

A construção de uma nova memória mesoamericana. A produção histórico-literária de religiosos espanhóis na região do Vale do México no século XVI.

Eduardo Natalino dos Santos¹

Vosotros, los habitantes de esta Nueva España, que sois los mexicanos, tlaxcaltecas y los que habitáis en la tierra de Mechuacan, y todos los demás indios de estas Indias Occidentales, sabed: Que todos habéis vivido en grandes tinieblas de infidelidad e idolatría en que os dejaran vuestros antepasados, como está claro por vuestras escrituras y pinturas (...) y para que entendáis la luz que os ha venido conviene que creáis y con toda voluntad recibáis lo que aquí está escrito, que son palabras de Dios (...)

(Frei Bernardino de Sahagún)

Introdução.

Construir uma narrativa de caráter histórico sobre o próprio passado tem sido, desde Heródoto, uma das principais tarefas de qualquer povo ocidental. Tais narrativas fornecem importantes explicações sobre as origens, marcam as diferenças e fronteiras e portanto contribuem com a coesão e a identidade de determinados grupos: contar a própria história é saber-se diferente dos demais. Além da constituição de uma memória sobre o próprio passado, os povos ocidentais têm se empenhado também em narrar o passado daqueles que se encontram além de suas fronteiras, reforçando assim os limites entre o mundo “civilizado” e o mundo exótico dos bárbaros ou dos índios: contar a história alheia é certificar-se das diferenças.

Durante o século XVI mais uma importante página desta trajetória da narrativa histórica ocidental é escrita na América. A cristandade ocidental em suas viagens para além do Mar Oceano se deparara com *os mais estranhos e exóticos povos dos quais nunca houvera antes qualquer notícia*². Entender esta estranha novidade - a existência de povos nunca antes referidos pelos filósofos, sábios ou sagradas escrituras - era uma titânica e urgente tarefa que garantiria a validade e a sobrevivência da memória ocidental, que encaixará o chamado Novo Mundo em suas antigas explicações.

Recontando, organizando e interpretando fragmentos de antigas memórias dos povos mesoamericanos, os religiosos espanhóis cumpriam uma dupla missão: garantiam a suposta validade e eficácia universal de sua tradicional narrativa histórica ao aplicá-la a uma nova realidade e, simultaneamente, identificavam tradições e comportamentos que aos seus olhos constituíam práticas idolátricas a serem combatidas.

Pensar a constituição, os limites e os objetivos desta nova memória mesoamericana, projetada e organizada por freis cronistas espanhóis e realizada com a colaboração de informantes indígenas da região do Lago Texcoco - bem como a sua utilização pela historiografia atual - é um dos objetivos deste ensaio.

¹ Mestrando do Depto. de História da F.F.L.C.H. da U.S.P. e bolsista da FAPESP (endereço eletrônico: natalino@usp.br). Gostaria de agradecer a todos os professores e colegas deste departamento que contribuíram, direta ou indiretamente, para a minha formação e especialmente a minha orientadora Janice Theodoro.

² Utilizarei, em itálico, muitas citações e expressões que se encontram dispersas nas crônicas de Bernardino de Sahagún, Diego Durán e Joseph de Acosta, cujas obras se encontram em citações bibliográficas adiante.

O mundo a ser narrado.

Era novamente o ano 1 *acatl*³ na região do Lago Texcoco quando exóticos homens barbados acompanhados de estranhos animais e portando estranhas armas ali chegaram. Notícias da sua presença nas ilhas e na costa já haviam passado pelas calçadas de pedra que ligavam a mais populosa cidade do mundo com as margens do Lago, e chegado aos ouvidos do *tlatoani* Moctezuma e de quase meio milhão de mexicas. México-Tenochtitlan era - juntamente com Texcoco e Tlacopan⁴ - cabeceira e tributadora de uma vasta região que abrangia desde Nicaragua até Michoacan, e um largo corredor que ia de uma a outra costa marítima.

Região semeada de milhares de cidades com seus inúmeros campos de pelota e cercadas pelo cultivo do milho, possuía por esta época o náhuatl como língua franca, trazido por uma sucessiva vaga de migrações nortenhas que havia principiado há 400 anos atrás e se inserido em uma região habitada desde milênios antes: olmecas, toltecas, teotihuacanos e chichimecas já habitavam as páginas dos registros da memória mexicana.

