

Rodrigo Henrique Ferreira da Silva

Um apóstolo na América: São Tomé e a crônica de Diego Durán

Monografia de Bacharelado

Mariana

Instituto de Ciências Humanas e Sociais / UFOP

2013

Rodrigo Henrique Ferreira da Silva

Um apóstolo na América: São Tomé e a crônica de Diego Durán

Monografia apresentada ao curso de História da Universidade Federal de Ouro Preto como parte dos requisitos para obtenção do grau de Bacharel em História.

Orientador: Prof. Dr. Luiz Estevam de Oliveira Fernandes.

Mariana

Instituto de Ciências Humanas e Sociais / UFOP

2013

Monografia de Bacharelado apresentada ao departamento de História da Universidade Federal de Ouro Preto, sendo avaliadores os seguintes professores:

Banca

Prof. Dr. Luiz Estevam de Oliveira Fernandes
DEHIS-ICHS/UFOP (orientador)

Prof. Dr. Álvaro de Araujo Antunes
DEHIS-ICHS/UFOP (avaliador)

Prof. Ms. Luis Guilherme Kalil
DEHIS-IFCH/UNICAMP (avaliador)

Mariana
Universidade Federal de Ouro Preto
Instituto de Ciências Humanas e Sociais
Departamento de História
2013

Agradecimentos

Alguns dirão que fiz esta monografia sozinho, sem a ajuda de ninguém; outros, podem afirmar que não, pois não seria possível realizar algo de forma solitária. Mesmo que tenha realizado diversas leituras sozinho, sempre estive rodeado pelas pessoas queridas, tanto física quanto emocionalmente. Penso que é impossível produzir qualquer coisa sem estar de bem com a vida; e, caso eu esteja trancado em um quarto sozinho fisicamente (escrevendo este trabalho que o leitor tem em mãos), jamais estão fora de minha mente os entes admirados. Por isso, seja como for, todos têm uma parcela de contribuição no desenvolvimento desta monografia, direta e indiretamente. Infelizmente, não poderei mencionar todos neste curto espaço de agradecimentos. Mesmo assim, não esqueço ninguém que já fez e continua fazendo parte da minha vida.

Parecia que estava tudo preparado (talvez combinado) para eu ingressar no curso correto: a maravilhosa graduação de História. Com isso, não posso, de maneira alguma, deixar de agradecer aos meus dois professores, do colégio “Objetivo”, que despertaram a consciência do caminho que decidi tomar: Alexandre e Humberto. Ambos me proporcionaram grandes discussões e conselhos para que eu cursasse os quatro anos de forma confortável. Obrigado Humberto, que me encaminhou, de forma segura, para um lugar ao sol em Ouro Preto. Nunca esquecerei as sábias palavras do mestre Alexandre às vésperas de iniciar o curso: “prepare-se para ler”.

No âmbito privado, os agradecimentos à família são indispensáveis. Aos familiares “primários” (pais e avós) se direcionam meus sinceros obrigados. O apoio financeiro somado ao amor e carinho da minha mãe Sonia e do meu pai Marco resultou na conclusão deste trabalho. Por eu ser filho único, sei que o afastamento temporário gerou incertezas e preocupações, mas estou compensando essa ausência com o meu retorno e a recordação que vocês têm em mãos.

Queria ter trazido outra cópia para minha “segunda mãe”, avó Alice, e meu “segundo pai”, avô Leonelso, que hoje vivem apenas dentro de mim. Mais os humildes dez reais semanais contribuíram, de forma decisiva, para que eu adquirisse os conhecimentos necessários expressados neste texto. Meu avô não queria que seu amado neto fosse estudar tão longe de casa porque iria sentir muitas saudades, mais ele compreendia que era meu caminho

para o futuro. E hoje o guardo, eternamente, no fundo do meu coração. Felizmente posso levar este presente para meus outros dois avós: Benedita e João.

Já em Mariana, agradeço à Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP) por me proporcionar os requisitos necessários para uma boa graduação: uma biblioteca, uma sala de estudos, um prédio em boas condições e um restaurante universitário. Isso tudo apenas no plano material, pois ainda há a parte mais preciosa: os amigos. Começo pela casa que sempre morei: a República Vulvaros. É nela que residem os amigos mais “malucos” – Renan, Pedro, Guilherme (s), André, Mauro, Lucas (s), Matheus, Ulisses – que proporcionam as risadas e alegrias diárias; sem isso, como já mencionei no início, não é possível estar de bem com a vida. É preciso nunca se esquecer dos cafés cotidianos que se tornaram o símbolo e a bebida oficial da casa.

No âmbito público da universidade, os outros amigos também são dignos de agradecimentos. São tantos que me impedem de citá-los aqui. Isso não significa que me esqueci de vocês. Faço questão de deixar em evidência o grande amigo Vinicius. Desde já, muitíssimo obrigado a todos!

Aos professores, todos recebem meus sinceros agradecimentos, pois cada um contribuiu de igual maneira para que eu me tornasse o que vocês já são há um bom tempo. Em se tratando da presente monografia, meu muito obrigado aos Profs. Álvaro de Araújo Antunes e Luis Guilherme Kalil pela dedicada leitura ao texto e críticas construtivas que só têm a enriquecê-lo. Enfim, ao Prof. Luiz Estevam, grande pessoa e orientador, e que confiou no meu trabalho e me deu confiança para concluir a monografia com sugestões e valiosas reflexões.

Finalmente, a minha linda namorada Lorraine, que sempre esteve ao meu lado em todos os momentos que passamos juntos, tanto pessoalmente quanto nos telefonemas diários, sempre com amor e harmonia. A você pertence uma característica singular e ímpar: a compreensão dos meus sentimentos. Muito obrigado por estar comigo e fazer parte da minha vida!

Resumo

O livro *Historia de las Indias y islas de la Tierra Firme*, escrito pelo frade dominicano Diego Durán, no século XVI, foi redescoberto por José Fernando Ramírez, no século XIX, no clássico episódio denominado “o resgate da crônica”, o que suscitou diversas interpretações pela historiografia para com o autor e o livro, de acordo com as questões do seu contexto histórico. Desde então, foram produzidas diversas opiniões sobre o religioso e sua obra, entre a escrita dos dois tratados na segunda metade do século XVI e as análises recentes do século XX. Uma das questões centrais da crônica do frade é o problema da origem do mito de São Tomé na América, onde em cada região do continente, a figura do apóstolo de Cristo foi apropriada e ressignificada através da associação às divindades indígenas locais. No caso de Durán, a ênfase é dada à região da Nova Espanha.

