

PENSANDO AS SOCIEDADES PRÉ-HISPÂNICAS. UM ESTUDO SOBRE A SOCIEDADE MEXICA E A CONQUISTA ESPANHOLA*

Mariana da Costa Aguiar Petroni**

PETRONI, M.C.A. Pensando as sociedades pré-hispânicas. Um estudo sobre a sociedade mexicana e a Conquista Espanhola. *Rev. do Museu de Arqueologia e Etnologia*, São Paulo, 14: 259-276, 2004.

RESUMO: Este artigo tem como objetivo analisar o complexo ritual do derramamento de sangue no mundo mesoamericano, atendo-se às décadas imediatamente anteriores e posteriores à conquista. Seu objetivo, em primeiro lugar, é estabelecer as conexões entre os rituais ligados ao sangue, considerando principalmente o sangue humano, e a construção e expansão do estado asteca. Num segundo momento, o artigo analisa diferentes textos históricos que mencionam ou estudam os sacrifícios.

UNITERMOS: História mesoamericana – México – Sacrifícios humanos – Conquista e resistência.

Introdução

Enfocando principalmente as explicações desenvolvidas sobre o ritual de sacrifício humano, um tema que tem suscitado diversas interpretações dentro da produção científica atual, buscaremos entender o papel do sangue na sociedade mexicana¹

(*)Este artigo é produto do meu trabalho de Iniciação Científica financiado pelo CNPq, durante o período correspondente a julho/2001 a julho/2003, orientado pela Profa. Dra. Maria Helena P.T. Machado, do Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

(**) Mestranda no Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social – México, DF (CIESAS-DF) marianapetroni@hotmail.com

(1) Mexica é a designação dada pelos pesquisadores do tema aos habitantes da “capital imperial” Tenochtitlan, já o termo asteca se refere ao habitante do “império” e não apenas ao da capital no período pré-colonial, e implica segundo James Lockhart (1992), um tipo de unidade quase nacional que não existiu. Os termos, neste texto, serão usados sem distinção porque utilizei o mesmo termo mencionado pelo autor ao que estiver me referindo.

pré-hispânica. Focalizado, sobretudo, o período correspondente ao Pós-Clássico tardio (1200/1300 d.C. até 1521 d.C.), buscaremos compreender em que sentido um complexo de crenças, baseado neste ritual, marcou ou influenciou a resistência à conquista e a colonização espanhola desta sociedade indígena, que se localizava no altiplano central mexicano.

Estudar os sacrifícios humanos praticados na Mesoamérica é tentar compreender, por meio deste aspecto, alguns traços culturais desta sociedade. Partindo da cosmovisão nahua, o objetivo aqui é entender a importância do papel do sangue das “vítimas” sacrificadas na sociedade mexicana, para compreender a teoria do poder político-estatal, sua legitimação e ritualização. Para tanto, não se pode deixar de ressaltar que estas sociedades acreditavam na existência de uma continuidade entre os aspectos humano, natural e divino do universo (Cardoso 1992: 11-32). Na sociedade mexicana do período Pós-Clássico as instituições políticas e religiosas se interpenetravam de tal maneira que o soberano ou *huey tlatoani* cumpria funções tanto religiosas, como jurídicas e governamentais.

Percebendo o sacrifício como elemento articulador dessa sociedade possuidora de instituições sociais “polivalentes”, este artigo pretende compreender a formação social baseada nas relações existentes entre o poder político e o caráter religioso do ritual, ou seja, a crença na existência de uma força sobrenatural que regia as relações sociais. E essa religiosidade, ou essa maneira particular de ver o mundo será principalmente levada em conta quando buscamos entender a resistência indígena à conquista espanhola.

Sacrifícios

A palavra sacrifício se refere ao ato de privar-se de algo significativo, em favor de outra pessoa ou coisa; essa privação pode ser sexual, alimentar, de certas relações sociais etc. Os rituais de sacrifício, em geral, não são feitos desinteressadamente sem que se espere receber algo em troca, existe sempre uma necessidade que lhe é correspondida, produzindo assim ritualmente uma relação de reciprocidade. Na sociedade mexicana os sacrifícios humanos eram de caráter religioso, ou seja, implicavam a existência de uma força sobrenatural, entendida como um aspecto da vida ou uma situação que está além de nossa capacidade de conhecimento, mas para aquele que acredita é parte de sua realidade (Torres 1994: 26). Privava-se da vida em favor dos deuses.

O ritual mexicano de sacrifício humano era muito elaborado e em sua maior parte era comandado pelos sacerdotes. Antes das cerimônias era comum que se praticasse algum tipo de abstinência como deixar de comer, de lavar-se com sabão, ou ter relações sexuais. Normalmente, oferecia-se sangue extraído com espinhos de *maguey*, através do auto-sacrifício, ou o sangue de outros seres vivos, que podiam ser codornas, borboletas ou veados, entre outros (Torres 1994: 12). O ritual de sacrifício humano, no qual, entre outras coisas se extraía o coração das vítimas era um dos ritos sangrentos, mas não o único que envolvia sangue humano.

Como um ritual, o sacrifício conformava a maneira específica pela qual se buscava estabelecer a comunicação com o sobrenatural, por meio de uma oferenda, que neste caso mesoamericano apresenta-se como o sangue vertido “das vítimas”. Entender essa ligação simbólica promovida pelo ritual sangrento contribuirá com o objetivo deste

texto, que é entender a relação entre o poder político e a cosmovisão nahua baseada na reciprocidade ritual.

Os mexicas

“... y desde que llegamos a la gran Plaza, que se dice el Tlatehulco, como no habíamos visto tal cosa, quedamos admirados de la multitud de gente y mercaderías que en ella había y del gran concierto y regimiento que en todo tenían... Y desde que llegamos cerca del gran cu, antes que subiésemos ninguna grada de él envió el gran Montezuma desde arriba, donde estaba haciendo sacrificios, seis papas y dos principales para que acompañasen nuestro capitán, y al subir de las gradas, que eran ciento y catorce... en una placeta que arriba se hacía, tenían un espacio a manera de andamios, y en ellos puestas unas grandes piedras, adonde ponían los tristes indios para sacrificar y mucha sangre derramada de aquel día.” (Díaz del Castillo 1955: 280)

No princípio do século XVI México-Tenochtitlan, que havia sido fundada em 1345 d.C. (Miller & Taube 1993: 24), era o centro administrativo do que hoje é denominado Triplice Aliança, que correspondia a Tenochtitlan, Texcoco e Tlacopan. Essa organização caracterizava-se por uma ordem imposta por esses três centros hegemônicos, e se legitimava pela necessidade de vigiar a segurança da região e incorporar territórios que não aceitavam formar parte da coalizão.

Os mexicas, que habitaram a capital Tenochtitlan, haviam chegado à região do lago Texcoco, segundo o mito nahua da criação citado por Enrique Florescano (1999: 61), vindos do noroeste do México, procurando o lugar prometido por seu deus Huitzlopochtli,² no qual iriam se estabelecer

(2) Era o deus patrono dos mexicas e deus da guerra. Os sacrifícios realizados em seu templo correspondiam ao pacto estabelecido entre os mexicas e o deus que os havia levado ao poder. Na obra do frei Bernardino de Sahagún (1988) se encontra uma etnografia sobre a festa dedicada a Huitzlopochtli, quando se sacrificavam escravos e prisioneiros de guerra em honra a este deus.

para sempre. “A finalidade era libertar ‘seu povo’ (de Huitzilopochtli) da sujeição e conduzi-lo à prosperidade” (Léon-Portilla 1998: 37). Além disso, em suas narrativas:

“os mexicanos pareciam gostar de descrever-se como um povo que na época não era apreciado por ninguém. Já por si mesmos se colocavam à parte, por terem um destino singular. Entre outras coisas, diziam de si mesmos que reverenciavam aquelas formas de governo e organização de origem divina...” (Léon-Portilla 1998: 38-39).

O período Pós-Clássico tardio mesoamericano, que corresponde aos anos de 1200/ 1300 d.C. até 1521 d.C., tem sido visto pelos pesquisadores como um momento caracterizado principalmente por grandes transformações políticas, econômicas e culturais. O tema discutido neste artigo, sobre a ligação entre os aspectos religiosos da sociedade mexicana e seu caráter político será analisado a partir da caracterização feita por Arcuri (2003), desde o início do reinado de Itzalcoatl (1427-1440 d.C.). A discussão trabalhada pela arqueóloga, que menciona a existência de uma reforma ideológica promovida por um conselheiro de Estado chamado Tlacaoel, sobrinho de Itzalcoatl, não é aceita plenamente dentro da comunidade acadêmica, mas será aqui utilizada como argumento para o entendimento da relação entre o poder político e religioso mexicano.

Buscaremos entender qual era a maneira particular pela qual os mexicanos compreendiam a realidade cosmológica a partir de sua cultura e a adaptaram a uma nova necessidade, que se impunha desde uma perspectiva de domínio e poder.

