl, na narrativa do *Códice Chimalpopolca* citada anteriormente. É interessante notar também que o termo "coatl" pode significar tanto serpente quanto "gêmeo,"¹⁹ assim como "quetzal" abrange duplamente os significados da pluma do pássaro e da preciosidade inerente a ela. Nesse sentido, Quetzalcoatl, assim como os irmãos gêmeos, assume essa qualidade "preciosa" da figura intermediária entre o céu e a terra, entre os homens e os deuses. No *Popol Vuh*, a Serpente Emplumada é justamente o "modelador", o "elaborador", o "carregador", o "pai", "aquele que inicia" !

É importante notar que da mesma forma que a recorrência de campos de jogo de bola em tantos sítios arqueológicos espalhados pela Mesoamérica corrobora a discussão das práticas humanas centradas no universo ritual, o conjunto de referências simbólicas que configuram a história do "herói" Topiltzin Quetzalcoatl talvez se explique na função social do mito.

¹⁷ Tedlock, 1986.

¹⁸ É necessário fazer uma consideração à referência citada em inglês, pois que não segue o padrão das demais citações, que foram traduzidas. Seguimos aqui o mesmo critério adotado na transcrição do texto dos *Colóquios y Doctrina Cristiana* apresentada na introdução.

¹⁹ Victor Castillo, comunicação pessoal.

São exemplos de evidências, sejam elas arqueológicas ou da tradição oral, que exaltam a importância social e histórica da Serpente Emplumada e, ao mesmo tempo, reforçam que não se pode ignorar o caráter de disputa ritual no cerne da cosmovisão mesoamericana. A exemplo das narrativas de criação de duas culturas distintas, como demonstram o *Popol Vuh*, dos quiche maia, e a *Leyenda de los Soles*, fonte de origem nahua, a disputa ritual que leva à derrota por um dos lados é o caminho necessário. O significado pleno exprime-se na morte vinculada à “ascensão” ou renovação da vida.

Uma versão da história de Topiltzin Quetzalcoatl conta que antes de ‘viajar’ em direção ao Sol e tornar-se a estrela da manhã Topiltzin desceu ao submundo, onde travou uma batalha com Tezcatlipoca. Em Mictlan, âmbito dos mortos, Quetzalcoatl venceu a luta contra os deuses da terra, recuperando os ossos de seus ancestrais e retornando-os à terra. A seqüência da narrativa do ritual, até a criação dos homens, assemelha-se às demais, com a trituração dos ossos e o ritual de penitência com derramamento de sangue. O dado relevante neste caso é a referência específica à disputa com Tezcatlipoca.



Fig.62 em combate com ritual
com Tezcatlipoca (*Códice Borbonico*)



Fig. 62a Detalhe do peitoral
em forma de caracol

No *Códice Borbonico* Quetzalcoatl e Tezcatlipoca aparecem ricamente ataviados numa luta ritual (figura 62). Quetzalcoatl, na sua manifestação Ehecatl (9 Vento) porta todos os instrumentos e adornos que o identificam com o sacerdote: incensador, colar de conchas, peitoral em forma de caracol em plano recortado (fig. 62a) e bolsa de copal. Adicionalmente, observa-se outros elementos que enriquecem a discussão sobre a relação entre religião e poder, como os adornos de pele de jaguar, a máscara zoomorfa em forma de bico de pássaro com dentes e a língua para fora e o gorro em forma de cone típico da divindade. Possivelmente esse gorro em forma de cone simbolize a introdução dos templos circulares na Mesoamérica. Muitos exemplos de modelos miniatura de templos foram encontrados em escavações, podendo hoje ser observados nas exposições permanentes do *Museo Nacional de Antropología do México* e no *Museo del Templo Mayor*. Evidências de outras divindades portando gorro cônico, assim como outros atributos de Quetzalcoatl, como o peitoral em forma de caracol, reforçam que esse tipo de associação deve ser analisada com cautela. Na figura 63, por exemplo, vemos uma representação de Quetzalcoatl deixando Tula ao Lado de Xipe-Totec, outra importante divindade nahua associada aos cultos de guerra e fertilidade. Nota-se que ambos portam gorros cônicos.²⁰ Vemos, portanto, que a confirmação da hipótese de que a criação dos altares circulares foram introduzidos por Quetzalcoatl demanda uma análise acurada da fontes e de sua correlação com o contexto arqueológico desses templos, tarefa que escapa ao alcance deste trabalho.²¹ Retomando a discussão dos atavios de Quetzalcoatl do *Códice Borbonico*, vale destacar a pele de jaguar, pois na historiografia esse animal está associado, na maioria das vezes, a Tezcatlipoca. Segundo Guilhem Olivier, o jaguar constitui um dos símbolos da

²⁰ O atributo do caracol também ocorre, às vezes, no peitoral de outras divindades, o que demanda um olhar atento aos detalhes do tipo de caracol que está representado, uma vez que o do peitoral e do escudo de Quetzalcoatl levam sempre as mesmas características.

²¹ Da mesma forma, as referências que exaltam o caráter pacífico de Topiltzin, que teria enfrentado divergências políticas ao posicionar-se contra o sacrifício humano, é uma questão polêmica que carece de fundamentação. Ainda assim vale notar que dentre os exemplos de miniaturas de altares circulares observados, nenhum deles possuía a pedra sacrificial.

função guerreira e da autoridade política, duas atividades que se associam igualmente com a Serpente Emplumada (1998: 118):²²

"Quetzalcoatl era o 'patrono' da trezena que começava com o signo '1 Ocelotl' e vários dos seus ornamentos são de pele de jaguar (Spranz 1993:140; Sahagún 1908:181-183). Alva Ixtlixóchitl (1985 I: 387) afirma que as cinzas de Topiltzin Quetzalcoatl, rei de Tollan, foram recolhidas por seus devotos e conservadas em uma bolsa de pele de jaguar para formar um envoltório sagrado (tlaquimilloli)"²³

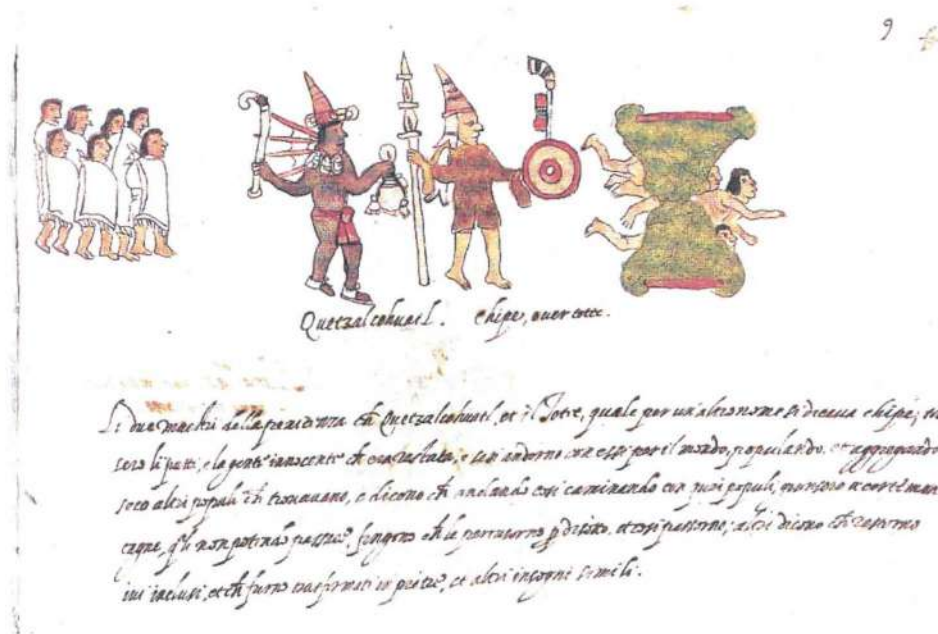


Fig. 63 Quetzalcoatl e Xipe deixando Tula (Códice Vaticano A)

A análise dos atributos de Quetzalcoatl, enquanto divindade patrona dos sacerdotes e sua correlação com a simbologia do poder será retomada no próximo capítulo. Por ora, vale reiterar o aspecto da dualidade representada na luta ritual com Tezcatlipoca, entendido, por sua vez, como patrono da guerra e da soberania. Um exemplo bastante simbólico desse

²² Sobre o assunto ver também Umberger 1981, Gutierrez Solana 1983, Patzroy 1984, Caso 1927.

²³ Neste caso a bolsa de pele de jaguar pode ser comparada à bolsa de copal portada por Quetzalcoatl no Códice Borbonico, na disputa ritual contra Tezcatlipoca.

antagonismo pode ser atribuído à urna funerária com a imagem incisa de Tezcatlipoca²⁴ encontrada nas escavações do Templo Mayor (fig. 64). Esta urna de barro queimado, modelada em estilo característico das cerâmicas alaranjadas da Costa do Golfo, foi encontrada perto da pedra de Coyolxauqui, no lado do Templo Mayor correspondente a Huitzilopochtli. Recuperada em perfeito estado e com tampa, ela continha ossos humanos semi-carbonizados, espinhos utilizados no ritual de sangramento, ossos de animais, pontas de flecha e quatorze contas de obsidiana em formato de cabeças de pato (fig. 64a), que provavelmente constituíam um colar. Supõe-se que os ossos queimados pertenciam a um membro importante da milícia mexicana²⁵. Mesmo não sendo possível estabelecer uma correlação direta com Quetzalcoatl, a ênfase dada nos bicos nas representações de Ehecatl deve ser considerada. Os elementos iconográficos que circundam a parte superior da borda (fig. 64b) reforçam a análise, lembrando que o caracol em plano cortado é um ícone associado a Quetzalcoatl. Em última instância, as evidências do rito funerário, como os espinhos de auto-sacrifício e ossos de animais, assim como o sangue correndo da região genital de Tezcatlipoca (fig. 64c) revelam o contexto ritual e pressupõe a participação de um sacerdote na cerimônia de enterramento.

²⁴ Claramente identificado pela ausência de um dos pés.



Fig.64a



Figs. 64 b e 64c

Fig. 64 Urna Funerária com imagem de Tezcatlipoca
Museo Templo Mayor, Cidade do México

Retomando a versão da história de Topiltzin Quetzalcoatl que coloca Tezcatlipoca no papel central, observa-se que a falta cometida pelo sacerdote resultou de uma maldição de Tezcatlipoca que, irritado com a derrota, ordenou que Quetzalcoatl fosse embriagado, o que acabou levando-o a cometer o incesto.²⁶ Em termos sociais, este episódio explica o abandono do soberano de Tula, a morte de Topiltzin Quetzalcoatl e seu renascimento, sua transformação em Vênus, a estrela guia do Sol, do dia, e da conta (dos dias). No aspecto bélico, vale lembrar que na cosmogonia mexica os guerreiros “águia”, quando mortos em combate, passavam a acompanhar o

²⁵ Informações obtidas nas legendas da exposição permanente do Museo del Templo Mayor.

²⁶ A credita-se que Topiltzin Quetzalcoatl tenha transferido a capital tolteca de Colhuacan para Tula, logo ao assumir o governo (Coe; 1994: 132). Topiltzin tornou-se conhecido como o “sagrado-soberano” que promoveu o culto ao deus Quetzacoatl. Algumas versões da narrativa contam que Topiltzin teria irritado Tezcatlipoca e seus seguidores, gerando um confronto que culminou na derrota de Quetzalcoatl e no abandono de Tula por Topiltzin e seus seguidores

“e de tal forma acreditavam [os toltecas] em seu sacerdote e eram obedientes de tal forma, e dedicados aos assuntos divinos, e muito temerosos do deus, que todos o obedeceram, todos acreditaram em Quetzacoatl, quando abandonou Tula...”

Sol, no seu turno matutino (enquanto as Cihuateteo, mulheres que morriam no parto, acompanhavam o Sol a partir do meio dia, até o anoitecer.)

Conforme mencionado no segundo capítulo as fontes que se referem a Topiltzin Quetzalcoatl remetem à polêmica *Tollan*, geralmente atribuída ao controverso sítio arqueológico de Hidalgo, por muitos identificado como “a capital militar” dos tolteca no século X. Até hoje não existe um consenso se Tula foi, de fato, uma importante cidade tolteca ou se *Tollan* deve ser entendida mesmo como “um lugar”. Contudo, alguns estudos indicam o caminho mais adequado para entender a relação entre as duas. Guilhem Olivier, por exemplo, propõe uma análise interessante em *Tepeyótlotl, “Corazon de la Montaña” y “Señor del Eco”: el dios jaguar de los antiguos mexicanos*, artigo em que discute os vínculos entre Tepeyótlotl e Tezcatlipoca e sua relação com a figura do jaguar na simbologia da soberania.

“Segundo a *História de los Mexicanos por suas Pinturas*, Tezcatlipoca foi o primeiro sol durante o qual viveram os gigantes “...passando as treze vezes cinquenta e dois anos, Quetzalcoatl foi o sol e deixou de sê-lo Tezcatlipoca o porque com um grande bastão o derrubou na água, e ali se transformou em tigre, saindo a matar os gigantes”. No momento da queda de Tollan, o “Senhor do Espelho Fumegante reiterou esta metamorfose:

...desterrou [Tezcatlipoca] a Quetzalcoatl que em Tulla foi senhor por muitos anos, porque jogando com ele a bola, se tranformou em tigre, e as pessoas que estavam assistindo se espantaram de tal maneira que fugiram, e com a desordem que causaram e cegos pelo medo caíram, despencaram pela barranco do rio que por ali passa e se afogaram...”²⁷(Mendieta *apud* Olivier, 1998: 99-141)

²⁷ É interessante notar que nos Diálogos de 1524, em que os sacerdotes mexica discursam de forma contrária à proposta de conversão ao Cristianismo dos franciscanos, a metáfora do barranco do rio é utilizada para aludir à deposição de uma divindade soberana, justamnete quando os sacerdotes estão tenando negociar seu espaço: “*Con esto, de su cabeza, de su cabelera salimos, por esto nos arrojamos al río, al barranco. Con ello buscamos, alcanzamos, su disgosto, su enojo,. Tal vez sólo vamos a nuestra perdición. ¿ O acaso habemos obrado com pereza?...Pero tranquilicense vuestros corazones, vuestra carne, señores nuestros, porque rompemos um poquito, ahora un poquito abriremos, el cofre, la petaca*”

Em *Quetzalcoatl's Tula* Gordon Brotherston (1995: 118-129) apresenta uma detalhada análise das fontes referentes à Tollan, demonstrando que sua identificação permanece problemática no debate acadêmico. Dentre os vários argumentos sustentados por Brotherston, dois são bastante relevantes para esse estudo. Primeiramente, que a grande maioria das fontes textuais e as escavações arqueológicas realizadas na Tula de Hidalgo confirmam os registros dos *Anales de Cuauhtitlan*, de que a cidade de Topiltzin Quetzalcoatl floresceu entre os séculos 9 e 11d.C., portanto antes da migração em direção a Yucatán que, segundo aquela fonte, ocorreu em 1064d.C. O segundo importante ponto levantado por Brotherston refere-se à *Huey Tollan*, que nos *Cantares Mexicanos* leva o nome de Tula do Leste e nos *Anales de Tepexic* e no *Rolo de Tlahuixtlahuaca* é a casa da Serpente Emplumada, (Brotherston; 1995: 118-119). Baseando sua análise na verificação dos registros textuais e pictóricas com os vestígios arqueológicos, Brotherston identifica a *Huey Tollan* com os olmeca do horizonte Pré-clássico, como a "cultura mãe" da Mesoamérica (1995: 124). Essa é uma argumentação um tanto complexa, fundamentada nas bases do espaço e tempo de origem e a sofisticada correlação entre história, registro (escrita) e calendário, idiosincrasias da cosmovisão Mesoamericana. Não cabe aqui reproduzir a análise de Brotherston²⁸. A interseção dos dois argumentos destacados é o que, de fato, parece fundamental à discussão do culto à Serpente Emplumada e a histórica figura de Topiltzin Quetzalcoatl:

"De modo geral, grande parte da confusão surgida a respeito de Tula, dos tolteca e seu papel na história da Mesoamérica resultou da falta de respeito pelo testemunho indígena e sua sofisticação literária. Os *Cantares Mexicanos*, um verdadeiro poema oral, não deixa dúvida de

del Señoe Nuestro" (Sahagún, 1986) A nosso ver o conteúdo simbólico desse poema é bastante rico no que concerne nossa hipótese central, uma vez que os sacerdotes parecem expressar uma situação de conflito entre a autoridade dos deuses e a autoridade dos novos governantes, propondo-se, de qualquer forma, a "romper um pouco, abrir um pouco a *petaca*...". A tradução mais próxima que encontramos para "petaca" é "tabaqueira", o que nos leva a entender que eles se referem ao tabaco, um dos atributos rituais do sacerdote.

²⁸ Sobre o assunto ver Brotherston (1995:124-126)

que a história tolteca foi pensada e mesmo feita para se repetir ao longo dos séculos. Assim, a carreira do soberano da última cidade da linhagem tolteca, 1 Cana Quetzalcoatl, da Tula das terras altas, foi conscientemente modelada nos padrões ancestrais, na mesma tradição política e cultural. Os *Cantares* caracterizam sua última viagem em direção ao Leste, como o retorno à verdadeira e ancestral origem tolteca, para o túmulo que é também o berço de *maíz*, a arquitetura, o calendário e a 'escrita'." (Brotherston, 1995: 129)

Aqui a fusão das funções rituais e políticas é evidente. Os personagens históricos aparecem como voz ativa num cenário político "pensado e feito para se repetir ao longo dos séculos". No pano de fundo, a tradição a recorrência cultural, o 'mito'. Na prática, "um sacerdote governante com a carreira conscientemente modelada" naqueles padrões ancestrais. Como resultado deste cenário, muitos anos mais tarde, surge a dificuldade de discernir o papel religioso do político. A imagem do "sacerdote soberano", ou o "soberano sacerdote" confunde-se nos registros, uma decorrência da tentativa equivocada de classificar os limites entre a 'figura mítica' e o 'homem histórico'. Paradoxalmente à sua inquestionável importância para a pesquisa, as fontes do século XVI são a origem da confusão, decorrente da mente organizadora que buscou descrever, classificar uma linguagem desconhecida com critérios que lhe eram alheios. As figuras 65 e 66 são exemplos bastante elucidativos dessa problemática. Ambas apresentam representações de Quetzalcoatl originadas em contextos coloniais. A primeira, bastante humanizada, nos remete à figura do guerreiro; a segunda, assemelha-se àquela do *Códice Borbonico* (fig. 62), ou seja, uma imagem da divindade originada no contexto pré-hispânico. Contudo, no caso da figura 18, os elementos que aludem à imagem do guerreiro são dispostos de forma mais evidente do que os atavios sacerdotais de Quetzalcoatl. Isso nos leva a indagar se a comparação das três imagens (figs. 62, 65 e 66) simplesmente exprime esta dificuldade de discernir as imagens do "homem" , do "deus" e do "homem-deus"; ou se podemos sugerir que as diferenças de representação

decorrem dos diferentes contextos e funções sociais aos quais se vinculou a imagem de Quetzalcoatl? Em outras palavras, se por um lado demonstrou-se a função do combate ritual na cosmovisão mesoamericana e, por conseqüência, a importância de exaltar-se a tradição bélica, por outro percebe-se uma intensificação das referências aos atributos bélicos de Quetzalcoatl nos registros coloniais. Nesse sentido, é interessante questionar o que leva os *tlacuilloque* mexica a exaltarem os atributos guerreiros de Quetzalcoatl?



Fig. 65 Ce Acatl Topiltzin
Códice Florentino



Fig. 66 Quetzalcoatl
Códice Vaticano A

Para desenvolver essa questão é necessário retomar a discussão das instituições educativas, pois no contexto do *telpochcalli* o patrono dos jovens guerreiros é Tezcatlipoca, enquanto Quetzalcoatl exprime sua função primordial nos *calmecac*, templos-escola que formavam os sacerdotes e chefes religiosos, os *quequetzalcoa*. Contudo, deve-se sempre considerar que

se por um lado a valorização bélica acompanhou a história das sociedades mesoamericanas ao longo de tantos séculos, por outro não se pode negar que nas histórias da humanidade, de modo geral, a implementação militar e a organização de exércitos decorreram de disputas territoriais e da necessidade de controle populacional característicos de assentamentos urbanos com agrupamentos populosos. No caso particular do domínio mexica, uma sociedade do Pós-clássico tardio que demorou a vingar o poder, deve-se levar em conta que a necessidade de manter o controle social demandou uma campanha de apoio ao expansionismo, além da manutenção de uma política ideológica voltada à estratificação interna, baseada em um tipo de ação coercitiva que garantisse e ampliasse os novos domínios territoriais, nos moldes das estruturas econômica e cultural 'propostas' pelo Estado, conforme já discutido.

"Podemos, por exemplo, aceitar que os templos-escolas fossem instituições comuns no séculos próximos à Conquista; mas é duvidoso que a importância da educação militar e a ênfase do bélico na hierarquia social fosse a mesma em povos sem possibilidade de expansão do que para aqueles, como Mexico-Tenochtitlan ou Tezcoco, que baseavam sua grandeza na força das armas. Não deve ter sido demasiadamente acentuada a influência estatal nas escolas dos primeiros, enquanto que no caso dos hegemônicos havia que se convencer a todo o povo que os objetivos de conquista eram comuns, que os benefícios seriam generalizados e que todos deviam responder com o mesmo ardor diante do destino imposto pelos deuses." (López Austin; 1985 I: 22)

Nesse sentido, espera-se ter deixado claro que o longo caminho traçado até aqui, em que se discutiu os padrões rituais e bélicos da tradição cultural mesoamericana paralelamente à contextualização específica do militarismo mexica no Pós-clássico tardio, foram passos intrínsecos e inevitáveis para o estudo as instituições educativas mexica.

4.4 As instituições educativas no fundamento das práticas sociais: a formação para o culto e a guerra.

Uma vez entendido o contexto, torna-se mais fácil discutir o detalhamento das funções sociais nas instituições educativas mexica. Como terceiro e último ponto sublinhado na argumentação de López Austin, destaca-se a asserção de que “o governo buscou aproximar a população de seus ideais, criando escolas para a totalidade da população tenochca”.

Dentre as transformações que caracterizaram a política hegemônica da Tríplice Aliança, López Austin releva o problema do excedente na produção. Os *macehualli* subjugados sofreram o aumento das cargas tributárias, das obrigações e serviços, dos trabalhos comunais em obras públicas e a participação compulsória na tropa de um exército que estava freqüentemente em campanha. Se todos os jovens *macehualli* eram obrigados a freqüentar o *telpochcalli*, supõe-se que o Estado mexica prevenia-se com a possibilidade de garantir a participação de toda a população masculina nas campanhas militares, seja alternadamente, por necessidade de combate em massa, ou simplesmente por contar com a segurança de estar militarmente aparatado. Suas obrigações, obviamente, não eram as mesmas que as dos jovens destinados aos templos-escolas, tanto quanto diferenciavam-se os privilégios sociais e econômicos, marcados inclusive pela isenção de tributos aos sacerdotes e outros membros da elite.

“Se o plebeu perguntava quais eram os motivos desta diferença, poderíamos responder, além do suposto pacto que existia na função especializada, que os nobres tinham adquirido por herança do mítico sacerdote Quetzalcoatl de Tula, de quem eram descendentes por meio de laços com a nobreza culhua; que sua vida era mais virtuosa e pesada do que a dos *macehuallin*, pois já desde então se afirmava que era mais duro o trabalho do governo do que o da terra; e que tinham recebido uma educação refinada, em escolas especiais nas

quais não apenas os conhecimentos adquiridos eram seletos, mas onde a vida do estudante era de constante sacrifício, em oposição à vida menos rígida das escolas dos plebeus...” (López Austin I, 1985:24)

No entendimento de López Austin (1985 I: 25) a vitória mexicana na guerra de Azcapotzalco deve ser entendida como um divisor de águas, explicando a necessidade de transformar “a organização social e a estrutura política..., para enfrentar-se a nova vida de expansão militar e de hegemonia”. Isso remete mais uma vez à necessidade de se contextualizar as fontes sobre as instituições educativas Pré-hispânicas, uma vez que as fontes sobre o assunto são predominantemente de origem colonial e referem-se à educação nos moldes do Estado mexicano, conforme mencionado anteriormente. Daí a importância de analisarmos a maneira que o assunto é tratado no Códice Mendoza, pois trata-se da única fonte que trás referências ao *tepochcalli* e ao *calmecac*, com base nos moldes de registro autóctones.²⁹

Na abertura da terceira parte do Códice Mendoza, “*A vida cotidiana, ano a ano*” – fl. 57r, observa-se de imediato a importância dos sacerdotes e o destino da criança que era oferecida ao templo pelos pais (fig. 67). Na glosa sobre a cabeça do sacerdote representado na parte superior da figura lê-se “o sacerdote supremo”, enquanto o outro sacerdote é descrito como “o mestre dos jovens e meninos”. No texto que acompanha está indicado que aos vinte dias a criança era levada ao *calmecac* e oferecida aos sacerdotes junto com mantas, lençóis e alguma comida, e depois disso a criança era criada pelos pais até atingir a idade indicada para ser entregue a sacerdote

²⁹ As referências à educação das crianças e jovens encontram-se na terceira parte do Códice Mendoza, “*A vida cotidiana, ano a ano*”. Por muito tempo acreditou-se que as duas primeiras partes do documento, sobre as conquistas e os tributos, eram cópias de registros Pré-hispânicos enquanto a terceira teria sido produzida para acompanhá-las, para atender uma demanda do Vice-Rei espanhol D. Antônio de Mendoza. Contudo, Joanne Harwood demonstrou, em sua tese de Doutorado, que o conteúdo da terceira parte do Códice Mendoza deve ser igualmente entendido como uma referência aos “conhecimentos da tradição antiga encontrada no que geralmente classificamos como ‘livros rituais’ Pré-cortesianos, aludindo à essa tradição em formato, estilo e conteúdo” (2002:293).

supremo do *calmecac*. A descrição se confirma pelas imagens dos fólhos subsequentes onde as crianças, já maiores, aparecem executando as tarefas destinadas aos homens e as mulheres sob orientação dos pais e, posteriormente, após apresentadas ao *calmecac* ou *telpochcalli*, controlados pelos sacerdotes (fólhos 60r, 61r e 62r, reproduzidos no apêndice IV). Ainda no texto que acompanha a primeira página está dito que "se os pais do menino decidissem que, ao atingir a idade ideal, ele serviria na milícia, eles o ofereceriam ao 'mestre dos jovens e meninos'... chamado *teachcauh* ou *telpuchtlato*" (Berdan e Anawatl, 1997: 118). Percebe-se aqui um primeiro problema, lembrando que as fontes textuais diferenciam o acesso ao *calmecac* ou ao *telpochcalli* pela origem social, isto é, se a criança era da classe dos *pilli* ou *macehualli*. A forma mais plausível de interpretar essa cena é atribuindo o casal aos *pilli*, mesmo porque o pai está sentado sobre a esteira que simboliza a autoridade, assim como o sacerdote principal. É interessante notar também que o "mestre dos jovens", associado ao comando do *telpochcalli*³⁰ e aos assuntos militares, é identificado como um sacerdote com a pintura corporal e facial características de Tezcatlipoca, portando uma manta de rede, mas não está sentado sobre a esteira.

³⁰ Epistemologicamente em concordância com seu título, *telpuchtlato*.