Palavras-chave: Durán; Crônica; Tomé.

Abstract

The book *Historia de las Indias y islas de la Tierra Firme* was written by Dominican fray Diego Durán, in the sixteenth century, and it was rediscovered by José Fernando Ramírez, in the nineteenth century, in the classic episode called “the chronicle rescue”, which raised several interpretations of historiography about the author and the book, according to the questions of its historic context. Since this moment, many opinions have been produced about the religious man and his book, between the writing of two treaties in the half second of sixteenth century and the recent analyses of twentieth century. One central issue of the fray’s chronicle is the problem of origin of the myth of Saint Thomas in America, whose figure of Christ’s apostle was appropriated and ressignified through the association with the local natives’ gods in each region of continent. In case of Durán, the emphasis is given in the New Spain region.

Key-words: Durán; Chronicle; Thomas.

Sumário

Introdução	7
Capítulo 1: Diego Durán e a crônica colonial: um balanço historiográfico	12
1.1 – A crônica colonial e suas interpretações historiográficas.....	12
1.2 – A <i>Historia de las Indias</i> e o manuscrito de Madri: O <i>Códice Ramírez</i>	17
1.3 – O “Códice Garibay”.....	23
1.4 – A biografia de Diego Durán e a “mestiçagem cultural”.....	26
Capítulo 2: A origem do mito de São Tomé e sua passagem pelo Novo Mundo	36
2.1 – A origem dos indígenas na América.....	36
2.2 – O mito de São Tomé e sua difusão na Nova Espanha: Topiltzin-Tomé.....	40
2.3 – Topiltzin-Tomé-Quetzalcóatl.....	50
Conclusão	56
Referências Bibliográficas	59

Introdução

Desde 1492, com a chegada dos europeus à América e suas tentativas de compreensão dos novos territórios bem como das populações indígenas, causaram grande impacto cultural na Europa ocidental cristã. Ao se depararem com seres nunca vistos antes, com costumes e crenças considerados “bárbaros” e pertencentes ao demônio, diversos membros de cortes, missionários, soldados, produziram crônicas com o objetivo de relatar os modos de vida dos indígenas americanos.

Na presente monografia, o leitor conhecerá um pouco sobre um destes diversos cronistas que se esforçaram para analisar os povos nativos: um padre espanhol dominicano chamado Diego Durán. Nascido no ano de 1537 em Sevilha, o frade chegou à região central da Nova Espanha (atual México) ainda quando criança, por volta de 1542, onde viveu a maior parte de seus cinquenta e um anos de vida com sua família e entre os povos indígenas americanos, o que o possibilitou obter grande conhecimento da língua náhuatl¹. Em 1556, Durán entrou para a Ordem dos Dominicanos² na cidade do México.

Uma das principais características do frade é conhecer a cultura indígena para melhor catequizá-los; ou seja, é preciso conhecer em profundidade para ter uma catequese plena. A tese de Durán está associada a seu objetivo, sempre enfatizado em sua obra:

[...] mi intento sólo es avisar de lo necesario, para utilidade de los prójimos y aviso de los ministros y extirpación de las supersticiones, que estando en aviso, se toparán por momentos. Lo cual deseo no se solapen ni disimulen, sino que se desarraigue de los corazones de esta flaca gente, a honra y gloria de Dios nuestro señor, el cual vive y reina, Padre E hijo y Espíritu Santo, un solo Dios verdadero *in saecula sempiterna*. Amen (DURÁN: 1984, p. 293).

A passagem acima mostra como Durán tem a única intenção de escrever o necessário para que os ministros se baseiem e cumpram o objetivo de extirpar totalmente as superstições e idolatrias. Portanto, o dominicano remete à importância de sua crônica como um “manual” a ser seguido para que os ensinamentos de Cristo não se desprendam dos corações dos indígenas.

¹ O náhuatl representa a língua falada pela maioria dos indígenas da Mesoamérica.

² Os primeiros representantes desta Ordem de São Domingos chegaram à América em 1510.

Por isso, a preocupação central e modeladora de Durán era com as supostas idolatrias presentes nos rituais e crenças indígenas que ameaçavam a integridade do Cristianismo. Esse “perigo” fez com que Durán desejasse mostrar a seus contemporâneos como essas idolatrias antigas e “falsa” religião com que o demônio era servido eram praticadas, para que, no fim, seja extirpada totalmente da memória dos indígenas essas “superstições”, cerimônias e “falsos cultos” dos deuses que adoravam.

Mesmo com a catequização feita por diversos missionários no decorrer do século XVI, Durán afirma que os indígenas continuaram praticando o “paganismo”, pois eram taxados de rudes e sem conhecimento firme da fé católica. Isso faz com que, de acordo com Durán, misturem seus ritos e práticas do demônio com as celebrações cristãs. Portanto, para que tenham realmente o conhecimento do “verdadeiro” Deus, deve ser retirada toda a raiz da velha religião de seus antepassados.

O frade fez sérias críticas aos missionários que vieram para a América cumprir esta missão, pois destruíram quase todos os vestígios que seriam importantes para obter conhecimento da religião “pagã”, condição dominicana para eliminar toda idolatria. Assim, os catequizadores não percebiam diante de seus olhos as práticas e rituais idolátricos entre as cristãs.

Para realizar o processo de conhecimento da cultura e religião indígena, Durán valeu-se basicamente de três tipos de fontes: utilizou textos pictográficos³ e os testemunhos de informantes por ele indagados; utilizou escritos de religiosos e conquistadores; e o seu próprio testemunho, pois cresceu e viveu em meio de uma cultura que o impregnou de forma muito mais marcante do que a um viajante que passasse apenas um ou dois anos na região.

Diego Durán escreveu sua obra em três momentos. Entre 1565 e 1570, residindo em um povoado próximo à cidade do México, finalizou sua primeira obra sobre os deuses e ritos mesoamericanos; em 1579, terminou outra sobre o calendário mexica e, em 1581, terminou sua *Historia de las Indias de Nueva España y islas de tierra firme*. Mas, sua obra permaneceu anônima até a descoberta, em 1850, do manuscrito, na Biblioteca Nacional de Madri, pelo mexicano José Ramirez, que publicou no México o primeiro volume em 1867 e o segundo volume em 1880.