“Legitimando o destino bélico dos mexicanos com a exaltação do mito de nascimento de Huitzilopochtli e a alteração da *Leyenda de los Soles* (*Códice Chimalpopolca*), Tlacaoel promoveu uma campanha militar baseada em preceitos da narrativa 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 Chimalpopolca* (1945: 119), o quinto Sol *nahui ollintuh* (Sol 4 Movimento, em curso na era mexicana) estava destinado a

perecer, assim como os quatro sóis anteriores *nahuio ocellot* (4 Jaguar), *nahuecatl* (4 Vento), *nahui quiyahuil* (4 Chuva) e *nahui atl* (4 Água).” (Arcuri 2003: 25)

A política ideológica mexicana implementada pelo sobrinho do *huey tlatoani* ou soberano adicionava uma era ou sol aos relatos tradicionais; assim, defendia a missão do povo de defender o Quinto Sol, buscando evitar o fim da vida na Terra. Para tanto era necessário oferecer corações sacrificados ao sol, o que, segundo a autora citada anteriormente, implicava na necessidade constante de manter prisioneiros de guerra que seriam sacrificados, como legitimação da política expansionista e bélica da Tríplice Aliança. Essa associação dos aspectos religiosos e bélicos fortificou e centralizou o poder da elite mexicana.

O poder nestas sociedades mesoamericanas, inclusive na sociedade mexicana, estava sempre associado ao uso e exercício da violência, forma pela qual se legitimava a dominação de um povo pelo outro, assim como a dos mexicanos sobre os demais povos que compunham o chamado “Império Asteca” ou a Tríplice Aliança.

Tenochtitlan, Texcoco e Tlacopan, os três principais centros que formavam a Tríplice Aliança, baseavam seu poder numa dominação militar e econômica. Essas organizações pluriétnicas estavam compostas por grupos autônomos, ou seja, unidades político-territoriais denominadas *altéptl*, entidades que continham a complexidade social mesoamericana. O *altéptl* era uma forma política fundamental em que se organizavam os povos indígenas do Vale do México no momento anterior à conquista. Esta unidade além de possuir relações, dentro do imaginário indígena, com as idéias de fertilidade (montanha e água) e de centralidade cosmológica, também possuía outros atributos fundamentais: 1) era formada por um conjunto de grupos étnicos que possuíam identidades particulares, produto de suas histórias migratórias, e uma identidade comum, produto de sua incorporação ao *altéptl*; 2) situava-se em um território específico sobre o qual pretendiam ter títulos exclusivos procedentes de rituais de posse ou da ação de um deus patrono; 3) possuía um governo próprio encabeçado por um *tlatoani* ou soberano, descendente de uma linhagem nativa e que combinava títulos dinásticos toltecas e chichimecas (Navarrete Linares 2000: 21). A

Tríplice Aliança, ou a confederação mexicana com três capitais, era um conglomerado maior dessas unidades político-territoriais. Ao chegarem os espanhóis, em 1519, os mexicanos eram o grupo dominante deste sistema organizativo e controlavam um enorme sistema tributário, formando um mosaico de dominações e alianças legitimado pelo culto de Estado baseado principalmente no ato ritual de verter sangue para os deuses.

Dentro de cada unidade, ou cada *altéptl*, a preservação de sua cultura particular significava a conservação do poder local. Cada uma dessas unidades político-territoriais possuía uma identidade baseada numa história local, que a definia como centro de uma organização política específica e de um mundo cosmológico particular. O poder de submissão exercido por México-Tenochtitlan, ou de qualquer outro *altéptl* sobre outros, implicava a existência de compromissos tributários ou militares para com o vencedor, mas se mantinha a autonomia religiosa e política nas relações internas (Lockhart 1992: 2; Arcuri 2003: 53).

Os mexicanos legitimavam a guerra pela necessidade de sacrifícios humanos, sempre sob a tradição tolteca da conquista justificada pela violência e pela aceitação da guerra como uma realidade cosmológica, porque os deuses como forças opostas se enfrentavam permanentemente, estabelecendo, assim, um vínculo entre o sistema sócio-político e a religião baseada na crença na necessidade de se realizar rituais de sacrifício humano. Os combates travados pela dominação, que formaram a Tríplice Aliança e, posteriormente, entre esta e os senhorios nahuas de Tlaxcala e Huexotzincó eram legitimadas pela intenção de obter vítimas para os sacrifícios humanos. A zona de dominação mexicana se sustentava dentro desta não separação entre instituições políticas e religiosas, legitimadas pela crença na necessidade do sangue para a manutenção do ciclo da vida.

No templo central de cada *altéptl*, considerado o centro do cosmos de cada sociedade, se realizava o sacrifício de fundação, legitimando a vinculação entre poder e religião. Cada unidade política era fundada sob a crença em um deus patrono. Ao deus que lhes havia prometido glória e riqueza, os mexicanos ergueram o *Templo Mayor*, uma pirâmide dual que tinha seu lado sul dedicado a Huitzilopochtli e seu lado norte a Tlaloc, deus da chuva, da Terra e da fertilidade (López Austin & López Luján 1996: 94). O grande *teocalli* ou

Templo Mayor, de maneira semelhante à posição do centro da Terra, era o lugar onde se uniam o céu, a Terra e o inframundo, onde se articulavam todas as direções do espaço cósmico. Nesse ponto, onde confluíam as forças sagradas, os mexicanos restabeleciam o pacto do mito cosmogônico e ofereciam aos deuses o sacrifício humano (Florescano 1987: 129).

A contínua expansão política e econômica de México-Tenochtitlan resultou em uma extraordinária força militar e em dominações sem precedentes.

“Numeroso senhorios habitados por povos de muitas línguas diferentes, entre os quais os totonacas e os huastecas nos atuais estados de Puebla e Veracruz, e os mixtecos e zapotecos em Oaxaca, foram subjugados de diversas maneiras pelos mexicanos. E formas organizadas de um comércio dilatado foram responsáveis pela crescente prosperidade de ‘império’ mexicana.” (León-Portilla 1998: 40)

A cosmovisão mesoamericana e, principalmente neste caso, a visão mexicana deve ser entendida dentro de um contexto político e econômico específico, caracterizado essencialmente pelo período de hegemonia da Tríplice Aliança no Pós-Clássico tardio. A partir dessa premissa, Arcuri (2003) procura explicar, através da discussão feita por López Austin e López Luján (1996), as particularidades da cosmovisão mexicana em relação à tradição ancestral que era comum às sociedades mesoamericanas desse período, além de comparar essas tradições com as transformações político-culturais que permitem perceber as diferenças nas políticas ideológicas exercidas pelos grupos dominantes no Pós-Clássico tardio. Pretendemos aqui perceber as reformulações “mítico-políticas” realizadas a partir do período de Itzacoatl e suas relações com uma tradição religiosa mesoamericana.

Entre os investigadores, os principais aspectos percebidos da transição do período Clássico ao Pós-Clássico é 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 & López Luján, *apud* Arcuri 2003). Esse período foi caracterizado, segundo os autores López Austin e López Luján (1996: 95), pela tradição zuyuana distinguida pela existência de uma ideologia militar que anunciava uma nova ordem social, supra-étnica, de controle, por parte de um órgão hegemônico complexo, das

populações de diversas etnias, através de um sistema que atribuía a cada uma das entidades políticas subordinadas um lugar específico dentro desta organização. Este sistema conservava, de certa maneira, a ordem política interna de cada uma das unidades, e respeitava seus fundamentos ideológicos de poder, mas sobrepunha um aparato multi-étnico de organização global. (López Austin e López Luján *apud* Arcuri, 2003: 64).

Essa ideologia militar estava associada ao culto do deus Quetzalcoatl, ou *Serpente Emplumada*, que professava uma concepção de poder que aspirava o controle político de territórios extensos, habitados por distintos grupos étnicos (Florescano 1999: 177).

A política expansionista mexicana renovou a tradição ancestral mesoamericana utilizando o culto ao deus Huitzilopochtli, no lugar de Quetzalcoatl, como legitimador de seu domínio e do ideal belicista, baseando-se principalmente na analogia do mito de nascimento de Huitzilopochtli com o destino militar do povo mexicano.

“Igualmente ‘lógica’ era a analogia do mito de nascimento de Huitzilopochtli com o destino militar dos mexicanos, 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 corpo.” (Arcuri 2003: 26)

O culto ao sol e os sacrifícios humanos eram os meios pelos quais se associava o ritual com a guerra, proporcionando o aumento do domínio territorial da Tríplice Aliança.

A tradição tolteca ou zuyuana, seguida pelos mexicanos, estava baseada em uma ideologia político-religiosa que vinculava política e fertilidade, na qual o *huey tlatoani* cumpria um papel essencial de ligação entre o terreno e o divino, além de suas funções já citadas. A legitimidade de seu poder estava ligada diretamente à cosmologia, o *tlatoani* era uma projeção da ordem cósmica de união de dualidades. Sua obrigação era servir de modelo ao povo e guiá-lo, era considerado um homem-deus, como ser excepcional, de descendência privilegia-

da, que o aproximava do deus criador. O *huey tlatoani* desempenhava um papel decisivo, pois, além de conhecer o calendário, ele deveria ter uma vida pautada pelo objetivo de satisfazer os deuses, ser responsável pela promoção dos sacrifícios, e ainda regular a existência da sociedade (López Austin, 1973).

O derramamento de sangue em textos europeus e estudos científicos

A chegada ao novo continente trouxe aos olhos dos europeus o “Novo Mundo” e, com ele, a visão do *outro*. O nativo americano, ou o *outro*, foi classificado, entre outras coisas, como canibal, ou seja, como “um predador sem consciência que em caso de fome extrema voltava seu apetite contra seus semelhantes” (Lestringant 1997: 15). O desconhecido habitante de um novo mundo foi condensado em um imaginário que o identificava como bárbaro “dono de um feroz apetite e uma indiscreta sexualidade” (ibidem: 41).