Os olmecas⁵ eram considerados os antecessores mais distantes no tempo, cuja lembrança ainda era guardada pelos *tlacuillo* - encarregados da memória nahua. Atualmente considerada a civilização-mãe mesoamericana, os olmecas criaram os primeiros centros urbanos há mais de 3.000 anos atrás: San Lorenzo, seu planejamento geométrico orientado no sentido leste-oeste e suas enormes cabeças de pedra é um excelente exemplo. A escrita olmeca era pictórica e estelas esculpidas mil anos depois da fundação de La Venta mostram que os olmecas *consideravam sua história sob a grande perspectiva da Era que começou em 3.113 a.C.* – data referida como a da invenção do milho e da agricultura - e que forma parte do grandioso esquema das idades do mundo⁶, mostrando que o sistema calendárico junto com a escrita pressupunham uma conceitualização do tempo - e consequentemente um alcance ou projeção da memória - que abrangia mais de três milênios em direção ao passado⁷.

A Cidade dos Deuses, Teotihuacan, foi certamente um dos maiores centros urbanos da região, cuja lembrança da grandiosidade foi guardada nos *xiuhlapoualli* - códices anais que constituíam uma das principais formas utilizadas na Mesoamérica para a constituição e manutenção da memória – e é atestada ainda hoje por quem visita a monumentalidade de suas construções e de suas amplas avenidas e praças. Esta cidade teve seu apogeu seis ou sete séculos antes dos mexicas fundarem Tenochtitlan e uma história de pelo menos 800 anos de duração. Foi aí que, segundo relatos da memória nahua, Quetzalcoatl e outros deuses no ano 13 *acatl* criaram a atual humanidade do Quinto Sol, que como as quatro anteriores, haveria de *perecer por terremotos e fomes em geral*⁸: na memória das origens estava a chave para o conhecimento dos acontecimentos futuros.

Os toltecas – primeiro povo de origem nahua que imigrou do norte para a Mesoamérica - se estabeleceram na região por volta do século XI e se fixaram nas cidades de Teotihuacan, já em

³ Ano de 1519 segundo o calendário cristão ocidental. As palavras em náhuatl não possuem acentos gráficos, sendo em geral paroxítonas; acentuarei apenas aquelas que foram incorporadas pelo espanhol e receberam acentos gráficos.

⁴ *Anais de Cuauhtitlan. in: Códice Chimalpopolca: Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los Soles.* Tradução do náhuatl Primo Feliciano Velázquez. México: Instituto de História da UNAM, 1945.

⁵ A origem do termo *olmeca* é provavelmente do termo *ollin*, que significa *borracha* ou *tremor*, *olmeca* pode significar portanto *povo da borracha*.

⁶ BROTHERSTON, Gordon. *La América indígena en su literatura: los libros del cuarto mundo.* (Trad. de Teresa Ortega Guerrero e Mónica Utrilla), México: Fondo de Cultura Económica, 1997. p. 223.

⁷ Esta referência temporal se encontra na estela *La Mojarra*, comentada na obra citada acima. Maiores detalhes sobre os códices indígenas americanos conferir também a entrevista do professor Gordon Brotherston nesta revista.

⁸ *Códice Chimalpopolca: Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los Soles.* Tradução do náhuatl Primo Feliciano Velázquez. México: Instituto de História da UNAM, 1945.

declínio, Colhuacán e Tula, capital de seus domínios, onde abundam as representações de Quetzalcoatl, que além de criar a humanidade teria sido rei deste povo. Os toltecas se espalharam até a península de Iucatã, onde influenciaram uma outra civilização que também se filiava diretamente aos olmecas: a afamada civilização maia, cujas cidades já em declínio, conheceram um renascimento tolteca.

O trabalho dos freis cronistas.