Em toda sua obra, Durán busca entender a singularidade do Novo Mundo e de suas culturas, tentando encaixar a história do mundo mesoamericano na concepção de mundo cristã

³ A produção de manuscritos pictográficos entre os sistemas mesoamericanos de escritura deve-se aos *tlacuilos* (os que escrevem pintando), mais conhecidos como *escribas* (SANTOS, 2011: p. 4).

e, assim, busca sinais que lhe confirmem as explicações reveladas pela Bíblia. Ao analisar desta forma, acaba falando dos dois mundos (SANTOS: 2002, p.157).

Para analisar a sociedade indígena, o frade baseia-se em descrições e analogias como formas de compará-los ao seu mundo judaico-cristão. Estes elementos estão presentes em François Hartog (1999), nos quais o autor explicita diversos procedimentos retóricos⁴ para entender como se dá a construção do “outro”, e a forma como contribui para o reforço de uma identidade. Esses artifícios retóricos são usados por Hartog para analisar uma narrativa, que se desenvolve entre um narrador e um destinatário implicitamente presente no texto.

Da narrativa, o autor dá ênfase nas narrativas de viagem, as quais são grandes meios de se deparar com a alteridade; nela, o narrador se valida de seus artifícios retóricos como uma forma de traduzir o outro. Como o destinatário está “além” e “aquém”, é posto em contato pelo narrador através de múltiplos modos na sua própria narrativa para portar-se como aquele que “desenvolve” e “manobra” uma retórica da alteridade, a fim de traduzir a diferença entre o mundo que se conta e o mundo em que se conta, e fazer com que o destinatário creia no outro que a narrativa constrói. A leitura deve, então, atentar para todas as “marcas de enunciação” que apresentam esses procedimentos retóricos, que fazem com que o destinatário as carregue com peso de persuasão (HARTOG: 1999).

A forma como os cronistas do século XVI “traduzem” o outro é, normalmente, semelhante na estrutura de suas obras, que tentam encaixar os dados da experiência americana em um relato bíblico dentro da lógica cristã; não é incomum que narrem a história das tribos indígenas fazendo uma descrição da vegetação, animais e insetos, relevo, rios, clima; além de desenharem um quadro completo da estrutura e organização dos povos indígenas: seus costumes, rituais, festas, cerimônias, sucessão de reis (BRUIT: 2004, p. 16). “Essa característica seria fruto do ‘espírito renascentista’, preocupado com a observação e descrição minuciosa dos aspectos físicos, geográficos e humanos do Novo Mundo” (FERNANDES; KALIL: 2011, p. 13).

⁴ O autor trabalha com a *diferença* e *inversão*; *comparação* e *analogia*; o *thôma*; *tradução*, *nomeação* e *classificação*; *descrição*; para chegar em sua tese no momento de analisar a “regra do terceiro excluído”. Essa “regra” é o ritmo da narrativa, que, em seu movimento para traduzir o outro, mostra-se incapaz de abordar mais que dois termos de cada vez. Um exemplo muito utilizado por Hartog é a forma de agir de gregos, persas e citas. Como é possível utilizar apenas dois termos por vez, e o interesse do narrador é a maneira de combater dos citas, como transmitir para um destinatário grego a alteridade das práticas persas? O meio analisado pelo autor para tornar ainda mais sensível a alteridade cita, é transformar os persas em “gregos”, pois, se na Grécia os persas agem como “persas” por não saberem combater e serem, por isso, anti-hoplitas, na Cítia os persas agem como “gregos”. Assim, não há mais três termos – gregos, persas, citas e suas maneiras de combater – mas simplesmente dois: citas e “persas-gregos”. Portanto, Hartog chega à conclusão de que a retórica da alteridade tende a ser dual – ou, dito de outro modo: como seria de esperar, “alter”, na narrativa, significa bem o outro (de dois) (HARTOG: 1999, p. 270-271).

Nesta monografia, foi desenvolvido dois capítulos que procuram retratar algumas problemáticas a respeito do dominicano Durán e sua crônica produzida, com questões que não se restringem apenas ao frade, mais como problemas centrais do século XVI. O primeiro capítulo se propõe a fazer um balanço historiográfico sobre a crônica colonial, sua importância para os estudos em história da América e suas diversas interpretações entre os séculos XVI e XIX.

Em seguida, é trabalhado como se estrutura a crônica de Durán e as discussões realizadas desde sua descoberta pelo intelectual mexicano Ramírez em meados do século XIX. Além da obra, o próprio dominicano é colocado como objeto de estudo em relação à sua biografia, em que é analisado se o frade é de origem mestiça ou espanhola.

Como base para problematizar e desenvolver estes assuntos, o capítulo baseia-se em quatro importantes autores: o próprio José F. Ramírez, que interpreta o cronista e sua obra inseridos no contexto da segunda metade do século XIX, no qual as questões pertinentes do momento eram a formação do Estado nacional mexicano e sua nação. Em uma época de estabelecer e definir identidades nacionais, qual seria o papel e a função de um dominicano que escreveu no século XVI para seu leitor contemporâneo? Por que a crônica de Durán foi resgatada três séculos depois?

O segundo autor é o mexicano Padre Ángel Maria Garibay, que dedicou os estudos sobre a cultura literária dos indígenas pré-hispânicos, além dos trabalhos missionários para o “bem espiritual” dos nativos. No caso de Durán, Garibay trabalha sua crônica ao comprometer-se em realizar uma transcrição paleográfica e inverte a ordem dos tratados que haviam sido publicados por Ramírez. O padre também discute a questão da originalidade da obra do dominicano e o problema da origem de Durán.

Acompanhando estas duas discussões acima, de Garibay, o linguista búlgaro Tzvetan Todorov também deixa suas considerações e relaciona-as à sua teoria da “mestiçagem cultural”. O autor considera Durán um “mestiço cultural” por ser um espanhol de nascimento e ter vivido entre os indígenas desde criança, e, por isso, aprendeu e conviveu com diversos costumes deles.

Para Todorov, a mestiçagem também manifesta-se na obra do dominicano, pois, ao mesmo tempo que o frade elogia e fica impressionado com a organização social e política dos astecas, recrimina-os no ponto de vista religioso, por serem “pagãos” e celebrarem cultos e sacrifícios humanos ao demônio.