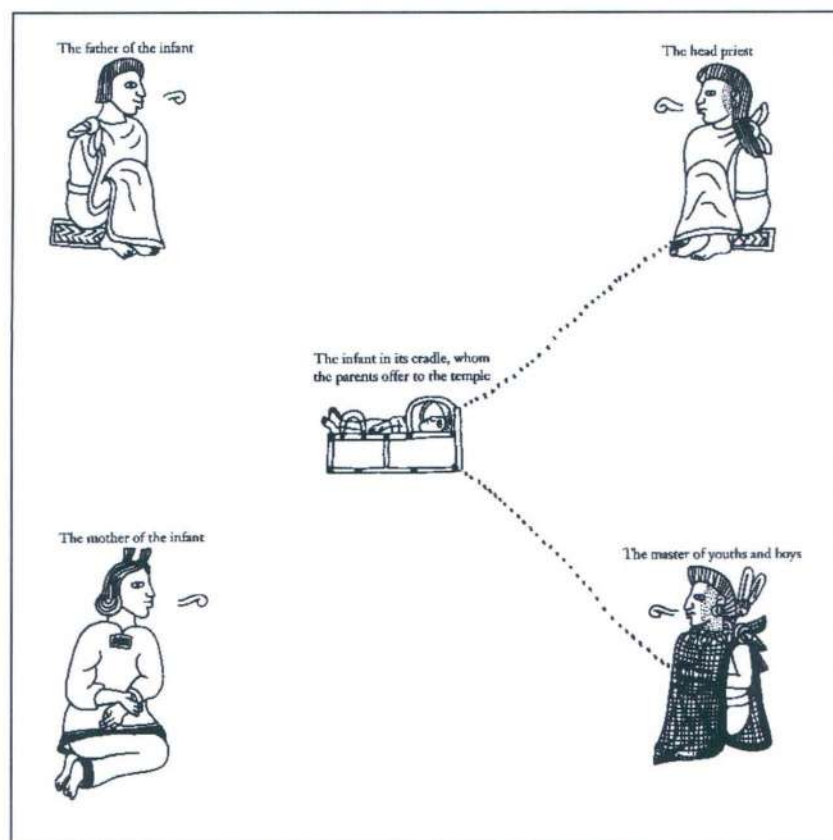


Fig. 67 Folio 57r Parte 3, Códice Mendoza.

Em *Historia de las Indias de Nueva España y Tiera Firme*, Diego Durán também faz referência à manta de rede, porém quando está descrevendo os jovens internos que prestavam serviços aos sacerdotes do templo de Huitzilopochtli:

"Havia outros moços que eram como noviços que serviam neste templo [*Templo Mayor*], que serviam de coisas manuais... Todos esses tinham seus capitães e prepostos responsáveis por eles, os quais chamavam *Telpochtlatoque*, que quer dizer 'mestre dos jovens'. Todos esses viviam com tanta honestidade e merecimento que quando saiam em público onde havia mulheres, saiam de cabeças muito baixas e olhos ao chão, sem ousar lança-los a olhá-las. Traziam por vestimenta umas mantas de rede."

Dando continuidade à sua narrativa, Durán afirma que:

“Esses internos tinham licença de sair pela cidade de quatro em quatro e de seis em seis, muito mortificados, pedindo esmolas pelos bairros e tinham licença, quando não lhes davam, de ir até as plantações e colher as espigas... sem que o dono ousasse impedi-los... Tinham esta licença porque viviam em pobreza, sem ter renda nem onde poder comer, senão do que pediam de esmola ou colhiam nas roças para a sustentação daquele dia. Também viviam em castidade e penitência.

Não podia haver mais de cinqüenta desses penitentes, as tarefas dos quais eram atar luz no templo, que sempre ardia, e trazer a lenha que tinha que arder; adereçar o templo com ramos; levantar-se à meia-noite para tocar uns caracóis com que despertavam as pessoas; velar seus ídolos... à noite, para que a luz não apagasse; administrar o incensário com que os sacerdotes incensavam os ídolos à meia-noite, pela manhã, e ao meio-dia; e oravam. Chamavam a esta cerimônia de incensar *tlenamactli*.³¹ Estes estavam muito sujeitos aos maiores e eram muito obedientes. Não saíam absolutamente de seus mandamentos. Na hora de incensar, na hora certa da noite, se dirigiam a um lugar particular e se sacrificavam nos braços, colocando o sangue retirado nas têmporas, até abaixo das orelhas. E feito o sacrifício, logo iam lavar-se na lagoa... Esses moços não... punham nenhum betumem na cabeça ou no corpo. Sua vestimenta era uma manta branca de *nequém*, muito áspera. Essa penitência e o exercício duravam um ano...” (López Austin, 1985 I: 60-62)

Esta citação é bastante elucidativa da dificuldade que os missionários tiveram de entender o funcionamento dos “templos-escolas” no século XVI, o que obviamente acarreta na dificuldade enfrentada pelo pesquisador que

³¹ *Tlenamactli* é o nome do que se queimava em honra dos deuses (López Austin 1985 I; 62)

tenta interpretar seus relatos sem bases comparativas suficientes. Se, por um lado, o final do trecho citado esclarece que “*todos esses [que] viviam com tanta honestidade e ... traziam por vestimenta umas mantas de rede*”, os primeiros a serem descritos, eram os sacerdotes ‘mestres dos jovens’, enquanto esses “*que portavam uma manta branca de nequém...*” eram os noviços; por outro não fica clara a correlação entre o relato de Durán e as imagens do *Códice Mendoza*. Se comparados os fólhos 57r, 61r, 62r e 63r do *Códice Mendoza* (ver apêndice IV) percebe-se uma clara distinção entre as mantas brancas e as de rede. Enquanto as brancas parecem estar associadas aos sacerdotes supremos e às atividades do *calmecac*, as de rede são atribuídas às demais instituições educativas, incluindo noviços, e não apenas aos *telpochtlatoque*, ou “mestres de jovens”. Na figura 68, por exemplo, vemos um detalhe do fólho 61r em que dois jovens irmãos de 15 anos estão sendo encaminhados para educação. A glosa que acompanha o jovem vestido com uma manta branca diz que ele está sendo “entregue por seu pai ao sacerdote supremo para ser recebido como sacerdote...”; ele segue ao “templo chamado *calmecec*” onde encontra-se o “*tlamacazqui*, que é o sacerdote supremo.” O outro jovem veste uma manta de rede e na glosa está identificado como aquele que é “entregue por seu pai ao professor, para ser ensinado e instruído”, no “*cuicacali*, casa onde os jovens eram criados e educados”; o professor é denominado “*teachcauh*”. A análise torna-se ainda mais complicada, quando notamos que a manta do *teachcauh* distinguiu-se das demais. Conforme citado anteriormente, Berdan e Anawatl sugerem que o “mestre dos jovens” do *telpochcalli* levava o nome de *teachcauh* ou *telpuchtlato*”³² (Berdan & Anawatl, 1997: 118), aparentemente não fazendo distinção entre o *telpochcalli* e o *cuicacalli*. Isso contribui para demonstrar que os códigos eram bem mais complexos do que um suposto ‘binômio’ *calmecac-telpochcalli*.

³² Provavelmente uma outra grafia para *telpochtlato*.

A análise da particularidade da manta do *teachcauh* soma-se a outros detalhes específicos de vestimentas que aparecem nas representações das atividades de educação no *Códice Mendoza*. Se tomamos os códigos de roupagem como critério, o a imagem reproduzida na figura 68 (detalhe do fólio 63r) torna-se principal evidência de que a complexidade do sistema educacional não confere com as descrições dos missionários espanhóis. Neste caso, um noviço vestido com manta de rede acompanha um sacerdote, denominado na glosa como "sacerdote supremo", auxiliando nas saídas noturnas para incensar e oferendar aos deuses. O sacerdote porta uma veste distinta das mantas, além dos objetos utilizados no ritual, como a bolsa de cacau, o incensário, a vasilha e os ramos nas costas. Ainda na mesma imagem sacerdote supremo aparece controlando a execução do ritual noturno, observando as estrelas e anunciando a hora de iniciar o ritual com o som do tambor. Essas eram atividades atribuídas aos sacerdotes do *calmecac*. Contudo, vimos na descrição de Durán analisada anteriormente que os noviços do templo de Huitzilopochtli auxiliavam nas atividades de culto e sacrifícios noturnos, preparando o ritual e anunciando a hora certa de realizá-lo. Ao que parece, não se trata de um completo equívoco na descrição de Durán, mas uma certa dificuldade de compreensão, talvez resultante da tentativa de classificar as instituições como escolas religiosas ou militares e as respectivas funções delegadas a cada membro da sociedade.

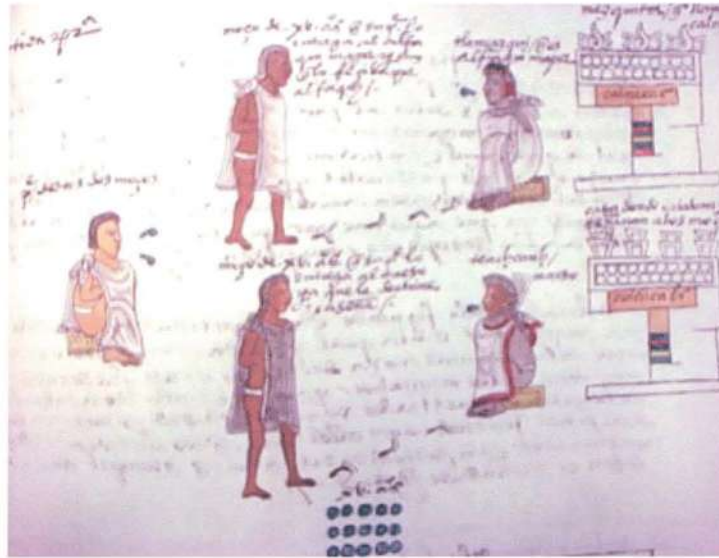


Fig. 68 Jovens sendo encaminhados ao *calmecac* e ao *cuicalli*, aos 15 anos, *Códice Mendoza*

Dando seqüência ao relato, Durán continua a descrição dos “dois monastérios do Templo de Huitzilopochtli” fazendo referência às diversas atividades de culto, enfatizando inclusive o recolhimento e função das moças e suas obrigações e rituais, ainda que não exista nenhuma alusão à participação de mulheres nas guerras. Outro exemplo interessante de notar-se é a referência à licença que recebiam os noviços para o pedido de esmolas e para a ‘pilhagem’ das roças, o que nos remete à descrição da festa de Etzalcualiztli discutida no capítulo três.³³ Dificultando ainda mais a compreensão, Durán inicia um novo relato, agora para descrever o *telpochcalli*, o que no mínimo nos levaria a indagar se as descrições anteriores sobre templos de Huitzilopochtli estariam desligadas das supostas “escolas militares”, uma suposição bastante ilógica tanto pelas referências feitas aos *telpochtlatoque* quanto pelo pela relação ritual de Huitzilopochtli com a guerra. Ao referir-se ao *telpochcalli*, Durán trás à cena Tezcatlipoca, o que sugere uma associação do *telpochcalli* com essa divindade:

³³ Assim como ao prosseguir com relato descreve rituais que aludem à festa de *Panquetzaliztli*.

"Este templo [de Tezcatlipoca] no México estava edificado no mesmo lugar em que se encontra a Casa Azorbispal (...) Ali estava este ídolo em seu templo, não menos suntuoso e decorado do que o de Huitzilopochtli(...) Havia também aposentos de jovens internos (...) e de moças recolhidas e religiosas, das quais tratamos no capítulo passado (...) Os sacerdotes e dignidades deste templo não eram gente disputada para o serviço como eram os que serviam a Huitzilopochtli,³⁴ que tinham que ser de certos bairros particulares. Neste templo não era desta maneira, senão gente oferecida desde a infância ao templo (...) Nesta casa havia muitos, de todo o gênero de pessoas, tanto filhos de principais quanto de gente humilde e, ainda que todos entrassem, os filhos dos reis e dos grandes eram sempre mais respeitados e admirados; traziam-lhes a comida de suas casas em particular, especialmente aos filhos de Motecuhzoma e de outros importantes senhores e principais que tinham ali seus filhos encomendados aos anciãos (...) A esta casa chamavam *telpochcalli*, 'casa de jovens'... onde já criados e ensinados... se viam com ânimo e brio de ir à guerra (...) Outros se aplicavam e inclinavam à religião e recolhimento, aos quais, em concedendo-lhes a inclinação e o gesto, logo os separavam e os traziam aos aposentos do mesmo templo e dormitórios, pondo-lhes as insígnias de eclesiásticos... Assim, a esses naturais, os tiravam desses colégios e escolas onde realizavam as cerimônias e cultos dos ídolos e os passavam a outras casas e aposentos de maior autoridade, casa a qual chamam de *tlamazcalli*..."

Aqui vemos que o *telpochcalli* também abrigava e ensinava os filhos dos nobres, inclusive dos soberanos. Este é um forte indício de que a categorização simplificada que separa o *calmecec* o *telpochcalli*, enquanto escolas para a elite e para o povo respectivamente, é insuficiente para compreendermos o funcionamento daquele sistema de educação. Isso faz muito sentido se pensarmos que os filhos dos governantes deveriam ser formados como importantes guerreiros, além de aprender a tradição

³⁴ Aqueles dedicados ao templo de Huitzilopochtli deveriam provir dos seis principias *calpulli*.

religiosa³⁵. Também a informação de que existiam mulheres internas e religiosas no *telpochcalli* e a identificação com um edifício específico, a “Casa do Azorbispal” (que certamente não poderia oferecer educação “a toda a população tenochca”, como demandara Motecuhzoma Ilhuicamina), demonstram a pluralidade de aspectos compilados num relato que demonstra pouca afinidade com o “todo”. Ao que parece, essas informações não deixam de ser parcialmente relevantes, se tomadas de forma isolada. Porém, agregam-se numa narrativa que parece desconexa e, por vezes, contraditória. O exemplo mais relevante se dá na maneira que Durán passa ao novo capítulo, sobre o “*tlamazcalli*”, afirmando que o nome compõe-se das raízes *calli* (casa) e *tlamacaz*, termo por ele entendido como “homem perfeito”. Uma tradução mais cuidadosa para “*tlamacazqui*” seria “aquele que oferece” e, segundo Lopez Austin, era o nome dado aos estudantes do *calmecac*, na qualidade de sacerdotes (Lopez Austin, 1985 I: 75).

Os relatos de Sahagún reforçam a associação do *calmecac* com a formação religiosa para os filhos dos nobres, em contrapartida do *telpochcalli*, voltado ao resto da população. No texto intitulado *Discursos y ceremonias de ofrecimiento y aceptación del niño en el calmecac*, Sahagún afirma que pela regulamentação do *calmecac* “*todos os tlatoque, os pipiltin... definitivamente colocavam seus filhos no calmecac*”:

“*Todos os pipiltin se tornam tlamacazque, porque no lugar onde se dá o ensinamento, o calmecac, as pessoas são corrigidas, as pessoas são ensinadas,; era o lugar da vida casta, o lugar da reverência, o lugar do conhecimento, o lugar da sabedoria, o lugar da bondade, o lugar da virtude, o lugar sem sociedade, sem povo. Nada de repreensível há na vida dos tlamacazque, na educação dos calmecac*” (Sahagún *apud* López Austin, 1985: II).

³⁵ “Os filhos dos nobres eram levados à escola dos sacerdotes, ou *calmecac*, entre dez e treze anos, mais para a formação moral e supervisão assídua da disciplina e da dedicação do que para uma formação sacerdotal propriamente dita (os meninos dedicados ao sacerdócio começavam seu treinamento significativamente mais cedo, aos seis ou sete anos). Aos quinze eles começavam o treinamento militar, pois seu destino dependia também dos resultados no campo de batalha...” (Clendinnen, 1995:121)

Sahagún oferece outros dados importantes para essa reflexão, diferenciando aqueles que iam ao *telpochcalli*, moços ou moças, como pertencentes a Tezcatlipoca e os *tlamcazqui* e as *cihutlamazcaqui* (moças dos *calmecac*) como pertencentes a Quetzalcoatl e aparentemente 'afastando' Huitzilopochtli do centro do cenário, em comparação ao relato de Durán. Nas palavras de Sahagún, o centro está ocupado, sem sombra de dúvidas, pelos sacerdotes:

"... E eles notificam ao *tlamcazqui* chamado , porque este não entra nos lugares do povo, porque está cheio de dignidade, porque atemoriza, porque é tido por deus. Somente pode entrar no templo, no palácio"

O trecho citado acima é bastante alusivo às indagações levantadas no início do capítulo. A referência à estratificação social é muito mais explícita do que nos relatos de Durán. A nosso ver, tratam-se de dois níveis distintos de informação. De um lado, o estudo pormenorizado das descrições que ambos oferecem do sistema educativo mexica perpassam por uma detalhada indagação sobre cultos e atividades realizados naqueles templos, nos oferecendo um importante panorama do dia-a-dia naquele contexto. Do outro, deve-se sempre considerar que essas são descrições que nos forçam a focalizar determinadas práticas rituais, visualizadas pelos missionários de forma estática e descontextualizada. Diferentemente do que podiam enxergar os catequisadores, as atividades rituais dos templos mexica articulavam-se com uma série de outras funções sociais, tanto nos meios de produção e circulação econômica no âmbito interno, quanto nas relações diplomáticas e coercitivas que caracterizavam a política externa. Percebemos assim que os três pontos identificados como fundamentais à política ideológica do Estado mexica - "fazer reconhecer ao povo que os governantes possuíam qualidade semi-divina", "criar a mentalidade necessária para a nova vida bélica de Tenochtitlan" e "proporcionar escolas para a totalidade da população tenochca" - demonstram que as instituições educativas devem ser observadas sob esse viés organizador de um sistema marcado pela

estratificação, pela necessidade de um controle social interno que garantisse a integração da força militar como um dos principais instrumentos do sistema econômico mexica. Uma vez compreendida a necessidade de organização e controle social, deve-se sempre lembrar que a estrutura desse sistema no plano terreno espelhava-se nas interações das forças sobrenaturais, de acordo com os moldes da cosmovisão. Independentemente do grau de racionalização que pode ser atribuído às reformulações do passado mítico elaboradas pela elite mexica, percebe-se que tanto na qualidade de representante divino quanto na função responsável pela formação da consciência do povo mexica, parece que os sacerdotes sempre ocuparam os cargos mais altos na políticas ideológica do Estado mexica.

O viés de análise das instituições educativas abordado neste capítulo procurou esclarecer que, ainda que as evidências sobre os chamados "templos-escolas" sejam insuficientes para definirmos como exatamente eles estavam definidos, distribuídos ou articulados – *calmecac*, *telpochcalli*, *cuicacalli*, *tlamacazcalli*, etc.; é possível reconhecer uma hierarquia em que os representantes do *calmecac* estão sempre referidos com um grau de autoridade suprema.³⁶ Isso é bastante significativo para o tema deste trabalho, pois mais uma vez encontramos forte evidência de que os sacerdotes, engajados na sua atividade ritual, ocupavam papel de autoridade na organização da política estatal mexica que, conforme já discutimos, só pode ser entendida num contexto de interação entre o ritual, a economia e a guerra. Por fim, resta-nos discutir a relação do poder sacerdotal com o governo administrativo, cuja principal expressão centrava-se na figura do *huei tlatoani*. Esse é o tema do próximo capítulo, que apresenta-se com uma discussão conclusiva.

³⁶ Vale reiterar que nos fôlios 57r e 61r do Códice Mendoza tanto o *calmecac* quanto o *tlamacazqui* estão representados acima dos demais templos e chefes.

Capítulo V

A hierarquia dos sacerdotes na organização do Estado mexicana: as relações entre os poderes político e religioso.

5.1 O porquê do caminho percorrido...

Nos quatro capítulos apresentados até aqui procuramos desenvolver a hipótese que propõe o mais alto grau de hierarquia do papel dos sacerdotes na organização do Estado mexicana. Conforme discutido na introdução, a temática abordada em cada capítulo foi definida em função daquilo que chamamos de principais eixos de análise da história política e religiosa mexicana. Procuramos argumentar, inicialmente, que o estudo da função dos sacerdotes oficiais na organização do Estado mexicana deveria, sobretudo, considerar seu posicionamento entre as esferas de maior *status* naquela sociedade marcada pela estratificação. Nesse sentido a análise estruturou-se em quatro questões principais: os antecedentes que determinaram o contexto histórico, o culto oficial fundamentado na cosmovisão, a economia vinculada às necessidades de produção, circulação e consumo, e finalmente a política ideológica voltada à expansão e manutenção de domínios territoriais externos, às redes de distribuição e ao controle social interno. Para desenvolver as quatro questões mencionadas foram escolhidos cinco temas principais que constituem os capítulos deste trabalho. Acreditamos que as análises desenvolvidas nos capítulos precedentes foram suficientes para demonstrar que essas quatro questões devem ser entendidas de forma articulada e que a tentativa de dissociá-las acarreta em abordagens parciais e muitas vezes equivocadas de nosso objeto de estudo.

No primeiro capítulo, *O povo mexicana no 'universo' da Mesoamérica*, foram abordados três assuntos essenciais à contextualização do tema analisado nesta pesquisa: as narrativas e registros sobre a história da migração mexicana até o assentamento em Tenochtitlan, as reformas ideológicas que sustentaram a campanha militar, garantindo a hegemonia mexicana após a

guerra contra Azcapotzalco, e as relações tributárias e diplomáticas decorrentes da política expansionista que sustentaram economia da Tríplice Aliança. Vimos que todas essas discussões estavam vinculadas ao universo ritual, apresentando evidências da atuação dos sacerdotes como importantes agentes históricos naquele cenário político.

O segundo capítulo tratou do que considera-se o tema de maior complexidade nos estudos mesoamericanos, a cosmovisão. Nosso principal objetivo ao abordar essa questão foi o de defender a importância de separar-se o estudo da religião daquele que analisa as relações sociais vinculadas às práticas rituais moldadas pela cosmovisão de uma determinada sociedade. Se a pesquisa proposta indaga sobre o papel do sacerdócio oficial na organização do Estado mexica, acreditamos que o único caminho plausível seja o segundo, uma vez que as evidências históricas apresentam-se a nós enquanto registros das ideologias e das práticas humanas (por isso cosmovisão), mais do que da religiosidade em si. Obviamente, isso não significa que tais registros não estejam imbuídos de grande significado religioso, que não tratem do que havia de mais importante na amplitude da cosmovisão mesoamericana, a sacralidade das interações entre os seres humanos e forças sobrenaturais ou divinas. Contudo, cabe ao pesquisador restringir-se ao corpus documental e o contexto de origem das evidências. Foi nesse sentido que relevamos a necessidade de questionar as particularidades da cosmovisão mexica e compara-las às identidades culturais da longa tradição ancestral compartilhada pelos povos mesoamericanos.¹ Tendo os sacerdotes do Estado mexica como os grandes organizadores do culto oficial, torna-se necessário, também neste caso, indagar sobre as relações políticas, militares, econômicas e sociais vinculadas a essas práticas rituais, o que os coloca numa inegável posição privilegiada nas articulações da estrutura governamental.

A mesma linha de raciocínio aplica-se à relação das festas oficiais com o calendário solar e os ciclos sazonais de produção agrícola, conforme

discutido no terceiro capítulo. A nosso ver, as *vintenas* são expressão máxima do funcionamento do Estado mexica. Nelas, ritual e produção organizam-se segundo os critérios do calendário solar, ao mesmo tempo determinando o ciclo mítico de interação dos astros e o ciclo natural de chuvas e secas. Vimos que o estudo das *vintenas* é bastante complexo e procura-se limitá-lo à realidade mexica, uma vez que a maioria das fontes sobre o assunto são de origem colonial e referem-se ao período imediatamente anterior. Buscou-se evidenciar a relevância do tema para o desenvolvimento da análise proposta nesta tese, uma vez que as cerimônias celebradas nas *vintenas* expressam a interação das forças cósmicas no plano terreno por meio da constante exaltação do rito e da tradição. Ainda na esfera terrena, pode-se também entender a celebração das *vintenas* como mecanismo mantenedor do equilíbrio das funções sociais, garantindo a responsabilidade de cada cidadão diante de suas obrigações rituais e cívicas. É importante reiterar que a discussão desenvolvida no capítulo três, longe de propor uma análise descritiva de cada uma das festas, buscou abordar o assunto enfatizando o tamanho grau de complexidade que demanda a análise deste ciclo ritual, tarefa que dificulta-se frente os percalços decorrentes dos relatos descritivos elaborados fora de contexto pelos missionários espanhóis. Procuramos, dessa forma, trabalhar a questão das funções dos sacerdotes na elaboração desse incrementado ciclo ritual, sem perder de vista limitações decorrentes da natureza própria das fontes de pesquisa sobre o tema. Ainda assim, acreditamos que a análise desenvolvida no terceiro capítulo contribuiu sensivelmente para o esclarecimento de nossas hipóteses, ao demonstrar que as práticas rituais lideradas pelos sacerdotes no ciclo de *vintenas* não podem ser dissociadas de suas funções de manutenção do equilíbrio social, político e econômico do Estado mexica. Em outras palavras, o ciclo das festas do calendário ritual mexica demonstra que equilíbrio cósmico exaltado nas cerimônias pressupõe e depende, ao mesmo tempo, da participação e integração de diversos grupos e camadas sociais, organizadas num sistema político e econômico comum. Isso coloca os sacerdotes como principais agentes da política ideológica do poder hegemônico.

¹ Lembrando aqui a necessidade de considerar-se os critérios temporais e regionais de aproximação ou

Tornou-se coerente, nesse sentido, eleger a base do sistema de formação ideológica mexica, ou seja, as instituições educativas responsáveis pela formação dos jovens, como tema do quarto capítulo. Vimos que também neste caso o pesquisador enfrenta o problema da escassez de referências ao assunto em fontes Pré-hispânicas. O desenvolvimento da análise partiu, como não poderia deixar de ser, dos registros elaborados pelos missionários espanhóis, com auxílio dos informantes indígenas, no século XVI. Vale lembrar que fundamentamos a análise sobre o tema no extenso estudo das fontes escritas, realizado por López Austin (1985 I e II), evitando assim percorrer caminhos já desbravados. Nosso intuito foi justamente aquele que norteou todos os pontos levantados nesta tese, isto é, apontar as características que particularizam a organização social mexica na constituição de uma potência hegemônica que dominou grande parte da Mesoamérica por quase um século. Para isso, foi necessário discutir a política ideológica do sistema educacional mexica no contexto mais amplo da história da Mesoamérica, principalmente no decorrer do Período Pós-clássico, podendo contar assim com um maior número de evidências arqueológicas sobre a produção de imagens e as ações voltadas à materialização de ideologias. Contudo, vimos que no caso específico do estudo das instituições e práticas sociais voltadas à educação dos jovens mexica, o *Códice Mendoza* apresenta-se como fonte ímpar, permitindo ponderar as descrições dos relatos coloniais compilados nas fontes escritas. A análise elaborada no capítulo quatro contribuiu para o esclarecimento da hipótese inicial de que os chamados "templos-escolas", ou as instituições educativas mexicas, tinham uma função bem mais ampla do que entende-se por "escola", na concepção ocidental do termo. Esperamos ter esclarecido que, ao que tudo indica, elas estavam organizadas de modo bastante particular, visando conscientizar e preparar os jovens para atender as demandas do Estado mexica de acordo com a estrutura governamental, principalmente nas suas obrigações rituais e bélicas. Em última instância, funcionavam essencialmente como instrumentos de controle social da

distanciamento entre as diferentes etnias, culturas ou povos mesoamericanos.

máquina estatal e garantiam, como sempre, a autoridade suprema dos sacerdotes naquela organização.

Espera-se, dessa forma, ter demonstrado com o desenvolvimento dos quatro capítulos anteriores que os sacerdotes assumiram um inegável papel de comando na organização do Estado mexica, legitimados a todo instante pelas demandas do culto oficial. Entramos aqui nas linhas conclusivas das hipóteses propostas no início desta tese. Entretanto, resta-nos tentar esclarecer uma última questão pendente, talvez a de maior relevância neste estudo, exprimida no posicionamento do sacerdócio oficial mexica diante da maior hierarquia do governo, ou seja, a relação entre o poder sacerdotal, um suposto “sacerdote supremo”,² e o *huey tlatōni*. Essa discussão demanda que sejam retomados dois temas anteriormente abordados que consideramos principais ao estudo proposto nesta tese: de um lado, o fundamento do governo no centro das cinco direções cósmicas e, do outro, as configurações históricas da figura “semi-divina” do governante. Tomaremos essas duas questões como referência para discutir alguns aspectos do vínculo entre o culto oficial e autoridade governamental mexica, tendo como principais evidências as oferendas e cerimônias realizadas no Templo Mayor de Tenochtilan, *axis-mundi* na cosmovisão mexica.

5.2 O sacrifício e a comunicação com os deuses no fluxo do *axis-mundi*: uma longa tradição ancestral, uma expressão máxima do poder.