A escravidão de muitas sociedades nativas foi legitimada, muitas vezes, apenas porque haviam declarado sua antropofagia. O canibalismo influenciou de tal maneira o imaginário europeu, que chegava a validar considerações políticas e econômicas. Em 1501, Isabel, a Católica, declarou que a guerra contra os caribes era justa e que os prisioneiros podiam ser escravizados (ibidem: 51). Canibais eram os americanos.

Montaigne, com sua obra *Os Canibais*, desenvolveu um estudo sobre o tema, deixando claro o desconhecimento europeu sobre a realidade americana. Elogiou os tupinambás e criou uma apologia entre o nativo antropófago e virtuoso, cuja “fome” por humanos representava, segundo ele, uma “extrema vingança”, e não uma necessidade de alimento. Desta maneira, por meio dos habitantes da América, Montaigne pensava os europeus e seu “canibalismo”, exemplificados na sua avidez por guerras e, na fome insaciável por ouro e riquezas, criando desta maneira uma analogia que legitimava a guerra tupinambá, e criticava as guerras ocidentais.

Entre os nativos mesoamericanos e os indígenas brasileiros, Montaigne claramente preferia os brasileiros, “repartindo geograficamente o elogio e a censura”, defendia astecas e incas com relação à opressão e destruição que sofreram com a conquista, porém mesmo localizando-os juntamente com

caribes e tupinambás nas “novas terras, descobertas em nossa época, ainda puras e virgens diante das nossas”, os mexicanos eram considerados sanguinários, cruéis e donos de uma religião bulímica. Dentro de sua análise, seguindo a idéia de comparação entre civilizados e não civilizados coube aos astecas, em oposição aos tupinambás, aparecerem como corrompidos e não mais em estado de natureza, mas já situados “sobre a vertente perversa da arte.”³

No contexto das grandes conquistas, as crônicas produzidas pelos europeus no Novo Mundo são fontes de fundamental importância para o estudo das sociedades mesoamericanas; nelas podemos reconhecer e observar, através de um olhar subjetivo, o imaginário europeu que via o *outro*, muitas vezes, através da imagem de canibal. As crônicas escritas por viajantes e conquistadores representam um meio de acesso a detalhes de extrema relevância ao conhecimento e entendimento destas sociedades “descobertas”, mas não devemos deixar de mencionar a necessidade de se localizar essa visão européia dentro de seu contexto histórico específico.

Foram poucos os conquistadores espanhóis que, em terras mexicanas, presenciaram os rituais de sacrifício humano e escreveram sobre eles, os que o fizeram muitas vezes descreveram com horror e repúdio as abundantes mortes rituais realizadas nos templos indígenas. Bernal Díaz, um dos soldados de Cortes que participou da conquista do México, em sua obra *Historia Verdadera de la Conquista de Nueva España* (1955) relata o assombro de seus companheiros ao testemunhar, pela primeira vez, o esplendor da cidade de Tenochtitlan, assim como a profunda aversão produzida pelos sacrifícios e atos canibais. No último capítulo da crônica, Bernal Díaz tenta impressionar as autoridades espanholas condenando veementemente os atos dos nativos, diferentemente do que acontece no decorrer do livro.

Em seus relatos sobre a conquista do México, Bernal Díaz descreve muitas das tentativas de conversão ao catolicismo praticadas por Cortes, que procurou por várias vezes convencer os nativos

a não mais realizar os sacrifícios, como mostra a passagem abaixo:

“colocaran en el altar la santa imagem de Nuestra Señora y la cruz, la cual todos adoramos, y dijo misa (...) Y el mismo fraile, con la nuestra lengua, predicó muchas buenas cosas de nuestra fe, y que no creyeran en los ídolos que antes creían, que eran malos y no eran dioses, ni más les sacrificasen...” (Bernal Díaz 1955: 120)

Muitas sociedades obedeceram temporariamente às ordens de Cortes, outras se recusaram a deixar de praticar sua religião e abandonar seus deuses. Estas “negociações”, na maioria das vezes, obedeceram às necessidades da conquista, mais do que aos ímpetos católicos dos colonizadores. Aprender o jogo político local e manipular as peças a seu favor significou muitas vezes, para os espanhóis, ter que aceitar a “rebeldia” indígena frente à “verdadeira religião”, pois o culto aos ídolos era a pedra de toque entre os dois mundos (Gruzinski 1997: 320).

A chegada dos espanhóis significou o contato do continente europeu com outras sociedades dotadas de uma grande complexidade social, política e religiosa. O contato prefigurou um fenômeno, no qual dois mundos totalmente distintos se revelaram um ao outro, e a Europa se revelou católica para a América. A colônia se formou sob as regras dos reis católicos e da Igreja, que procuravam aumentar no continente americano seu rebanho, convertendo os indígenas à fé cristã. Buscando uma evangelização maciça, chegou ao México a missão franciscana, em 1524, com seus doze apóstolos missionários iniciando a catequização dos nativos da Nova Espanha (Salinas 1997: 150).

A Igreja na América tinha o papel de efetivar a submissão indígena e pregar a lealdade à coroa de Castela, propagando a fé cristã no Novo Mundo, estabelecendo o “cristianismo puro” (Barnadas 1998: 523).

A cristianização praticada pelos franciscanos procurava extirpar a idolatria nativa. A obra do frade franciscano, Bernardino de Sahagún, *Historia de las Cosas de Nueva España* (1988), é um exemplo dessa idéia de cristianização da cultura indígena. Essa obra, caracterizada como uma “etnografia” da sociedade mexicana, foi produzida apenas com o intuito de se conhecer e descobrir a presença de rituais e práticas pagãs, para que fosse possível combatê-las mais eficazmente.

(3) Frank Lestringant (1997: 151) analisa a história da palavra “canibal” e sua repercussão entre escritores e filósofos europeus do século XVI, Montaigne em particular.

Sahagún chegou à Nova Espanha em 1529, e em 1537 ordenou que fosse registrada em náhuatl toda a informação necessária sobre a cultura indígena, visando o trabalho de conversão. A cultura indígena era vista pelo franciscano como um corpo humano, sendo a idolatria uma enfermidade que deveria ser extirpada. As forças sobrenaturais dos ídolos eram forças maléficas do diabo, que corroíam a sociedade por dentro e deveriam ser erradicadas pelo verdadeiro Deus.

O papel dos missionários estava relacionado ao direito de purificação destes povos. Dentro da concepção franciscana milenarista de restauração de uma comunidade cristã primitiva e virtuosa as ordens religiosas desempenhavam um papel de grande importância nas terras descobertas. “Predicando a humildade, convivendo cotidianamente com os indígenas, provando a sua comida, sacerdotes católicos foram, sem querer e saber, mais eficazes que as armas da conquista.” (Salinas 1997: 157)

Na obra de Sahagún, os sacrifícios humanos, descritos detalhadamente, eram identificados como parte da “loucura” dos habitantes da Nova Espanha, que ofereciam sangue às obras de Deus. A Igreja católica tinha, então, o papel de levar os mexicanos ao conhecimento da fé verdadeira, assim a conquista significava uma nova oportunidade aos indígenas para voltar ao caminho de Deus (Sahagún 1988).

Entre os estudos contemporâneos que foram desenvolvidos sobre os sacrifícios humanos nas sociedades mesoamericanas, muitos deles utilizaram os relatos dos missionários e dos conquistadores como fonte primária. A maioria destes estudos explica esta prática ritual como parte apenas de um sistema de reciprocidade existente entre homens e deuses. Para alguns autores essa reciprocidade é o aspecto fundamental para o entendimento da cultura destas sociedades, já para outros, o aspecto essencial para o entendimento da realidade social do “Império Asteca” reside na utilização de práticas rituais, principalmente os sacrifícios humanos, como meio de legitimação e como catalisador de sua expansão e domínio territorial e imperial, legitimando desta maneira a existência de um impressionante número de mortes. Desta forma, os sacrifícios humanos estariam vinculados ao Estado.

Na década de 1950, autores que se tornaram clássicos na interpretação da sociedade mexicana voltaram-se para o estudo dos rituais de sangue,

imprimindo-lhes diferentes interpretações. Neste momento, começa-se a delinear as interpretações que vinculam o ritual de sangue e a formação de Estado.

Alfonso Caso, em sua obra *El Pueblo del Sol* (1953), que enfoca a religião asteca, explica sua cosmologia enfatizando que essa sociedade acreditava que sua missão, ao ser escolhida pelos deuses, era alimentar o sol com sangue humano. Descrevendo os fundamentos cosmogônicos da religião asteca, sobre os quais se baseava o pacto de reciprocidade entre homens e deuses, o autor destaca o papel relevante dos sacrifícios humanos, por meio dos quais os astecas cumpriam seu destino no mundo. A idéia central de Caso era de que os astecas, ao se considerarem o povo eleito pelos deuses para manter a vida do Quinto Sol, sendo assim os responsáveis pela manutenção da vida na Terra, encontravam justificção ou legitimidade para as guerras e para o domínio que exerciam sobre outras sociedades, o que os caracterizava como um povo “imperialista”. O autor chega ainda a fazer comparações entre estes rituais e outros tipos de sacrifícios praticados por outras religiões. Por exemplo, o autor relembra quando se queimavam hereges na Inquisição, e ainda, chega a citar as mortes provocadas pelo regime nazista que evitavam a “contaminação da raça” como outro ponto comparativo, esquecendo as especificidades dos sacrifícios mesoamericanos em seu contexto histórico.