O quarto e último autor central é Jacques Lafaye. O historiador e antropólogo francês também trabalha em cima da questão sobre a originalidade da crônica de Durán e sua biografia. Mais sua principal contribuição, que engrandece este trabalho, está relacionada à criação do mito de São Tomé na América, no século XVI.

O segundo capítulo da presente monografia pretende discutir como se originou esta lenda tomista. Diversos cronistas religiosos deste período, em várias regiões do continente americano, elaboraram uma teoria sobre a possível passagem de um dos apóstolos de Cristo pela América com o objetivo de difundir os ensinamentos bíblicos sobre a população indígena.

Para isso, é de extrema importância analisar o problema da origem dos indígenas na América para que haja a possibilidade desta possível catequese pelo varão Tomé. Ao ser “comprovada” a humanidade dos índios através da bula papal *Sublimis Deus*, pelo Papa Paulo III, era necessário refletir porque os indígenas ficaram tanto tempo sem receber a Palavra de Deus, o que colocaria em xeque os fundamentos da Bíblia.

Como isso “não era possível” para um cristão da época (a Bíblia estar errada), teria que haver uma explicação plausível sobre a realidade encontrada. E a melhor solução seria encontrar passagens do próprio Evangelho que comprovassem a catequização realizada por Tomé.

Através destes argumentos introdutórios, o capítulo mostra como o apóstolo Tomé foi associado a algumas divindades indígenas, o que gerou o mito do São Tomé americano. Em diversas regiões do continente, cronistas religiosos apropriaram e ressignificaram esta lenda a partir de ídolos locais, como Zomé na América Portuguesa e Topiltzin na Nova Espanha. A partir de uma narrativa semelhante acerca de como se deu a tentativa de catequese de Tomé, alguns detalhes são modificados de acordo com a posição social de cada cronista e sua ordem religiosa específica. De qualquer forma, todos querem responder a questões centrais que permearam a vida dos padres e da religião católica no século XVI.

Capítulo 1

Diego Durán e a crônica colonial: um balanço historiográfico

1.1: A crônica colonial e suas interpretações historiográficas

A utilização da crônica como um gênero documental é de suma importância para os estudos sobre o período colonial na América. O estudo de tais documentos é um campo aberto que ainda precisa ser mais bem considerado para auxiliar nos estudos do período histórico analisado neste trabalho.

De acordo com Leandro Karnal (2011), quase todos os cronistas do século XVI ainda são pouco conhecidos no Brasil e, os que são mais conhecidos, têm sua obra pouco trabalhada; e foi apenas na última década que esses estudos começaram a ser mais considerados (KARNAL: 2011, p. 3).

Atualmente, as crônicas são documentos fundamentais para o historiador que deseja aprofundar-se nos estudos coloniais. Além das fontes de arquivos e cultura material, os trabalhos sobre o período colonial americano se enriquecem com as crônicas; ou seja, as crônicas são indispensáveis para a análise deste momento, pois cada reino do continente americano teve seus próprios cronistas.

De um modo geral, o *corpus documental* da crônica tem a função de conhecer e analisar os eventos que narram, não por serem elas a “expressão do real”⁵, mas a projeção e representação de um território novo, com realidades que se fragmentavam e, paradoxalmente, construíram seu percurso (FREITAS NETO: 2004, p. 27-28).

Portanto, durante todo o período colonial, espanhóis letrados – membros do clero, funcionários e soldados da corte, e todo tipo de pessoas alfabetizadas –, mais também indígenas e mestiços, registraram por escrito suas experiências vividas de acordo com seus interesses particulares.

⁵ Luiz Estevam Fernandes (2011) e Luis Guilherme Kalil (2011) alertam para que se evite buscar nas crônicas uma abordagem inócua do passado, a exatidão, uma história “tal como ela realmente foi” (FERNANDES; KALIL, 2011: p. 15).

Como afirma Luiz Estevam Fernandes (2012), esses documentos produzidos por espanhóis, criollos, indígenas, mestiços, foram genericamente denominados de “crônicas”. O conceito é muito utilizado pelos historiadores, mas sem problematização, apenas como sinônimo de um simples relato do período colonial sobre o Novo Mundo (FERNANDES: 2012, p. 1-2). O autor ainda chama a atenção pela generalização da expressão “crônica”, mas com mínima problematização do conceito. Ou seja, as crônicas possuem características singulares em seus escritos conforme o grupo específico e suas motivações para redigir o documento. Logo, a generalidade pode ocultar as especificidades do texto.

No século XVI, membros de diversas ordens mendicantes na Península Ibérica produziram narrativas em forma de crônicas como parte de uma História Universal Cristã. No caso da América espanhola, um dos aspectos centrais das crônicas, em diferentes matizes, é a análise dos indígenas e seus universos. Alguns cronistas religiosos, como Bernardino de Sahagún e Diego Durán, enfatizavam as qualidades e aptidões das populações nativas como um meio para obter o fim: sua conversão (FREITAS NETO: 2004, p. 24). Os cronistas religiosos do século XVI viam-se diante do desígnio divino, “olhavam” os nativos com a visão de mundo cristã; tudo pela tarefa de evangelizá-los.

Leandro Karnal (2004) nos lembra dos cuidados ao se analisar o indígena através da crônica católica, fazendo um paralelo com estudar o herege pelo texto inquisitorial, por exemplo (KARNAL: 2004, p. 11). Portanto, como já dito antes, a crônica talvez seja um dos documentos para estudar o período colonial americano no século XVI, mas nunca se deve tomá-la como a verdadeira realidade do período; ou, como diz Marc Bloch (2002), jamais o historiador deve acreditar “cegamente” em um documento e por isso deve realizar a crítica documental (BLOCH: 2002).

O que vemos nas crônicas religiosas é justamente a visão de mundo cristã quando escritas pelas ordens mendicantes – franciscanos, dominicanos –, por jesuítas, e o uso que fizeram de conceitos ocidentais europeus para direcionar seus caminhos aos indígenas. Portanto, vemos como a crônica religiosa no século XVI mostra-nos a perspectiva de história daquele período: uma história providencialista cristã com a crônica como meio de narrar esta história.