É nesta região, após uma violenta conquista militar empreendida por espanhóis e povos inimigos dos mexicas - principalmente tlaxcaltecas – e em meio a epidemias e maus tratos que dizimavam uma considerável parte da população⁹ que desembarcaram os religiosos regulares europeus: tinham como principal objetivo *libertar estas pobres almas inocentes das garras do demônio e salvá-las para o reino do único e verdadeiro deus, trazendo-as para o seio da única e verdadeira religião*. Tal tarefa urgia cumprir-se, pois *o final dos tempos estava próximo*: a descoberta do Novo Mundo era um inegável sinal da parusia.

Templos, imagens e livros eram destruídos: a nova memória deveria se construir sobre os destroços reorganizados, selecionados e interpretados dos antigos registros assim como as novas igrejas seriam construídas sobre e com as pedras remoldadas dos antigos templos. Batizados em massa eram realizados nas cidade e povoados e em poucos anos o rebanho dos supostos fiéis da Igreja romana havia crescido em alguns milhões. Mas o ritual mágico do batismo e a febre destrutiva não produziu o desejado efeito: *em terras esquecidas por Deus durante tanto tempo as garras do demônio tinham se aprofundado nas almas, pois os índios continuavam com suas idolatrias, apesar de comparecerem às missas e procissões e serem mui devotos*.

Para uma verdadeira conversão era preciso conhecer as antigas tradições, *assim como o médico deve conhecer bem a moléstia para indicar um tratamento adequado, o missionário devia conhecer seu rebanho para pregar acertadamente*. Conhecer as línguas, as antigüidades e os costumes indígenas foi uma preocupação que esteve presente desde a chegada dos primeiros franciscanos e se estenderá às outras ordens religiosas que chegam à região: as predicções, cantos e orações eram feitas nas línguas indígenas.

Começava então um trabalho de conhecimento e sistematização das línguas e culturas que visava, em primeiro lugar, conhecer os elementos *do Maligno impregnados nas almas, hábitos e festas* para combatê-los e eliminá-los, preservando o que não fosse ofensivo à fé católica - vale lembrar que trata-se de uma Igreja universalista pré tridentina, na qual ser católico não significa ser espanhol e portanto tudo aquilo que não fosse ofensivo à moral católica poderia ser preservado. Tal separação era impraticável, pois nas sociedades indígenas mesoamericanas não havia separação entre as esferas religiosa e leiga. Resultado: tudo deveria ser combatido, pois a idolatria estava no mercado, nos banhos, nas festas, plantações e em todas as esferas da vida. Em segundo lugar tal conhecimento das antigüidades e costumes tinha por objetivo a sobrevivência da própria explicação do mundo da cristandade ocidental, suas origens e finalidades, que haviam sido colocadas em xeque pelo impacto das notícias da chegada e invasão dos europeus nas supostas novas terras.

⁹ Não obstante a polêmica entre minimalistas e maximalistas sobre o total da população mesoamericana no início do século XVI, que varia entre 5 e 30 milhões, excluindo Iucatã e as populações maias, há um ponto de concordância: houve um descenso populacional de pelo menos 50% ao longo deste século, o que caracteriza uma catástrofe demográfica. Conferir o balanço historiográfico de McCAA, Robert. *Fue el siglo XVI una catástrofe demográfica para México? Una respuesta basada en la demografía histórica no cuantitativa*. (Trad. Carlos Aguirre). **Cuadernos de Historia**, no. 15, Diciembre 1995, p.123-136. <http://www.umn.edu/~rmccaa/nocuant/nocuant.htm>

Nesta tentativa dos missionários de *entrar com o outro e sair consigo*¹⁰, ou seja, de penetrar na alma deste diferente ser humano e resgatá-la sem cair para o outro lado, sem deixar de ser cristão e sem cindir a pretenciosa abrangência da explicação de mundo unitária cristã, se produziu um grande caudal de crônicas.

Diferentes aproximações da realidade que pretendiam narrar.

A tentativa de entender este novo mundo que se apresentava aos olhos dos espanhóis tomou forma de narrativa desde o Diário de Colombo, que serviu mais para registrar as crenças do mundo antigo impregnadas nos espíritos dos espanhóis, do que para tratar da radical novidade, ou seja, as primeiras crônicas se utilizaram de um processo de reconhecimento do que acreditavam existir além dos limites da cristandade ocidental no Velho Mundo (Ásia e África) transpostos para a realidade da América: uma dupla invenção da América que pouco trazia de real novidade, pois explicava o novo a partir de conceitos conhecidos como mesquitas, sacerdotes, templos, ritual, deuses, reis e cavaleiros.