No item 4.2 do capítulo precedente – *Os atributos semi-divinos do governante* – foram apresentados vários conjuntos de objetos relacionados ao universo ritual olmeca. Vimos que a iconografia adotada na produção material de povos cronologicamente distantes dos mexica por mais de dezesseis séculos, deixa evidente que a imagem da centralização do ritual de transcendência (de comunicação com as forças sobrenaturais ou divinas)

² É importante lembrar, conforme discutido na introdução, que a discussão sobre a existência de um cargo de “sacerdote supremo” é bastante complexa, dada as óbvias confusões geradas nos registros coloniais,

associada ao governante, estava longe de ser uma novidade do Pós-clássico. Alguns objetos analisados naqueles conjuntos destacam-se pela relevância à discussão proposta neste capítulo, como por exemplo, a imagem do "jovem senhor" (figura C4, apêndice III). Conforme introduzido naquele momento, essa figura antropomorfa esculpida em forma de um cetro simboliza a importância da relação entre ritual e governo, tanto nas características morfológicas como iconográficas. Dentre os elementos compostos no entalhe destacam-se, além das dimensões de alto conteúdo simbólico (65,5 x 11 x 5,4cm), a máscara de jaguar, o capacete e, no verso, o ícone em forma de nó na região da cintura (fig. C4a). Na superfície, observa-se uma complexa iconografia (fig. C4b) que pode ser interpretada como a "narrativa de uma viagem de transcendência ritual" (Reilly, 1996: 278). Num primeiro olhar, já é possível afirmar que esses elementos combinam-se associando o ritual e a guerra, reforçando a análise dos demais objetos agrupados no apêndice III. Na figura do "jovem senhor" deve-se apontar, sobretudo, dois elementos de extrema relevância para nossa discussão: o elemento em forma de nó, cujo significado simbólico pode ser comparado aos objetos do grupo D, e a clara alusão à prática de sacrifício humano nas imagens incisas nos braços (reproduzida na figura 69 deste capítulo), tema que retomaremos mais adiante.

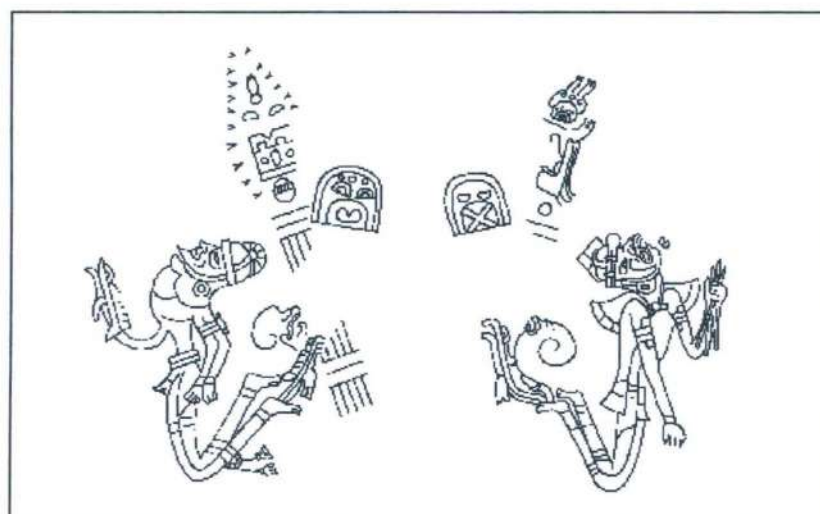


Fig. 69 Detalhe da incisão na figura do "jovem senhor" (Reilly, 1996)

provavelmente resultantes de uma tentativa dos missionários espanhóis de equipar uma determinada função sacerdotal àquela assumida pelo Papa, nos moldes da hierarquia sacerdotal da Igreja Católica.

Nas figuras D1, D2 e D3 vemos exemplos da iconografia dos monumentos olmeca que, quando analisados em conjunto, carregam o mesmo significado simbólico da relação do jaguar com a passagem entre as esferas terrenas e sobrenaturais, mais uma vez associando ritual e governo. No caso da figura D1, a interpretação é menos explícita e torna-se possível apenas quando comparada com as demais figuras do grupo. Este objeto, denominado pelos pesquisadores "monumento de Chalcatzingo", simboliza a abertura da boca jaguar (nota-se pelos traços estilizados dos olhos, têmporas e nariz na parte superior), ao mesmo tempo que alude à entrada de uma caverna, "porta de passagem" entre os âmbitos da luz e da escuridão. O entalhe superfície das arestas internas parecem simbolizar escadas, o que pode ser entendido como uma alusão à "ascensão" ou ao "retorno" da transcendência ao mundo sobrenatural. Nos quatro cantos estão representados elementos que parecem identificar-se com a vegetação ou a fertilidade do plantio³, e que também podem ser entendidos como referências aos quatro rumos, ou direções. Os mesmos elementos podem ser observados na figura D2, uma representação bastante similar da entrada de uma caverna concebida como a boca do felino. Neste caso a iconografia foi disposta em duas perspectivas diferentes: a caverna disposta no plano horizontal, vista de cima e uma figura humana, no interior da caverna, representada no plano vertical, de perfil. Da boca da caverna corre o sangue ou a água, elementos associados ao sacrifício, o que se confirma pela oferenda nas mãos da figura humana e o contexto de invocação das chuvas necessárias à fertilidade do plantio, identificado pelos ícones que indicam as nuvens, as gotas de água e os grãos de milho. A boca de felino representando a entrada da caverna recorre na figura D3, um importante altar do sítio arqueológico olmeca La Venta (localizado a 130km de Villahermosa), originado por volta de 600 a.C. Em comparação com as figuras D1 e D2, nota-se que neste caso foram enfatizados os atributos relacionados à soberania e à guerra. A parte central superior do altar está ocupada por uma figura masculina, sentada e de pernas cruzadas. Seu *status* de governante pode ser identificado pelos adornos,

³ A cultura material olmeca apresenta elementos suficientes para sustentar o argumento de que dominavam o cultivo do milho.

tocado e postura corporal.⁴ Dois aspectos da representação são bastante relevantes para nossa análise: de um lado nota-se os atributos bélicos da representação, identificados pela corda que sai da mão (dir.) do soberano e corre pelas arestas do monumento até as laterais, onde estão representados cativos amarrados à mesma corda pelo punho (fig. D3a); de outro percebe-se que tanto as feições de transe do soberano, como os ícones representativos da faixa celeste (Fig. D3b) revelam o significado ritual da cena e os poderes xamânicos de comunicação com o mundo sobrenatural centralizado na mesma figura⁵. Finalmente, nas figuras D4 e D5 vemos objetos de pequeno porte cuja simbologia alude aos elementos analisados nesta discussão, assim como aqueles agrupados no grupo A do apêndice. O nó de pedra verde remete à discussão do ícone bastante similar representado nas costas da imagem do “jovem senhor”:

“Símbolo de soberania, o nó significa legitimidade no mundo natural alcançada apenas por meio da atuação ritual registrada na superfície frontal da figura.” (Reilly, 1996: 281)

No caso da figura D4, a combinação de dois nós compõe-se de forma alusiva às cinco direções. Semelhantemente, o peitoral reproduzido na figura D5 simboliza as cinco direções e a “porta” ou canal de passagem entre as esferas do mundo natural e sobrenatural, uma representação em pequena escala do que observa-se nas figuras D1 e D2. Portanto, procuramos sustentar com a análise dos monumentos e objetos do grupo D que, assim como os objetos do grupo C, podem ser classificados como representações do poder de governo associado à autoridade ritual.

Ainda que todas as imagens classificadas no apêndice III sejam de origem muito anterior ao contexto mexica, optamos por elaborar uma análise detalhada daqueles da iconografia olmeca que justifica-se pelo grau de relevância que exercem sobre a questão central deste trabalho, ou seja, o

⁴ Sobre os elementos que permitem identificar o *status* de governante na iconografia olmeca e maia ver “*The Blood of the Kings: Dynasty and Ritual in Maya Art*” (Scheele & Miller, 1992).

⁵ Sobre o assunto ver Miller & Taube, 1993, p. 154.

papel dos sacerdotes na organização do Estado mexica. A importância de identificar-se as antigas raízes da tradição que identifica as relações entre a autoridade de governo e o ritual na Mesoamérica remete à hipótese central desta tese, ou seja, até que ponto o governo mexica pode ter experimentado uma separação das autoridades secular e sagrada na forma de governo dual? Vimos que isso nos leva a indagar, sobretudo, se os sacerdotes ocupariam o topo da escala na hierarquia de governo, à frente nas decisões administrativas, na relação com o *huei tlatoani*? Mas antes de discutir essa questão, que enquadra-se no âmbito político-administrativo de uma sociedade hegemônica, é necessário trazer a análise do ritual de transcendência e da comunicação com as esferas celestiais e do submundo no contexto das cerimônias do culto oficial mexica.

Em Tenochtitlan, a maior expressividade do que denominamos "fluxo de transcendência", centralizado no *axis-mundi*, pode ser atribuída ao elaborado ritual de sacrifício humano praticado pelos mexica no alto das escadarias do Templo Mayor. A exaltação pública deste tipo de ritual, aspecto que muito impressionou os colonizadores espanhóis, é inegável. Não fossem as tantas imagens dessas práticas que surgiram no contexto colonial, os *tzompantli* (ou "biombos de crânios") bastariam para sustentar o argumento de que os mexica preocuparam-se, de fato, em cristalizar a imagem de suas práticas rituais de forma pública. Por outro lado, deve-se mencionar o problema da exagerada exaltação conferida aos sacrifícios humanos praticados pelos mexica, que por muito tempo norteou a historiografia sobre o tema, em comparação com outras culturas que foram consideradas "mais pacíficas," como o caso dos maia. Entretanto, o avanço das escavações e da tecnologia aplicada à arqueologia nos últimos anos, paralelamente ao sucesso dos estudos da epigrafia maia, revelaram os aspectos igualmente bélicos das sociedades do Período Clássico. Nesse sentido, a atribuição às sociedades do planalto central mexicano como povos guerreiros sanguinários, sacrificadores de homens, em oposição à imagem das 'sociedades maia clássicas, de exímios artistas, culturalmente mais evoluídas', perdeu espaço para uma visão mais coerente da configuração política e social da Mesoamérica, de modo

geral. Por esta linha de análise, podemos sugerir um recuo ainda maior na cronologia, ao interpretarmos como possíveis evidências de que o sacrifício humano já era praticado entre os olmeca, o que parece estar indicado na iconografia do "jovem senhor." De qualquer forma, procuramos discutir a possível relação do sacrifício humano com o poder de transcendência, com base na concepção do fluxo de comunicação entre o xamã as forças sobrenaturais, com o objetivo de esclarecer que a figura semi-divina do governante parece ser fruto de uma tradição bastante antiga na Mesoamérica. Ainda assim, nossa preocupação concentra-se em indagar se podemos considerar algum tipo de inovação religiosa ou ideológica nos rituais de sacrifício humano realizados Templo Mayor.

Imagens como as reproduzidas na figuras 70 e 71 nos servem de exemplo da ênfase dada ao derramamento de sangue nos rituais de sacrifício humano representados nos códices coloniais, o que reafirma a necessidade dos missionários de descrever os rituais pré-hispânicos como idolatrias do diabo, uma referência bastante comum nos relatos do século XVI. Contudo, é importante considerar que mesmo nas representação coloniais os *tlacuiloque* mantêm o registro ritual como eram praticados, com quatro sacerdotes segurando os braços e pernas do sacrificado e um sacerdote principal com o *tecpatl*, no ato de extrair o coração da vítima, o que remete a uma forte alusão ao *quincunx*.

Fig. 70 e 71
Imagens do
sacrifício humano
na simbologia do
quincunx
Historia de las Indias
(Durán, 1995) e
Códice Vaticano A,
Respectivamente.



Nas representações das cerimônias de *Ochpaniztli* e *Pachtontli* (11ª e 12ª vintenas) do *Códice Borbonico* (figs. 72 e 73), a ênfase recai igualmente sobre a relação das cerimônias de sacrifício com as quatro direções e o centro do *quincunx*. Contudo, neste caso os *tlacuiloque* não se preocupam em registrar o sangue derramado.⁶ A nosso ver, o ponto em questão é a evidência de que eixo formado pelo sacrificador e sua vítima centraliza o poder humano da comunicação com as forças divinas na figura do sacerdote que aciona o punhal, simbolizando a propulsão do fluxo de energia que corre entre os mundos natural e sobrenatural.



Fig. 72 *Ochpaniztli* e *Pachtontli*, *Códice Borbonico*

No capítulo 2 discutimos importância da figura do "homem-deus" na cosmovisão mesoamericana e suas implicações na vida social e política das sociedades em que atuavam. A preocupação de distinguir a análise em duas perspectivas (de um lado a importante discussão do conceito "hombre-dios", conforme fundamentado por López Austin; do outro, o alcance das práticas sociais atribuídas àqueles que assumissem tais funções numa determinada sociedade) resulta justamente da linha de pesquisa que não considera essas perspectivas excludentes. Em outras palavras, adota-se uma abordagem

⁶ Vimos no capítulo 3 que a mesma alusão ao *quincunx* pode ser observada na representação de *Panquetzaliztli* do Borbonico, na cerimônia de celebração do Fogo Novo.

metodológica que defende que esses registros indígenas carregam significados rituais e históricos articulados numa linguagem única, sustentando a importância de relevarmos a análise desses produtos históricos como evidências contextuais de práticas humanas, muitas vezes voltadas à organização e ao controle social, uma vez definido que o comando ritual dos sacerdotes enquadrava-se na necessidade de garantir-se o equilíbrio cósmico. Nesse sentido, se para a análise voltada a compreender o enraizamento da cosmovisão indígena é relevante notar que os *tlacuiloque* auxiliares dos missionários espanhóis mantiveram a estrutura do *quincux* nas representações de sacrifícios humanos dos códices coloniais, o que mantinha os sacerdotes no 'centro dos cosmo', isso não significa que historicamente os mesmos sacerdotes pudessem manter o *status* de intermediários presumido naquela cosmovisão. Torna-se pertinente indagar, então: por que encontramos evidências de que os sacerdotes da elite mexicana tentaram assegurar alguns de seus privilégios após a tomada de Tenochtitlan e ocupação espanhola do *axis-mundi* mexicana?

Talvez a origem desta questão corresponda, de alguma forma, à dúvida se os mexicanos introduziram ou não uma reforma religiosa significativa que modificasse a concepção do governo. Em outras palavras, até que ponto as reformas ideológicas voltadas à expansão militar da Tríplice Aliança teriam resultando numa reformulação institucional do poder entre os grupos representativos da elite mexicana? Pode-se adiantar que não é propósito oferecer conclusões fechadas a este tipo de indagação, ainda que a asserção em que nos referimos à atitude dos sacerdotes mexicanos frente à colonização espanhola mereça uma fundamentação que será esclarecida mais adiante. Por ora, é importante retomar a discussão das evidências das práticas rituais de culto público realizados no Templo Mayor, ainda sob a égide da elite mexicana.

Retomando a análise das figuras 72 e 73, nota-se que os registros das vintenas do Códice Borbonico ressaltam os aspectos do ritual vinculados aos atributos das divindades envolvidas naquele cerimonial. Na festa de

Ochpaniztli (no centro da figura 72) eram realizadas celebrações em honra da deusa mãe, Toci, e da deusa do milho Chicomecoatl (fig. 72a). Vimos nas discussões dos capítulos 2 e 3 que o milho apresenta-se como elemento essencial na relação dual de reciprocidade entre homens e deuses num conceito mais amplo do que a simples alusão à fertilidade da terra. Por outro lado, considerando que o milho é, até hoje, umas das principais fontes de alimento da população indígena mexicana, seria um equívoco desconsiderar as demandas da produção agrícola também como referência para o ritual. Na figura 72, Toci está representada no centro do altar, entre quatro sacerdotisas que, como ela, apresentam-se ricamente adornadas com papel e segurando a parafernália para o ritual "de varredura":

"Chamava-se o primeiro dia *Ochpaniztli* que quer dizer dia de varrer no qual celebravam a festa solene de Toci que era a mãe dos deuses e o coração da terra... (Durán, 1995 II: 274)"



Fig. 72a Chicomecoatl e sacerdote, exaltação do falo e da fertilidade. *Ochpaniztli*, Códice Borbonico

A simbologia do "dia de varrer" parece estar diretamente associada à relação entre a criação e a reprodução ligadas à renovação da terra. Toci, "a mãe dos deuses... o coração da terra". Toci veste a pele da vítima sacrificada. Abaixo do altar está a sacerdotisa representando Chicomecoatl, deusa do milho, segurando uma serpente. A relação dessas deusas tanto com fertilidade

da terra quanto com a criação e a reciprocidade entre homens e deuses torna-se mais evidente quando observados os sacerdotes com gorros cônicos, que participam do ritual levando o feixe de ramos⁷ em uma mão e o falo ereto na outra. Na descrição de Durán de *Ochpaniztl* não vemos qualquer menção a Chicomecoatl. Contudo, na seqüência da representação de *Ochpaniztli* do Borbonico vemos a vítima que representa Chicomecoatl sendo sacrificada sobre um altar feito de papel salpicado com *ulli* e espigas de milho. No canto superior direito está Huitzilopochtli (Fig. 73), anunciando a entrada do décimo segundo mês, no qual se celebrava *Pachtontli*, festa em honra da chegada da divindade patrona mexicana.

Na discussão sobre a celebração das festas apresentada no capítulo três elaboramos um longo exercício buscando demonstrar que as descrições coloniais das *vintenas* procuraram atribuir uma segmentação regular ao ritual que correspondesse às normas com que o pensamento ocidental fundamentava o calendário cristão. Buscou-se esclarecer que a divisão regular dos meses em módulos de vinte dias não correspondia ao ciclo ritual das *vintenas* mexicana numa relação um por um, isto é, cada festa relativa a um período de vinte dias, como tentaram classificar os missionários espanhóis. Deve-se considerar, portanto, as fortes correlações entre o ciclo das festas mexicana e o *cronotopo*, pressupondo, além da contagem de tempo baseada nas observações astronômicas, o alinhamento com o conseqüente ciclo natural de chuvas e secas, que tinha uma influência direta na produção. Assim, deve-se sempre lembrar que essa complexa estrutura ritual correspondia a uma série de demandas culturais e econômicas da sociedade mexicana, centralizando as relações da elite política e religiosa com os mais variados grupos locais ou estrangeiros, atribuindo e justificando uma determinada função social a cada indivíduo, seja nas relações de controle e sujeição, ou nas formas de reciprocidade e diplomacia. Temos aqui, novamente, um exemplo da análise elaborada em dois níveis: a dualidade das relações de reciprocidade justificadas na cosmovisão (na relação entre homens e deuses) e, no outro polo, a legitimação do controle social, das

⁷ Em *Panquetzaliztli* o mesmo feixe é usado para atar o fogo no centro do quincunx.

relações de domínio e sujeição, cristalizadas internamente pela estratificação e externamente pela coerção bélica. Nesse contexto, as articulações das festas de *Ochapaniztli* e *Pachtontli* (ou *Teotleco*) podem ser explicadas tanto pelas demandas sociais e econômicas da produção agrícola, quanto pelos atributos ideológicos de uma legitimação política, ambos aspectos históricos que espelham, na escala terrena do controle social, a necessidade de manutenção do equilíbrio cósmico. Em outras palavras, o culto público de oferendas a Toci e a Chicomecoatl, seguido da “visita” Huitzilopochtli, divindade soberana no contexto de hegemonia mexica, simboliza, na função social, a reciprocidade das relações entre as autoridades divinas, que proporcionam vida e alimento e proteção à população que, por sua vez, rende culto, oferece, reverencia... Os sacerdotes e as sacerdotisas, no papel de fio condutor deste fluxo de troca, parecem manter uma relação de baixo para cima com os deuses, mas de cima para baixo com o resto da população.

5.3 Registros históricos das relações entre divindades e governo: os domínios de Huitzilopochtli, Tezcatlipoca, Xiuhtecuhtli, Tláloc e Quetzalcoatl nas oferendas do Templo Mayor de Tenochtitlan.

Uma das grandes preocupações que nortearam o desenvolvimento deste trabalho foi evitar uma abordagem metodológica que pretendesse esgotar as inúmeras possibilidades de análise do material de pesquisa. Conforme mencionado na introdução, acreditamos que a natureza do tema escolhido (a função dos sacerdotes na organização do Estado mexica) justifica a opção de trabalhar-se com uma delimitação um tanto abrangente das fontes adotadas, uma vez que não caberia discutir o culto religioso mexica de forma isolada, sem inseri-lo no contexto da história política e econômica mexica como força hegemônica da Mesoamérica no Pós-clássico tardio. Assim, procuramos definir os principais eixos que permeiam o estudo das atividades dos sacerdotes mexica no século XV, ou seja, o contexto

histórico, a cosmovisão, a economia de produção e a política ideológica. Para tanto, discutimos as evidências relativas à história da origem, migração e assentamento do povo mexica, suas tradições culturais e religiosas, suas necessidades sociais e econômicas assim como sua história política. Observou-se que o culto oficial mexica aparece como denominador comum a todos esses campos, e que os sacerdotes atuam como personagens principais nos registros históricos, no papel de intermediários da relação dos homens com as forças divinas. Por fim, retomamos no início deste capítulo a discussão sobre a necessidade de não perdermos de vista o perfil histórico desse papel, uma vez que no âmbito terreno os sacerdotes atuam como homens que, ao representar a palavra divina, assumem uma posição bastante privilegiada em relação ao resto da população que estava destinada a reverencia-los 'como se fossem a própria expressão divina'. Contudo, é importante sempre lembrar que, no contexto da Mesoamérica, a 'autoridade divina' não pode ser entendida como um conceito singular, o que gera um problema quando se trata de espelhar a autoridade humana, ou "semi-divina", num panorama plural de interação entre as várias forças divinas.

No primeiro capítulo vimos que a hierarquia entre os *altepetl* dependia das relações de poder entre as elites governantes, baseada nas relações de comércio e tributação articuladas no âmbito político-econômico da organização da Tríplice Aliança. No segundo capítulo discutimos o problema da relação de independência político-religiosa conferida aos *altepetl* subjugados ao poder mexica no culto local frente à imposição do culto a Huitzilopochtli, que materializava-se a cada conquista, com a destruição do templo local e a construção de um templo em homenagem a Huitzilopochtli. Alegamos que isso talvez não representasse um problema político, uma vez garantida a reverência à Huitzilopochtli. Contudo, deve-se reiterar o questionamento com base na contradição ideológica, já que o templo principal de cada *altepetl* representaria o *axis-mundi* na concepção da cosmovisão local e deveria ser o espaço de domínio da divindade patrona daquele determinado *altepetl*. Pergunta-se, então, de que forma exatamente

poderia conceber-se essa independência religiosa? Estariam os templos locais dos *altepetl* subjugados à força mexicana sob domínio de Huitzilopochtli?

A única maneira de explorar estas questões seria por meio de um extenso trabalho arqueológico que verificasse, por meio de uma análise sistemática das oferendas dos templos de sítios identificados como antigas dominações mexica, as diversas referências que se encontram hoje ao nosso alcance sobre os procedimentos religiosos da política expansionista mexicana, dada a incompatibilidade das informações obtidas nas fontes textuais século XVI e nos códices pictóricos. Pode-se observar no *Códice Mendoza* um dos exemplos mais explícitos desta problemática, uma vez que nos fólios sobre a conquista (fig. 74) é dada ênfase à queima dos templos, o que parece contradizer a idéia de independência religiosa naquele contexto. Vale lembrar, contudo, que o as discussões desse trabalho tem o objetivo de focar, sobretudo, o culto oficial do Estado. Ao contrário, a relevância desta discussão para as nossas hipóteses recai sobre o contexto de culto no Templo Mayor de Tenochtitlan, ou seja, o centro do *quincunx* na concepção mexicana. Neste caso, os pesquisadores contam com uma enorme quantidade de informações de natureza arqueológica (conforme indica toda a cultura material já referida ao longo desta tese) o que permitiu a discussão das hipóteses levantadas.

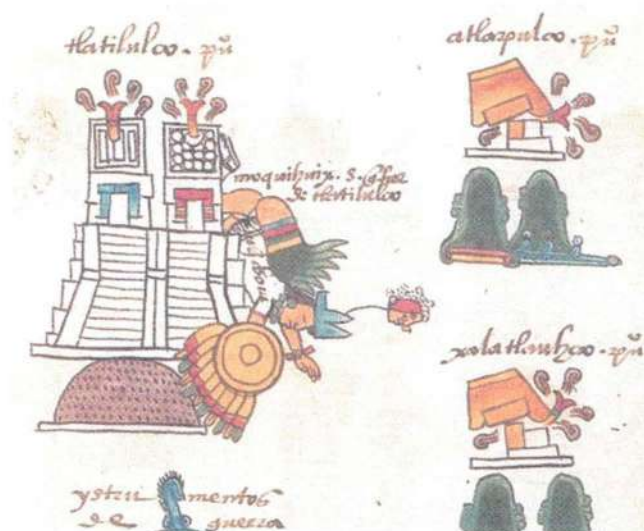


Fig. 74
Tomada de Tlatelolco
por Axayacatzin, c.1469 d.C.
Códice Mendoza

5.3.1 Huitzilopochtli e Tezcatlipoca: o domínio do Sol, a guerra e o poder nas cerimônias de sacrifício do Estado mexica.

Obviamente Huitzilopochtli é uma figura central na discussão sobre as relações entre o poder religioso e o poder político na concepção mexica. Foram inúmeras as referências feitas sobre esta divindade até aqui, além da menção a seus possíveis atributos humanos. Este é um ponto de extrema relevância para discussão de nossas hipóteses, uma vez que Huitzilopochtli é uma divindade que aparece em cena apenas nos registros de origem mexica ou nas referências históricas que, de alguma forma, relacionam-se com a história mexica (seja na perspectiva dos *altepetl* inimigos ou nos registros coloniais). É impossível ignorar a ausência quase absoluta de referências a Huitzilopochtli nos registros pictóricos classificados como Pré-hispânicos. O *Códice Borbonico* é um exemplo ímpar em que Huitzilopochtli ocupa um lugar de destaque, ainda que bem menos exaltado do que as demais divindades.⁸ Se consideramos a cultura material recuperada no Templo Mayor, novamente chama a atenção a escassez de referências a Huitzilopochtli em comparação com as demais divindades. Entre as raras exceções destaca-se a estatueta reproduzida na figura 75, recentemente identificada por pesquisadores como uma representação de Huitzilopochtli (Moctezuma, Olguín & Locke; 2002: 430), ainda que seja uma atribuição controversa à opinião daqueles que a identificam com Tezcatlipoca.

"Representações de Huitzilopochtli... eram aparentemente raras quando os espanhóis chegaram no México, talvez porque ele terminara sendo adorado apenas pelos escalões mais altos da sociedade. Documentos indicam que existiam grandes esculturas deste deus do sol, e deus da guerra, na parte sul dos santuários dos principais templos de Tenichtitlan, Tlatelolco e Tetzaco. Das pouquíssimas imagens suas que sobreviveram à fúria iconoclasta dos conquistadores espanhóis, a maioria aparece nos códices ou em baixo relevos. Esta imagem é o único exemplo tridimensional

conhecido. Por muitos anos foi identificado equivocadamente com Tezcatlipca. Os dois deuses dividem, de fato, uma série de características iconográficas, mas os atributos de colibri observados aqui pertencem exclusivamente a Huitzilopochtli. Ele é representado na posição sentada, portando um tocado com duas plumas de falcão e duas de águia, dois pendentes de concha branca em forma anular, atados (ao peito e às costas por tiras de couro) e uma capa de crânios e ossos cruzados. Ele tem uma cabeça de serpente substituindo o pé esquerdo e está segurando uma zarabatana na mão esquerda. No seu ombro esquerdo aparece um punhal de sacrifício. Cobrindo a mão direita há um escudo com seis plumas circulares, três cordas horizontais e uma insígnia"



Fig. 75
Huitzilopochtli
Musée de l'Homme
Paris

⁸ Lembrando que classifica-se o *Códice Borbonico* entre os documentos coloniais cuja origem é atribuída ao período anterior ao contato (a versão que conhecemos hoje seria uma cópia do original perdido).