De acordo com Fernandes, essa visão começou a mudar no século XVIII, com o advento do Iluminismo, que teria revertido as visões mais generosas e tolerantes sobre diversidade sustentadas pelos humanistas do Renascimento. A História passou a ser vista como uma expressão da crítica racional do passado; com isso, há uma separação entre

História e Crônica, esta agora considerada um gênero fantasioso, corporativista e enviesado (FERNANDES: 2012, p. 4).

A historiografia do Novo Mundo começa a ter nova visão dos relatos coloniais a partir de meados do século XVIII. Segundo Jorge Cañizares-Esguerra (2011), surge na Europa nova epistemologia de leitura e produção de textos e conhecimento.

Quando novas técnicas críticas para criar e validar o conhecimento amadureceram na Europa, alguns estudiosos começaram a questionar a autoridade e a confiabilidade das fontes que os historiadores e cronistas tradicionalmente usavam. Os autores começaram a ler os relatos espanhóis do século XVI sobre as Índias à luz das ciências sociais contemporâneas, e os depoimentos das primeiras testemunhas europeias sobre o Novo Mundo de repente perderam a credibilidade. Esses relatos, diziam os autores, contradiziam muitas das leis do desenvolvimento social (CAÑIZARES-ESGUERRA: 2011, p. 17-18).

No caso da Espanha, com a renovação cultural promovida pela dinastia Bourbonica e a criação da Real Academia Espanhola de História e a instauração do Arquivo das Índias, surge uma nova forma de escrever a história do Novo Mundo com a necessidade de eliminar as crônicas coloniais, vistas como antiquadas e pouco fidedignas.

As fontes primárias privilegiadas passam a ser os documentos escritos produzidos pela burocracia administrativa das colônias.

Ao contrário das artes renascentistas da leitura, essa nova arte não privilegiava testemunhas oculares. Como parte de debates acadêmicos mais amplos sobre a probabilidade de milagres, alguns autores começaram a argumentar que as evidências deveriam ser julgadas por sua consistência interna, e não pela situação social ou o estudo das testemunhas (CAÑIZARES-ESGUERRA: 2011, p. 22).

As novas estratégias de leituras deixam de privilegiar os testemunhos oculares e as premissas salvacionistas das crônicas quinhentistas e seiscentistas⁶. Além disso, os registros indígenas também caem em descrédito, pois não poderiam conter indícios de verdade por não possuírem escrita e não serem “civilizados”.

⁶ Luiz Fernandes e Luis Kalil afirmam que nos dois primeiros séculos de colonização (XVI e XVII), a produção das crônicas era baseada em premissas salvacionistas e na autoridade da testemunha de um fato ou de um ouvinte de índole incontestável. Então, saber quem era o informante e qual seu *status* servia de garantia de fidelidade da informação a ser utilizada (FERNANDES; KALIL: 2011, p. 3).

As novas histórias da escrita estavam intimamente ligadas às escalas evolucionárias emergentes de credibilidade. Quando estudiosos conservadores como Giambattista Vico (1668-1744) inventavam histórias da escrita, desacreditavam fontes escritas em sistemas não alfabéticos, porque as fontes e cronologias egípcias e chinesas desafiavam a autoridade da Bíblia. Nesse processo, as escritas não alfabéticas, como as dos povos das regiões montanhosas da Mesoamérica e dos Andes, acabaram ligadas de perto, na imaginação europeia, a observadores primitivos e não confiáveis. No século XVIII, os estudiosos europeus coletaram e estudaram os códices mesoamericanos e os quipos incas para demonstrar a evolução das faculdades mentais nas histórias conjecturais e filosóficas do progresso (CAÑIZARES-ESGUERRA: 2011, p. 23).

Se o século XVIII descreditou as crônicas coloniais espanholas, estas voltam a ser valorizadas em finais do mesmo século e início do século XIX. Fernandes nos dá o exemplo do prussiano Alexander Von Humboldt, que passou a investigar os documentos a fim de buscar os relatos mais coerentes para uma verdade científica, apesar de continuar descartando o propósito salvacionista, objetivo com a qual haviam sido escritas no século XVI (FERNANDES: 2012, p. 6-7).

Com a iniciativa de Humboldt (e de outros viajantes), o século XIX começa a reconsiderar as crônicas coloniais como “fontes” da História⁷. As independências políticas das colônias ibéricas na primeira metade do século XIX fazem surgir projetos políticos de construção das identidades nacionais, idealizados por políticos e intelectuais. Para a realização destes projetos, as crônicas coloniais eram de extrema importância, pois eram nelas que supostamente estariam registradas as origens históricas da nova nação em formação. Alguns destes intelectuais são mencionados por Fernandes como precursores deste trabalho, como Joaquín García Icazbalceta, Adolfo Varnhagen e José Fernando Ramírez (FERNANDES: 2012, p. 7).

O “resgate da crônica” no século XIX ainda teria a função de selecionar os manuscritos de acordo com sua importância para os processos de construção da nação e o “nível” de verdade científica para o trabalho do historiador, e retirar os “conteúdos” religiosos. Os manuscritos “privilegiados” tornavam-se documentos oficiais, e os outros, sem “objetividade”, e, por isso, considerados inferiores, ficavam renegados e marginalizados.

⁷ O momento é até denominado como o “resgate da crônica”, ao fazer referência ao nome conhecido pela historiografia de “sequestro da crônica”, devido à ordem do rei espanhol Felipe II de recolher todo tipo de produção feita sobre os indígenas do Novo Mundo em 1577. Para o autor Miguel Molina Martínez (2012), o rei teria criado o cargo de “Cronista Mayor” para selecionar um cronista com a função de escrever a história oficial da monarquia espanhola. A obra de Durán também é inserida neste recolhimento e permanece em anonimato até ser redescoberta no século XIX por Ramírez.

De modo geral, a historiografia mexicana do século XIX considera os cronistas religiosos do século XVI humanistas que apenas pretenderam conservar a memória dos costumes e grandes feitos dos indígenas, o que os levaram a ser identificados como etnógrafos⁸ ou antropólogos.