Mas a crônica produzida sobre a América durante o século XVI não foi um bloco homogêneo¹¹, entre os primeiros cronistas conquistadores, os cronistas oficiais e os cronistas religiosos há grandes distâncias que parecem se marcar pela própria formação cultural de cada grupo, pelos projetos que tinham para as “novas” terras, pelo convívio prolongado na região e sobretudo pelos objetivos de suas obras: a constituição de uma determinada memória é sempre cativa de objetivos determinados, experiências pessoais e estruturas mentais vigentes. Em todos os casos o léxico da cultura espanhola foi o ponto de partida: a confecção de dicionários dos idiomas locais como o náhuatl, otomie ou zapoteco, partia sempre dos termos em espanhol para os quais se buscavam correspondentes, ou seja, se os dois léxicos possuíam uma parte relativamente em comum, apenas ela foi traduzida; o que havia de mais específico e diferente ficava sem ao menos uma tradução aproximada, sem a constatação de sua existência: é o esquecimento do que não se enquadra no projeto organizador. Mas o edifício epistemológico, embora muito rígido, permitiu a infiltração de novas realidades nas tradicionais narrativas.

Vejamos como se deu o processo de construção de tradicionais narrativas do mundo cristão ocidental sobre algo radicalmente novo como a América nos trabalhos dos freis cronistas Bernardino de Sahagún, Diego Durán e Joseph de Acosta. Vale lembrar que tais narrativas serão responsáveis pela formação de uma memória e um olhar sobre o passado mesoamericano que é predominante na historiografia até os dias de hoje.

O franciscano Bernardino de Sahagún (1499 - 1590) é considerado por grande parte da historiografia como o precoce inventor da etnografia, pois para a confecção de sua obra, *Historia General de las cosas de Nueva España*¹², utilizou um método sistematizado de acercamento inédito: reúne os principais da região que lhe indicam os mais sábios anciãos que sobreviveram à violenta conquista para que lhe respondam tudo o que traz em seu questionário pré elaborado. Faz isto em Tepepulco e no recém fundado Colégio de Santa Cruz de Tlatelolco, onde os franciscanos educam os filhos das elites mexica, texcocana e tlattelolca, peças fundamentais para a conversão das futuras gerações e para a administração política e econômica da região. Estes informantes, *sempre olhando em seus livros de pinturas* respondem tudo o que Sahagún pergunta, e as informações são processadas por seus alunos bilíngües e transcritas em náhuatl

¹⁰ Conferir a entrevista do professor Pierre-Antoine Fabre nesta revista.

¹¹ FLORESCANO, Enrique. **Memoria Mexicana**. 2ª. edição, México: Fondo de Cultura Económica, 1994.

¹² SAHAGÚN, Bernardino. **Historia general de las cosas de Nueva España**. (Org. Ángel María Garibay K.) 6ª edição, México: Editorial Porrúa, 1985. Colección Sepan Cuanos.

com alfabeto latino. Sahagún, além de responsável pela organização do trabalho, o que já lhe dá um formato típico de suportes da memória na tradição cristã ocidental, será responsável pela versão em espanhol, que longe de uma tradução é uma nova reorganização das informações que julga significativas, sob um olhar cristão que em última análise pretende combater e reprová-las antigas idolatrias, não obstante admire a antiga organização e pretenda manter a fervorosa fé dedicada aos antigos deuses, agora direcionada ao verdadeiro deus cristão.