A detalhada descrição do objeto não deixa dúvida sobre a interpretação da imagem vinculada à guerra e ao sacrifício ritual, este último evidente na capa com imagens de crânios e ossos cruzados e, principalmente, no pé de serpente. A nosso ver, é possível propor uma interpretação alternativa à polêmica entre as atribuições a Huitzilopochtli ou Tezcatlipoca, que entende este objeto de pedra verde de pequenas dimensões (6,7 x 4,1 x 4,7cm) como um provável amuleto simbolizando a força dialética do combate ritual na imagem composta dos atributos de ambas divindades. Sabe-se que esta interpretação é bastante especulativa. Entretanto, ela ganha força quando analisamos dois outros exemplos de escultura em pedra que aludem às figuras de Huitzilopochtli e de Tezcatlipoca num mesmo contexto. Tratam-se de monumentos líticos muito similares (figuras 76 e 77), originados em momentos distintos. O primeiro deles foi comissionado pelo *huei tlatoani* Moctezuma Ilhuicamina (1440-1469 d.C.) e o segundo por Tizoc (1481-1486 d.C.).



Fig. 76 Pedra de Motecuzohma



Fig. 77 Pedra de Tizoc

Museo Nacional de Antropología
Cidade do México

Na figura 76 vemos um desses objetos monumentais, conhecido pelos pesquisadores como "Pedra de Moctezuma I". Esculpida em forma cilíndrica, com diâmetro de 2,24m e 70cm de altura, ela apresenta elementos que identificam o disco solar na superfície superior, de forma semelhante à Pedra do Sol (fig. 9, cap. 1). Apesar do desgaste dificultar a leitura, pode-se identificar a imagem de uma cabeça adornada com toucado, brincos e narigueira, o rosto representado com a boca aberta, um *tecpatl* no lugar da língua. Na opinião de Felipe Solís (Olguín 1992 *apud* Moctezuma, Olguín & Locke, 2002: 226), essa imagem não seria de Tonatiuh, ainda que o desgaste prejudique a interpretação. Contudo, se comparamos a imagem reproduzida em desenho (fig. 76a) com a representação atribuída a Tonatiuh na *Pedra do Sol* (fig. 9b, cap. 1), deparamo-nos com vários paralelos iconográficos, exceto a narigueira. De uma forma ou de outra, o que nos parece mais interessante é que a imagem encontra-se a 20cm de profundidade com relação à superfície da pedra, o que, veremos adiante, reforça a interpretação vinculada à cerimônia de sacrifício. Nas arestas internas da superfície vemos quinze círculos (fig. 76a), uma alusão numérica a Huitzilopochtli, patrono da décima quinta *vintena*. Na lateral da pedra aparecem quinze cenas de conquistas militares legitimadas pela captura de cativos para o sacrifício (vide apêndice V). O guerreiro vitorioso apresenta atributos de Tezacatlipoca (o elemento que identifica o fluxo do sangue ou a fumaça no lugar do pé esquerdo) com elementos que parecem associar-se a outras divindades. O toucado, por exemplo, pode ser interpretado como um atributo de Xiuhteculli, divindade do fogo (Beyer, 1965).⁹ Por outro lado um dos episódios reproduzidos na figura 76b (cena da esquerda) parece aludir à mitológica vitória de Huitzilopochtli contra sua irmã Coyolxauqui, o que pode ser identificado pelos seios expostos, pelo crânio atado à cintura e pelo ícone representativo de Colhuacan que aparece ao lado do pássaro do toucado do guerreiro.¹⁰ Isso nos remete à discussão sobre as narrativas da migração mexicana e do mito de nascimento de Huitzilopochtli apresentadas no primeiro capítulo. Vimos no primeiro

⁹ FRANCH, LÉON-PORTILLA e Moctezuma (1992:201).

capítulo que não há um consenso sobre o lugar de nascimento da divindade patrona mexicana. Ainda que muitas narrativas indiquem o “nascimento” de Huitzilopochtli em Coatepec, evidências como esta reforçam a relação da divindade com Colhuacan, como vimos na análise do Boturini.



Fig. 76a
Rosto com tecpatl com
quinze círculos ao redor:
número alusivo a Huitzilopochtli
Detalhe da Pedra de Moctecuhzoma
(Moctezuma, Franch & León Portilla, 1992)

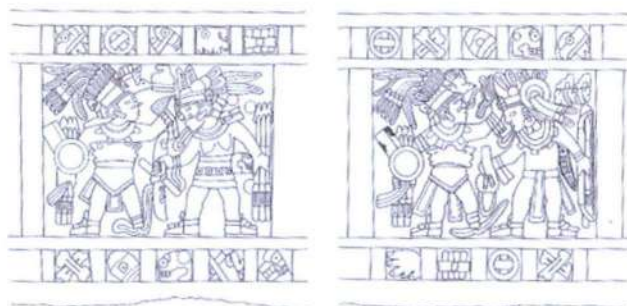


Fig. 76b Representações de conquistas
Detalhe da Pedra de Moctecuhzoma
(Moctezuma, Franch & León Portilla, 1992)

É importante retomar aqui a análise do *Códice Boturini* apresentada no primeiro capítulo e a interpretação da cena em que o sacerdote mexicano realiza o sacrifício dos *mimixcoa* (fig. 5b, cap1), momento que marca o desaparecimento do vulto de Huitzilopochtli. Vimos que a partir dali os mexicanos não são mais guiados pelos quatro *teomamaque*. Essa é uma interpretação

que reforça a análise proposta por Navarrete Liñares de que o nascimento de Huitzilopochtli em Coatepec pode ser entendido como uma metáfora da encarnação terrena da força divina na figura homem-deus, ou do sacerdote. Ainda assim, não fica claro se, na cosmovisão mexica, a autoridade de Huitzilopochtli teria sido incorporada apenas pelo *teomama* que carregava o seu vulto, se teria sido dividida entre os quatro "sacerdotes guias" que lideram a migração a partir dali (aparentemente sem distinções que indiquem hierarquia), ou se estaria simbolizada na figura do sacerdote sacrificador identificado com o ícone "fogo-água" alusivo à sua origem em Aztlan. Tampouco é clara a relação do sacerdote sacrificador com os quatro *teomamaque*.

Na "Pedra de Tizoc" (fig. 77) observa-se uma composição iconográfica muito semelhante àquela analisada na "Pedra de Motecuhzoma I", esculpida praticamente nas mesmas dimensões. Segundo Alvarado Tezozomoc (1944: 260), o *huei tlatoani* Tizoc (1481-1486 d.C.) ordenou que fosse esculpido um *tehcatl* para o sacrifício de cativos de guerra. Geralmente os *tehcatl* eram menores e retangulares, usados para apoiar o tórax da vítima, conforme representado na figura 10. Não obstante, assim como a Pedra de Moctezuma I, a composição e a iconografia da Pedra de Tizoc apresentam uma inegável alusão ao sacrifício ritual e à guerra. A superfície superior da pedra é igualmente composta com elementos do disco solar. Neste caso não encontramos nenhuma imagem no fundo da cavidade central e os círculos que adornam as arestas internas da superfície parecem somar dezesseis, se considerarmos que há uma fissura interrompendo a circunferência (fig. 77a). Na parte externa do disco solar, ainda na superfície superior, observam-se elementos alusivos às cinco direções (fig. 77b). Na lateral da Pedra de Tizoc recorre a representação das conquistas militares, ou combates rituais, novamente em quinze cenas (vide apêndice V). Duas faixas circunscrevem essas quinze cenas, nas arestas da superfície cilíndrica da lateral: na de cima (fig. 77c) notam-se atributos do espaço celestial e, na de baixo símbolos da terra e do submundo (note no apêndice V: o crânio, o *tecpatl* e elementos que podem ser identificados como gotas ou grãos de milho). A composição

parece aludir à importância do combate militar no equilíbrio cósmico. A representação do guerreiro mexicana na Pedra de Tizoc é muito parecida com a da Pedra de Moctezuma I. Contudo, neste caso uma das cenas se diferencia das demais (vide apêndice V). Na análise de Emily Umberger (*apud* Moctezuma, Franch & Léon Portilla, 1992), o guerreiro vitorioso porta uma vestimenta tolteca arcaica, semelhantemente às representações dos atlantes de Tula, assim como "o espelho fumegante e a perna amputada de Tezcatlipoca", mas sua interpretação alerta para contexto histórico em que a Pedra Tizoc foi produzida:

"Tezcatlipoca era o deus que dominava no Vale do México antes da ascensão de Huitzilopochtli, deus tribal dos azteca-mexica. Subsequentemente, com a hegemonia mexicana, Tezcatlipoca deve ter se transformado em um tipo de 'cadete' de Huitzilopochtli. As quatorze figuras vistas aqui provavelmente representam Tezcatlipoca como capitães de guerra ou governadores das províncias do Império (Townsend 1979: 46). A figura de Tizoc usa, adicionalmente à vestimenta tolteca, o toucado de colibri que o identifica com Huitzilopochtli..." (Umberger, 1998: 243).

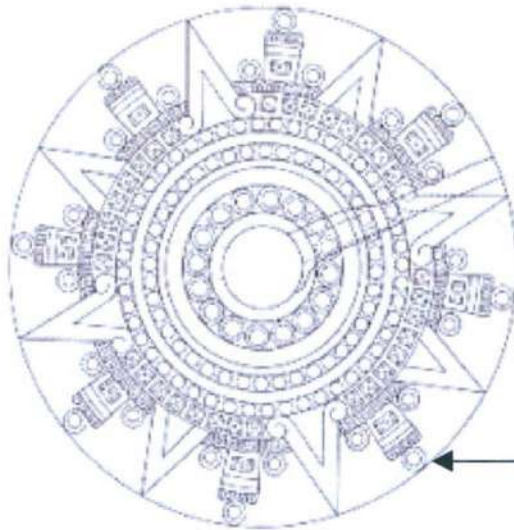


Fig. 77a Detalhe da representação do disco solar na Pedra de Tizoc

Fig. 77b
Alusão ao quincunx



Fig. 77c Detalhe da representação do âmbito solar

Se consideramos a análise de Umberger pertinente, podemos afirmar que composição de atributos rituais e históricos marca estrutura narrativa da Pedra de Tizoc com a representação de distintas divindades atuando de acordo com seu âmbito de poder, o que em última instância se determina pelo momento político. Talvez esta seja uma das chaves para o esclarecimento de certas incongruências surgidas da tentativa missionária de identificar um "panteão" indígena, a propósito da luta contra a "idolatria" indígena. Isso explicaria a escassez de imagens de Huitzilopochtli, de fato, como resultado da identificação da divindade patrona dos mexica como a maior ameaça ao projeto de conversão, o que levaria a uma constante perseguição de suas imagens. Não obstante, é necessário indagar até que ponto essa suposta obsessão ocidental com a figura de Huitzilopochtli pode ter contribuído para uma distorção sobre a maneira mais adequada para se analisar o culto oficial mexica?

Conforme discutimos no capítulo 2, a complexidade da identificação dos atributos dos deuses é um problema recorrente nos registros dos missionários espanhóis. Com relação aos atributos de Huitzilopochtli e Tezcatlipoca, pode-se observar um exemplo bastante explícito no primeiro canto apresentado por Sahagún em *Veinte Himnos Sacros de los Nahuas*,¹¹ intitulado “Canto a Huitzilopochtli”:

- *Huitzilopochtli, el joven guerrero,
el que obra arriba, va andando su camino!*
- *“No en vano tomé el ropaje de plumas amarillas:
porque yo soy el que ha hecho salir al sol.”*
- *El Portentoso, el que habita en región de nubes:
uno es tu pie!
El habitador de fría región de alas:
se abrió tu mano!*
 - *Al muro de la región de ardores,
se dieron plumas, se va disgregando,
se dio grito de guerra... Ea, ea, ho, ho!
Mi dios se llama Defensor de hombres.
Oh ya prosigue, va muy vestido de papel,
el que habita en la región de ardores, en el polvo,
en el polvo se revuelve en giro.*
 - *Los de Amantla son nuestros enemigos>
ven unirme a mí!*
 - *Con combate se hace la guerra:
ven unirme a mí!*
 - *Los de Pipitlan son nuestros enemigos:
ven unirme a mí!*
 - *Con combate se hace la guerra:
ven unirme a mí!*

Assim como o segundo poema de *Veinte Himnos Sacros de los Nahuas*, o “Canto do Guerreiro do Sul”, este poema em honra de Huitzilopochtli exalta o culto solar, na sua constante movimentação entre o dia e a noite. Na interpretação de Garibay K. (1958: 33), canto se inicia com um diálogo entre o poeta e o Sol. Nas duas primeiras linhas o poeta fala ao astro, Huitzilopochtli, e este responde em tom de justificativa e legitimação:

*"No en vano tomé el ropaje de plumas amarillas¹²:
porque yo soy el que ha hecho salir al sol..."*

Na seqüência o poeta fala novamente ao Sol:

*"El Portentoso, el que habita en región de nubes:
¡unoi es tu pie!
El habitador de la fría región de alas:
¡se abrió tu mano!..."*

De acordo com a interpretação de Garibay K., na continuação do canto o povo exalta os atributos guerreiros de Huitzilopochtli, "defensor dos homens", pelo qual se unem para o combate e a guerra. A simbologia implícita no Canto a Huitzilopochtli nos parece menos complexa do que a dos demais poemas compilados nesta obra de Sahagún, dada a forte alusão à 'missão mexica de fortificar o Sol', de forma que ele sempre estivesse apto para atravessar o ciclo noturno. O que capta a atenção, no entanto, é a descrição com que o poeta clama a divindade solar, referindo-se a ele como o que "habita na região de nuvens", que "possui um pé", que "habita na fria região das sombras". Aparentemente, estes são atributos de Tezcatlipoca, o Sol noturno. É necessário questionar então, se a interpretação de Garibay K. não é precisa, ou se a dificuldade concentra-se no entendimento do próprio Sahagún?

Vimos que as análises da Pedra de Tizoc, da Pedra de Moctezuma I e da pequena estatueta de pedra verde analisada na figura 75, perpassam a polêmica da interpretação das semelhanças dos atributos de Huitzilopochtli e Tezcatlipoca. Obviamente, devemos identificar a origem do problema na tentativa colonial de interpretar os atributos das divindades inspirada nos moldes cristãos, fixando classificações à análise do culto mesoamericano. Isso corresponde a muitas das dificuldades que enfrentamos hoje ao interpretar o universo em que se realizavam as práticas religiosas mexica.

¹¹ SAHAGÚN, B. de [1547-1577] (ed. A. M^a Garibay K.) *Viente Himnos Sacros de los Nahuas*. Universidade Nacional Autónoma de México, México 19958.

¹² A cor amarela alude a morte, neste caso o sacrifício ritual.

Se considerarmos, por exemplo, os registros mexica que aludem à interação de Huitzilopochtli e Tezcatlipoca (fortemente vinculadas ao combate ritual e à guerra), como representativos da manifestação dual do movimento solar nos seus ciclos diurno e noturno, perceberemos que a escassez de imagens de Huitzilopochtli em detrimento de tantas outras que sobreviveram às tentativas de conversão explica-se, de fato, pela dificuldade dos espanhóis de compreender a importância das manifestações duais ou plurais das forças divinas no universo ritual autóctone. Seja pela referida perseguição às imagens de Huitzilopochtli ou pela falha em compreender sua presença em manifestações menos óbvias (a exemplo da descoberta da Pedra de Tizoc no século XVI¹³), acreditamos que análises cravadas no olhar ocidental acabaram solidificando linhas interpretativas inadequadas, principalmente no que tange os estudos da religião e do culto mexica.

A nosso ver, essa problemática ganhou uma nova configuração nos últimos anos, com o importante avanço nas pesquisas sobre a Mesoamérica que tanto contribuíram para esclarecer o relativo distanciamento dos registros textuais do século XVI sobre a realidade autóctone, principalmente no tema da religião. De forma bastante natural, surgiu uma grande necessidade de enfatizar a enorme diferença das concepções de mundo nos pensamentos indígena e ocidental, assunto que hoje é senso comum entre a maioria dos pesquisadores, ainda que sejam poucos aqueles que conseguiram interpretar e explicar de forma adequada parte do pensamento autóctone. A nova problemática a que nos referimos se dá justamente pelo perigo de cristalizarmos a interpretação da história mesoamericana em outro extremo, que recorra somente à margem da diferença, ignorando as necessidades práticas determinadas pelo contexto de produção de cada registro histórico que hoje adotamos como fonte de pesquisa. Em outras palavras, se de um lado discutimos o conteúdo simbólico da cosmovisão mexica implícito na Pedra de Moctezuma I e na Pedra de Tizoc que, uma vez recuperadas pelo trabalho arqueológico, permitiram que se verificasse os registros dos missionários sobre aquela cosmovisão, do outro não podemos ignorar as

¹³ Durán (1995) faz referência à *Pedra de Tizoc*, encontrada durante a construção da Catedral da Cidade

funções ideológicas vinculadas à necessidade de se registrar aquele determinado conteúdo simbólico, em detrimento de qualquer outro, no momento em que se confeccionaram os monumentos. Retomamos aqui a questão desenvolvida no segundo capítulo, sobre a cosmovisão no culto oficial mexica, em que procuramos esclarecer a importância de se explicar as particularidades da cosmovisão mexica em relação à cosmovisão ancestral centradas nas necessidades históricas daquela determinada sociedade naquele contexto específico.

Esta é uma discussão que remete ao cerne do problema levantado inicialmente, sobre os âmbitos de atuação de Huitzilopochtli e Tezcatlipoca nas relações de poder do Templo Mayor de Tenochtitlan, e seu esclarecimento vem ao nosso alcance, se retomamos o viés de análise proposto por Emily Umberger no artigo *New Blood from an Old Stone*¹⁴, em que são relevadas as razões históricas que antecedem a produção da cultura material que nos serve de fonte de pesquisa. Optamos aqui por recorrer ao mesmo objeto, a Pedra de Tizoc, justamente por considerarmos fundamental manter em foco as considerações previamente lançadas sobre a inegável função ritual vinculada ao conteúdo simbólico da iconografia que ora interpretamos. Não obstante, exaltamos a importância de voltar a análise, na mesma medida, à política ideológica do governo mexica.

Os *Anales de Tlatelolco* e o *Códice Telleriano Remensis* apresentam evidência que sugerem que a Pedra de Tizoc foi comissionada pelo *huey tlatoni* por volta de 1484d.C., como parte de um programa de reconstrução do Templo Mayor, iniciado em 1483 d.C. (Umberger, 1998 : 246). Tizoc, vítima de uma doença fatal que marcou a curta duração de seu reinado, foi sucedido por seu irmão Ahuitzotl (1486-1502 d.C.). O novo governante deu continuidade ao projeto iniciado por Tizoc, concluindo a reconstrução do Templo Mayor de Tenochtitlan no ano de 1487 d.C., quando foi realizada uma majestosa cerimônia de entronização em que foram sacrificados muitos cativos de guerra:

do México, iniciada em 1563 (Umberger, 1998: 245).

"A Pedra de Tizoc deve ter permanecido na plataforma para ser usada novamente durante a grande cerimônia sacrificial de 1487 d.C. – assumindo que Ahuitzotl ainda não tinha outra pedra sacrificial esculpida¹⁴. Durán (1995, cap. XLVI) diz que na cerimônia de 1487d.C., os quatro sacrificadores – o *tlatoani* tenochca, o de Texcoco e o de Tlacopan, e o *cihuacotl* tenochca Tlacaelel – tomaram diferentes posições na plataforma do templo. Ahuitzotl ficou em frente da imagem de Huitzilopochtli e Tlacaelel junto à Pedra do Sol – isto é, provavelmente a Pedra de Tizoc. Esculpida apenas três anos antes, ela deve ter sido comissionada para este propósito; sua iconografia de conquistas generalizadas é apropriada para uma celebração imperial deste tipo. Em resumo, a pedra comemora uma importante vitória de Tizoc (na área de Matlatzinca), entre outras conquistas precedentes que incluíam as importantes províncias do império... Durante a cerimônia, as vítimas de todas as partes do império foram alinhadas nas quatro passarelas para serem sacrificadas no templo, na 'encruzilhada' do cosmo, o lugar de encontro das esferas superior e inferior, e dos quatro ramos. Na Pedra de Tizoc o recipiente para o sangue está no centro do Sol, enquanto a superfície que representa a extensão do império apresenta, no seu perímetro, quatro bocas com punhais de sacrifício, entradas para o submundo e as quatro direções (Townsend, 1979:46). Portanto, a iconografia da pedra antecipa a cerimônia na qual Tizoc tinha intenção de participar, quando comissionou o monumento..." (Umberger, 1998: 248)

O trecho citado nos parece bastante relevante para a discussão sobre os matizes político ideológicos da cultura material patrocinada pelo Estado-mexica. Conforme mencionado anteriormente, é necessário considerar o contexto histórico em que se desenvolve o ritual. No caso específico da

¹⁴ Umberger, 1998.

¹⁵ Umberger cita Chimalpahin (1965:225), alegando que não há menção a nenhuma outra pedra sacrificial até o ano de 1498.

cerimônia de 1487 d.C., o sacrifício ritual que naturalmente retoma o princípio original do *quincunx* (entendido aqui pelo princípio teórico de re-atuação do mito de criação, conforme apresentado na introdução) não pode ser desvinculado da celebração específica das conquistas militares. Entre os principais agentes nesta prática ritual estão os *tlatoani* das três potências da Tríplice Aliança e o *cihuacoatl* Tlacaelel, talvez uma forma de poder quadripartite em que o *tlatoani*, que posiciona-se em frente da imagem de Huitzilopochtli, e o *cihuacoatl*, por sua vez em frente da Pedra do Sol, representassem a dualidade suprema do poder da Tríplice Aliança, sob a égide da hegemonia mexicana.

A dualidade do poder nas figuras do *tlatoani* e do *cihuacoatl* é uma referência encontrada nas fontes coloniais espanholas, especialmente nos escritos de Durán e Tezozómoc (Johansson K., 1998: 58). *Cihuacoatl* é geralmente identificado na historiografia como um conselheiro do *tlatoani*, ou um chefe na esfera local do *altepetl*, atribuições que parecem subestimar a importância de suas funções no governo do Estado, como demonstram alguns pesquisadores:

"... Foi assim que a relação entre o *tlatoani* e o Sol foi claramente percebida já que o rei da Espanha era o representante de Deus no trono, enquanto o papel do *cihuacoatl* no alto comando indígena não podia ser identificado, pois não existia um equivalente direto nas nações européias. O reduziram, portanto, a um conselheiro importante do rei sem ver que uma trama intrincada de relações simbólicas faziam de *cihuacoatl* o contraponto de um binômio político em que prevalecia o *tlatoani*. Este fato tem consequências importantes, já que, se fosse assim, não implicaria na existência de um poder único e absoluto no governo mexicana, mas em uma forma de mando bicéfala, constituída por forças complementares arraigadas na simbologia do cosmo que regia a nação mexicana." (Johansson K., 1998:: 39)

Em *Tlahtoani y Cihuaóatl: no alto comando mexicana*, Johanson K. apresenta uma análise dessas funções de governo fundamentada num estudo etimológico dos termos, comparado-os ao conceito de dualidade e suas atribuições na cosmovisão nahua (Johanson K., 1998: 39-75). Partindo de um estudo comparado da narrativa nahua da criação do Sol e da Lua em Teotihuacan (em que dos deuses Nanahuatzin e Tecuciztecatl se sacrificaram jogando-se na fogueira) e das histórias sobre a migração e o assentamento mexicana em Tenochtitlan, o autor propõe a fundamentação de uma estrutura de governo dialética refletida no princípio "cósmico-religioso" das relações de poder que dominam os âmbitos da luz e da escuridão .

"... depois de lançarem-se ao fogo, ambos deuses aparecem no horizonte oriental do mundo como astros que brilham com igual intensidade... [até que] um dos deuses lançou um coelho em um dos sóis e este se transformou na Lua... A partir deste momento, graças ao sopro de Quetzalcoatl-Ehecatl, se estabelece o movimento cósmico. O Sol toma a dianteira iniciando o seu curso e a Lua o segue. A preeminência da luz diurna sobre sua homóloga noturna não impede que seja o binômio astral aquele que rege o mundo de maneira dialética, e a locução verbal náhuatl para expressar este feito *tlatoca*, literalmente "segue (algo)", expressa também o governo terreno *tlatocayotl*..." (Johanson K., 1998: 43-44)

A definição do governo do Estado, isto é, o poder instituído pelo homem no âmbito terreno, o "*tlatocayotl*", aparece aqui como ligado à idéia de movimento cósmico.¹⁶ No binômio desta relação temos o Sol e a Lua representando os opostos e complementares "dia" e "noite", "masculino e feminino", por meio de seus atributos. Na figura de Huitzilopochtli, o Sol representa a luz e o poder a ela vinculado, sintetizado na figura do *tlahtoani*. Sua força complementar, a luz noturna, é atribuída neste caso à deusa

¹⁶ Lembrando que o quinto Sol da idade mexicana foi denominado *Sol 4 Ollin* (ou 4 Moviento).

Cihuacoatl, a “lua branca na noite escura”,¹⁷ a “mulher da discórdia”¹⁸ (Johansson K., 1998: 70-71), e se expressa, na instância institucional, no poder do chefe guerreiro *cihuacoatl*.

Vimos no primeiro capítulo que Tlacaelel ocupou o cargo de *cihuacoatl* a partir do governo de Itzacoatl, permanecendo nesta função até a sua morte. Foi o momento em que os mexica realizaram uma série de reformas ideológicas que contribuíram para garantir a ascensão e permanência no poder. O mote do culto oficial mexica que legitimou essa mudança política estava vinculado ao curso do Sol em movimento, à necessidade de enfrentar as forças do submundo a cada noite para que a luz retornasse todos os dias com o nascer do sol. Essa passagem pela “escuridão”, simbolizada na luta do dia contra a noite, assume diversas configurações nos registros sobre a cosmovisão mesoamericana. Ao longo das discussões desenvolvidas nesta tese, citamos alguns exemplos das inúmeras manifestações relacionadas com o polo noturno, escuro, lunar: o “monstro lunar” da primeira página do Ferjervary Mayer (fig. 30, cap. 2), o círculo negro (em oposição ao vermelho) no campo de jogo de bola representado nas celebrações de *Etzalcualiztli* e *Tecuilhuitontli* no *Códice Borbonico* (Fig. 48c, cap. 3) e a viagem de Quetzalcoatl ao submundo nas narrativas nahua da criação da humanidade ou, no *Popol Vuh*, a passagem dos heróis gêmeos por Xibalba, entre outros. Neste capítulo discutimos também algumas referências de Tezcatlipoca nas suas manifestações de Sol noturno e guerreiro e sua relação com Huitzilopochtli na perspectiva mexica. Do ponto de vista da cosmovisão, todas essas relações encaixam-se no conceito mesoamericano de dualidade em que forças antagônicas e complementares atuam em uma constante batalha ritual. No contexto histórico de hegemonia mexica, o polo diurno, a luz do dia, está sob o domínio de Huitzilopochtli e a expressão humana deste domínio concentra-se na figura do *tlatoani*. Seguindo esta linha de raciocínio, de

¹⁷ É interessante notar que a deusa Cihuacoatl, assim como o *cihuacoatl* representante do governo, geralmente aparecem nos registros ataviados com as cores preta e branca.

¹⁸ Johansson K. faz várias correlações de Cihuacoatl com figuras femininas: Coyolxauqui, Coatlicue, Malinalxóchitl ou, numa versão ‘histórica’, a filha do rei de Colhuacan, Achitometl, todas participam de eventos de discórdia ou sacrifício para consolidar a glória de Huitzilopochtli, no seu nascimento, na migração e, no caso de Achitometl, na guerra que marcou a ascensão dos mexica à hegemonia política., numa ação militar liderada pelo *cihuacoatl* Tlacaelel.

acordo com a análise de Johanson K., pode-se atribuir o domínio terreno do outro polo ao *cihuacoatl*, cargo que parece ter ganhado força política com a figura de Tlacaelel.¹⁹ Indagamos, nesse sentido: quais seriam exatamente as funções deste alto cargo de comando legitimado pelas forças “obscuras”, lunares e femininas (atribuídas geralmente à figura do *nahual* e à magia) e como essas funções podem ser entendidas na atuação de Tlacaelel, como um poderoso líder da campanha expansionista?