Essa vertente interpretativa encontra bom exemplo em Alfredo Chavero, contemporâneo de José F. Ramírez, no século XIX:

Acostumbraron nuestros antiguos cronistas reducir á la escritura los sucesos que alcanzaron de boca de los indios, ó la explicación que les hacían de sus pinturas geroglíficas; y con esto hicieron tal provecho á nuestra historia, que pueden llamarse la fuente de ella aquellos primitivos escritores. Coloco en esta línea, de entre los autores más notables, á Sahagun, Mendieta, Motolinía, los códices franciscanos, el que llamo Ramírez, Tezozomoc, Durán, los Anales de Cuauhtitlan, Ixtlilxóchitl, al mismo Cortés, y á los intérpretes de varios códices geroglíficos que hasta nosotros han llegado [...]. Las noticias de estos historiadores primitivos son genuinas, puede decirse que las recibimos de la misma boca de los hombres de la civilización que vino á cambiar de raíz la Conquista; y solamente debemos poner cuidado en no confundirnos por su celo en borrar las antiguas idolatrías y en concordar nuestra historia con sus tradiciones bíblicas, lo que á veces hizo que trastornaran los hechos, que dejaran oscuros acaso los más importantes, y que muchas veces guardaran silencio, con especialidad en lo que á los dioses atañía; que esto lo tuvieron casi todos por ciencia del infierno y superchería de los demonios (CHAVERO: 1880, p. 3).

Portanto, para que os relatos coloniais fossem revalorizados como fontes históricas para a construção da memória nacional, neste caso a mexicana, era preciso retirar todo o argumento religioso que tinha como fim extirpar as idolatrias e as fontes orais indígenas. Esse anacronismo é detectado por Renato Denadai da Silva, ao concluir que a historiografia oitocentista ignorou as preocupações motivadoras dos religiosos e a historicidade das suas produções; isso causaria sérias consequências para a compreensão das crônicas e das leituras

⁸ A ideia do cronista como um etnógrafo ou etnólogo deve ser problematizada. Como Bruit (2004) trabalhou com a noção da etnografia como um dos elementos estruturantes das crônicas, sua opinião de que o nascimento desta ciência [etnologia] foi adiantado em mais de trezentos anos deve ser melhor discutida para não cometer um dos erros mais graves que possa acontecer a um historiador, como alerta Bloch: o “anacronismo”; ou seja, um juízo de valor, julgar o passado de acordo com os problemas do presente. O objetivo dos cronistas religiosos não era realizar um trabalho etnológico das tribos indígenas, e sim extirpar suas idolatrias e convertê-los à fé cristã – as questões do século XVI eram outras. Portanto, deve-se ter um grande cuidado em afirmar que “a ciência etnológica foi adiantada em trezentos anos”.

realizadas pelos religiosos sobre a cultura indígena (SILVA: 2012, p. 97). No caso de Durán, dedicou quase toda sua vida ao projeto de conversão dos indígenas.⁹

1.2: A *Historia de las Indias* e o manuscrito de Madri: O *Códice Ramírez*

A obra de Diego Durán é dividida em três tratados: o tomo I foi concluído em 1581 e constitui a maior parte da crônica com 78 capítulos; trata da *Historia*¹⁰ dos astecas, desde sua chegada às terras americanas, passando pela vida cotidiana dos povos indígenas e a sucessão de seus reis, até a conquista espanhola. O tomo II possui duas partes: a primeira é o *Libro de los ritos y ceremonias en las fiestas de los dioses y celebración de ellas*, cuja data de conclusão é desconhecida, mas possivelmente foi o primeiro a ser terminado, entre os anos de 1565 e 1570. O “Libro” é formado por um prólogo e 23 capítulos, e analisa os deuses em particular, os ritos e cerimônias que lhes eram feitas pelos povos mesoamericanos. Já a segunda parte, concluída em 1579 com uma epístola “al curioso lector” e 22 capítulos, versa sobre o *Calendario antiguo*, no qual Durán expõe o que supõe ser toda a vida social e familiar desses povos de língua náhuatl.¹¹

Para a composição da *Historia de las Indias*, Durán teve ao seu dispor uma grande variedade de fontes, tanto as de tradição indígena quanto as de tradição europeia, desde códices e manuscritos a informações orais. Stephen Colston realizou o trabalho de catalogação e classificação das fontes espanholas e indígenas que se encontravam nas mãos do dominicano. O autor sugeriu três divisões básicas: a separação entre fontes indígenas e europeias, uma subdivisão entre fontes escritas e orais, e fontes formais e informais.

As fontes europeias foram de grande importância para o frade escrever a obra, pois além de organizar a estrutura da crônica e ser a base para interpretar o mundo indígena, a Bíblia era o maior documento para um religioso espanhol no século XVI e a fonte de

⁹ Para entender as perspectivas historiográficas da “crônica” no século XX, cf. FERNANDES, Luiz; KALIL, Luis. “A historiografia sobre as crônicas americanas: a criação de um gênero documental”. In: FERNANDES, Luiz Estevam et al (Orgs.). *Cronistas do Caribe*. Campinas, São Paulo: Editora Unicamp, 2011.

¹⁰ É preciso esclarecer que o termo *Historia* é utilizado para se referir ao primeiro tratado, e *Historia de las Indias*, à obra como um todo. Silva afirma que alguns estudiosos geralmente empregam o termo “Códice Durán” para nomear o manuscrito (SILVA: 2012, p. 27).

¹¹ Para uma análise mais detalhada sobre os deuses e o calendário mesoamericanos, cf. SANTOS, Eduardo Natalino dos. *Deuses do México indígena: estudo comparativo entre narrativas espanholas e indígenas*. São Paulo: Palas Athena, 2002.

explicação para tudo. Havia, ainda, testemunhos orais de padres espanhóis e conquistadores; estes relatavam suas conquistas como forma de construir e manter uma memória.

Além das fontes europeias, as indígenas também foram indispensáveis para Durán e eram mais complexas. O cronista estava em uma região com diversas características culturais partilhadas por distintos grupos humanos; logo, os testemunhos indígenas possuíam grandes diferenças ao relatar o que Durán queria saber, ou o que ele queria ouvir.

As “pinturas” também eram documentos indígenas que colaboraram para a obra do dominicano. É importante frisar que nesse caso as “pinturas” não devem ser compreendidas da forma como vemos atualmente. Na linguagem nativa do século XVI, o termo “pintura” é mais extenso, e compõe os diversos documentos dos povos mesoamericanos. Colston mostra que há as representações puramente pictóricas e pictografias com inscrições alfabéticas (em náhuatl ou castelhano).