Seu modelo de compreensão está ancorado no conhecimento da antiguidade clássica pagã, que neste momento é uma das principais fontes de inspiração para os artistas e pensadores europeus do Renascimento, e que fornecerá portanto as caixinhas conceituais onde os fragmentos da memória mesoamericana serão ajeitados, ou seja, quando Sahagún trata dos deuses mesoamericanos, por exemplo, a analogia com a mitologia clássica é a forma predominante de compreensão: *de la relación de quien era Quetzalcoatl, outro Hércules*. Note-se que não se trata de um processo de invenção *ex nihilo*, mas de moldar¹³ com um novo barro e com novas cores, antigas e conhecidas formas: o resultado será algo novo, uma semi invenção do que teria sido o passado mesoamericano. Mas o estranho passado se debate nas novas caixinhas e não se submete; Sahagún o percebe e é o frei cronista que mais abrirá mão da tradução, utilizando conceitos em suas línguas originais e cedendo a palavra aos informantes que, embora introduzidas num edifício caracteristicamente ocidental, mantêm muito de sua radical diferença: reconhecimentos e conhecimentos se misturam neste processo narrativo que conta com a colaboração direta das elites das cidades próximas ao lago Texcoco, que certamente estavam preocupadas em manter uma posição de destaque na nova ordem imposta pela derrota, posição esta que poderia ser garantida com a participação na formação desta nova memória.

O dominicano Diego Durán (1537 -1588), que *trocou de dentes em Texcoco*, é considerado por muitos como um mestiço cultural, o que teria lhe garantido uma compreensão interna daquelas culturas não alcançada por nenhum outro europeu de sua época. Em sua obra *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la tierra firme*¹⁴ tenta moldar uma explicação para o grande choque que foi a “descoberta” e a invasão da América para a visão de mundo cristã. Utiliza como base epistemológica a literatura do Velho e do Novo Testamento, na qual pretende encaixar a história da América pré-hispânica.

Utilizando, como Sahagún, informantes indígenas se vale também de seu próprio testemunho e de seu excepcional conhecimento da língua náhuatl, se colocando como personagem dentro da própria narrativa: narrar a memória do passado mesoamericano era narrar, em parte, fragmentos de sua própria memória. Obcecado com a idéia de que Deus não poderia ter deixado tão grande parte do mundo esquecida durante tanto tempo, vê em todo o passado mesoamericano indícios de uma pré cristianização, principalmente nos tempos de Huémac de Tula - sucessor de Quetzalcoatl - identificado com São Tomas, cujas pregações não foram aceitas devido aos ardis do Inimigo - o demônio -, sobrevivendo assim a violenta conquista como castigo divino. A água, que segundo o frei também era utilizada *como elemento purificador dos pecados*, é outra prova de que *já tiveram notícia de nossa fé*. Parece que os mórmons não foram tão originais assim. Em suma, Durán utiliza supostas coincidências nas memórias cristãs e mesoamericanas para minorar os aspectos considerados negativos no passado da Mesoamérica, encaixando-o assim na história universal teleológica guiada pela mão do deus cristão.

¹³ O artigo de Paul Veyne foi uma constante base teórica neste ensaio: *Apenas uma narrativa verídica*. in: **Como se escreve a história**. Brasília: Editora da UNB, 1982. Na origem grega do termo *ficção*, temos o verbo *ficcionar* que significa o ato de produzir pela ação humana algo que não existe na natureza, ou seja, todos os trabalhos artesanais, que moldam algo produzem ficções.

¹⁴ DURÁN, Diego. **Historia de las Indias de Nueva España e islas de la tierra firme**. (Org. Ángel Maria Garibay K.) 2ª edição, México: Editorial Porrúa, 1984. (2 volumes), Biblioteca Porrúa.

A preocupação com as sobrevivências idolátricas também é central em sua obra e direcionará a escolha dos elementos a serem narrados, e portanto a constituição de elementos dignos da memória, ou seja, diante do imenso universo a ser descrito – profundidade temporal, amplitude geográfica e diversidade cultural dos povos mesoamericanos – a atenção é focalizada naquilo que *estava mais ou menos vivo e ameaçava a fé cristã*: interesses práticos e imediatos do trabalho missionário foram elementos fundamentais na modelação da memória legada.

É interessante notar que o grau de preocupação com as sobrevivências idolátricas parece ser proporcional ao conhecimento das antigas tradições, em outras palavras, quanto mais profundamente o missionário conhece as antigas tradições religiosas - difusas em todas as atividades sociais - mais as reconhece no catolicismo e no cotidiano dos recém convertidos e mais se preocupa em relacioná-las para o conhecimento dos irmãos predicadores. A utilização de inúmeros termos em náhuatl para tratar de aspectos que não consegue traduzir e da palavra cedida aos índios garante a infiltração em sua obra de fragmentos da memória tradicional mesoamericana.