Outro estudo que não pode ser esquecido, apesar de ser já uma versão ultrapassada, é *Os astecas nas vésperas da conquista espanhola*, no qual Jacques Soustelle (1992) desenvolve uma detalhada descrição da vida em sociedade mexicana, dando especial atenção à divisão de classes. Com relação aos aspectos religiosos, este autor reconheceu, assim como Caso, a existência da reciprocidade entre homens e deuses, desenvolvida sobre a lógica da necessidade do sacrifício como meio para se oferecer sangue aos deuses, para que desta maneira se mantivesse a vida na Terra. Mas o autor rejeita a idéia de que os “imperadores astecas” eram soberanos violentos que apenas buscavam aumentar seu poder ritual. Soustelle acreditava que o ritual mexicano era apenas um correspondente ao sacrifício praticado pelos deuses, que possibilitava a criação da vida humana. Nesta obra o sacrifício humano aparece como um meio pelo qual os mexicanos alimentavam os deuses.

“Assim se inicia o drama cósmico em que a humanidade está empenhada atrás dos deuses. Para que o Sol prossiga sua marcha, para que as trevas não caiam definitivamente sobre o mundo, é preciso lhe dar todos os dias seu alimento, a ‘água preciosa’ (*chalchiuatl*), isto é, o sangue humano. O sacrifício é um dever sagrado para com o Sol e uma necessidade para o próprio bem dos homens. Sem ele, a vida no universo pára. Sempre que, no topo de uma pirâmide, um sacerdote eleva em suas mãos um coração sangrento de uma vítima e o deposita no *quauhxicalli*, a catástrofe que ameaça o mundo e a humanidade é adiada. O sacrifício humano é uma transmutação pela qual se faz vida com a morte. E os deuses deram o exemplo dela no primeiro dia da criação” (Soustelle 1992: 118).

Soustelle legitima as ações do “Império Asteca” pela religião, pela crença na necessidade da morte pela vida. Em uma interpretação romântica, que diminui a importância do verter o sangue dentro de uma lógica de dominação pela violência, o autor justifica a existência das chamadas Guerras Floridas, apenas pela necessidade de se manter a vida do Sol.

Uma das interpretações clássicas do tema é de Laurette Séjourné, em sua obra *Pensamiento y Religión en el México Antiguo* (1957), na qual a autora atenta para o que ela chamou de “profunda contradição” do estado asteca, que teria sido fundado, segundo ela, sobre a negação de uma herança espiritual humanista, provinda dos ensinamentos de Quetzalcoatl, e tal herança espiritual teria sido convertida em uma arma e utilizada como instrumento de expansão e conquista militar. Desta maneira, segundo Séjourné, coexistiam duas correntes de pensamento no “Império Asteca”, uma delas seria a base de um Estado sangrento ávido pelo poder; enquanto a outra continha os ensinamentos de Quetzalcoatl, que vinham da tradição tolteca de união mágica com a divindade, pela qual o sacrifício espiritual formava a única base moral da vida.

Para a autora, o conflito entre barbárie e grandeza moral é exemplificado nas diversas concepções da chamada Guerra Florida. De um lado, representando a verdadeira religião, a guerra simbolizando as lutas que os homens deviam travar dentro de si para alcançar a libertação (Séjourné 1957: 119) e, do outro lado, na visão “bárbara”,

estas guerras impostas faziam parte de uma “arma de dominação” que apoiava “uma razão sangrenta de Estado” que sustentava o regime de terror por meio dos sacrifícios humanos, atuando, assim, para um fim político. Desta maneira, a obra de Laurette Séjourné, ainda que muito importante como um estudo clássico sobre o tema, pode ser criticada porque percebe a junção indissolúvel entre religião e Estado, mas caracteriza a existência dos sacrifícios humanos apenas pela legitimação da existência de um Estado sangrento, não percebendo a manipulação de uma tradição ancestral que formava a base da cosmologia mexicana.

Sublinho que pesquisas antropológicas, arqueológicas e etnohistóricas posteriores derrubaram a tese de Laurette Séjourné, demonstrando que o suposto estrato humanista tolteca voltado ao culto de Quetzalcoatl não era avesso ao sacrifício humano. Hoje se sabe que todas as culturas mesoamericanas o praticaram em maior ou menor escala (Cardoso 1992: 19).

Outra interpretação importante é a de Christian Duverger, que em sua obra *La Flor Letal* (1983) situa os rituais dentro de uma ordem econômica, estudando tais fenômenos a partir das Guerras Floridas e dos enormes gastos exigidos para a realização das cerimônias religiosas. Duverger estendia a dimensão cósmica à organização econômica da sociedade. Para o autor, os mexicas desenvolveram uma política econômica muito eficiente, destinada a manter o equilíbrio entre o cosmos e a Terra e consolidar o poder do “povo do sol”. A importância do ritual do sacrifício humano aparece, nesta interpretação, como sendo o ponto de união e força estrutural do corpo social, justificando o desenvolvimento de uma economia voltada para os rituais.

Em alguns estudos recentes, os rituais de sacrifício humano voltaram a ser classificados como atos canibais; entre estes podemos citar a obra do antropólogo americano Marvin Harris: *Canibales y Reyes: los Orígenes de las Culturas* (1987), na qual, o autor, buscando uma “explicação mais realista da evolução cultural”, argumenta que o desenvolvimento das formas culturais é determinado de acordo com sua rentabilidade e proveito, ou seja, pela medida com que contribui para o bem estar das pessoas. Neste livro o autor dedica um capítulo à sociedade asteca, em que o canibalismo mesoamericano é explicado através das relações de custo-benefício dos sistemas responsáveis pelo

incremento da produção e controle de crescimento da população. O autor critica as teses que defendem a hipótese de que as sociedades mesoamericanas se desenvolveram devido às suas crenças religiosas, nas quais o que era relevante era a continuidade da vida como desígnio dos deuses e, não a relação custo-benefício na construção dos grandes templos. Neste sentido, a sociedade mexicana é caracterizada como um “reino canibal”.

Harris atribui à existência de uma alta densidade populacional o desenvolvimento e a utilização de técnicas de canais de drenagem, que ampliaram a quantidade de Terras férteis produzidas através dos *chinampas* ou jardins flutuantes. Rejeitando teorias psicológicas sobre o canibalismo e os sacrifícios humanos, Harris se detém no fato de que esta sociedade transformou os rituais de morte em atividades cotidianas. Para tal, o autor deslocou seu foco de análise do que acontecia no cume das pirâmides para se ocupar com o fim que levavam os corpos depois de serem sacrificados e rolares as escadarias dos templos. “Segui o destino do cadáver da vítima com o fim de demonstrar que o canibalismo asteca não era uma degustação superficial das guloseimas cerimoniais” (Harris 1987: 137). Segundo a visão do autor, os sacerdotes ganham um caráter de carneiros rituais de um sistema estatal, que tinham, na verdade, o papel de “produção e redistribuição de quantidades consideráveis de proteínas animais em forma de carne humana” (ibidem: 153).

Segundo Harris, esta seria a resposta encontrada por aquela sociedade indígena à diminuição do ecossistema mesoamericano, devido ao impacto sofrido por séculos de intenso crescimento populacional. A relação custo-benefício baseada na utilização da carne humana como provedora de proteínas era a opção mais barata, pois mesmo com a expansão dos *chinampas* as classes mais baixas não tinham outra opção de alimentação. Simplificando a complexa organização social asteca a apenas uma adaptação ao ecossistema, Harris perdeu todos os aspectos simbólicos da junção entre poder e religião obtidos com o sacrifício humano, praticado nos grandes templos de maneira tão intensa pelos mexicanos.

O antropólogo Marshall Sahlins criticou a tese de Harris na resenha “Culture as Protein and Profit” publicada no *New York Review* (1978). Segundo ele, ao esquecer totalmente o conteúdo cultural dos sacrifícios praticados pelos mexicanos, Harris teria

desenvolvido uma visão utilitarista. De acordo com Sahlins, o canibalismo mexicano era um aspecto do ritual de sacrifício que criava uma comunhão entre homens e deuses, no qual a oferenda transformava a morte em vida. Desta forma, o ritual de sacrifício humano produzia uma dupla identidade entre o sacrificado e a vítima, o sacrificador e o deus, fechando o ciclo e o intercâmbio entre o terreno e o cósmico. Para Sahlins, Marvin Harris, ao escrever sua obra, havia esquecido que as populações, além de números e quantidades, também eram sociedades com interesses culturais, que neste caso seria reproduzir a vida na Terra por meio da morte, um sistema estruturado pelo Estado e que fazia sobreviver a sociedade mexicana.

Muitas dessas interpretações são de grande importância para nosso entendimento sobre essas culturas, já que possibilitam uma melhor compreensão da realidade mexicana e servem como base a estudos posteriores.