Portanto, é necessário estar atento à gama diversa de “pinturas” indígenas. Como mostra Silva, não existe uma divisão clara entre fontes orais e escritas no mundo mesoamericano. Os dois tipos de registros coexistiam e formavam um único sistema, no qual era impossível desvincular um do outro (SILVA: 2012, p. 83).

Após o episódio do “sequestro da crônica”, já descrito aqui anteriormente, a obra de Durán, que esteve incluída neste desaparecimento, foi encontrada apenas no século XIX na Biblioteca Nacional de Madri, na Espanha, por José F. Ramírez. Mesmo que cronologicamente a *Historia* tenha sido a última a ser concluída, Ramírez optou por seguir a ordem em que os tratados encontravam-se no manuscrito de Madri: publicou a *Historia* em 1867, e o *Libro e Calendario*, em 1880.

Ao publicar a cópia da obra¹², Ramírez prefaciou-a e mostrou as dificuldades em entender todo o vocabulário do século XVI. Mostra o “pesado” estilo escolástico de Durán com períodos e parágrafos longos e repetições que podem, segundo ele, “fadigar” o leitor e fazer com que desista de ler a crônica, pois já no século XIX não é permitido orações tão longas que necessitem a leitura de uma página inteira para entender o sentido do que se quis dizer, e encontrar o fim e dependências de uma frase. Ramírez ainda afirma não ter imprimido o manuscrito com a letra original, por considerá-la “péssima”, mas alega ter feito de tudo para manter o sentido original de Durán.¹³ (RAMÍREZ: 1867, p. VII).

¹² A cópia publicada por José F. Ramírez fica sendo conhecida pelo termo “Códice Ramírez”.

¹³ Somente em 1951 os documentos foram reimpressos.

Embora o manuscrito de Madri seja conhecido por ser o exemplar do tratado original de Durán, Silva apresenta uma grande discussão entre pesquisadores que debateram se tal documento é realmente produto das mãos do dominicano ou uma cópia realizada por outra pessoa. Por mais que Ramírez tenha publicado a cópia da Biblioteca Nacional de Madri como um texto de Durán, ele mesmo chegou a duvidar se a Biblioteca guardava a versão original por detectar diversos erros na escrita do náhuatl. O argumento para isso residia no fato de Durán ser grande conhecedor desta língua, tornando impossível que cometesse pequenos equívocos (SILVA: 2012, p. 29). Portanto, Ramírez conclui que

[...] su atenta lectura [*crônica de Durán*] me induce á creer, que el MS. De la Biblioteca de Madrid es una copia, probablemente la limpia destinada á impresión, y no un autógrafo. Esta es una simple conjetura fundada, menos aún en la viciosa ortografía castellana, que en la corrupción de las palabras de la lengua mexicana, en la cual parece era el autor muy perito, y que originalmente fueron escritas con toda propiedad (RAMÍREZ: 1867, p. XI).

A própria obra do dominicano apresenta uma passagem que causa a desconfiança na originalidade do manuscrito, e que leva a crer que o Códice Durán poderia ser a versão final de trabalhos anteriores do próprio cronista, por estar passando a limpo um suposto rascunho (“borrador”):

Y holgara mucho de no haberme confundido con tanta variedad de relaciones, como de unos y otros he procurado, para poder poner la mera verdad. El cual deseo me incito a hacer más inquisición de la que debía, pero de lo mucho que en el **borrador** se escribió, evitando la prolijidad de los indios en contar fábulas y cosas impertinentes que cuentan, cuando les prestan atención – en lo cual son inacabables – pondré todo aquello en que hallo más conformidad en los relatores (DURÁN: 1984, I, p. 17. **Grifo meu**).

No entanto, Silva conclui que não eram os erros das palavras em náhuatl que denunciaram essa possibilidade, como afirmava Ramírez, mas sim “a existência de uma segunda caligrafia que perpassa quase todas as páginas do documento, alterando a grafia, pontuação e até mesmo rasurando palavras e passagens inteiras do texto. Desse modo, conjectura-se que essa letra seja de um suposto editor, que preparava o manuscrito para publicação” (SILVA: 2012, p. 31).

Outra hipótese desenvolvida pelo autor é a possibilidade do copista ter removido quatro capítulos entre a primeira versão do *Libro de los ritos* e a versão final que teria sido

copiada no manuscrito atual – de Madri. Um forte indício dado por Silva é o das remissões feitas por Durán na análise do *Calendario* sobre o tratado anterior, o *Libro de los ritos*.

Em uma passagem do *Calendario*, Durán diz: “Este día se celebraba la grande y solemne fiesta de Tlaloc, que es el dios de las pluvias, de quien tratamos en el **capítulo doce** del libro donde tratamos de los dioses y de la laguna [...]” (DURÁN: 1984, I, p. 253. **Grifos meus**). Logo, conclui o autor, o deus Tlaloc é apresentado no capítulo oito do *Libro*, e não no doze (SILVA: 2012, p. 34).

A questão da originalidade do manuscrito de Madri é também analisada por Christopher Couch (1987). Se Ramírez possui os créditos pela descoberta da *Historia de las Indias*, o autor aponta que o feito teria acontecido antes por Francisco Gonzalez de Vera. O próprio Ramírez afirma ter sido dele a primeira análise detalhada do manuscrito que se tem notícia e que lhe enviasse uma cópia para a publicação.

In 1854, an excellent copy of the manuscript was prepared under the supervision of Francisco González de Vera (1811-96) [...]. This copy was made at the request of Ramírez, and served as the basis for the first edition of Durán’s work (1867-80). González de Vera collated the copy with the original, after the scribe had completed his work, and forwarded it to Ramírez along with a letter containing a detailed list of annotations and a description of the original manuscript. Ramírez incorporated many of the annotations into the first volume of his edition (COUCH: 1987, p. 48).

Stephen Colston (1973) também partilhou de semelhante opinião:

Sufficient credit has not been given to González de Vera’s role in the reproduction of the Codex Durán. The task of copying the original Durán manuscript, completed em 1854 was undoubtedly personally supervised by González de Vera; it was certainly not direct by Ramírez who first arrived in Europe in the middle of 1855 (COLSTON: 1973, p. 38, nota 40).