Diferente no objetivo e na forma, a narrativa do jesuíta José de Acosta (1540 - 1600), que passou 17 anos entre o Peru e a Nova Espanha, intitulada *Historia natural y moral de las Indias*¹⁵, foi elaborada a partir do recolhimento de informações já organizadas de forma escrita. Sua obra sempre contou com o apoio de sua Ordem, tendo sido publicada em vida - único caso entre as três crônicas aqui referidas - no próprio século XVI e até 1604 já havia sido traduzida para todos os principais idiomas da cristandade ocidental.

Sua narrativa, longe de apresentar longas descrições e um detalhismo profundo das antiguidades e costumes, constrói-se com o intento de ser uma história universal que garanta a unicidade criacional do mundo e do gênero humano, garantindo assim a onipotência do deus cristão e tornando todos aptos para receberem a sua palavra: Acosta assume de forma explícita a tarefa de salvar a memória tradicional cristã - mesmo que para isso tenha que refutar Aristóteles e a Bíblia em algumas afirmações - encaixando nela notícias generalizantes de uma América compreensível para o Velho Mundo. Misturam-se em sua narrativa - fundadora das modernas histórias universais - informações sobre a América, a China e o Japão, se bem que dedique uma especial atenção à Mesoamérica e aos Andes, não coincidentemente as regiões onde passou alguns anos e portanto conheceu melhor: a constituição de uma narrativa histórica é sempre tributária, entre outras coisas, das experiências individuais.

Sua construção narrativa dá maior atenção à descrição da natureza, na qual a principal forma explicativa é a pura analogia, ou seja, os termos e vozes indígenas praticamente não possuem lugar na crônica de Acosta, dedicada à responder as curiosidades surgidas na Europa com o advento do chamado Novo Mundo, e para isto era necessário uma obra que tratasse do assunto em termos conhecidos e compreendidos pelo público letrado europeu: sua construção é formalmente a mais tradicional e portanto a mais fechada aos fragmentos do saber e da memória mesoamericana.

Acosta estabelece uma hierarquização entre os povos indígenas de acordo com o que entende por Razão, refletida na maior ou menor cultura, que era igual a maior ou menor disposição para a aceitação do cristianismo. Nesta hierarquização os peruanos e mexicanos - povos de regiões onde a colonização espanhola era intensa - são considerados culturas avançadas que se podem instruir, mostrando como o *movimento narrativo para os confins desconhecidos se*

¹⁵ ACOSTA, Joseph de. **Historia natural y moral de las Indias**. (Org. E. O’Gorman) 2ª edição, México: Fondo de Cultura Económica, 1985.

marca por uma diminuição da qualidade humana de seus habitantes¹⁶, ou seja, a distância dos centros simbólicos espaciais espanhóis (vilas, presídios, conventos e missões) determinam a humanização dos índios e conseqüentemente a sua capacidade de ter notícias do próprio passado. Tal classificação possui antecedentes europeus desde Heródoto: cada vez que os ocidentais intentaram ordenar discursivamente o mundo o bárbaro está sempre além das suas fronteiras, sendo assim dispensável e indesejável ceder-lhes a palavra¹⁷.

O jesuíta partilha com seus contemporâneos da interpretação que vê as garras do demônio em tudo, que em sua obra toma um caráter obsessivo e transforma o passado pré-hispânico em *época de trevas na qual reinava o Maligno*: toda a memória mesoamericana é uma anti-história do cristianismo. A obra de Acosta pode ser considerada uma das mais duradouras heranças do olhar histórico e antropológico sobre as civilizações americanas, no qual as “casinhas” conceituais utilizadas, apesar de terem sido enriquecidas no conteúdo, são as mesmas até hoje¹⁸.

Parece-me que Acosta conseguiu constituir uma narrativa sobre o Novo Mundo a uma distância que, pelo grau de generalização, tornava possível uma compreensão para a maioria do seu público alvo: letrados europeus que nunca haviam estado na América, ou seja, utiliza conceitos e fórmulas explicativas conhecidas pelos europeus, nas quais os fragmentos da memória mesoamericana não têm vez. Diego Durán e Bernardino de Sahagún, pelos longos anos de convívio americano e pelo objetivo missionário de suas obras, atingem um grau de profundidade e detalhamento que seria incompreensível para a maioria dos letrados europeus do século XVI que nunca tivessem estado na América e assim, talvez sem o desejarem, possibilitam a sobrevivência de parte da memória do passado mesoamericano.