Preocupados com outros tipos de sacrifícios, alguns autores têm enfatizado a função de penitência, castigo e purificação do sacrifício humano. Michael Graulich (2000) apresenta esta hipótese num artigo publicado na revista *History of Religions*, denominado “Aztec Human sacrifice as expiation”. Sua análise baseia-se no entendimento do ritual por meio de sua contextualização e estabelecimento das relações entre sacrificador e sacrificado. Para o autor, com relação aos sacrificadores, a única explicação convincente é a ideia de purificação por meio da morte da vítima, para, desta maneira, oferecerem-se a si mesmos aos deuses, sem ter que morrer propriamente. Além da ideia de penitência, o autor entende também o ritual de sacrifício humano como um castigo a determinadas pessoas, como escravos e prisioneiros de guerra.

Inga Cledinnen, em seu livro *Aztecs, an interpretation* (1993), busca entender os sacrifícios humanos realizados na sociedade mexicana por meio da diferenciação da concepção destes rituais por parte dos membros desta sociedade, diferenciação esta relacionada ao seu status e gênero. A autora volta sua atenção à identificação das rotinas e instituições por meio das quais homens e mulheres mexicana de diferentes níveis sociais, sob diferentes regras sociais e em diferentes estágios da vida, eram levados a entender o mundo em que viviam. Para a autora, podemos entender por meio do ritual uma visão específica das distinções humanas, dentro de uma ordem social indiferente à morte.

Cada vítima ritual, seja ela o guerreiro, o escravo, ou qualquer outra pessoa, buscava, à sua maneira, segundo sua posição social, satisfazer os deuses, no interior de uma concepção específica do corpo para a morte, “the human body, cherished as it might be, was no more than one stage in a vegetable cycle of transformations, and human society a human arrangement to help that essencial cycle” (Cledinnen 1993: 262). Nesse sentido, segundo a autora, buscar entender a prática do sacrifício humano na sociedade mexicana é tentar compreender a concepção que essa sociedade tinha do ser humano, da vida e da morte e sua relação recíproca com os deuses que manifestavam seus poderes sobre a Terra.

Por meio desta revisão de interpretações percebemos que caracterizar os sacrifícios apenas como parte de uma política de dominação de um estado totalitário e sangrento, como faz Séjourné, seria perder um dos seus aspectos mais importantes para seu entendimento, seu aspecto simbólico. Política e culturalmente, a estrutura social mexicana era condicionada pelo sistema de rituais de sacrifícios humanos, que obedeciam a uma razão maior, que era a necessidade de continuidade do ciclo da vida. Sustentada pelo simbolismo religioso da reciprocidade produzida pelo sangue vertido das vítimas, a sociedade mexicana era condicionada política e culturalmente pelos ciclos “impostos pelos deuses” e por mitos reafirmados nos rituais realizados periodicamente.

Essa prática talvez tenha um significado específico em cada contexto particular e, assim, não pode ser tratada como única e igual em todos os seus aspectos. Além disso, muitos autores analisaram seu significado dentro da comunicação entre homens e deuses, esquecendo-se da comunicação entre os próprios homens, entre sacrificadores e sacrificados, colocando-se no lugar do deus, sendo o próprio deus, ou ainda, sendo o sacrificador e oferecendo-se a si mesmo sem ser sacrificado, como demonstra Graulich. Devemos entender esse ritual por meio dos significados destes atos dentro das concepções cosmológicas mexicanas, já que através delas poderemos desvendar os símbolos que regiam as relações sociais em seu contexto específico.

Especificamente sobre o sacrifício, embora saibamos sua grande importância na organização social e religiosa pré-hispânica, ainda carecemos de estudos que avaliem o impacto cultural e social de

sua proibição e supressão por parte dos espanhóis, no período posterior à conquista.

Entender a lógica mesoamericana, e aqui especificamente mexicana, de vinculação entre Estado e religião por meio dos sacrifícios humanos é iniciar a busca pela compreensão da acomodação e resistência indígena à nova ordem estabelecida pelos espanhóis. Uma sociedade que funcionava por meio de um Estado legitimado por uma religião baseada na crença da existência de deuses que regulavam a vida humana na Terra, é uma sociedade autora de sua própria história, mesmo quando submetida a concepções distintas e adversas a sua própria realidade.

Os Sacrifícios Humanos e a Cosmovisão

“Antes que la matasen a esa mujer, hacínela danzar y bailar, y hacínela el son de los viejos, y cantábanle los cantores. Y andando y bailando, lloraba y sospiraba y angustiábase, viendo que tenía cerca la muerte. Esto pasaba hasta mediodía o poco más. Ya que el Sol declinaba hacia la tarde, subíanla aquel cu de Huitzlopochtli, y ibanla siguiendo todos los sátrapas, vestidos de los ornamentos de todos los dioses, y enmascarados. Y también uno dellos llevaba los ornamentos y máscaras de la diosa Ilamatecutli.

Habiéndola llegado arriba, matábanla luego y sacábanle el corazón. Luego la cortaban la cabeza y dábanla al que llevaba los ornamentos de aquella diosa, con que iba vestido, el cual iba delante de todos. Y tomábanla por los cabellos con la mano derecha, y llevabanla colgando, e iba bailando con los demás, y levantaba y abaxaba la cabeza de la muerta a propósito de baile, y guayaba todos los demás dioses o personajes de los dioses.”

De la fiesta y sacrificios que se hacían en las calendas del séptimo mes, que se llamaba títitl. (Sahagún 1988: 169)

O estudo da religião nas sociedades mesoamericanas tem ganhado importância e interesse à medida que se percebe que a ordem social desta região estava profundamente determinada por sua cosmovisão. As concepções do cosmos, por parte dos mexicanos, implicavam em

maneiras específicas de interação entre os seres humanos, além de um entendimento particular sobre o espaço, o tempo e a necessidade de conservar o ciclo cósmico. (Cardoso 1992: 11-32).

Parece que é mais ou menos consensual entre os autores que a cosmogonia mexicana adverte que a criação:

“del orden, y la creación de los seres humanos y del sol, son dones de los dioses y que la manutención de la vida en el mundo requiere sacrificio. Una y otra vez el relato cosmogónico señala el esfuerzo creativo de los dioses para imponer el orden y dar vida al mundo. El momento culminante de esta serie de esfuerzos es el sacrificio de los propios dioses para dar movimiento al nuevo sol.” (Florescano 1987: 127)

A cosmovisão mexicana se manifestava em todos os âmbitos das relações sociais, mas era nos relatos míticos que se expunham de forma mais precisa os princípios da ordem universal. Era no tempo mítico que os mexicanos buscavam entender o presente, ao mesmo tempo em que manifestavam suas ações segundo as crenças produzidas pelas narrativas.

É importante perceber que uma das medidas de transformação ideológica promovidas pela “nova ordem” mexicana foi a alteração da concepção mesoamericana de que o mundo havia passado por diversas idades anteriores, para legitimar sua política “mítico-militarista”, justificada no nascimento de Huitzilopochtli, como divindade guerreira (Arcuri 2003:81). Desta maneira, é relevante destacar a importância do contexto das transformações históricas dos mitos, pois através deles a ordem do universo se refletia na sociedade.

A figura de Huitzilopochtli desempenhava um papel central no desenrolar dessa quinta idade, a nova organização expansionista criava uma correspondência entre mitologia e política que se legitimava e, ao mesmo tempo, se baseava no culto ao deus Huitzilopochtli. Podemos perceber essa conexão quando observamos que o domínio mexicano sobre outro *altéptl* buscava assegurar o domínio político e religioso dessa divindade, permitindo então a convivência entre este e o deus original do *altéptl* conquistado, que era incorporado às práticas centralizadas pelo culto oficial mexicano.

Nessa sociedade o sacrifício humano fazia parte de um conjunto de crenças que se baseavam em relações específicas entre os homens e entre os

homens e a natureza. Era este um ritual que tinha o papel de ligação entre o celeste e o telúrico. A força que dava vida ao ser humano – o sangue – em forma de oferenda era a mesma responsável por dar vida a um sistema complexo, onde os deuses se ocupavam em manter o ciclo contínuo. Era estabelecido, então, um sistema de reciprocidade de energia com os deuses para que se pudesse manter, segundo a cosmogonia mexicana, o equilíbrio necessário à manutenção da vida humana.

A cosmogonia produz uma ordem para o universo localizando dentro dela os componentes da vida social com funções específicas e definidas, dentro de uma visão dual que se expande por todos os aspectos da vida mexicana. Desde a criação divina, segundo as concepções indígenas mexicanas, a Terra se transformou em um espaço sagrado, dividido em partes regidas por potências divinas que davam significados ao mundo terreno. O espaço terreno se transformou numa réplica da ordem sagrada.

Assim como o espaço, o tempo nessa sociedade se associava ao mundo dos deuses. As atividades estavam dirigidas pelo calendário que possuía uma concepção específica, o ritual e as múltiplas cerimônias marcadas pelo calendário congregam o espaço e o tempo sagrados. Nas datas festivas, a divisão espacial do território ordenava a participação das pessoas na cerimônia, já que cada grupo tomava parte no ritual segundo sua localização espacial, seus deuses e seus templos, ao mesmo tempo em que cada espaço estava associado a um tempo definido pelo calendário religioso. O ritual era a celebração da unidade entre tempo e espaço, como também era a atualização e retificação dos princípios sagrados que regiam o universo. E como estas cerimônias aconteciam nos centros sagrados, símbolos territoriais do poder político, o ritual – que poderia ser o sacrifício humano ou não – era a legitimação do grupo dirigente que ratificava seu poder através de uma celebração cósmica.