Acreditamos que o caminho para esclarecer ambas perguntas deve considerar a ancestralidade da tradição do poder legitimado pelos atributos xamânicos do governante:

“Por sua filiação simbólica da deusa mãe Cihuacoatl, o *cihuacoatl* está encarregado das atividades sinistras noturnas como o que concerne à morte e ao xamanismo...” (Johananson K. 1998: 72)

Nas descrições de Ixtlixóchitl (1975: 352), o ritual funerário do *tlaotani* é liderado pelo “grande sacerdote *Zihuacohuatl*” que, junto aos demais sacerdotes, realiza a cerimônia de sacrifício. Durán, por sua vez, atribui ao *cihuacoatl* a função de formalizar o ritual em que se declarava a guerra, (1995 II: 78). Complementariamente, os informantes de Sahagún mencionam que quando se instalou o governo em Teotihuacan, “os que designaram os governantes foram os sábios, os feiticeiros, os bruxos...” (Sahagún, 1959: fol. 145v). Somadas essas referências à descrição da cerimônia de entronização de Ahuitzotl realizada em 1487 d.C, em que foram sacrificados cativos dos quatro rumos das terras conquistadas pelos mexica, chegamos a uma configuração do poder mexica em que o *cihuacoatl*, também chamado

¹⁹ “Depois de três *tlahtoanime* que se evocam sem contrapartida, a dualidade no poder mexica manifesta-se claramente nas fontes, com a aparição na cena histórica do *cihuacoatl* Tlacaelel de México-Tenochtitlan durante o governo de Itzcoatl. Isto não quer dizer que não tivesse havido anteriormente um *cihuacoatl* associado ao comando supremo, mas que a personalidade excepcional deste personagem fez com que seu sobrenome, mas do que de sua função dentro do governo, prendesse a atenção dos cronistas (...) A função de *cihuacoatl* não foi exclusiva de México-Tenochtitlan, uma vez que a encontramos em outras nações nahuas da região central do México. (ibidem: 56-58)

pelos cronistas²⁰ de "sacerdote-funcionário" ou "grande sacerdote", parece ocupar um espaço tão expressivo quanto o do *tlatoní*. No âmbito da cosmovisão, talvez este seja um caminho promissor para se aprofundar a questão de como os mexica resolveram a reformulação do espaço ritual, com a sobreposição do culto a Huitzilopochtli frente às demais divindades.

A hierarquia divina é um problema que recai diretamente nas indagações sobre a hierarquia do sacerdócio mexica. Desde a introdução, procuramos esclarecer que uma abordagem preocupada com a existência de uma instituição sacerdotal mexica inspirada em modelos ocidentais provava-se inadequada. Esperamos ter demonstrado que o intuito que guiou a metodologia de trabalho fundamentou-se na análise de evidências que possam nos aproximar das práticas sociais que levaram os sacerdotes mexica ao mesmo tempo a construir e reagir a determinados rumos históricos. No que concerne à relação dos sacerdotes com o universo divino, cabe ao pesquisador tentar entender o que construíam e, na medida do possível, sob quais influências ou forças externas. Em outras palavras, acreditamos que o caminho para traçarmos algumas linhas conclusivas sobre este trabalho deve retomar, em breves considerações, aquilo que descrevemos no segundo capítulo como a relação "homem deus > deus" e "homem-deus > homem" na cosmovisão mexica.

5.3.2 Xiuhtecuilli, Tlaloc e Quetzalcoatl: ancestralidade nas oferendas do Templo Mayor de Tenochtitlan

No início deste capítulo alertamos para a importância de insistimos em duas questões muito relevantes ao estudo das funções dos sacerdotes na organização do Estado mexica: o fundamento do governo no centro das cinco direções cósmicas e as configurações históricas da figura "semi-divina" do governante,

²⁰ Durán, 1995; Tezozomoc 1998; Ixtlixóchitl 1975.

Nas discussões sobre o âmbito de domínio de Huitzilopochtli, divindade patrona e portanto mais proeminente do culto oficial mexica, podemos abordar o aspecto público das cerimônias de sacrifício, dos cantos e exortações, enfim, de todo um aparato ritual sustentado na exaltação do Sol em movimento, alicerce da cosmovisão mexica. Procuramos enfatizar que o antagonismo dual do Sol diurno com as forças da noite e da escuridão são fundamentais para o equilíbrio cósmico. Assim, a interação de Huitzilopochtli e Tezcatlipoca e, no campo de atuação política, o binômio *tlatoani* – *cihuacoatl*, foram apontados como exemplos de extrema relevância para entendermos a forma como os princípios da cosmovisão foram aplicados na estruturação sócio-política do Estado mexica, revelando dois aspectos igualmente complementares: o da legitimidade e o da legitimação. Na esfera política, o âmbito de atuação de Huitzilopochtli deve ser entendido no grau mais alto de alcance público, seja na soberania da sociedade mexica, ou na confirmação de sua hegemonia nos domínios territoriais externos.²¹

A expressividade máxima do domínio público de Huitzilopochtli encontrava-se materializado no topo da plataforma do Templo Mayor. Por outro lado, vimos na discussão sobre o binômio de poder político que o *cihuacoatl* ocupava um espaço de reservado privilégio nas cerimônias políticas mais importantes, assumindo ele mesmo o papel de sacerdote sacrificador, simbolizando em última instância o fluxo do contato entre as camadas do cosmo durante o ritual. Dentro desse contexto, como explicar o paralelismo dos templos de Huitzilopochtli e Tláloc no *axis-mundi* mexica?

Graças à pesquisa arqueológica recente podemos nos aproximar do caminho que ajuda a esclarecer (longe de solucionar) indagações desta natureza. A vasta cultura material recuperada pelas escavações das oferendas realizadas no Templo Mayor nos proporciona, hoje, uma idéia mais próxima do grau de importância de determinadas divindades nas práticas rituais mexica, isto é, da freqüência e da necessidade com que foram

²¹ Lembrando aqui que o ritual não se resumia nas cerimônias de sacrifício, tendo uma duração constante na essência de todas as práticas a ele vinculadas, incluindo a batalha, a captura, as cerimônias de preparação do cativo até culminar no ato sacrificial.

oferendadas. Os resultados são bastante concretos: Tlaloc e Xiuhtecuhtli são uma referência quase obsessiva nas oferendas do Templo Mayor. Arqueólogos registraram mais de 41 imagens de Xiuhtecuhtli encontradas nas oferendas (López Luján 1994:174) e nas escavações realizadas no ano 2000 foram recuperadas muitas oferendas atribuídas a Tlaloc. Xiuhtecuhtli representa uma tradição ancestral muito anterior aos mexica e seu âmbito de domínio é nada menos que o centro do *quincunx*. Tlaloc, também associado às cinco direções enquanto "senhor da terra dos montes", divindade da chuva e das tempestades, era quem determinava, entre outros importantes atributos, o destino das colheitas.

Conforme observado no segundo capítulo, Tlaloc e Xiuhtecuhtli revelam constante interação nas oferendas, alusivas às camadas e às cinco direções do cosmo. No terceiro capítulo, vimos que a cerimônia do Fogo Novo realizada durante a festa de Panquetzaliztli do Borbónico é também marcada por rituais nos quais interagem os poderes de Xiuhtecuhtli e Tlaloc, além de Huitzilopochtli. Contudo, não podemos ignorar a diferença entre a exaltação pública do culto de Tlaloc, cujo templo é mantido pelos mexica no alto da plataforma do Templo Mayor, e a freqüência do contexto de enterramentos em que o domínio de Xiuhtecuhtli expressa-se no *axis-mundi* das oferendas 'materiais'. Na figura 78 vemos uma foto da oferenda 16 do Templo Mayor de Tenochtitlan em que Xiuhtecuhtli aparece com cinco contas (chalchihuitl) dispostas segundo a cosmografia. De acordo López Luján, o registro arqueológico indica que nas oferendas do Templo Mayor os sacerdotes mexica seguiam padrões de distribuição deliberadamente associados às suas estruturas e a grande maioria delas foi encontrada, séculos depois, de forma quase idêntica à disposição em que foram depositadas (López Luján 1994: 105). No universo do micro-cosmo, do ritual em que a oferenda foi depositada, Xiuhtecuhtli é posicionado no seu espaço de domínio, no centro *quincunx*. Senhor do fogo, aquele que mantinha em curso a contagem do calendário, a luz ancestral que deveria ser sempre mantida acesa, Xiuhtecuhtli se expressa nos meios mais simbólicos (e possivelmente mais 'privados') do ritual do Templo Mayor, talvez na sua manifestação ancestral de permanência, de duração.



Fig. 78 Oferenda 16 (Xiuhtecuhtli)
Templo Mayor de Tenochtitlan
Cidade do México
Foto Salvador Guilliem

Todas essas considerações nos levam a perceber que o espaço de domínio de cada divindade deve ser observado de acordo com a função específica e o contexto de cada ritual. Ao analisar o conteúdo simbólico inerente às relações duais ou, no modo mesoamericano, no antagonismo dual, dos vários exemplos citados neste capítulo (Huitzilopochtli – Tezcatlipoca, Huitzilopochtli – Cihuacoatl, Huitzilopochtli – Tláloc, Tláloc – Xiuhtecuhtli) percebe-se que as evidências não permitem que se crie uma hierarquia entre os âmbitos de domínio de cada divindade. O que nos parece mais pertinente é avaliar os traços culturais que determinam a valorização de certas divindades em detrimento de outras, nas suas especificidades contextuais. A abundante evidência dos cultos de Tlaloc e Xiuhtecuhtli parece indicar uma forte alusão à reciprocidade cósmica (vinculada aos cultos agrícolas) e à tradição ancestral (o que, por sua vez, implica na legitimidade de linhagem, na incorporação dos bens culturais toltecas e no 'domínio' da conta do calendário), pois essas foram conquistas tardias na história mexicana. Aqui, a oposição "fogo-água" – discutida tanto na análise do Boturini realizada no primeiro capítulo, quanto na interpretação de Bonifaz Nuño da imagem de

Tlaloc aparecem corroboradas no contexto das oferendas. No outro polo da dualidade, o culto ao Sol e à guerra simbolizam o meio pelo qual a batalha mítica foi vencida e a hegemonia alcançada.

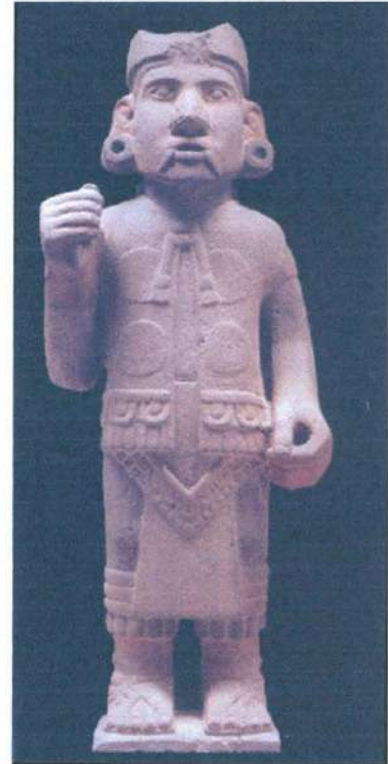


Fig. 79
Estatua representando um *tlatoani*
Museu Nacional de Antropología
Cidade do México

Na figura 79 observa-se uma imagem de um *tlatoani* com atributos de Xiuhtecuhtli. Doris Heyden, baseando-se na *Historia General* de Sahagún, interpreta esta imagem como tendo sido feita em comemoração de uma cerimônia de entronização, que eram realizadas sob o signo de Xiuhtecuhtli (Heyden 1972: 10). Se observamos essa imagem à luz das discussões das cerimônias de entronização apresentadas neste capítulo (com relação à figura do *tlatoani*, do *cihuacotl*, de Huitzilopochtli e de Tezcatlipoca), acrescentamos um novo e essencial elemento, já que Xiuhtecuhtli é também a expressão própria do *axis-mundi*. Isso mostra que não podemos perder de vista as inúmeras referências históricas que indicam a existência de um universo ritual um tanto mais complexo do que as atribuições usualmente simplistas das divindades, como a fertilidade, a guerra, a chuva, o sol, o fogo etc. Muitas vezes temos que recorrer ao uso dessas atribuições para o desenvolvimento de análises comparativos do universo simbólico. Contudo,

reiteramos que elas se provam inadequadas quando atribuídas de forma isolada ao estudo da cosmovisão mesoamericana. Vimos também que o princípio da dualidade nunca é estático e que o antagonismo, na concepção mesoamericana, deve ser entendido como uma interação complementar e necessária. Da mesma forma, a relação do homem com esse universo ritual deve explica-se pela dialética. Assim, uma vez identificadas as obrigações rituais canalizadas na relação "homem > deus", deve-se alertar para deliberações históricas que se expressam na relação "deus > homem". Em ambas, o "homem-deus", o sacerdote, faz o papel de intermediário. Este é o âmbito em que atua Quetzalcoatl²², o grande sacerdote, o mestre, o sábio. No fluxo "deus > homem", a palavra divina é ditada pela "tinta negra, a tinta vermelha".

Em resumo, nas relações mexica de soberania política e religiosa, acreditamos que Huitzilopochtli, Xiuhtecutli, Tlaloc e Quetzalcoatl, podem ser entendidos como manifestações divinas do exercício dual de poder, enquanto o *huei tlatoni* e o sacerdote parecem simbolizar a expressão máxima deste poder no âmbito humano. É muito provável que eles compartilhassem, assim como faziam os deuses, a expressão do poder sobre a terra, fundamentado no princípio de dualidade da cosmovisão ancestral. O eixo de ligação, como vimos, era o *axis-mundi* do Templo Mayor de Tenochtitlan. Nos campos político, ideológico e institucional que nortearam as questões levantadas no início desta tese, entendemos que o fluxo dessa relação de poder corre no eixo "*homem > homem-deus > deus*". No espaço de domínio do "homem-deus", o sacerdote mexica sacrifica, dando vazão ao fluxo do sangue e ao fluxo da palavra, no sentido "deus > homem-deus > homem", elementos essenciais ao equilíbrio cósmico e também à legitimação de seu poder. Espelhado na imagem de Quetzalcoatl, o sacerdote "sopra para dar o movimento de renovação da vida", a vida do Sol e a vida do homem.

²² Lembrando aqui a tradição ancestral, a sabedoria e o sagrado centrados na figura da Serpente Emplumada.

Considerações finais

Procuramos esclarecer no desenvolvimento desta tese que o estudo das funções dos sacerdotes mexica na organização do Estado, ainda que indissociável do debate traçado pelas pesquisas sobre a cosmovisão mesoamericana, deve manter o olhar atento ao contexto político ideológico do Período Pós-clássico tardio, momento em que a elite mexica controlou grande parte das práticas sociais, seja por uma determinada superioridade bélica, ou por força ideológica.

Consideramos que o tema abordado neste estudo é de extrema relevância para os debates sobre a política e a religião na Mesoamérica em geral. Contudo, temos ciência de que não podemos esgotar a tarefa de esclarecer as funções específicas dos sacerdotes mexica, especialmente fora do âmbito da política ideológica do Estado.

Nossas hipóteses centrais questionam, em poucas palavras, o grau de influência que os sacerdotes mexica tinham nas decisões administrativas do Estado – lembrando que controlavam uma sociedade estratificada e em expansão – e da possível dissociação que os mexica podem ter experimentado entre os poderes político e religioso, já no Pós-clássico tardio. Reiteramos que nosso objetivo, ao discutir essas hipóteses, não é procurar respostas unilaterais às questões levantadas na introdução, pois adotar uma metodologia linear de questionamento pouco auxilia nos estudos do universo da América pré-hispânica.

Por fim, no que concerne à questão específica sobre a hierarquia de poder entre os principais sacerdotes mexica e o *huei tlatoani*, esperamos ter esclarecido ao longo deste trabalho que, independente da hierarquia de títulos, eram os sacerdotes, na instância de representantes divinos, quem controlava o fluxo do *axis-mundi*, tendo que ocupar, de alguma maneira, o centro do *altepel*.

Referências bibliográficas e obras consultadas

ACUÑA, R.

Relaciones Geográficas del siglo XVI. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1982.

ADELHOFER, O.

Vindobonensis Mexicanus I. Graz, ADEVA, s/d.

Tonanamatl Aubin. Tlaxcala, ITC, 1981.

ADORNO, R. K.

From oral to written expression: native Andean chronicles of the early colonial period. Syracuse, Syracuse University, 1982.

Guamán Poma: literatura de resistencia en el Perú colonial. México, Siglo XXI Editores, 1991.

AGUILERA, C.

El Arte Oficial Tenochca: su significación social. México, UNAM, 1977.

Tonanamatl Aubin. Tlaxcala, ITC, 1981.

ALBORES, B. & BRODA, J.

Graniceros: cosmovisión y metereología indígenas de Mesoamérica. Zinacantepec, Estado de México, El Colégio Mexiquense/ IIH/ UNAM, 1997.

ALCINA FRANCH, J.

"El nacimiento de Huitzilopochtli: análisis de un mito del México Prehispánico" in: El mito ante la antropología y la historia. José Alcina Franch (ed.). Madrid, Siglo XXI de España Editores, 1984. pp.99-126.

Códices Mexicanos. Madrid, Mapfro, 1992

ALMERE READ, K.

Time and sacrifice in the Aztec Cosmos. Indiana University Press, 1998.

ALVARADO TEZOZOMOC, F.

Crónica mexicana. México, Porrúa, 1980.

Crónica mexicáyotl. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1998.

ANAWALT, P.

Indian Clothing Before Cortés: Mesoamerican Costumes from the Codices. University of Oklahoma Press, 1981.

"The Emperor's Cloak: Aztec pomp, Toltec circumstance" in: American Antiquity, v. 55, pp. 291-307, 1990.

"Aztec Knotted and netted Capes: colonial interpretations vs. indigenous primary data" in: Ancient Mesoamerica, v. 7, pp.187-206, 1996.

ANDERS, F.; GARCÍA, L.R. & JANSEN, M.

Códice Vaticano B 3773. México, Fondo de Cultura Económica; Madrid, Quinto Centenario; Graz, Akademische Druck und Verlagsanstalt, 1993.

Códice Borbónico: el libro de Cuicacoatl. Anders, García & Jansen (eds.), 1993. México, Fondo de Cultura Económica; Madrid, Quinto Centenario/ Graz, Akademische Druck und Verlagsanstalt, 1994.

Códice Fejérváry - Mayer. Anders, García & Jansen (eds). México, Fondo de Cultura Económica; Madrid, Quinto Centenario; Graz, Akademische Druck und Verlagsanstalt, 1993.

Los tiempos del cielo y de la oscuridad: oráculos y liturgia, libro explicativo del llamado Códice Borgia. México, Fondo de Cultura Económica; Madrid, Quinto Centenario; Graz, Akademische Druck und Verlagsanstalt, 1994.

ANDERSON, A.J.O.

"Los 'Primeros Memoriales' y el Códice Florentino" in: Estudios de Cultura Náhuatl, v.24, pp.49-91, 1994.

ARCURI, M.M.

Histories of the Mexica. Inglaterra, 1996. Dissertação (Mestrado) - Departamento de História e Teoria da Arte, University of Essex.

AVENI, A. F.

Archaeoastronomy in pre-Columbian America. Austin, University of Texas Press, 1975.

Native American Astronomy. Austin, University of Texas Press, 1977.

Skywatchers of Ancient Mexico. Austin, University of Texas Press, 1980.

Observadores del cielo en el México antiguo. México, Fondo de Cultura Económica, 1991.

Observadores del cielo en el México antiguo. México, Fondo de Cultura Económica, 1992.

AVENI, A. F. & BROTHERSTON, G.

Calendars in Mesoamerica and Peru: native American computation of time. Oxford, BAR International Series 174, 1983.

AVENI, A. F., HARTUNG, H. & KELLEY, J. C.

"The Pecked Cross Symbol in Ancient Mesoamerica" in: Science, n. 202; 267-279, 1978.

"Alta Vista (Chalchihuites): astronomical implications of a Mesoamerican Ceremonial outpost at the Tropic of Cancer" in: American Antiquity, n.47,n. 2, pp. 316-335, 1982.

BÁEZ-JORGE, F. & BRODA, J.

Los oficios de las diosas. México, Universidad Veracruzana, 2000.

BAQUEDANO, E.

Aztec sculpture. London, British Museum Press, 1984.

BARLOW, R.

The extent of the empire of the Culhua Mexica. Berkeley, University of California Press, 1949.

"El Códice Azcatitlan" in: Journal de la Societé des Americanistes: v.38, pp. 101-35, 1949a; 1980.

Los Anales de Tlatelolco. México, Porrúa, 1980.

BAUDOT, G. & TODOROV, T.

Récits Aztèques de la conquête. Paris, Seuil, 1983.

BERDAN, F.F.

The Aztecs of Central Mexico: an imperial society. Texas, Fort. Worth, Harcourt Brace College Publishers, 1982.

Trade, tribute and market in the Aztec empire. (PhD Dissertation). University of Texas Press, 1976.

"Ports of trade in Mesoamerica: a reappraisal" in: New World Archaeological Foundation Papers, v.40, pp. 187-198, 1978.

BERDAN, F.F. & ANAWALT, P. R.

The Essential Codex Mendoza. Berkeley, University of California Press, 1997.

BERDAN, F.F. & DURAND-FOREST, J.

Matrícula de Tributos. Graz, ADEVA, 1980.

BERDAN, F.F. et al.

Aztec imperial strategies. Washington, Dumbarton Oaks, 1996.

BERGER, U.

Mexican painted manuscripts in the United Kingdom. London, The British Museum Company, Occasional Paper n. 91, 1998.

BERLIN, H. & BARLOW, R.H.

Annales de Tlatelolco. México, Porrúa, 1980.

BERLO, J.C. (ed.).

Art, ideology and the city of Teotihuacan. Washington, D.C., Dumbarton Oaks, 1992.

BIERHORST, J.

Cantares Mexicanos: songs of the Aztecs. Stanford University Press, 1985.

History and mythology of the Aztecs: the Codex Chimapopolca. Tucson, Arizona University Press, 1992.

BOBAN, E.

Documents pour servir à l'histoire du Mexique. Paris, Ernest Leroux, 1891.

BOONE, E.H. (ed.)

The art and iconography of late post-classic Central Mexico. Washington, D.C., Dumbarton Oaks, 1977.

Ritual human sacrifice in Mesoamerica. Elizabeth P. Benson (org.). Washington, D.C., Dumbarton Oaks, 1979.

The Codex Magliabechiano. Berkeley, University of California Press, 1983.

The Aztec Templo Mayor. Washington, D.C., Dumbarton Oaks, 1983.

Cultural adjustments after the decline of Teotihuacan. Washington, D.C., Dumbarton Oaks, 1984.

"Migration histories and ritual performance" in: To change place: Aztec ceremonial landscapes. Niwot, University Press of Colorado, 1991. pp.121-151.

"Pictorial documents and visual thinking in postconquest Mexico" in: Native traditions in the postconquest world. Washington, D.C., Dumbarton Oaks, 1992. pp.149-199.

"Aztec Pictorial Histories: records without words" in: Writing without words: alternative literacies in Mesoamerica and the Andes. Elizabeth Hill Boone & Walter Mignolo (eds.). Durham, Duke University Press, 1994. pp. 27-49.

"Manuscript painting in service of imperial ideology" in: Aztec imperial strategies, Frances Berdan et al (eds.). Washington, D.C., Dumbarton Oaks, 1996. pp. 181-206.

Stories in red and black: pictorial histories of the Aztecs and Mixtecs. University of Texas, 2000.

BOONE, E.H. & MIGNOLO, D. (ed.)

"Writing without words: alternative literacies" in: Mesoamerica and the Andes. Duke University Press, 1994.

BOURDIEU, P.

"Modos de produção e modos de percepção artística" in: Economia das trocas simbólicas. São Paulo, Perspectiva, 1974. pp. 269-94.

BRAY, W.

Everyday life of the Aztecs, London, Batsford, 1968.

BRODA, J.

"Las fiestas Aztecas de los dioses de la lluvia" in: Revista Española de Antropología Americana, vol. 6, pp. 245-327, 1971.

"Algumas notas sobre crítica de fuentes del México antiguo" in: Revista das Indias, n.139-142, pp.124-164, 1975.

"Estratificación social y ritual Mexica: un ensayo de antropología social de los Mexica" in: Índiana, vol. 5: 45-82, 1979.

"Metodología en el estudio del culto y sociedad Mexica", in: Anales de Antropología, vol.19, n.2, pp. 123-138, 1982.

"Ciclos agrícolas en el culto: un problema de la correlación del calendario Mexica" in: Calendars in Mesoamerica and Peru: native American computation of time. Anthony F. Aveni e Gordon Brotherston (ed.). Oxford, BAR International Series 174, 1983. pp.145-165.

"Calendarios, cosmovisión y observación de la naturaleza" in: LOMBARDO, S. & NALDA, E. (eds.): Temas mesoamericanos. México, INAH/ CONACULTA, 1996. pp.427-469.

"Ciclos de fiestas y calendario solar Mexica" in: Arqueología Mexicana, vol.7, n.41, pp. 48-55, 2000.

"Ciclos de fiestas y calendario solar Mexica" in: Arqueología Mexicana, vol.2, n.41; 48; 55, 2002.

BRODA, J. & BÁEZ-JORGE, F. (coords.)

"Introducción" in: Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México. México, Fondo de Cultura Económica/CONACULTA, 2001.

BRODA, J.; CARRASCO, D. & MOCTEZUMA, E. M.

The great temple of Tenochtitlan: center and periphery in the Aztec world. Berkeley, University of California Press, 1987.

- BRODA, J.; IWANISZEWSKI, S. & MAUPOMÉ, L. (eds.)
Arqueoastronomía e etnoastronomía en Mesoamérica. México, Instituto de Investigaciones Históricas/ UNAM, 1991.

"Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros" in:
Arqueoastronomía y Etnoastronomía en Mesoamérica. México, Instituto de Investigaciones Históricas/ UNAM, 1991. pp.461-500.

BROTHERSTON, G.

"Huitzilopochtli and what was made of him" in: Mesoamerican Archaeology: new approaches. Austin, University of Texas Press, 1974. pp. 155-164.

Image of the New World: The American Continent portrayed in native texts. London, Thames and Hudson, pp. 61-82, 1979.

Book of the Forth World: reading the native Americas through their literature. Cambridge University Press, 1992.

Painted Books from Mexico. London, British Museum Press, 1995.

BRUMFIEL, E.

"Huitzilopochtli's conquest: Aztec ideology in the archaeological record" in:
Cambridge Archaeological Journal, v.8, n.1, pp.3-13, 1998.

BRUNDAGE, B.C.

The Phoenix of the Western World: Quetzalcoatl and the Sky religion. Norman, University of Oklahoma Press, Norman, 1912.

Aztec Gods, Aztec World. Austin University of Texas Press, 1979.

A rain of Darts. Austin, University of Texas Press, 1912. (sobre o pós-clássico. Histoire du Mexique. Manuscrit Français inédit du XVIeme Siècle. Journal de la Societé des Americanistes de Paris).

BRYSON, N.

"Semiology and visual interpretation" in: Visual theory. Painting and interpretation. Bryson, N.; Holl, M.A. & Moxey, K. (eds.). Cambridge, Polity Press, 1992. pp. 61-73.

BUCKHART, L. M.

The slippery Earth: Nahua-Christian moral dialogue in Sixteenth-Century Mexico. Tucson, University of Arizona Press, 1989.

BURLAND, C.A.

The Gods of Mexico. London, Eyre & Spottiswoode, 1967; 1980.

BYLAND, E.; DÍAZ, G. and RODGERS, A.

The Codex Borgia. New York, Dover Publications, 1993.

CARRASCO, D.

Quetzalcóatl and the irony of empyre: myths and prophecies in the Aztec tradition. Chicago, University of Chicago Press, 1982; 1984.

To change place: Aztec ceremonial landscape. University Press of Colorado, 1991.

Daily Life of the Aztecs: people of the Sun and Earth. Greenwood Press, Westport, Connecticut - London, 1998.

CARRASCO, D.; JONES, L. & SESSIONS, S.

Mesoamerica's classic heritage. University Press of Colorado, 2000.

CARRASCO, P.

"Las fiestas de los meses mexicanos" in: Mesoamerica: homenaje al Doctor Paul Kirchhoff. B. Dalhgren, (coord.), SEP-INAH, 1979. pp. 52-60.