Multiplicidade de testemunhos: crônicas e códices indígenas.

Desde muito antes dos religiosos espanhóis trazerem sua narrativa e pretenderem com ela explicar a América, outras formas de produção e manutenção da memória já eram utilizadas e haviam produzido um enorme caudal de códices, dos quais poucos sobreviveram às fogueiras dos *zelosos missionários*.

Uma quantidade muito maior continuou a ser produzida durante o século XVI sob a proteção dos religiosos ou de forma independente, dando continuidade a uma tradição de escrita que traz registros dos “outros lados da história”, isto é, de como os espanhóis e o cristianismo foram vistos e entendidos pelas populações locais. Todo este material, embora incorporado por alguns estudiosos em suas obras, ainda carece de uma presença significativa na produção historiográfica atual, ancorada sobretudo nas crônicas espanholas.

Esta tradicional forma mesoamericana de composição e manutenção da memória encontra-se registrada em livros com forma de biombos, chamados de *amoxtli* e que podem ser classificados em dois tipos. Os *teoamoxtli* são livros rituais que têm como princípio de leitura a sincronia do *tonalpohualli*, calendário ritual cíclico de 260 dias divididos em 20 grupos de treze e utilizado para se obter prognósticos e agouros que versavam sobre todas as esferas da vida. Outro conjunto é formado pelos *xiuhtlapoualli*, livros anais que possuem um princípio de leitura diacrônico, ou seja, os anos (365,256 dias) são contados de forma seqüencial através dos quatro

¹⁶ DUPEYRON, Guy Rozat. **Índios imaginarios e indios reales en los relatos de la conquista México**. México: Tava, 1993. Conferir também o artigo do mesmo autor intitulado **Fronteras Semióticas: escrituras y alteridad en las crônicas novohispanas**. <http://www-azc.uam.mx/tye/esp-2m.html>

¹⁷ HARTOG, François. **Le miroir d'Hérodote**. Paris: Gallimard, 1974.

¹⁸ GRUZINSKI, Serge & BERNAND, Carmen. **De la idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas**. (trad. Diana Sánchez F.). México: Fondo de Cultura Económica, 1992.

signos (*acatl, tecpatl, calli e tochtli*, respectivamente cana, pedernal, casa e coelho) que se alternam 13 vezes até completarem um ciclo de 52 anos (*xiuhmolpilli*); neles os acontecimentos relevantes são narrados ano a ano.

Durante o século XVI, além das obras de formatos tradicionais, muitas obras híbridas - escritas em náhuatl transliterado mas claramente inspirada nos *amoxtli* - foram produzidas para fornecerem informações aos freis cronistas ou mesmo de forma autônoma por alunos e ex-alunos dos colégios religiosos. Estas obras formam um outro tipo de memória na qual a ênfase recai em outros aspectos do passado e mostram-nos um grande distanciamento em relação à narrativa construída pelos freis cronistas, tanto na forma como no conteúdo.

Os autores das obras híbridas¹⁹ referem-se às suas divindades e ao seu passado em uma narrativa que não está impregnada de uma visão comparativa, seja com os deuses pagãos, com os textos bíblicos, ou com o demônio. Não há também uma clara divisão entre as esferas divina e humana, típica do cristianismo, pois utilizam, por exemplo, o mesmo termo para se referir às divindades, aos sacerdotes ou aos objetos que trariam esta mesma presença divina²⁰. A forma destas narrativas - embora escritas em náhuatl com alfabeto latino - guarda uma filiação evidente com as formas tradicionais dos livros rituais e anais, que certamente foram objetos constantes de consulta.

É interessante lembrar que nas regiões onde o impacto da conquista, colonização e conversão espanhola demorou mais para ser consolidado, a produção de *amoxtli* continuou normalmente, incorporando notícias da chegada dos espanhóis e da queda de Tenochtitlan, que parecem ter tido, no momento, menos importância do que se supõe para alguns povos que continuaram tratando de sua história local. Tais narrativas se contrapõem às espanholas, colocando os espanhóis como aliados dos tlaxcaltecas - e não o contrário - e dando a Malinche um papel igual ou superior ao de Cortês no processo de formação de alianças e de conquista militar propriamente dita.