“Nada nasce, nada dura, a não ser pelo sangue dos sacrificados” (Soustelle 1992: 118), acreditava-se que a ordem cósmica dependia dos sacrifícios, em especial os que envolviam oferendas de sangue. A vida era entendida como um ciclo no qual a morte era apenas um estágio deste contínuo movimento. Estes ciclos se repetiam incessantemente, regidos pelo universo que estava, segundo as crenças indígenas, em constante movimento de

criação e destruição. E o universo só resistiria se houvesse sangue derramado, se o sacerdote cumprisse o papel de ligação entre o terreno e o espiritual e oferecesse aos deuses um coração ainda pulsando que acabara de extrair de um dos seus sacrificados (Carrasco 1990: 48).

Longe de ter algum tipo de conexão com idéias de crueldade ou ódio, o “povo do sol” concebia a idéia de sacrifício como salvação para a humanidade, como único meio capaz de estabelecer uma comunicação entre os mundos, por meio do intercâmbio de *mana*, aqui entendido segundo a definição de Lévi-Strauss⁴ como uma corrente de energia, que neste caso específico transformava a vítima em algo sagrado.

A energia gerada no momento do sacrifício, por meio da extração do coração ou outro tipo de morte, era canalizada para a contínua reprodução do mundo terreno e extraterreno, ao mesmo tempo em que, quando utilizada pelo grupo dominante, ajudava a consolidar seu poder utilizado para subjugar o povo. Dentro desta lógica de crença e poder, percebemos que a não separação entre Estado e religião também produzia uma não separação entre rituais e dominação.

A necessidade de organização e controle social dentro de uma lógica expansionista se refletia nas interações de forças sobrenaturais, segundo as crenças cosmogônicas dessa cultura. “Independente do grau de racionalização que pode ser atribuído às reformulações do passado mítico elaboradas pela elite mexicana...” (Arcuri 2003: 200), percebe-se que a permanência de traços essenciais da cosmologia mesoamericana reforçava as idéias de necessidade de mudança frente a uma nova realidade social e política, demonstrando que as sociedades indígenas não eram estáticas, mas obedeciam aos imperativos primordiais de sobrevivência e adaptação ao contexto, manipuladas ou não por uma elite dominante. Como resposta à necessidade de manutenção da tradição mesoamericana frente ao novo contexto político e social que se impunha, a nova ordem social criada e promovida por Tlacaélel deveria legitimar-se frente à população através dos mitos, ao mesmo tempo

em que criava uma nova mentalidade necessária à vida bélica e expansionista de Tenochtitlan.

A Conquista do México e um momento posterior

A América do início do século XVI era habitada por diversas sociedades indígenas que formavam estruturas culturais específicas dentro de uma realidade diversa. A invasão espanhola representou, para a maioria destas sociedades, um choque brutal, produzindo impactos variados.

No México, os documentos nativos descreviam:

“uma atmosfera de terror religioso imediatamente antes da chegada dos espanhóis. Mesmo sendo interpretações retrospectivas, essas descrições atestam o trauma por que passaram os americanos nativos: profecias e presságios haviam predito o final dos tempos...” (Wachtel 1998: 195)

A vitória européia se deu principalmente pela existência de grandes divisões políticas no mundo indígena, já que, como foi mencionado anteriormente, a Tríplice Aliança foi construída por conquistas sucessivas e sobre uma dominação opressiva. O conhecimento da realidade política dessa região mesoamericana permitiu ao conquistador espanhol Hernán Cortes formar alianças políticas com os totonacas de Cempoala, por exemplo, que favoreceram sua vitória sobre o “Império” de Montezuma (Wachtel 1998: 199). Muitos dos grupos que compunham a confederação asteca aceitaram o “conquistador” como seu libertador, aquele que seria capaz de defendê-los da tirania do senhor de México-Tenochtitlan.

Desde a chegada de Cortes até a queda do poder de Montezuma na capital mexicana transcorreram muitos meses, que se caracterizaram, segundo alguns autores (Gruzinski & Bernand 1997: 350), pela incompreensão existente no diálogo entre americanos e espanhóis. No período das epidemias de varíola, que dizimaram tanto espanhóis como europeus, a cidade asteca revoltou-se contra os estrangeiros, depois do massacre de parte da nobreza mexicana, em maio de 1520. Montezuma morreu no episódio conhecido como *Noche Triste*, em junho deste mesmo ano, quando os espanhóis fugiram para Tlaxcala e parte da nobreza foi libertada. Após noventa e três dias de intensos combates, no dia 13 de agosto de 1521, a cidade

(4) Lévi-Strauss (1970) desenvolve seu conceito de *mana* para sociedades indígenas brasileiras, em sua obra *O Pensamento Selvagem*; aqui a relação foi retirada da obra de Yolótl Gonzáles Torres (1994: 30).

foi finalmente conquistada pelos invasores e seus aliados indígenas (ibidem: 352).

Saques, massacres e incêndios caracterizaram a derrota dos deuses tradicionais indígenas. O fim do mundo, caracterizado pela queda de Tenochtitlan marcava o término do reino do povo do Sol. Os deuses haviam perdido frente ao poder do deus estrangeiro. Iniciava-se a conquista religiosa. A destruição de um centro cósmico, como foi a destruição da capital mexicana, marcou o início de um período de total quebra das organizações sociais indígenas, ocasionando uma desestruturação do mundo nativo.

Para o imaginário indígena, que de maneira indissolúvel vinculava a vida na Terra com a ordem cósmica, a conquista de Tenochtitlan significou o fim de um ciclo e o início de outro. A desestruturação do mundo nativo, depois da queda dos deuses frente a um Deus maior, intensificou-se com a transformação da ordem tradicional e das formas de vida. A violência transformou a antiga estabilidade de maneira que, no cotidiano, acentuou-se a sensação de se viver em uma alteração do tempo, um “tempo louco”, um cataclismo, conforme demonstra o texto a seguir:

“Solamente por el tiempo loco, por los locos sacerdotes, fue que entró a nosotros la tristeza, que entró a nosotros el cristianismo. Porque los muy cristianos llegaron aquí con el verdadero Dios; pero eso fue el principio de la miseria nuestra, el principio del tributo, el principio de la limosna, la causa de que saliera la discordia oculta, el principio de las peleas con armas de fuego, el principio de los atropellos, el principio de los despojos de todo, el principio de la esclavitud por deudas, el principio de las deudas pegadas a la espalda, el principio de la continua reyerta, el principio del padecimiento. Fue el principio de la obra de los españoles y de los padres” (Bolio *apud* Florescano 1994: 322).

A religião oficial indígena desapareceu com o nascimento da Nova Espanha, assim como todas as estruturas vinculadas à organização estatal da Tríplice Aliança. Cultos locais passaram a ser realizados de maneira ilícita, mas as grandes festas que representavam o Estado junto à organização social e política da população se diluíram frente às proibições impostas pelo catolicismo. Os sacrifícios humanos que chocaram os espanhóis foram

totalmente proibidos. Os templos foram destruídos, os códices queimados, os sacerdotes indígenas perseguidos. A vida cotidiana se transformava drasticamente em cada uma de suas manifestações. A religião católica e a nova ordem econômica e política imposta pelos colonizadores condenavam os velhos costumes, produzindo uma total condição de anomia na sociedade nativa (Wachtel 1998: 218).

Dentro de um intercâmbio entre continuidade e mudança, a cultura estrangeira acrescentou, muitas vezes, elementos à cultura nativa. Os modos tradicionais de pensamento balizavam o entendimento do *outro* e de sua cultura, produzindo um processo singular de interação e formação de uma nova realidade histórica.

Repentinamente, a tradição indígena que articulava a sucessão dos acontecimentos num sistema complexo regido pelo calendário solar havia se perdido. O sistema que articulava espaço e tempo, vida e destino dos homens, passou por um período de transição. Em face das mudanças ocorridas como consequência de destruição do complexo organizado pela Tríplice Aliança o tempo indígena sofreu uma transformação assim como a ordem estabelecida por deuses que governavam os quatro pontos do universo e expressavam-se nas junções espaço-tempo (Florescano 1994: 325), como no ritual de sacrifício humano, por exemplo.

Em um contexto repressivo, a vida indígena passou a se articular formando uma realidade singular de preservação da vida individual, acima de tudo. Mais que um processo de resistência, os indígenas passaram por um processo que implicava na sua sobrevivência, que significava estar ao lado de seus deuses ao mesmo tempo em que se convivia com a realidade européia que chegava à América.

Os processos de mudança sofridos pelas sociedades indígenas são inseparáveis das relações coloniais de dominação, ao mesmo tempo em que esta não excluiu totalmente os indígenas do processo histórico. A produção da identidade indígena no período da colonização se deu dentro de um contexto específico e obedecendo os significados entendidos por suas próprias tradições.

A resistência não é um processo fixo e absoluto, ela obedece aos movimentos identitários que são situacionais e relativos; por isso, perceber a importância da realidade indígena no período pré-hispânico é tornar compreensível os processos de mudança que se deram posteriormente com a

chegada dos espanhóis. As transformações foram se sucedendo, segundo foram se apresentando as condições, obedecendo sempre às regras específicas de cada cultura, de incorporação de elementos externos e de adaptação de elementos próprios.