"La sociedad mexicana antes de la conquista" in: Historia General de México, México, El Colegio de México, 1981. V.1, pp. 165-288.

Estructura político-teritorial del Imperio Tenochca: la Triple Alianza de Tenochtitlan, Tetzcoco y Tlacopan. México, Fondo de Cultura Económica/ El Colegio de México. (Fideicomiso Historia de las Américas. Hacia una nueva Historia de México), 1996.

CARRASCO, P. & BRODA, J.

Economía política e ideología en el México prehispánico. México, Nueva Imagen/ CISNAH, 1978; 1980.

CARRASCO, P., BRODA, J. et al.

Estratificación social en la Mesoamérica prehispánica. México, SEP/ INAH, 1976.

CASO, A.

Una interpretación del Codice Bodley. México, Sociedad Mexicana de Antropología, 1960.

Interpretation of the Codex Bodley 2858. México, Sociedad Mexicana de Antropología, 1960.

El Pueblo del Sol. México, Fondo de Cultura Económica, 1962.

Los Calendarios prehispánicos. México, UNAM, 1967.

De la arqueología a la antropología. México, UNAM, 1989.

CASO, A. & BERNAL, I.

Urnas de Oaxaca. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, SEP, 1952.

CASTELLÓN HUERTA, B.R.

Análisis estructural de ciclo de Quetzalcoatl. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1997.

CASTILLO FERRERAS, V.M.

Estructura económica de la sociedad Mexica. México, UNAM/ Instituto de Investigaciones Históricas, 1972; 1996.

CHAN, R. P.

Historia, arqueología y arte prehipánico. México, Fondo de Cultura Económica, 1992.

CHAPMAN, A.

Puertos de intercambio en Mesoamerica prehispánica. México, INAH, 1957; 1959.

CHASE, D. Z. & CHASE A. F.

Mesoamerican elites: an archaeological assessment. Norman, University of Oklahoma Press, 1992.

CHAVERO, A.

"Historia antigua". In: México a través de los siglos. Vicente Riva Palacio (ed.). México, Editorial Cumbre, 1967. v.1, pp. 1-911.

CHIMALPÁHIN, D.

Las ocho relaciones y el Memorial de Colhuacan: paleografía y traducción. México, Consejo Nacional para la Cultura, 1998.

CLARK, J. C.

Codex Mendoza. London, Waterlow & Sons, 1939.

CLAVIJERO, F.J.

Historia antigua de México. Mexico City, Editoria Porrúa, 1975.

CLENDINNEN, I.

The Americas: a quaterly review of Inter-American cultural history, vol. 38, n.3, pp. 327-345, 1982.

Aztecs, an interpretation. Cambridge University Press, 1991; 1995.

Ambivalent conquests: Maya and Spaniard in Yucatan, 1517-1570. Cambridge University Press.

Códice Aubin. Códice de 1576. Madrid, Jose Porrúa Turanzas, 1963.

Códice Borgia. Los Templos del Cielo y de la Oscuridad. México, Fondo de Cultura Económica; Madrid, Quinto Centenario, 1991.

Códice Boturini, Tira de la peregrinación. México, Secretaria de Educación Pública, 1975.

Códice Chimapopoca: Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los Soles. (Traducción directa del náhuatl por Primo Feliciano Velásquez). México, Universidad Autónoma de México/ IIH, 1975.

Códice Ixtlilxóchitl. Paris, Bibliothèque Nationale (Ms. Mex. 65-71). Graz, Fontes Rerum Mexicanarum, 1976.

Códice Magliabechiano. Florencia, Biblioteca Nazionale Centrale CL.XIII.3 (B.R. 232). Graz, Codices Selecti 23, 1970.

Códice Mendoza. Berdan; Anawalt (eds.). Berkeley, Los Angeles, Oxford, University of California Press, 1992.

Códice Tellerianus-Remensis. México, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, 1964.

Códice Vaticano 3773: el manual del adivino. México, Fondo de Cultura Económica; Madrid, Quinto Centenario, 1991.

Códice Vindobonensis Mexicanus I.: origen e historia de los reys Mixtecas. México, Fondo de Cultura Económica; Madrid, Quinto Centenario, 1991.

COE, M.

Mexico. London, Thames & Hudson, 1994.

COLLIER, G. & ROSALDO, R & WIRTH, J.

Inca and Aztec States: anthropology and history. New York, Academic Press, 1982.

CONRAD, G.W. and DEMAREST, A.A.

Religion and empire: the dynamics of Aztec and Inca expansionism. Cambridge University Press, 1984.

CORCUERA de MANCERA, S.

El fraile, el indio y el pulque: evangelización y embriaguez en la Nueva España (1523-1548). México, Fondo de Cultura Económica, 1991.

CORONA ÑUNES, J.

Antigüedades de Mexico, basadas en la recompilación de Lord Kingsborough (Códice Boturini). México, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, 1964; 1967.

CORTÉS, H.

Cartas de relación. México, D.F., Editorial Porrúa (Sepan cuantos, 7), 1988.

DAVIES, N.

The Aztec empire. University of Oklahoma Press, 1987.

The Toltec heritage. Norman, University of Oklahoma Press, 1980.

DÍAZ, B.

The conquest of New Spain. Harmondsworth, Penguin Books, 1963.

DÍAZ de CASTILLO, B.

Historia verdadera de la conquista de la Nueva España. Instituto "Gonzalo Fernández de Oviedo"/ CSIC, Madrid, 1982.

DÍAZ, G. & RODGERS, A.

The Codex Borgia: colour restoration of an ancient Mexican manuscript. New York, Dover, 1993.

- DIBBLE, C.
Códex Xolotl. México, UNAM, 1980.
- DIBBLE, C.E.
"Writing in Central México". In: Handbook of Middle American Indians. Robert Wauchope (ed.). Londres, University of Texas Press, v.10, pp.322-332.
- DIEHL, R. & BERLO, J.C.
Mesoamerica after the decline of Teotihuacán. AD. 700-900 DC. Dumbarton Oaks, 1989.
- DURÁN, fray D. de
Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme, [1880]. México, Cien de México, 1995.
-
- Book of gods and rites and the Ancient Calendar. Translated by Fernando Horcasitas & Doris Hyden (eds.). Norman, University of Oklahoma Press, 1971.
- DURÁN, J.G.
"Los Coloquios de los doce apóstoles en México" in: Teología T. XVI num 34. Buenos Aires, Universidad Católica Argentina, 1979. pp 131-185.
- DUVERGER, C.
La flor letal: economía del sacrificio Azteca. México, Fondo de Cultura Económica, 1979.
-
- El origen de los Aztecas. México, Editorial Grijalbo, 1987.
-
- La conversión de los indios de la Nueva España con el texto de los Coloquios de los Doce de Bernardino de Sahagún (1564). Quito, ABYA-YALA, 1990.
- ECO, H.
Obra aberta: forma e indeterminação nas poéticas contemporâneas. São Paulo, Perspectiva, 1976.
- ELIADE, M.
Tratado de história das religiões. São Paulo, Martins Fontes, 1998.
-
- O xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase. São Paulo, Martins Fontes, 1998.
-
- O sagrado e o profano: a essência das religiões. São Paulo, Martins Fontes, 2001.
- ESCALANTE, P.
El trazo, el cuerpo y el gesto: los códices mesoamericanos y su transformación en el Valle de México en el siglo XVI. México. (1996)
- FLORESCANO, E.
Memoria mexicana. México, Fondo de Cultura Económica, 1987.
-
- El mito de Quetzalcóatl. México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

FRANÇA, L. M.

Transformações da Noção de Valor na Mesoamérica: 'Objetos - Preciosos' como Intermediários nas Trocas Indígenas e o seu encontro com a moeda metálica. Dissertação (Mestrado). São Paulo, 1999. Dissertação (Mestrado). Museu de Arqueologia e Etnologia/ Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.

FRANCH, J.A; LÉON-PORTILLA, M.; MOCTEZUMA, E.M.

Azteca-Mexica. México, Quinto Centenario/ Lunweg, 1992.

FREIDEL, D.; SCHELE, L. & PARKER, J.

Maya Cosmos: three thousand years on the Shaman's Path. Nova Iorque, William Morrow, 1993.

GALARZA, J.

Amatl, amoxtli: el papel, el libro. México, Tava, 1990.

Códices Testerianos: catecismos indígenas. México, Tava, 1992.

GARCÍA ICAZBALCETA, J.

Nueva colección de documentos originales para la historia de México. México, Editorial Chavez Hayhoe, 1941.

GARCÍA QUINTANA, J. & MARTINEZ MARTÍN, C.

Lienzo de Tlaxcala. México, Cartón y Papel, 1983.

GARIBAY K., A.M.

História de la Literatura Náhuatl. México, Porrúa, (2 vols.), 1943; 1953.

Veinte himnos sacros de los Nahuas. México, UNAM, 1958.

Teogonia e historia de los mexicanos: tres opusculos del siglo XVI. México, Editorial Porrúa, 1965.

Historia de los mexicanos por sus pinturas. México, Porrúa, 1979.

Poesía Náhuatl (Romances de los señores de la Nueva España y los Cantares Mexicanos). México, UNAM, (3 vols), 1993.

GIBSON, C.

Aztecs under Spanish Rule. Standford University Press, 1964.

Tlaxcala en el siglo XVI. México, Fondo de Cultura Económica, 1991.

GILLESPIE, S. D.

The Aztec kings. Tucson, University of Arizona Press, 1989.

GLASS, J. B.

Catálogo de la colección de Códices. México, Museo Nacional de Antropología, 1964.

GOMARA, F. L.

Historia general de las Indias. Barcelona, Obras Maestras, 1954.

GÓMEZ de CERVANTES, G.

La vida económica y social de Nueva España al finalizar el siglo XVI [1599]. México, Robredo, 1944.

GONZALEZ TORRES, YOLOTL

El culto a los astros. México, SepSetentas, 1975.

El sacrificio humano entre los Mexicas. México, Fondo Nacional de Antropología e Historia/ Fondo de Cultura Económica, 1985.

GRAULICH

"Les origines classiques du calendrier rituel mexicain" in: Boletín de Estudios Latinoamericanos y del Caribe, n. 20, pp. 3-16, 1976.

Mythes et rites des vingtaines du Central Prehispanique. Bruxelles, 1979/ 1980. Thèse (Docteur), Université Libre de Bruxelles.

"La structure du calendrier agricole des anciens mexicains" in: Lateinamerika-Studien, n° 6, pp. 99-114, 1980.

"La Royauté sacrée chez les aztèques de Mexico" in: Estudios de cultura Náhuatl, v.28, p.197-217, 1998.

GRUZINSKI, S.

Painting the conquest. The Mexican Indians and the European Renaissance. Paris, Flammarion, 1992.

Man-Gods in the Mexican highlands: indian power and colonial society, 1520-1800. California, Stanford University Press, 1989. cap.2.

La colonización de lo imaginario: sociedades indígenas y occidentalización en el México Español, siglos XVI-XVIII. México, Fondo de Cultura Económica, 1991; 1993.

"La guerra" in: La guerra de las imágenes: de Cristóbal Colón a "Blade Runner". México, Fondo de Cultura Económica, 1994. pp.40-70.

GUTIÉRREZ, J.M.P.

"El simbolismo de los Aztecas: su visión cosmogónica y pensamiento religioso" in: Handbook of Middle American Indians, Guide to Ethnohistorical Sources, Austin, University of Texas Press, 1975; 1996.

- ▷ HACTER, E.P.
 "Concepts and methods" in: Visual metaphors. A methodological study in visual communication. Albuquerque, University of New Mexico Press, 1974. pp. 1-28.
- HARVEY, H. R. & HANNS, J. P.
Explorations in Ethnohistory: indians of Central Mexico in the Sixteenth Century. Albuquerque, University of New Mexico Press, 1984.
- ▷ HAMMOND, N. (ed.)
 Mesoamerican Archaeology: new approaches. Estados Unidos, University of Cambridge Centre of Latin American Studies/ Duckworth, 1972.
- HARWOOD, J.
Disguising ritual: a reassessment of Part 3 of the Codex Mendoza. England, 2002. PhD Thesis, Department of Art History and Theory, University of Essex.
- HASKELL, F.
 "Museums, illustrations and the search for authenticity" in: History and its images: art and the interpretation of the past. New Haven, Yale University Press, 1993. pp. 279-303.
- HASSIG, R.
Trade tribute and transportation: the Sixteenth Century political economy of the Valley of Mexico. Norman, University of Oklahoma Press, 1985.
-
- Aztec warfare: imperial expansion and political control. Norman, University of Oklahoma Press, 1988.
- HEADRICK, A.
 "The street to the dead... it really was: mortuary bundles at Teotihuacan" in: Ancient Mesoamerica. Cambridge University Press, 1999. pp.69-85.
- HEYDEN, D.
 "Xiuhtecutli: investigador de soberanos" in: Boletín del Instituto Nacional de Antropología e Historia. México, INAH, 1972. Tomo 3, pp. 3-10.
-
- "From Teotihuacan to Tenochtitlan: city planning, caves and streams of red and blue waters" in: Mesoamerica's classic heritage from Teotihuacan to the Aztecs. David Carrasco; Lindsay Jones & Scott Sessions (eds.). University of Colorado Press, 2000.
- HODGE, M. G. & SMITH, M. E.
Economies and politics in the Aztec realm. Albany, Institute of Mesoamerican Studies, The University at Albany/ State University of New York, 1994.
- IXTILXOCHITL, F. de A.
Obras Históricas. Edmundo O'Gorman(ed.). México, UNAM, 1975.
- JIMÉNEZ MORENO, W.
 "Síntesis de historia precolonial del Valle de México". In: Revista Mexicana de Estudios Antropológicos, v.14, pp.219-236, 1954; 1955.
-
- Estudios de Historia Colonial. México, INAH, 1958.

JOHANSSON K., P.

"Tlahtoani y Cihuacoatl. Lo diestro solar y lo siniestro lunar en alto mando Mexica" in: Estudios de Cultura Náhuatl, v.28, pp.39-75, 1998.

KEEN, B.

La imagen Azteca en el pensamiento Occidental. México, Fondo de Cultura Económica, 1984.

KENT REILLY, F.

"The young lord" in: The Olmec world: ritual and rulership. Exhibition catalogue. Washington, D.C., The Art Museum/ Princeton University, 1996.

KIRCHHOFF, P.

"Mesoamérica: sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales" in: Suplemento da Revista Tlatoani, n.3, 1960.

KIRCHOFF, P.; ODENA GUEMES, I. & REYES GARCÍA, L.

Historia Tolteca Chichimeca. México, INAH, 1976.

KLEIN, C.

Fighting with femininity: gender and war in Aztec Mexico. Estudios de Cultura Náhuatl, v. 24, pp. 219-254, 1995.

KLEIN, C. & UMBERGER, E.

"Aztec Art and Imperial Expansion" in: Latin American horizons: a Symposium at Dumbarton Oaks, October 1986. Washington, Dumbarton Oaks, 1993.

KLEIN, C.F.

"Dioses de la lluvia o sacerdotes oferendadores del fuego? Un estudio socio-político de algunas representaciones mexicas del dios Tláloc" in: Estudios de Cultura Náhuatl, v.17, pp.33-49, 1984.

"The ideology of autosacrifice at Templo Mayor". In: The Aztec Temple Mayor. Elizabeth Boone (comp.). Washington, D.C., Dumbarton Oaks, 1987.

KLOR de ALVA, J.

"La Historicidad de los Coloquios de Sahagún" in: Estudios de Cultura Náhuatl, v.15 147-184, 1982.

"The Aztec-Spanish dialogues of 1524" in: Alcheringa, Ethnopoetics, v.4, n.2, pp. 52-193, 1980.

KRICKEBERG, W.

Las antiguas culturas mexicanas. México, Fondo de Cultura Económica, 1961.

Mitos y leyendas de los Aztecas, Incas, Mayas y Muisca. México, Fondo de Cultura Económica, 1971.

KRITZMAN, L.D. (ed.)

Michel Foucault: politics, philosophy, culture. Interviews and other writings 1977-1984. Greta-Britain, Routledge, Chapman & Hall, 1988.

KURTZ, D.

"Strategies of legitimation and the Aztec State", in: Anthropological Approaches to Political Behaviour. University of Pittsburg Press, 1991.

LAS CASAS, Fray B. de

Historia de las Indias. Madrid, Aguilar, 1909.

O paraíso destruído: a sangrenta história da conquista da América Española. Porto Alegre, L & PM, 1985.

LÉON-PORTILLA, M.

The broken spears. Boston, Boston Press, 1962.

Native American spirituality. London, SPCK, 1980.

Huehuehlahtolli: testimonios de la antigua palabra. México, Comisión Nacional Conmemorativa del V Centenario del Encuentro de Dos Mundos, 1988.

The Aztec image of self and society: an introduction to Nahua culture. Salt Lake District, University of Utah Press, (1992a).

Ritos, sacerdotes y atavíos de los dioses: fuentes indígenas de la cultura Náhuatl - textos de los informantes de Sahagún:1. México, UNAM, 1992b.

La Filosofía Náhuatl. México, UNAM, 1993.

Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares. México, Fondo de Cultura Económica, 1994.

El destino de la palabra: de la oralidad y los Códices mesoamericanos a la escritura alfabética. México, Fondo de Cultura Económica, 1996/

El mundo en que vivió Bernardino de Sahagún: España y México in: Estudios de Cultura Náhuatl, v. 28, p.317-347, 1998.

LOCKHART, J.

The Nahuas after the conquest. Standford University Press, 1992.

We people here: Nahua accounts of the conquest of Mexico. Berkeley, University of California Press, 1993.

LÓPEZ-AUSTIN, A.

Juegos Rituales Aztecas. México, UNAM, 1967.

Augurios y abusiones: fuentes indígenas de la cultura Náhuatl - textos de los informantes de Sahagún: 4. México, UNAM, 1969.

Hombre-Dios. Religión y política en el mundo Náhuatl. México, D.F., UNAM/ IIH, 1973; 1998.

Cuerpo humano e ideología: las comparaciones de los antiguos Nahuas. México, UNAM/ Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1980.

Educación Mexica: antología de textos sahuaguntinos. México, UNAM/ Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1985.

Tamoanchan y Tlalocan. México, Fondo de Cultura Económica, 1994.

Cuerpo humano e ideología: las concepciones de los antiguos Nahuas. México, UNAM, 1996.

La educación de los antiguos Nahuas. México, Consejo Nacional de Fomento Educativo/ Ediciones El Caballito, v.1; 2, 1985.

LÓPEZ AUSTIN, A. & LÓPEZ LUJÁN, L.

El pasado indígena. México: Fondo de Cultura Económica, 1996; 1997.

Mito y realidad de Zuyuá: serpiente emplumada y las transformaciones mesoamericanas del Clásico al Posclásico. México, Fondo de Cultura Económica (Fideocomiso de laas Américas, Série Ensayo), 1999.

LÓPEZ LUJÁN, L.

The offerings of the Templo Mayor of Tenochtitlan. Estados Unidos, University Press of Colorado, 1994.

MANZANARES, P.A.

"Mujeres sacerdotisas Aztecas: las Cihuatlamacazque mencionadas en dos manuscritos inéditos" in: Estudios de Cultura Náhuatl, v.24, p.171-217, 1994

MANZANILLA, L. & LÓPEZ LUJÁN, L. (coord.)

Historia antigua de México: el horizonte posclásico. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes; Instituto Nacional de Antropología e Historia; Instituto de Investigaciones Antropológicas. v.3, 2001.

"Mapa Quinatzin [1542-1548]. Paris, Bibliothèque Nationale.

MARCUS, J.

Mesoamerican writing systems: propaganda, myth and history in four ancient civilizations. Princeton University Press, 1992.

MATOS MOCTEZUMA, E.

Muerte a filo de obsidiana. México, Fondo de Cultura Económica/ Asociación de Amigos del Templo Mayor, 1975; 1996.

MIGNOLO, W.D.

"Signs and their transmission: the question of the book in the New World". In: Writing without words: alternative literacies in Mesoamerica and the Andes, Elizabeth Hill Boone & Walter Mignolo (eds.). Durham, Duke University Press, 1994. pp. 220-270.

MILLER, A.

The Codex Zouche-Nuttal: a picture Manuscript from ancient Mexico. New York, Dover Publications, 1975.

MILLER, M. E.

The art of Mesoamerica: from Olmec to Aztec. London, Thames & Hudson, 1986.

MILLER, M. E. & TAUBE, K.

An illustrated dictionary of the Gods and symbols of ancient Mexico and the Maya. London, Thames and Hudson, 1993; 1997.

MOCTEZUMA, E. M.

Muerte a filo de Obsidiana. México, Fondo de Cultura Económica, 1996.

MOCTEZUMA, E.M.; FRANCH, J.A. & LÉON-PORTILLA, M.

Azteca Mexica: las esculturas del México Antiguo. Madrid, INAH México/ Lunweg Editores, 1992.

MOCTEZUMA, E.M.; OLGUÍN, F.S. & LOCKE, A.

Aztecs: exhibition catalogue. London, Royal Academy of Arts/ Thames & Hudson, 2002.

MOLINA, A. de

Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana. México, Editorial Porrúa. (Biblioteca Porrúa, 44. (1555-71, ed.), 1977.

MOLINA, A. de

Vocabulario em Lengua Castellana y Mexicana. Ediciones Culturas Hispánicas, Madrid. (1571, ed.), 1944.

MONACO, E.

Quetzalcoatl: saggi sulla religione Azteca. Roma, Bulzoni Editore, 1997.

MORENO, M. M.

La organización política y social de los Aztecas. México, Sección Editorial, 1931.

MORENO, W.J.

"Primeros memoriales" de Fray Bernardino de Sahagun. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1974.

MONZON, A.

Relación de las Ceremonias y Ritos de la Provincia de Mechuacan. Morelia, 1903.

El Capulli en la Organización Social de los Tenochca. México, INAH, 1949.

- › MORGAN, D.
Visual piety: a history and theory of popular religious images. Berkeley, University of California Press, 1998.
- MOTOLINÍA
Memoriales o Libro de las Cosas de Nueva España. Edmundo O'Gorman (ed.). México, UNAM, 1971.
- NAVARRETE LIÑARES, F.
Mito, historia y legitimidad política: las migraciones de los Pueblos del Valle de México. México, 2000. Tese (Doutorado). Faculdade de Filosofia e Letras da UNAM.
- NAVARRETE LIÑARES, F. Donde queda el pasado? Reflexiones sobre los cronotopos históricos. (no prelo)
- NAVARRO, A.G.
O retorno de Quetzalcóatl: contribuição ao conhecimento do culto da divindade a partir do registro arqueológico de Chichén Itzá, México. Dissertação (Mestrado). Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, 2001.
- NICHOLSON, H.B.
 "Religion in Pre-Hispanic Central Mexico" in: Handbook of Middle American Indians. Austin, University of Texas Press, vol. 10, pp. 395-446, 1971.
- NOWOTNY, K. A.
 "Die aztekischen Festkreise" in: Zeitschrift für Ethnologie (Braunschweig), v.93, n.1-2, pp. 84-106, 1968(a).
-
- "Zu den aztekischen Festkreisen" in: Tribus (Linden Museum), n.17, pp.31-39, 1968(b).
-
- "Rituale in Mexiko und im Nordamerikanischen Sudwesten", in: Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas, v.8, pp. 4-38, 1971.
-
- "Herkunft und Inhalt des Kodex Borbonicus", in: Codex Borbonicus ed. Facsimilar, ADEVA, Graz., 1974.
- NUÑO, R. B.
La Imagen de Tláloc. UNAM, México, 1986.
-
- "El nombre de Tezcatlipoca" in: Chicomóztoc: Boletín del seminário de estudios para la descolonización de México. México, UNAM, 1996. pp. 5-9.
-
- Hombres y serpientes: iconografía Olmeca. México, UNAM, 1989.
- NUTTAL, Z.
 "El libro perdido de las pláticas o coloquios de los doce primeros misioneros de México por fray Bernardino de Sahagún" in: Revista Mexicana de Estudios Históricos, T. I, n. 4; 5; 6, pp. 101-155, 1975.

OLIVIER, G.

"Les paquets sacrés ou la memoire cachée des indiens du Mexique Central (Xve-XVIe Siècles)". in: Journal de la Société des Américanistes, v.81, pp.105-41, 1995.

"Tepeyólotl, 'Corazón de la Montaña' y 'Señor del Eco' el dios jaguar de los antiguos mexicanos" in: Estudios de cultura Náhuatl, v.28, p.99-141, 1998.

OVIEDO, G. F.

Sumario de la natural historia de las Indias. México, Fondo de Cultura Económica, 1950. V.9; 10.

PAGDEN, A. R.

Mexican Pictorial Manuscripts. Oxford, Bodleian Library, 1972.

Hernan Cortes: letters from Mexico. New Haven, Yale University Press, 1986.

PALESTRANA FLORES, G.M.

Entre los hombres y los dioses. Els sacerdocio prehispánico en el Altiplano Central. México, 1992. Tesis (Licenciado en Historia). UNAM, Colegio de Historia, 1992.

PAÑAFIEL, A.

Indumentaria antigua: armas, vestidos, guerreros y civiles de los antiguos mexicanos, 1897.

PATZROY, E.

Aztec Art. New York, Abrams, 1983.

PEÑUELA CANIZAL, E.

"A Opacidade Expressiva em Códices Ameríndios" in: Confronto de culturas: conquista, resistência, transformação. São Paulo, EDUSP, 1997.

PIERCE, C.S.

Semiótica. 2ed. São Paulo, Perspectiva, 1990.

PIÑA CHAN, R.

Quetzalcoatl, serpiente emplumada. Fondo, 1981.

POLANYI, K.

"*Primitive, Archaic, and Modern Economies*" (ed. Dalton). Beacon Press, Boston, 1968.

POLANYI, K.; ARENSBERG, C. M. & PEARSON, H.W.

Trade and market in the early empires. New York, The Free Press, 1957.

QUIÑONES-KEBER, E.

"Codex Telleriano-Remensis: ritual, divination and history in a pictorial Aztec Manuscript" In: "Codex Telleriano Remensis". Eloise Quiñones Keber (ed.). Austin, University of Texas Press, 1995. pp.105-244.

READ, B.

Chronological digest of the documentos ineditos del Archivo de las Indias. New Mexico, 1914.

-
- Relación de las ceremonias y ritos de la Provincia de Mechuacan. Morelia, 1903.
- READ, K.A.
Time and sacrifice in the Aztec cosmos. Bloomington, Indiana University Press, 1998.
- REYES GARCÍA, L.
"El término Calpulli en documentos Nahuas del siglo XVI" in: Documentos Nahuas de la Ciudad de México del siglo XVI. Luis Reyes García; Eustaquio Celestino Solís, et al. (eds.). México, CIESAS/ Archivo General de la Nación, 1996.
-
- Códice Borbonicus. México, FCE, 1992.
- RIVERO, P. P.
Sacerdotes y Comerciantes: el poder de los Mayas e Itzaes de Yucatán en los siglos VII a XVI. México, Fondo de Cultura Económica, 1990.
- ROBERTSON, D.
Mexican manuscript painting of the early Colonial Period. New Orleans, Tulane University, 1959.
- ROBERTSON, M. B.
Mexican indian manuscript painting: a catalogue. New Orleans, Tulane University, 1991.
- ROJAS, J. L.
México-Tenochtitlan: economía y sociedad en el siglo XVI. México, Fondo de Cultura Económica, 1986.
- ROSS, K.
Codex Mendonza. Fribourg, Liber, 1994.
- SAHAGÚN, fray B. de
Florentine Codex: book IX. Dibble & Anderson (eds.). University of Utah, Santa Fé, 1959; 1982.
-
- Historia General de las Cosas de Nueva España (Códice Florentino)[1580 (1908)] . A.M. Garibay (ed.). México, Porrúa, Cien de México, 1975; 2000.
-
- General History of New Spain (Florentine Codex). Anderson & Dibble (eds.). Norman, University of Oklahoma Press, 1986.
-
- Coloquios y Doctrina Cristiana. M. León-Portilla (ed.). México, UNAM, 1986.
-
- Primeros Memoriales. Norman, University of Oklahoma Press, 1993.
-
- Primeros Memoriales: paleography of Náhuatl text and English translation. Thelma D. Sullivan (ed.). Norman, University of Oklahoma Press, 1997.