Creio que como historiadores - e portanto produtores de memória - cabe-nos rever toda a produção de crônicas espanholas e códices indígenas nos colocando uma série de perguntas. Quem entrou na história de quem? Quais os objetivos da produção destas diferentes formas de memórias? Quais os pesos que devemos atribuir a estas diferentes formas narrativas na constituição de uma produção historiográfica sobre a Mesoamérica em tempos pré e pós-hispânicos? Talvez a busca de uma resposta nos leve a direcionar nossas pesquisas para uma maior utilização das fontes indígenas parcamente estudadas, permitindo a constituição de uma narrativa historiográfica mais polifônica.

Memória e verdade: a construção historiográfica não é um resgate.

A formação de uma narrativa que aspira reconstruir a totalidade da realidade e, portanto, compor uma memória total e definitiva tem sido uma das grandes aspirações ocidentais desde a antiguidade, e que a partir do século XVI ganhou um novo impulso com a dispersão dos europeus por todo o mundo. Tal aspiração nunca irá se concretizar. Temos acesso enquanto indivíduos a fragmentos de um léxico cultural com os quais construímos um discurso que tenta dar coerência a fenômenos dispersos.

Quando esta narrativa pretende explicar um mundo alheio o problema se multiplica: os freis cronistas tinham acesso a fragmentos de fragmentos que eram reordenados de acordo com

¹⁹ Os mais conhecidos são Fernando Alvarado Tezozomoc, Ixtlilxochitl e Chimalpahin Cuauhtlehuacitlan.

²⁰ Ao referir-se aos seus deuses os nahuas utilizam o termo *ixpilla*, que também é aplicado em outros seres e objetos que trariam ou invocariam esta mesma *presença*.

uma estrutura de pensamento alheia àquele mundo que pretendiam explicar. O historiador que busca entender a Mesoamérica através da produção destes freis cronistas tem acesso aos indícios, aos fragmentos de toda esta confusão. Estamos enquanto historiadores, aceitemos ou não, irremediavelmente separados dos nossos objetos de estudo por uma diacronia e por uma fragmentação insuperáveis.

Neste sentido não podemos conceber o processo de construção de uma narrativa historiográfica como um “resgate da memória” - expressão tão em voga -, o que pressupõe que esta esteja pronta e acabada nas antigas narrativas e documentos, esperando apenas o toque mágico do historiador que a salve do anonimato dos arquivos e de outros acervos onde jaz esquecida e encoberta pela poeira do tempo.

O trabalho do historiador não é descobrir qual forma de narrativa é mais verdadeira e “resgatá-la” do obscuro passado, mas sim, através de perguntas bem formuladas, perceber os limites de cada uma, suas escolhas, seus recortes e suas estruturas ocultas e perguntar-lhes o que podem nos revelar acerca do mundo em que foram produzidas. Talvez assim consigamos compor obras historiográficas nas quais as diferentes narrativas contribuam para formar parte das respostas buscadas - que nunca serão totais - e nos possibilitem mostrar diferentes visões e interesses que estavam constituindo suas estruturas e portanto, a própria realidade na qual foram produzidas.

A narrativa historiográfica é antes de tudo uma espécie de construção literária que pretende participar da verdade acontecida, manter uma relação de verossimilhança com a inacessível realidade passada. Ao historiador honesto cabe ter consciência da intransponível distância e das insuperáveis limitações de seu trabalho e de suas fontes e confessá-las aos seus leitores, evitando a pretensão de constituir uma narrativa explicativa do passado que seja totalizadora e finalizante, pretensão esta tão presente nas ciências rígidas que se julgam capazes de sempre proferirem a última palavra nas suas explicações acerca da realidade sobre as quais se debruçam, paradoxalmente sempre substituídas por teorias mais recentes que incorrem no mesmo erro: auto proclamarem-se versões definitivas. Neste sentido creio que os historiadores não devem imitar os cientistas.