A chegada dos espanhóis no continente americano fez florescer diversos tipos de reações entre os nativos, inclusive a de participação na vitória sobre os mexicanos, pois na queda de México-Tenochtitlan, a maioria dos altepemes estavam aliados aos espanhóis, o que lhes deu direito de conquistar outros povos, como os tlaxcatecos fizeram no norte. A queda da capital mexicana e a desestruturação do “império” caracteriza uma série de formas de oposição ou resistência específicas a um contexto que obedecia à realidade de se ocupar o centro de uma imensa organização. Sem tentar expandir essa análise a todas as sociedades indígenas mexicanas existentes no período, devemos perceber as singularidades do processo, no caso mexicano, devido ao seu papel de dominador, para entender a conquista e as reações desse grupo específico ao domínio europeu.

Ao enfocarmos a conquista e os primeiros anos do estabelecimento da sociedade colonial, uma nova ordem de problemas se coloca, pois a partir daí temos que considerar o domínio europeu e as negociações de identidade, que transformavam os nativos em índios. Embora seja de fundamental importância conectar a influência do complexo de derramamento de sangue e sua supressão no período posterior, quando se diluiu o poder estatal mexicano, não encontrei nenhuma obra que tratasse do impacto do desaparecimento dos sacrifícios humanos neste período posterior. Sua grande importância para o entendimento da realidade social no momento anterior se perde através de sua proibição imposta pela nova religião.

Entre as obras que privilegiam o período imediatamente posterior ao da conquista espanhola ressaltam as de Charles Gibson (1991), com *Los Aztecas bajo el dominio español, 1519-1810* e a de James Lockhart (1992), com *The Nahuas After the Conquest*. Essas duas obras apresentam um panorama da situação da Nova Espanha, privilegiando o ponto de vista indígena, tentando demonstrar que o modelo espanhol de dominação colonial foi adaptado ao contexto social existente anteriormente entre essas populações. Nesse sentido, os autores enfatizam a idéia de que a sociedade colonial foi resultado de transformações culturais

sofridas por ambos os lados, num processo de negociação identitária, de luta pelo poder e pela sobrevivência.

Gibson ao descrever as mudanças sofridas pelo Estado mexicano, dedica grande parte de sua atenção à religião imposta pelos espanhóis, que buscava essencialmente destruir o paganismo expresso no culto aos ídolos. Ao mesmo tempo, o domínio espanhol inseria nesta sociedade que se formava, instituições cristãs e outras que garantiam o controle europeu como a *encomienda*, por exemplo, que assegurava aos conquistadores a extração das riquezas do novo território, e funcionava como meio de induzir os índios a uma “civilidade cristã”. Os esforços dos padres, em sua maioria franciscanos, na primeira fase da colonização, eliminaram quase que imediatamente após sua chegada, numerosos elementos da religião pagã desta sociedade, entre eles a prática de sacrifícios humanos, que já havia sido proibida anteriormente.

No México, aceitar o catolicismo não queria dizer conversão. A aceitação, por parte dos indígenas, desta nova religião que se impunha era filtrada pela sua visão cosmológica e crença em vários deuses. Dentro desta concepção específica o Deus católico passou a compartilhar um panteão cheio de outros deuses.

Gibson demonstra que muitos aspectos da cultura indígena do vale do México sobreviveram longamente no período pós-conquista com muitos de seus mecanismos internos sendo usados como base para a estrutura implantada pelos espanhóis. As situações específicas produziram reações que não significaram uma total perda de traços culturais mas sim, constituíram uma resposta indígena segundo sua maneira específica de entender a vida na sociedade, que se formava e se transformava.

O historiador Lockhart preocupado em desenvolver um estudo que partisse do ponto de vista indígena, afirma em sua investigação que o contato entre as duas culturas, num processo tanto de conflito como de cooperação, produziu um terceiro fenômeno cultural específico que transformou os dois lados. Para o autor, os espanhóis não impuseram, apenas, uma nova ordem destruindo toda a realidade até então existente nesta região. O contato transformou ambas as culturas dentro de um processo complexo que criou uma realidade totalmente nova. Enfatizando os câmbios lingüísticos e as formas de trabalho indígena a colonização passou por três períodos, segundo o autor, o

contato, no qual a língua nativa quase não se modifica e é imposta a *encomienda* pelos espanhóis; a segunda etapa, quando os indígenas passam a utilizar palavras espanholas para explicar o novo; e a terceira etapa quando existe uma “espanholização” da língua, implicando uma integração cultural mais forte.

A obra de Gruzinski, *El poder sin límites* (1988) que busca “medir a importância exata do impacto da colonização”, apesar de concentrar sua atenção apenas em traços individuais e não concentrar sua análise na cultura como um todo, nos demonstra como os processos de resistência e mudanças culturais são específicos e dependem do contexto – trata, do que ele chama de aculturação das sociedades indígenas do centro do México no período colonial, do século XVI d.C. até o princípio do século XIX d.C. Os casos estudados por este autor sobre os “hombre-dioses”, que ou eram homens tidos como santos ou seres excepcionais capazes de encarnar deuses, exemplificam “las formas que pueden adquirir una configuración cultural em un momento y medios dados” (Gruzinski 1988: 13). Estes personagens, expoentes da religião nativa, ilustram na obra uma maneira específica de interiorização da religiosidade colonial, em um contexto em que as relações sociais eram transformadas por uma nova idéia de tempo e uma concepção individualista de pessoa.

Os “hombres-dioses” eram representações nahua de poder na sociedade pré-hispânica, tinham o privilégio de se comunicar com o deus tutelar por meio de um pacto no qual o deus e o homem formavam uma dupla muitas vezes indissociável. “Como la divinidad puede adoptar forma humana y mezclarse con los mortales, como las funciones y los nombres son intercambiables, muchas veces no se sabia si, se escuchaba la lengua de los dioses o el discurso de un mediador privilegiado” (ibidem: 33). Esse personagem mexicano que foi estudado pelo autor, na tentativa de compreender os sistemas simbólicos e as práticas individuais da nobreza indígena durante um grande período, tentando ilustrar os diversos graus do que ele chamou de “interiorização dos valores e normas do cristianismo colonial.”

Novamente Gruzinski em seu artigo “La Red Agujerada. Identidades Étnicas y occidentalización en el México colonial” (1986) exemplifica as especificidades da resistência e das mudanças culturais ao relatar as mudanças de identidade pelas

quais passaram a elite indígena do centro do México com a chegada dos espanhóis e em um período posterior, durante a formação da sociedade colonial. Processo este que a elite sofreu anteriormente e de maneira mais intensa se comparado com o resto da população indígena, por ser a esfera mais diretamente exposta ao contato com a nova cultura. Segundo Gruzinski, a conversão e colaboração foram resultantes de uma educação franciscana recebida pelos jovens nobres depois da conquista, quando se fazia necessária uma adaptação à nova ordem que se impunha, visando à manutenção da autoridade desta mesma elite, frente ao resto da população. Construiu-se uma identidade que conciliava a visão indígena do mundo e a nova realidade colonial – “doble identidad complementaria”. A obra de Gruzinski demonstra como essas elites mudaram sua imagem de “cristãos-idólatras” a uma elite colaboradora com o poder colonial, ou seja, incorporando alguns elementos da cultura espanhola, ou adaptando outros para preservar sua existência dentro deste novo contexto.

É importante lembrar que o mito de criação mexicana termina com a relação detalhada dos primeiros governantes que iniciaram a construção do grande reino, e com um elogio às dinastias e aos grandes chefes conquistadores que continuaram a obra dos fundadores (Florescano 1999: 65). Perceber esta importante relação entre a mitologia e a organização social desse povo, é perceber através da análise de Gruzinski a complexidade das transformações que ocorreram com a chegada dos espanhóis, o que provocou uma alteração profunda nas relações sociais indígenas, e já que essas relações estavam estreitamente vinculadas ao poder militar e ideológico, regulados por uma complexa cosmovisão, houve uma conseqüente mudança na visão de mundo dessas populações.

Mas não podemos deixar de mencionar as contribuições de Gibson e Lockhart, referidos anteriormente, para essa análise, os dois autores destacam a importância do modelo indígena de sociedade para a implementação da colônia, que foi o resultado de uma mistura e uma adaptação de ambas as partes dentro de uma negociação identitária, assim como uma luta pelo poder e pela sobrevivência nesse novo contexto social.

Entre as imposições feitas pela Igreja católica e pela dominação espanhola, a extinção dos sacrifícios humanos e seu conseqüente abandono,

pelo menos sua forma pública de execução, de forma tão rápida e radical pode talvez ser útil para explicar a “rápida” adesão por parte da nobreza ao catolicismo, pois sua proibição aniquilava com as prerrogativas ideológicas e simbólicas de legitimação de seu poder bem “no coração”.

Considerações finais

Este artigo buscou entender o ritual de sacrifício humano na sociedade mexicana pré-hispânica, procurando compreender em que sentido a cosmovisão, na qual se baseava esse rito, marcou ou influenciou a resistência indígena à conquista e à colonização espanhola.

Entendendo o sacrifício como elemento articulador dessa sociedade, percebemos que sua formação social estava baseada nas relações existentes entre o poder político e a crença na existência de uma força sobrenatural que regia a existência desse povo.