-
- The Florentine Codex, general history of the things of New Spain. Charles Dibble & Arthur J.O. Anderson (trads.). Santa Fe, The School of American Research/ University of Utah, 1950; 1970.
-
- Historia general de las cosas de la Nueva España. López Austin, A. y García Quintana, J. (eds.). México, D.F., CNCA/ Alianza Editorial (Cien de México), 2000.
- SANTOS, E.N.
Deuses no México indígena. São Paulo, Palas Athena, 2002.
- SCHELE, L. & MILLER, M.E.
The blood of kings: dynasty and ritual in Maya art. Great Britain, Thames & Hudson, 1992.
- SEGALA, A.
Literatura Náhuatl: fuentes, identidades, representaciones. México, Grijalbo, 1990.
- SESJOURNÉ, L.
Pensamiento y religión en el México antiguo. México, Fondo de Cultura Económica, 1964.
- SELER, EDUARD
Codex Vaticanus, Núm 3773. Berlín – Londres, 1903.
-
- Mesoamérica y el Centro de México. Jesús Monjarás Ruiz & Emma Pérez-Rocha Rosa Brambila (recop.). México, INAH, pp. 309-330, 1985.
- SIMÉON, R.
Diccionario de la lengua Náhuatl o Mexicana. México, Siglo Veintiuno, 1994.
- SMITH, M. E.
The Aztecs. Oxford, Blackwell, 1996.
- SOLÍS OLGUÍN, F. R.
"The Formal Pattern of Anthropomorphic Sculpture and Ideology of the Aztec State"
in: The Art and Iconography of Late Post-Classic Central México. Washington, D.C., Dumbarton Oaks, 1985.
-
- "El temalacatl-cauxicalli de Moctezuma Ilhuicamina" in: Azteca-Mexica. México, Quinto Centenario/ Lunberg, 1992.
- SOUSTELLE, J.
El universo de los Aztecas. México, Fondo de Cultura Económica, 1982; 1986.
- SPRAJAC, I.
Venus, Lluvia y Maíz: simbolismo y astronomía en la cosmovisión Mesoamericana. México, Escuela Nacional de Antropología y Historia, 1982.
-

La Estrella de Quetzalcoatl: El planeta Venus en Mesoamerica. México, Editorial Diana, 1996.

SPRANZ, B.

Los dioses en los Códices Mexicanos del Grupo Borgia: una investigación iconográfica. México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

SULLIVAN, T.D.

Compendio de la gramática Náhuatl. México, UNAM/ Instituto de Investigaciones Históricas, 1976; 1983.

TAUBE, K.

Aztec and Maya Myths. London, British Museum Press, 1993.

TEDLOCK, D. (trad.)

Popol Vuh: The Mayan book of the dawn of life. New York, Touchstone, 1985; 1996.

THEODORO, J.

América Barroca: tema e variações. São Paulo, Nova Fronteira/ EDUSP, 1992.

TICHY, F.

"Ordnung und Zuordnung von Raum und Zeit im Weltbild Altamerikas, Mythosoder Wirklichkeit?" in: Ibero-amerikanisches Archiv N.F., n.2, pp.113-154, 1976(a).

"Orientación de las pirámides e iglesias en el altiplano mexicano". Suplemento Comunicaciones" in: Suplemento Comunicaciones (Puebla: Simposio de la Fundación Alemana para la Investigación Científica, Proyecto Puebla-Tlaxcala), n.4, 1976(b).

"El calendario solar como principio de ordenación del espacio para poblaciones y lugares sagrados" in: Suplemento Comunicaciones (Puebla: Simposio de la Fundación Alemana para la Investigación Científica, Proyecto Puebla-Tlaxcala), n.15, pp.153-164, 1978.

"Der Festkalender Sahaguns. Ein echter Sonnenkalender?" in: Wirtschaft und gesellschaftliches Bewusstsein in Mexico seit der Kolonialzeit, Latinamerika-Studien, n.6, 115-137, München, Wilhelm Fink Verlag, 1980.

THOMAS, H.

The conquest of Mexico. London, Hutchinson, 1993.

TODOROV, T.

Les genres du discours. Paris, Éditions du Seuil, 1978.

A Conquista da América. São Paulo, Martins Fontes, 1939; 1983.

TORQUEMADA, Fray J. de

Monarquía Indiana. Miguel León-Portilla (ed.). México, 1975; 83.

TORRES, Y.G.

El Sacrificio Humano entre los Mexicas. México, Fondo de Cultura Económica, 1985.

TOWNSEND, R.F.

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

"Malinalco and the Lords of Tenochtitlan" in: The Art and Iconography of Central Mexico. Washington, D.C., Dumbarton Oaks, 1985.

UMBERGER, E.

"New blood from an old stone" in: Estudios de cultura Náhuatl, v.28, 1998, pp. 241-256.

VAILLANT, G. C.

La Civilización Azteca. México, Fondo de Cultura Económica, 1985.

VALLE, P.

Memorial de los indios de Tepletaoztoc o Códice Kingsborough. México, INAH, 1992.

van der LOO, P.

Codices, costumbres, continuidad: un estudio de la religion mesoamericana. Leiden, Indiaanse Studies 2., 1982.

VEGA, C.

Codice Azoyú: el reino de Tlachinollan. México FCE, 1991.

VELÁZQUEZ, P. F.

Codice Chimapolca: anales de Cuautitlan y leyenda de los soles. México, UNAM, 1945.

Histoyre du Mexique. Manuscrit Français inédit du XVIe siècle. Publié par. M. Edouard de Jonghe. Journal de la Société del Américanistes de Paris, 1905. Nouvelle Serie, tome II.

von WINNING, H.

Esplendor del México Antigo. México Centro de Investigaciones Antropológicas de México, 1959. pp.141-149.

VOORHIES, B

La Economía del Antiguo Soconusco, Chiapas. México, Universidad Nacional Autónoma do México, 1991.

WAKE, E.

Framing the Sacred. England, 1993. (PhD Thesis) - University of Essex, Department of Art History and Theory.

ZANTWIJK, R.

The Aztec Arrangment. Norman, University of Oklahoma Press, 1985.

ZORITA, A, de

Life and Labor in Ancient Mexico: the brief summary relation of the lords of New Spain. New Brunswick, 1963; 1994.

Apêndice I

Os sacerdotes segundo Sahagún

Apêndice I

Descrições de algumas funções e atributos dos sacerdotes nas fontes de Sahagún:

Quetzalcóatl Tótec Tlamacazqui – sumo sacerdote representante de Huitzilopochtli

Quetzalcóatl Tótec Tlamacazqui – sumo sacerdote representante de Tlaloc

Mexicátl Teohuatzin – o de de mais alto escalão após os dois supremos, sendo nomeado por eles e com autoridade direta sobre todos os demais, regia os assuntos religiosos da sociedade mexicana e seus ornamentos característicos eram uma manta de tela, um incensário e uma bolsa de copal.

Huitznáhuac Teohuatzin – era o ajudante direto do Mexicátl Teohuatzin, quem o apoiava em suas funções aconselhando para causas extraordinárias.

Tepan Teohuatzin – era o segundo coadjutor e vigiava particularmente a educação e o cumprimento das normas nos calmécac das cidades dependentes de Tenochtitlan.

Ometochtzin – era mestre de canto, dirigindo aos cantores nos ofícios e cerimônias dos templos, também presidia o serviço no templo do deus do pulque (*Tezcatzoncatl*).

Tlilancácatl – a ele e seu subordinado correspondia a custódia dos vasos, ornamentos e vestimentas.

Huey Teupixques – pontífices menores.

Teupixques – sacerdotes comuns.

Tlamacazque – eram os noviços que viviam nos templos, familiarizando-se com as atividades diárias do serviço aos deuses.

Tlapixcatzin – ensinava e dirigia o canto das festas.

Tzapotlateohuatzin – ajudante do anterior e sacerdote da deusa Tzapotlatehua.

Tlamacazcateutl – mestre dos moços dedicados a 'Deus'

Epcualiztli ou **Epcuacuacuiltzin** – encarregado de preparar todas as festas do Templo Mayor e especialmente as de Ano Novo.

Molonco Teohua – depositário do papel, incenso, tinta e demais coisas necessárias para as cerimônias do Templo Mayor.

Cinteutzin – sacerdote da deusa Xilonen

Atempan Teohuatzin – encarregado de conseguir plumas brancas de águia para a festa de Toci.

Tecmameohua – sacerdote do deus do fogo, devia vigiar tudo que estava relacionado a seu culto.

Tezcatzoncatl Ometochtli – chefe do serviço do deus da aguardente, dispunha de tudo o que era necessário para seu serviço e tinha como subordinados a **Ometochtli Yiauhqueme**, **Ometochtli Patécatl**, **Ometochtli Nappatecuhtli** e **Ometochtli Papáztac**.

Ixcozauqui Tzonmolco Teohua – quem devia administrar o gasto da lenha necessária no Tzonmolco Calmécac

Tlazolcuacuilli – que devia assegurar a reverência devida no templo de Macatlan

Tecpantzinco Teohua – que guardava o Tecpantzinco

Epcoacualli Tepictoton – encarregado de compor os novos cantares

Ixtlilco Teohua – que vigiava as oferendas das crianças no templo de Ixtlilton

Atícpac Teohuatzin Xochipilli – encarregado do culto no templo de Atícpac; devia vestir a pele da semelhança de Aticpacalqui Cihuatl

Atlixeliuqui Teohua Opochtli – encarregado de preparar o necessário para sacrificar a imagem de Opochtli.

Xipe Yopico Teohua – a mesma função mas com a imagem de Tequitzin em Yopico.

Pochtlan Teohua Yacatecuhtli – a mesma função mas com a imagem de Yacatecuhtli em Pochtlan

Chiconquiahuitl Pochtlan – coadjutor do anterior.

Izquitlan Teihuatzin – preparava ornamentos sacerdotais e retirava mel dos magueyes, para elaborar o vinho dos ministros.

Tzapotla Teohuatzin – preparava o papel, copal, etc. das vítimas sacrificadas nas festas de Tepeíhuitl.

Chalchiuhtlicue Acatonalcuacuilli – o mesmo para as festas em homenagem a Chalchiuhtlicue,

Acolnauácatl Acolmiztli – devia preparar tudo o que era necessário para celebrar os ayunos? solemnes do Tlatoani em momentos muito significativos

Tullan Teohua – encarregado de proporcionar el papel, copal, hule?, etc. para o sacrificio da imagem de Tultéctatl

Como força sagrada são destacados:

Tlaminime – eram "aqueles que sabem algo", os sábios do mundo náhuatl.

Tloque nahuaque – era "o dono do que está perto e junto".

Ipalnemohuami – era "aquele por quem se vive"..

Atributos sacerdotais

- Bolsa de pele de jaguar com tabaco.
- Pintura facial de cor negra
- Sangue escorrendo abaixo da orelha
- Cabelo sujo de sangue
- Instrumento para acender o fogo do novo ciclo de 52 anos
- Trompete de concha para dar o som do ataque na guerra

Apêndice II

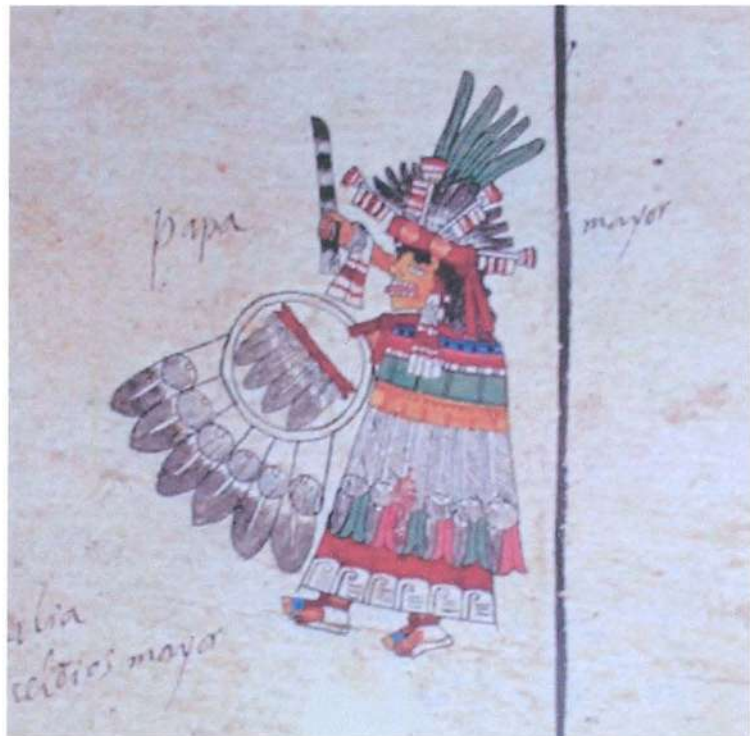
Sacerdotes nas festas
do ciclo solar
Códice Borbónico



1. Sacerdote incensando as vítimas do sacrificio – Toxcatl



1. Sacerdote incensando as 'divindades' (sacerdotes ataviados) - Toxcatl



3. 'Sumo Sacerdote "Papa Mayor" - Izcalli



Sacerdotes no ritual de oferenda de crianças:

4. Huei Tozoztli

5. Xipe-Totec em Tlacaxipehualiztli





6. Sacerdotes ricamente ataviados nos rituais de Teotleco



7. Sacerdotes dançando no importante cerimonia de Xocotl Uetzi



8. Sacerdotes portando instrumentos e objetos usualmente utilizados nos rituais (bandeira e adornos de papel e de plumas de *quetzal*, trompete de caracol, bastão rítmico alusivo a *Xiuhcoatl*, cetro em forma de serpente etc.) - Ochpaniztli

Apêndice III

Objetos olmeca

1200 – 600 a.C.

The Olmec World: Ritual and Rulership

Catálogo de Exposição

The Art Museum, Princeton University, 1996

Quadro A



Fig A1



Fig A 2



Fig A3



Fig A5

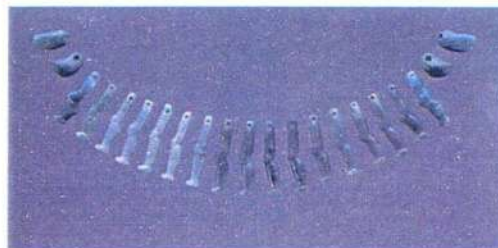


Fig A5

Quadro B

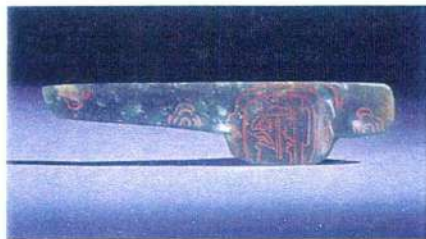


Fig. B 1

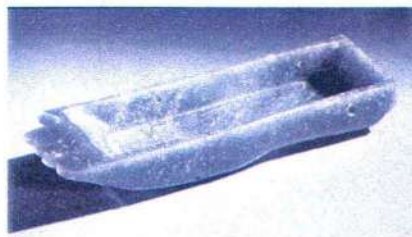


Fig. B2

Fig B3



Fig. B4



Quadro C

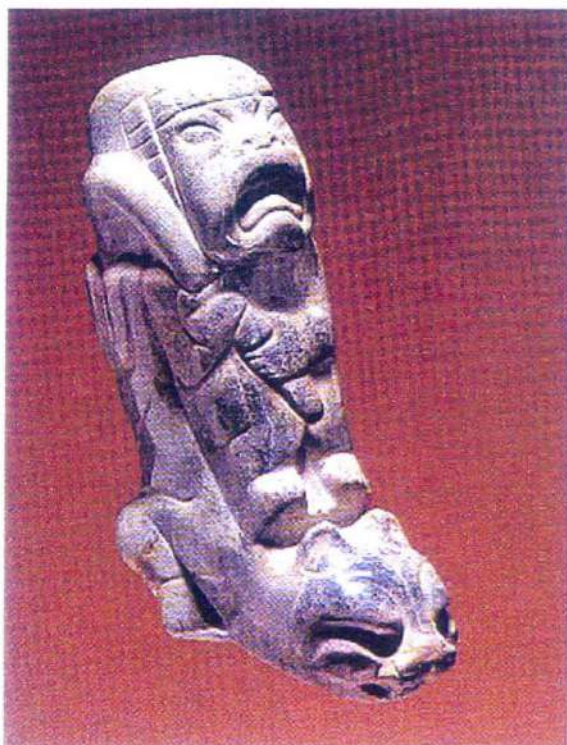


Fig. C1



Fig. C2



Fig. C3



Fig. C4

Fig. C4a

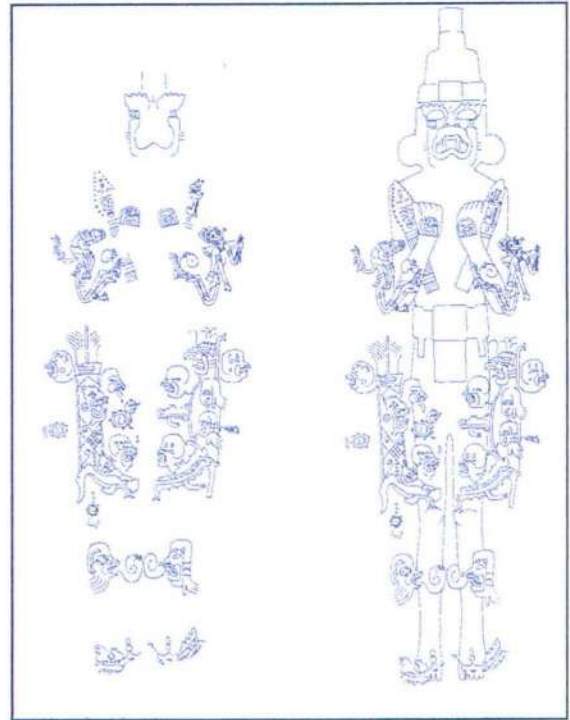


Fig. C4b

Quadro D



Fig. D1



Fig. D2

Fig. D3b



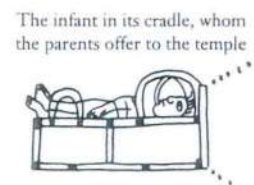
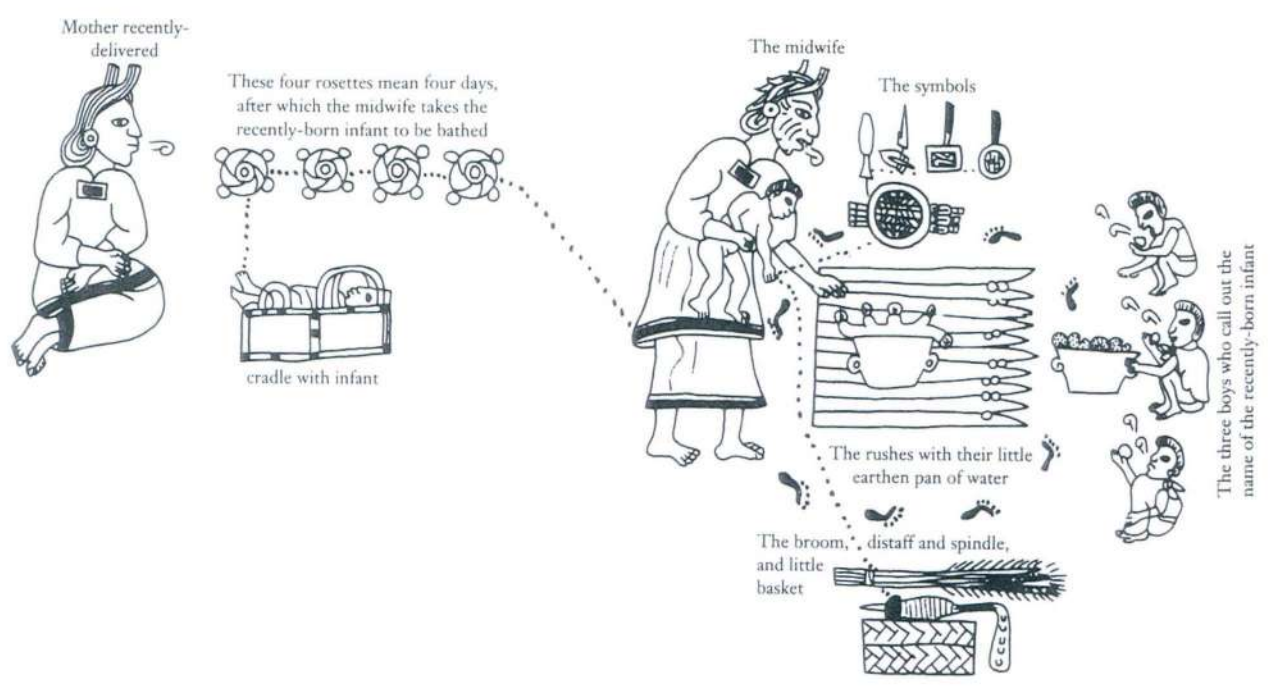
Fig. D3

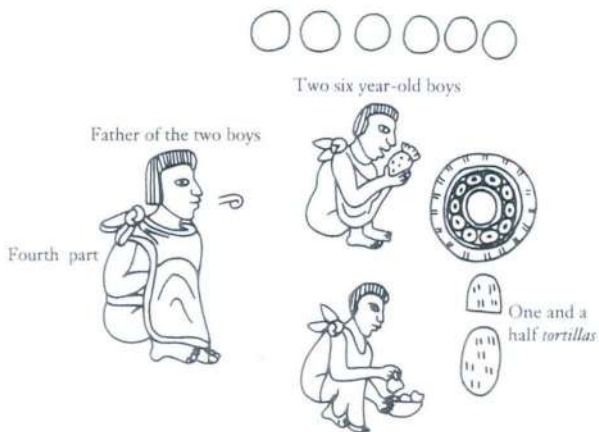
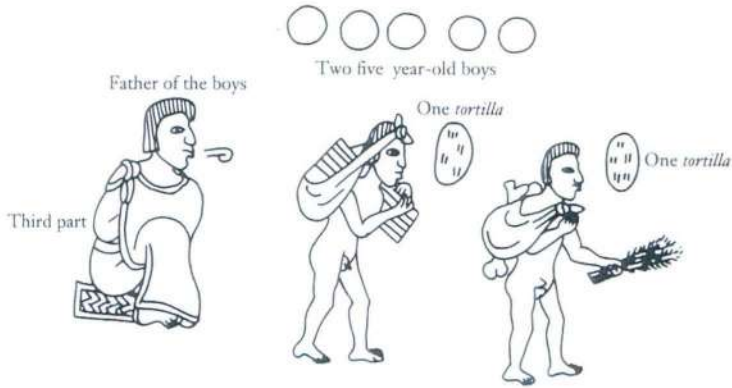
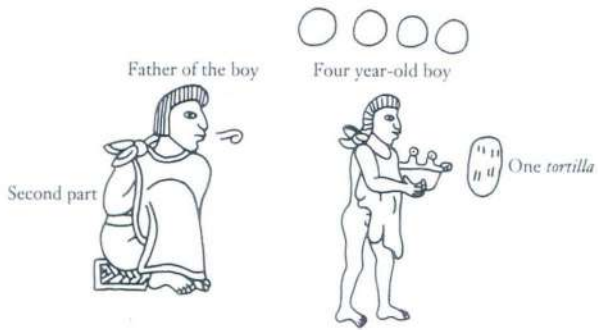
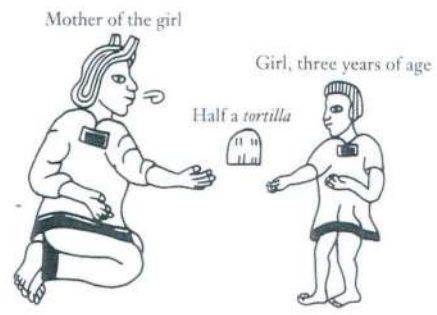
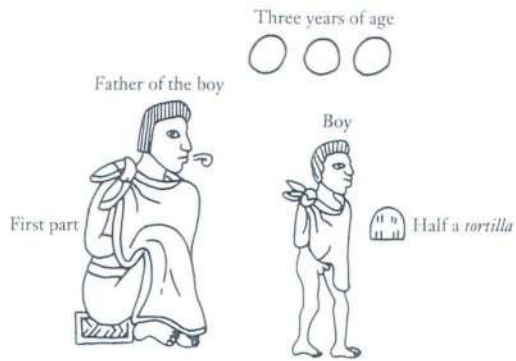
Fig. D3a



Apêndice IV

**Fólios 57r. a 65r
Códice Mendoza**





These seven blue dots signify seven years.



Father of the children shown in this row

1st part

One and a half tortillas

A 7-year old boy is being taught by his father how to fish with the net he holds in his hands.

Mother of the children shown in this row

One and a half tortillas

A 7-year old girl is being taught how to spin by her mother

These eight dots signify eight years.



Father of the children shown in this row

2nd part

One and a half tortillas

Maguety spikes

An 8-year old boy is being warned by his father not to be deceitful, or he will be punished by being pierced in the body with maguety spikes.

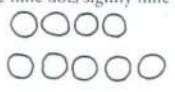
Mother of the children shown in this row

One and a half tortillas

Maguety spikes

An 8-year old girl is threatened by her mother with maguety spikes, not to be deceitful.

These nine dots signify nine years.



Father of the children shown in this row

3rd part

One and a half tortillas

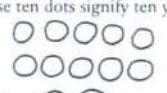
A 9-year old boy is pierced in his body with maguety spikes by his father, for being incorrigible.

Mother of the children shown in this row

One and a half tortillas

A 9-year old girl is punished for negligence and idleness by her mother, by piercing her hand with a maguety spike.

These ten dots signify ten years.



Father of the children shown in this row

4th part

A 10-year old boy is being punished by his father with a stick.

Mother of the children shown in this row

A 10-year old girl is being punished with a beating, by her mother.

These eleven blue dots mean eleven years



Father of the children in this row



One and a half tortillas

An 11-year old boy is being punished by his father, with dry chile! smoke in his nostrils

Fumes or smoke of chiles!