A cosmovisão mexicana foi compreendida dentro de um contexto político e econômico específico, caracterizado pela hegemonia da Tríplice Aliança, que obedecia a uma política ideológica implementada pelo *huey tlatoani* Itzalcoatl, que adicionou uma era ou sol aos relatos tradicionais, e dessa maneira tornou imprescindível a defesa do Quinto Sol para a sobrevivência dos mexicanos na Terra. Para tanto era imperativo oferecer sangue ao sol, o que implicava na necessidade constante de praticar o sacrifício humano. Essa ideologia centralizou e fortificou o poder da elite mexicana nesse período, que não perdeu suas relações com uma tradição religiosa mesoamericana.

Posteriormente, revisamos distintas obras que mencionaram ou estudaram os sacrifícios humanos e percebemos que é importante notar que os rituais sangrentos não faziam parte apenas de uma política de dominação de um Estado totalitário. Política e culturalmente, a sociedade mexicana era regida por um sistema de crenças que obedeciam a uma razão imperante de continuidade do ciclo da vida. Sustentada em um ritual simbólico de reciprocidade, a Tríplice Aliança era condicionada pelos ciclos impostos pelos deuses e por mitos reafirmados e resignificados periodicamente. Como resposta à necessidade de manutenção da tradição mesoamericana frente ao novo contexto político e social que se impunha, a nova ordem social deveria

legitimar-se frente à população através dos mitos, ao mesmo tempo em que se criava uma nova mentalidade necessária à vida bélica e expansionista de Tenochtitlan, demonstrando que as sociedades indígenas não eram estáticas, mas obedeciam aos imperativos primordiais de sobrevivência e adaptação ao contexto.

Depois de entender a lógica mesoamericana, e aqui especificamente mexicana, de vinculação entre Estado e religião por meio dos sacrifícios humanos, buscamos entender em que sentido essa complexa organização social marcou ou influenciou a resistência indígena à colonização. Infelizmente ainda não existem estudos que explorem o tema e procurem entender o processo mexicano desde este aspecto que caracteriza tão significativamente a sociedade no período anterior à conquista, mas conseguimos perceber, através da análise e do entendimento do ritual de sangue que a realidade indígena obedecia a uma necessidade de adaptação constante, demonstrada principalmente na adequação do mito para a legitimação de uma realidade bélica e expansionista.

Entender a resistência indígena à conquista espanhola é buscar entender como um novo evento é interpretado por uma cultura específica, implicando sua transformação e adaptação, mas não o seu fim, mesmo quando submetida a concepções distintas e adversas a sua própria realidade. Porém, ao tentar entender os aspectos específicos desta realidade na qual resistir significava incorporar noções externas, adaptar elementos próprios e definir novas identidades frente ao novo *outro*, segundo os rituais de sacrifício humano, se percebe que os estudos sobre o tema se encerram com a chegada de Cortes e a imposição de uma nova religião, como se a sua proibição significasse seu total desaparecimento e esse fato não tivesse nenhuma consequência frente às transformações sociais.

Refletindo sobre as especificidades da cultura mexicana e segundo as leituras desenvolvidas sobre o período pós-conquista, percebi que a conquista, o contato que ocorreu desde a chegada dos europeus, não significou a simples imposição de traços culturais ou uma ocidentalização, resultando no desaparecimento de características culturais étnicas que se dissolveram no mundo europeu.

Dentro de um processo de resistência, numa relação entre estrutura e evento, os mexicanos redefiniram seus próprios modelos culturais pré-

existentes para dar significado ao novo, por meio de uma negociação que também significava sua própria reprodução cultural dentro de novos parâmetros.

Marshall Sahlins utiliza a frase do antropólogo culturalista Franz Boas: “olho que vê é o órgão da tradição” (Sahlins 1987: 181) para explicar o comportamento dos nativos havaianos diante da chegada dos ingleses à ilha. A mesma frase pode ser utilizada para explicar o comportamento mexicano diante da destruição do seu chamado “império” e a formação de uma realidade totalmente nova. Assim, a tradição indígena recebeu o evento extraordinário

recriando interpretações, e transformando categorias culturais que ganhavam novos valores, transformando a estrutura.

A colonização e seus conseqüentes processos sociais foram inseridos em categorias já existentes do universo indígena. A resistência nativa às mudanças culturais obedecia a suas próprias categorias de significados e as exigências dos contextos existentes.

“Um evento é a interpretação do acontecimento” (ibidem: 191). Entender as reações indígenas às mudanças acarretadas pela conquista é entender como ela foi interpretada pelos próprios indígenas.

PETRONI, M.C.A. Thinking about Mesoamerican societies. A research about Mexica society and the Spanish Conquest. *Rev. do Museu de Arqueologia e Etnologia*, São Paulo, 14: 259-276, 2004.

ABSTRACT: This article examines the blood ritual complex of early sixteenth-century Mesoamerica, focusing on the decades preceding and immediately following the conquest. The first part establishes the connection between blood rituals and the development and expansion of the Aztec state. The second part analyzes the repression unleashed by the Spanish against blood rituals along with the development of strategies of native resistance.

UNITERMS: Mesoamerican history – Mexico – Human sacrifices – Conquest and resistance.

Referências bibliográficas

- ARCURI, M.M.
2003 Os sacerdotes e o culto oficial na organização do Estado mexicano. Tese de Doutorado, São Paulo, Museu de Arqueologia e Etnologia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.
- BARNADAS, J.
1998 A Igreja Católica na América Espanhola Colonial. L. Bethel (Org.) *América Latina Colonial*. São Paulo: Edusp.
- CARDOSO, C.F.
1992 Poder político e Religião nas Altas Culturas Pré-Colombianas. R. Vaifas (Org.) *América em tempo de Conquista*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor: 11-32.
- CARRASCO, D.
1990 *Religions of Mesoamerica*. New York: Harper San Francisco.
- CASO, A.
1953 *El Pueblo del Sol*. México: Fondo de Cultura Económica.
- CLEDINNEN, I.
1993 *Aztecs, an interpretation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- DÍAZ DEL CASTILLO, B.
1955 *Historia Verdadera de la Conquista de Nueva España*. México: Porrúa.
- DUVERGER, C.
1983 *La Flor Letal*. Economía del Sacrificio Azteca. México: Fondo de Cultura Económica.
- FLORESCANO, E.
1987 *Memoria Mexicana*. México: Fondo de Cultura Económica.
1999 *Memoria Indígena*. México: Taurus.
- GIBSON, C.
1991 *Los aztecas bajo el dominio español, 1519-1810*. México: Siglo XXI.

- GRAULICH, M.
2000 *Aztec Human Sacrifice as Expiation. History of Religions*. Chicago: University of Chicago Press.
- GRUZINSKI, S.
1986 La Red Agujerada. Identidades Étnicas y occidentalización en el México colonial. *Revista América Indígena*. México, Instituto Indigenista Interamericano.
1988 *El poder sin límites*. Cuatro respuestas indígenas a la dominación española. México: INAH.
- GRUZINSKI, S.; BERNAND, C.
1997 *História do Novo Mundo*. São Paulo: Edusp.
- HARRIS, M.
1987 *Canibales y Reyes: los Orígenes de las Culturas*. Madrid: Alianza Editorial.
- KEEN, B.
1984 *La imagen Azteca*. México: Fondo de Cultura Económica.
- LESTRINGANT, F.
1997 *O Canibal*. Grandeza e decadência. Brasília: Editora da UNB.
- LEON PORTILLA, M.
1998 Mesoamérica antes de 1519. L. Bethell (Org.) *América Latina Colonial*. Volume I, São Paulo, Edusp: 25-62.
- LOCKHART, J.
1992 *The Nahuas After the Conquest*. Stanford: Stanford University Press.
- LÓPEZ AUSTIN, A.
1973 *Hombre-Dios*. Religión y política en el mundo náhuatl. México: UNAM.
- LÓPEZ AUSTIN; LÓPEZ LUJÁN, L.
1996 *El pasado indígena*. México: Fondo de Cultura Económica.
- MILLER, M.; TAUBE, K.
1993 *An Illustrated Dictionary of The Gods and Symbols of Ancient Mexico and the Maya*. Londres: Thames and Hudson.
- NAVARRETE LINARES, F.
2000 *Mito, historia y legitimidad política: las migraciones de los pueblos del Valle de México*. Tese de doutoramento. México: UNAM.
- SAHAGÚN, B.
1988 *Historia General de las Cosas de Nueva España*. Madrid: Alianza Universidad.
- SAHLINS, M.
1978 Culture as Protein and Profit. *New York Review*, 23/nov: 45-53.
1987 *Ilhas de história*. Rio de Janeiro: Zahar Editores.
- SALINAS, S.
1997 A Igreja Católica e a Conquista Espiritual. F. Azevedo; J.M. Monteiro (Orgs.) *Confronto de Culturas: Conquista, Resistência e Transformação*. São Paulo, Edusp: 143-160.
- SÉJOURNÉ, L.
1957 *Pensamiento y Religión en el México Antiguo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- SOUSTELLE, J.
1992 *Os Astecas na Véspera da Conquista Espanhola*. (1956) São Paulo: Companhia das Letras.
- TORRES, Y.G.
1994 *El Sacrificio Humano entre los mexicas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- WACHTEL, N.
1998 Os Índios e a Conquista Espanhola. L. Bethell (Org.) *América Latina Colonial*. São Paulo, Edusp: 195-240.

Recebido para publicação em 15 de maio de 2004.