Mother of the children in this row



One and a half tortillas

An 11 year-old girl is being threatened by her mother, with dry chile! smoke in her nostrils



Chile! fumes

12 years



Father of the children in this row



One and a half tortillas

A 12 year-old boy tied hand and foot, stretched out all day on damp ground



This picture represents the night

Mother of the children in this row

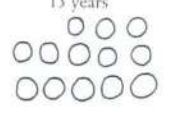


One and a half tortillas

A 12 year-old girl goes sweeping at night



13 years



Two tortillas

Father of the children in this row



A 13 year-old boy goes loaded with bulrushes



A 13 year-old boy carries bulrushes in his canoe

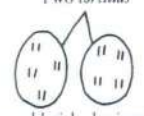


Mother of the children in this row

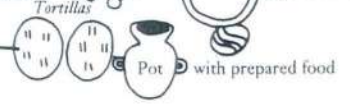


Two tortillas

A 13 year-old girl who is grinding [maiz] tortillas and preparing food



Little bowl



14 years



Two tortillas

Father of the children in this row

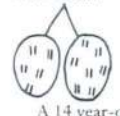


A 14 year-old boy goes fishing in his canoe

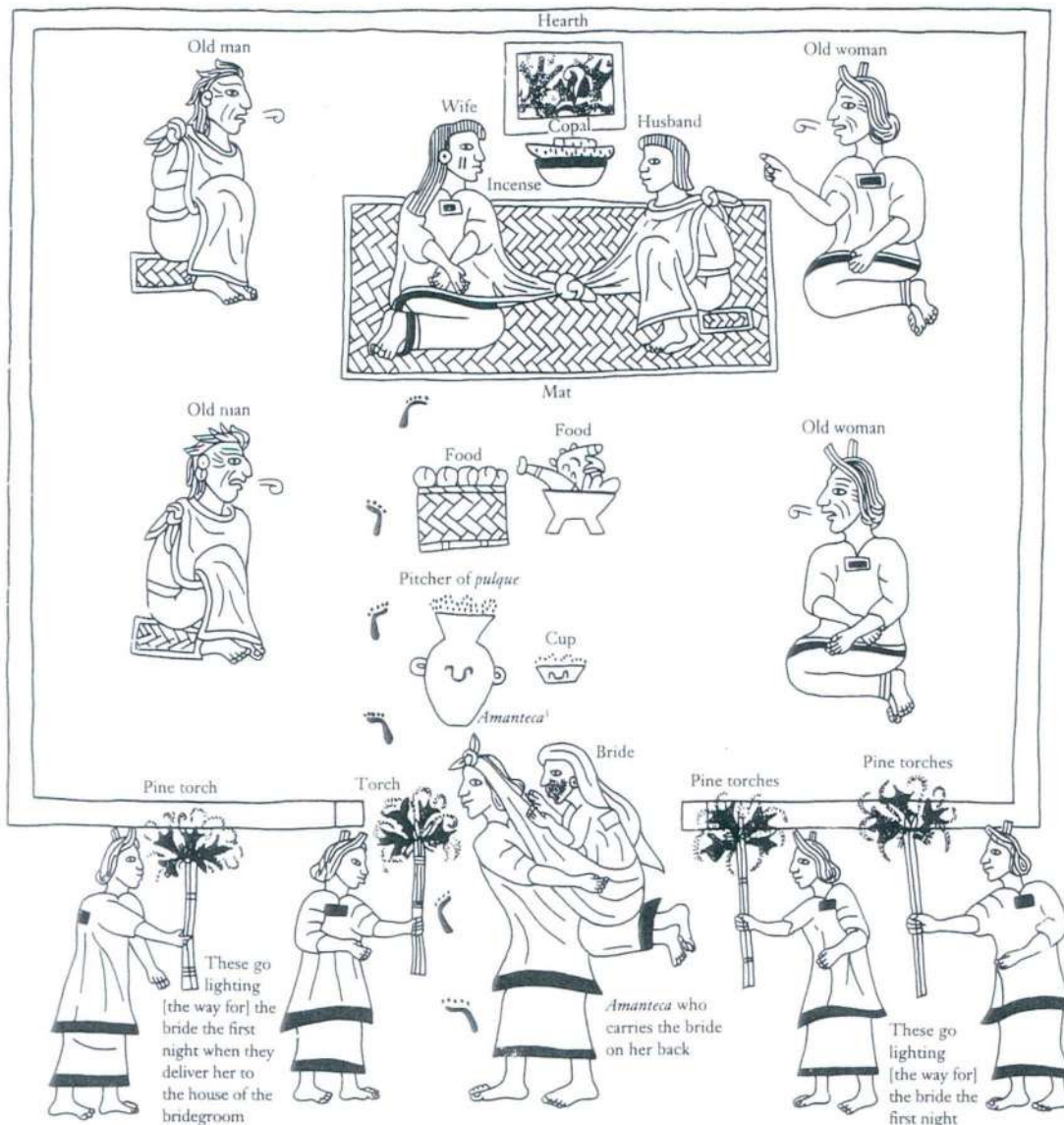
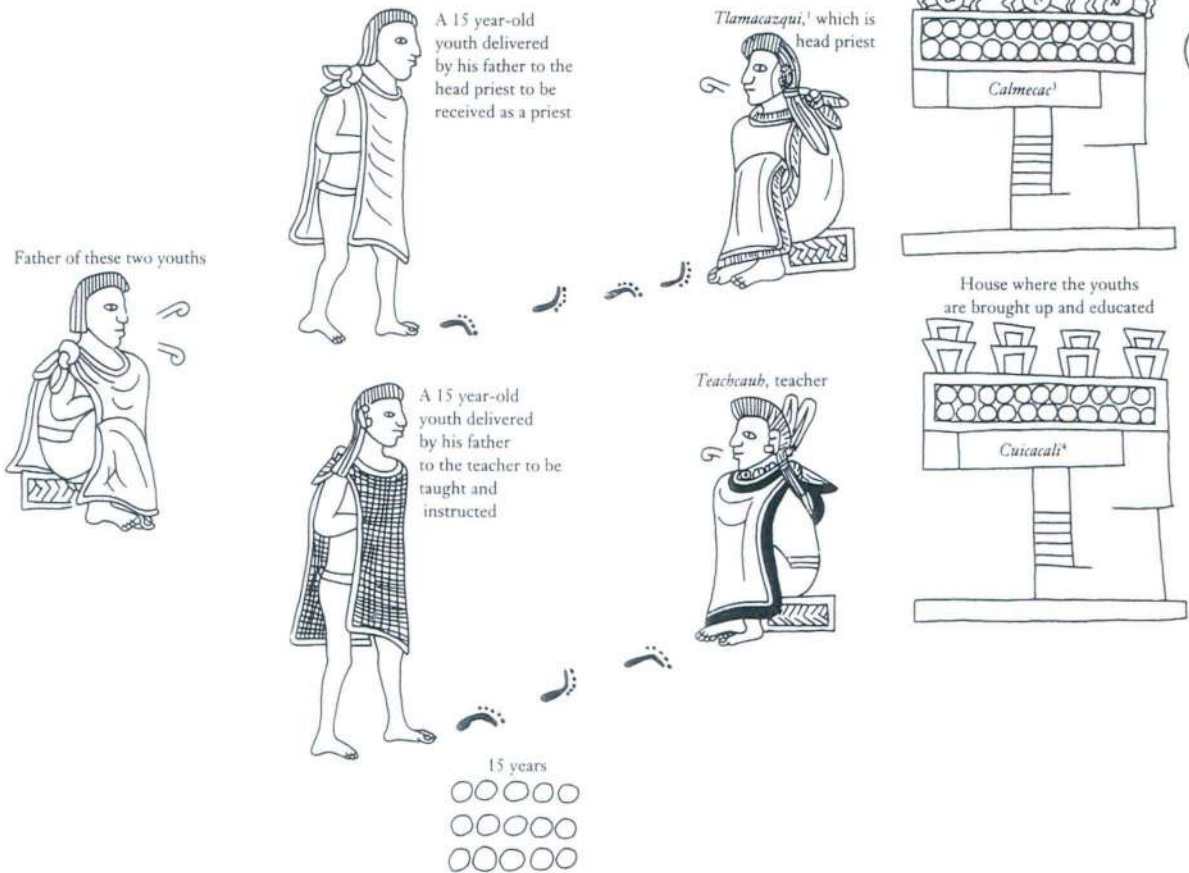


Two tortillas

A 14 year-old [girl] weaving



Loom for weaving



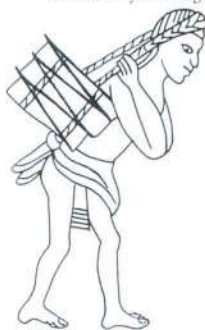
Novice priest who has the duty of sweeping



Novice priest who comes from the mountains carrying boughs to decorate the temple



Novice priest who goes loaded with maguey spikes for the temple; with these they offer sacrifices to the devil by drawing blood



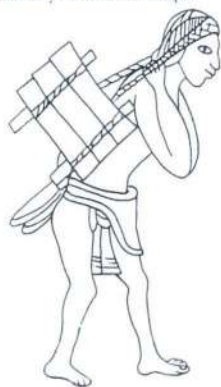
Novice priest who goes loaded with green canes for the temple, to make fences and to decorate it



Youth who goes loaded with a large trunk of firewood to have fire lighted in the temple



Youths who go loaded with trunks of firewood to have many fires in the temple

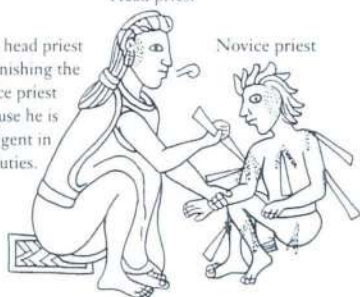


Youth who goes loaded with branches to decorate the temple



Head priest

This head priest is punishing the novice priest because he is negligent in his duties.

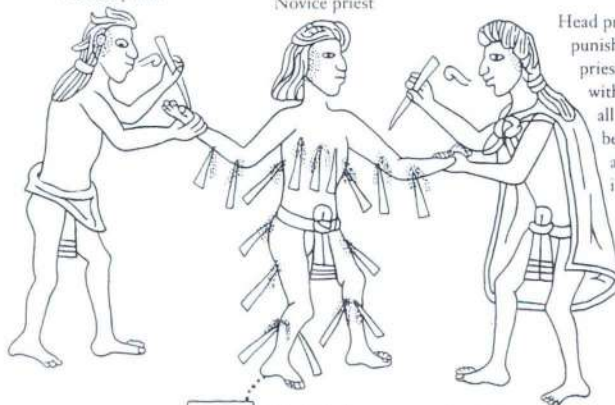


Novice priest

Novice priest

Novice priest

Head priests who are punishing the novice priest, piercing him with maguey spikes all over his body, for being rebellious and incorrigible in what they order him [to do]



This little house means that, if the novice priest went to his house to sleep three days, they punished him as drawn and stated above.

Tequibua [tequigua] which is a brave man in war



Youth



Youth's father, who offers his son to the warrior so that he may be trained in martial arts and taken to war

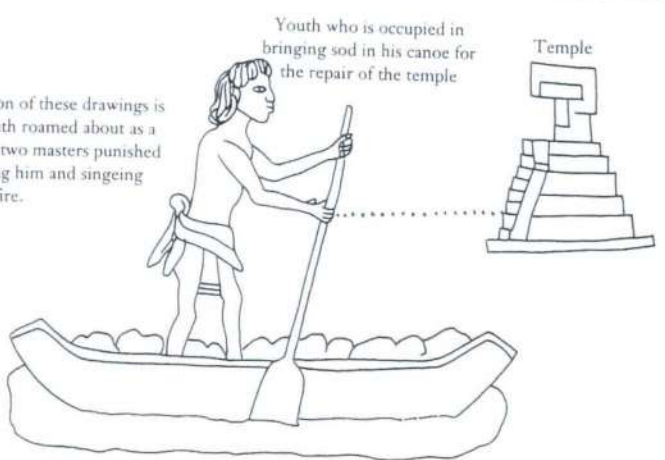
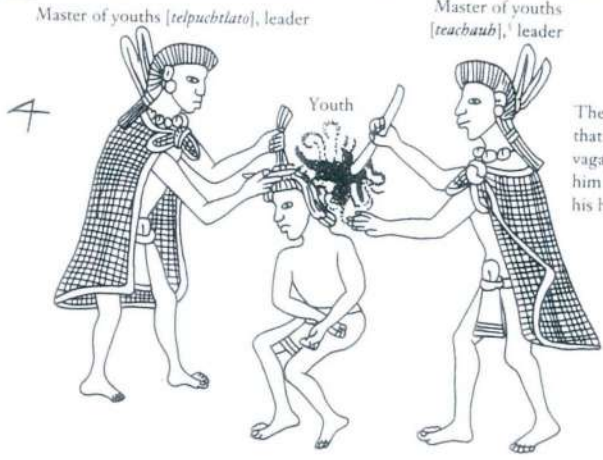
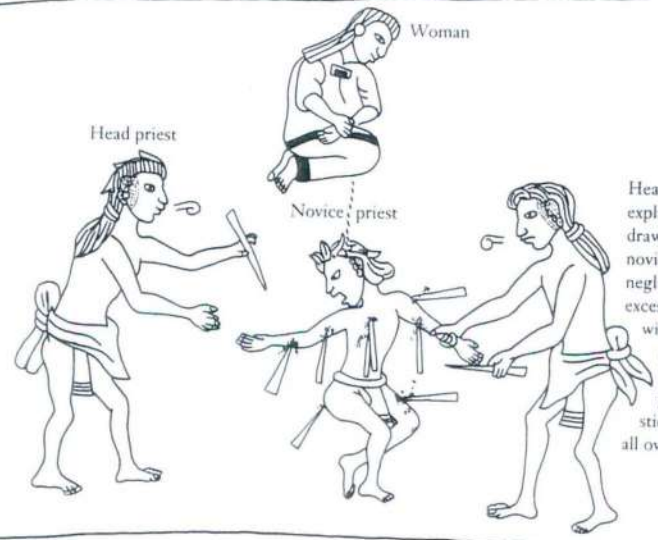
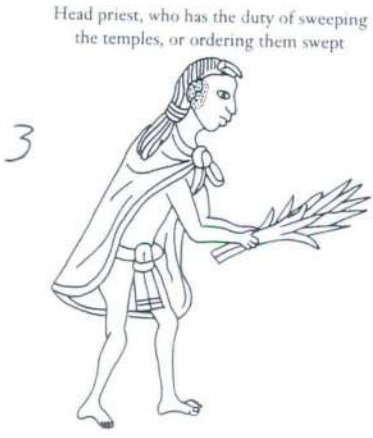
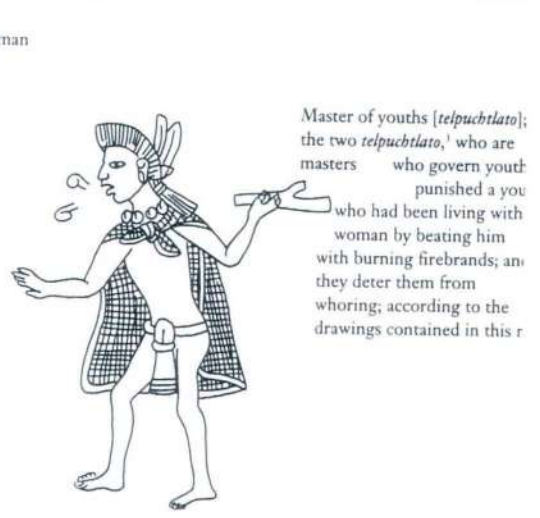
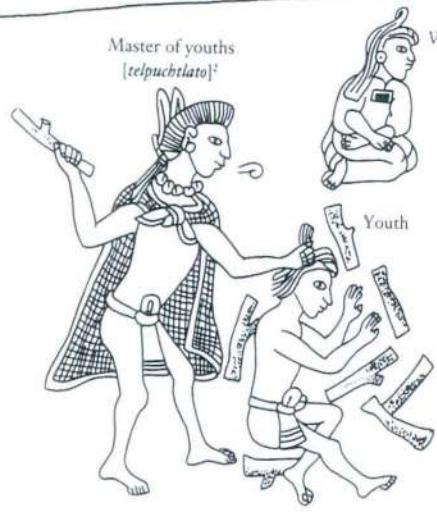
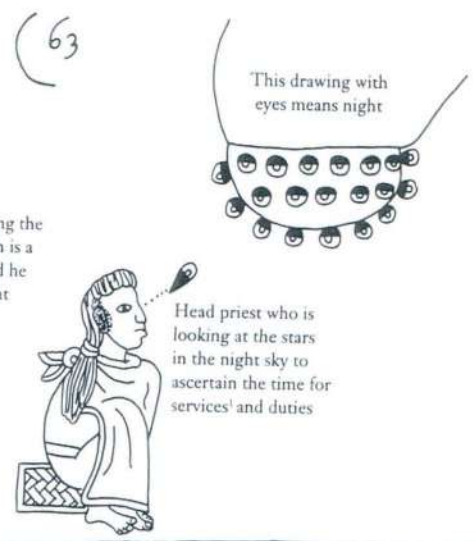
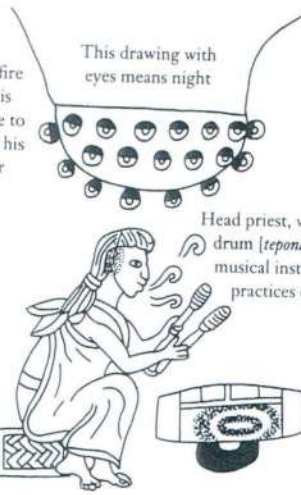
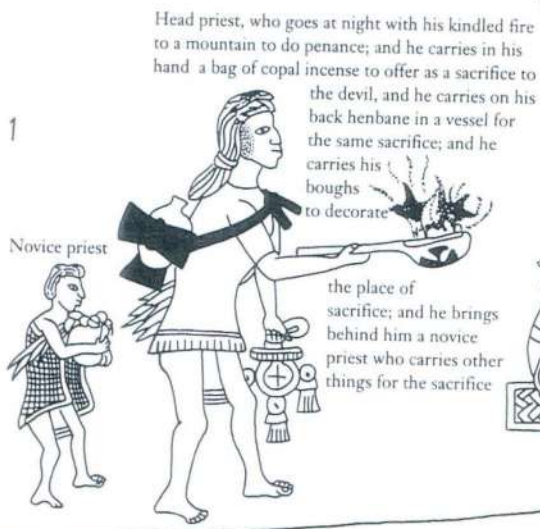


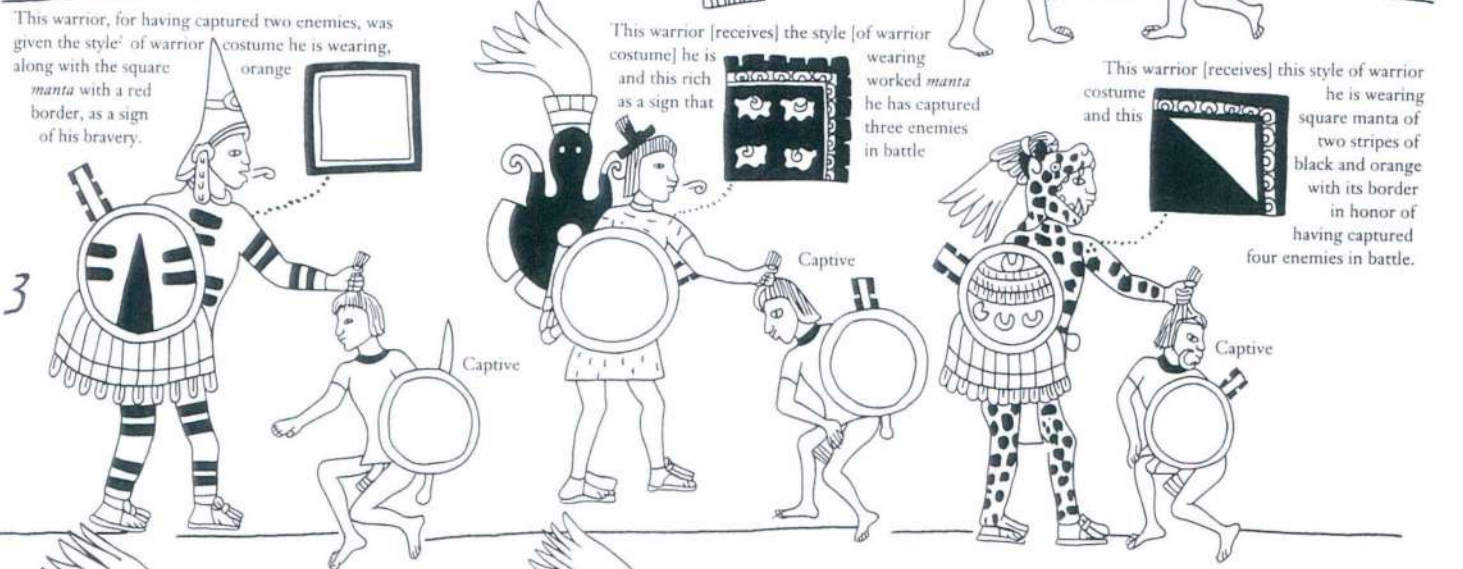
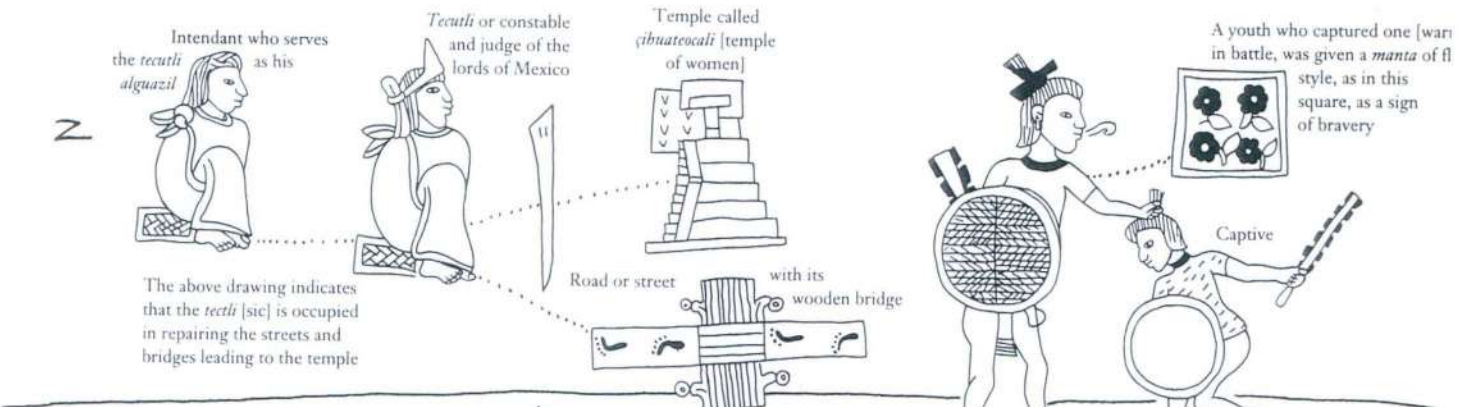
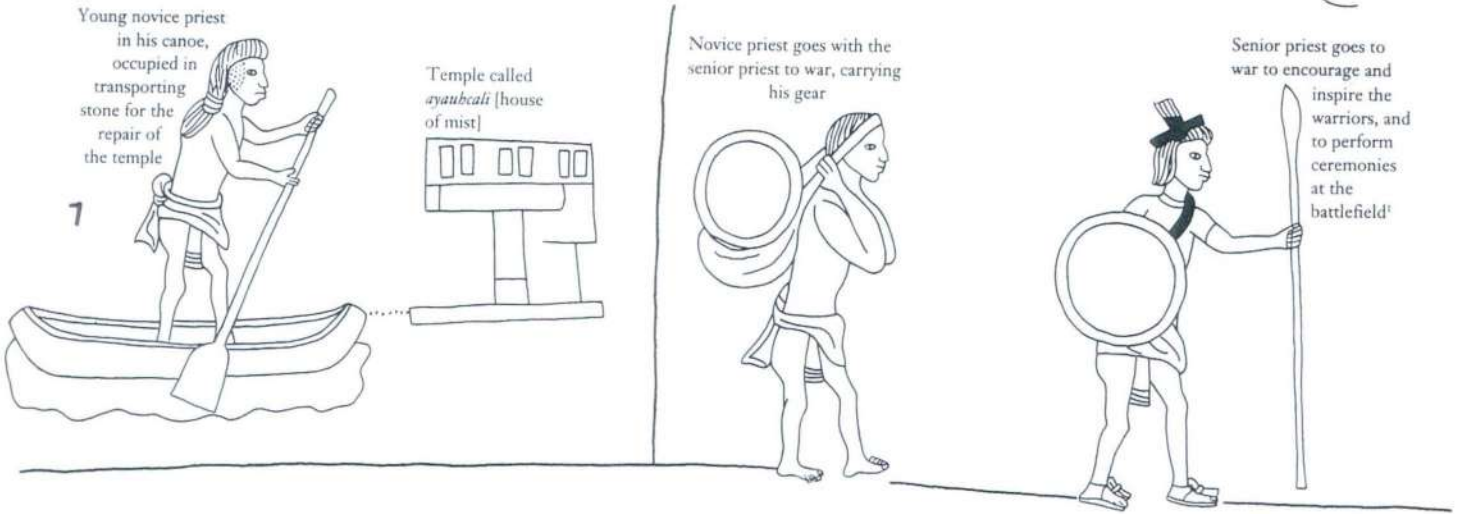
Youth, pupil of the warrior, who goes with him to war carrying his baggage and his arms on his back



Tequibua [tequigua], warrior who went to war, with his arms



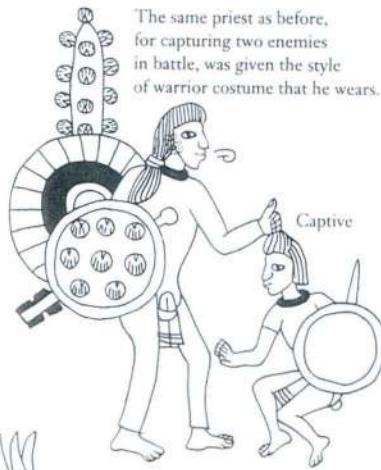




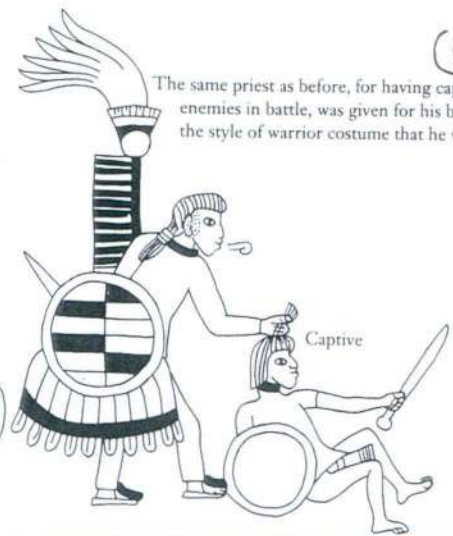
Priest who captured an enemy in battle



The same priest as before, for capturing two enemies in battle, was given the style of warrior costume that he wears.



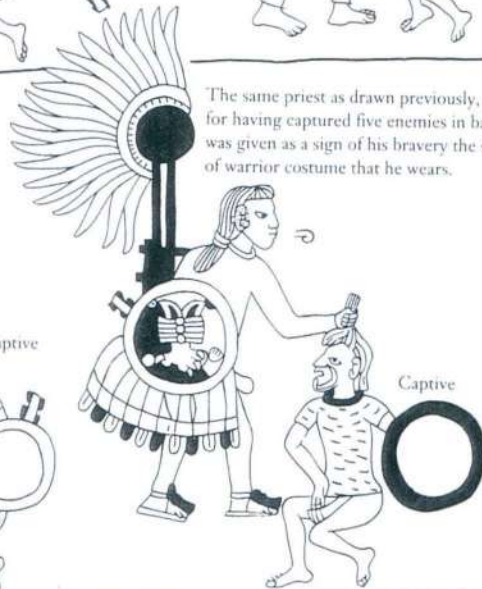
The same priest as before, for having captured three enemies in battle, was given for his bravery the style of warrior costume that he wears.



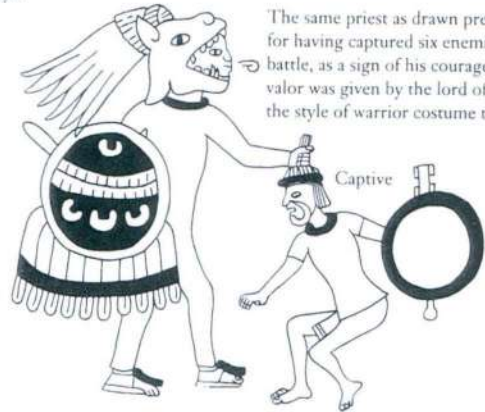
The same priest as those drawn above, for having captured four enemies in battle, was given as a sign of his bravery the style of warrior costume that he wears.



The same priest as drawn previously, for having captured five enemies in battle, was given as a sign of his courage and valor the style of warrior costume that he wears.



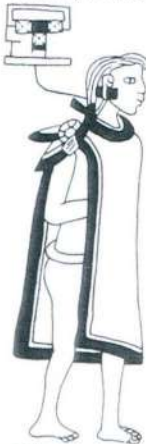
The same priest as drawn previously, for having captured six enemies in battle, as a sign of his courage and valor was given by the lord of Mexico the style of warrior costume that he wears.



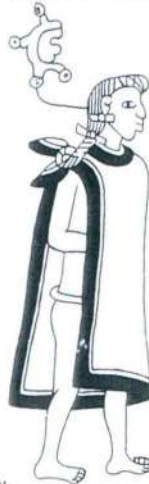
Quauhnacbtli, officer



Tlilancalqui, officer



Atenpaneatl, officer



Esguaguacatl, officer



These four in this row serve as commanders and officers for whatever the lords of Mexico ordered and decide

Tlacocheacatl



Tezcauacatl



Ticocyahuacatl



Tocustecatl



These four in this row are valiant warriors and captains in the Mexican army, and persons who serve as generals in the Mexican army.



Д. ПЕРСОНАЖИ В ЕГИПТОСКИ
СЪСЛОВИЯ



М. ПЕРСОНАЖИ В ЕГИПТОСКИ
СЪСЛОВИЯ

Apêndice V

Pedra Motecuhzoma II

Pedra de Tizoc

Museo Nacional de Antropología