Os estudos de Couch permitem ir mais no assunto sobre a “descoberta” da obra de Durán, ao afirmar que não teria sido nem Ramírez tampouco González de Vera, mas sim um funcionário da biblioteca pública real fundada por Filipe V, chamado Juan de Iriarte (1702-1771), o primeiro a localizar o manuscrito perdido. De acordo com o autor,

The first person to recognize the work as being by Durán was Juan de Iriarte (1702-1771), classical scholar and manuscript librarian of the royal public library from 1729 to 1771 [...]. Iriarte actively acquired manuscripts for the library on a wide range of subjects, including classical works and works on the history of America. He frequently inserted identificatory notes in the

manuscripts in the collection (Manuel Sánchez Mariana, personal communication). Although unsigned, the note founded between ff. 316 and 317 of the Durán manuscript, stating that Durán's name can be read in the crossed out lines and identifying him with the friar-author mentioned by Dávila Padilla [in the sixteenth century], is clearly in Iriarte's hand (COUCH: 1987, p. 45-46) [My italics].

Somado a essa questão da originalidade do manuscrito, a própria obra de Durán é colocada em xeque quanto a isso. Há uma discussão que se originou de um possível uso da obra do frade para compor a *Historia natural y moral de las Indias* de José de Acosta, a *Historia de la venida de los índios* de Tovar, a *Crónica Mexicana* de Fernando Alvarado Tezozómoc e o *Códice Ramírez*, do erudito mexicano José F. Ramírez. Ou o uso de todos eles, incluindo Durán, de uma mesma obra, o que explicaria a existência de tantos pontos em comum nas crônicas.

Em 1856, Ramírez descobriu um manuscrito nas dependências do convento de São Francisco na Cidade do México. Ao comparar o texto com a *Historia de las Indias* de Durán, Ramírez afirmou que o códice encontrado seria uma tradução para o espanhol de uma obra escrita originalmente em náhuatl por um indígena.

Pero la prueba inequívoca de antigüedad y con ella la de un plagio por largo tiempo disputado, nos la da la Historia de los Indios escrita por el dominicano Fray Diego Durán. La parte ritual que contiene se acabó en 1579, y la histórica 1581 [...]. Pues bien; el fondo ó núcleo entero de esa historia lo forma este MS., habiéndose copiado, en lo general, tan al pié de la letra, que con el texto del P. Duran he podido suplir y enmendar las omisiones y equivocaciones en que incurrió el escribiente de esta copia, en otra que yo he sacado íntegra del propio MS. El P. Duran no hizo más que amplificar la narración, aumentándola con numerosos detalles y con otras muchas tradiciones que recogió también de los contemporáneos. De esta manera la acreció hasta formar un volumen cinco ó seis tantos mayor que el original (RAMÍREZ: 1987, p. 11).

De acordo com a passagem, Ramírez afirma que a *Historia* de Durán era uma ampliação do códice encontrado por ele no convento franciscano; e também era a base comum que explicava as semelhanças entre as obras de Durán, Acosta e Tovar. Chavero ainda incluiu a *Crónica* de Tezozomoc entre as semelhantes.

Para dar conta das similaridades entre os cronistas, Chavero (1880, p. 12) argumentou que possivelmente existiram quatro cópias do Códice Ramírez: uma pertencente a Tovar, que foi passada a Acosta, a de Diego Durán, a dos franciscanos que aparece citada na obra de Torquemada (e que Chavero e Ramírez acreditavam ser a cópia encontrada em 1856 no convento da ordem)

e por fim a que fez uso Alvarado Tezozomoc. Assim, nessa concepção, os cronistas não teriam lido uns aos outros, mas sim a mesma fonte existente em diferentes cópias (SILVA: 2012, p. 71, nota 110).

Paralelamente, Jacques Lafaye¹⁴ deixa a questão mais complexa ao mostrar que na década de 1860 Thomas Phillips publicou parcialmente a obra de Tovar. Com isso, em 1879, Bandelier comparou esta publicação e o *Códice Ramírez* para chegar à conclusão de que ambos os trabalhos eram do mesmo autor. Assim, o manuscrito de Phillips seria a primeira *Historia* de Tovar e, o *Códice Ramírez*, a segunda *Historia* de Tovar, elaborada a partir dos escritos de Durán e enviada posteriormente à Acosta. Em suma, a crônica de “Durán = Tovar de Phillips = Tovar Ramírez = Acosta [...]” (LAFAYE: 2002, p. 228).

Como a relação entre Durán, *Códice Ramírez*, Tovar e Acosta já estava “resolvida”, em 1945 Robert Barlow propôs uma nova “hipótese indigenista” para tentar solucionar a questão entre Durán e Tezozomoc. A hipótese seria a já mencionada suposta crônica indígena, nomeada por Barlow de *Crônica X* para mostrar que foi a fonte em comum dos dois cronistas.

Na *Historia* de Durán, o dominicano ressalta várias vezes que está seguindo uma “História” para redigir a obra. Um exemplo: “Y se por caso pelearon y se defendieron, al menos **la historia** no lo cuenta” (DURÁN: 1984, II, p. 158. **Grifo meu**). Então, é possível perceber que Durán sempre narra de acordo com uma certa “história”. Para Barlow, essa “história” nada mais é do que a história oficial da *Crônica X*.

Segundo Silva, há um consenso na historiografia de que a *Crônica X* era um relato em náhuatl, escrita por um indígena e que enfatizava os feitos de Tenochtitlán e sua nobreza, em especial Tlacaélel, “braço direito” de Montezuma I (SILVA: 2012, p. 74). Com isso, a tradição da *Crônica X* registrava a “versão oficial” da linhagem governante do México-Tenochtitlán, e classificada por Durán como “a mais verdadeira”, de acordo com sua perspectiva judaico-cristã.

Independentemente de quem descobriu a obra original e (ou) de tê-la publicado primeiro, é importante frisar o momento político vivido por José Ramírez no México. A intenção do intelectual era publicar o documento “perdido” de Durán, seja dele mesmo ou produto da possível *Crônica X*, por ter visto nos escritos do dominicano a origem da história

¹⁴ Lafaye é historiador e antropólogo nascido na França em 1930, e especializado em estudos hispano-americanos. Um dos seus principais livros publicados é o “Quetzalcóatl y Guadalupe”, prologado por Octavio Paz. Nele, Lafaye pretende mostrar como os deuses mesoamericanos Quetzalcóatl (comparado ao apóstolo de Cristo São Tomé) e Tonantzin (elevada à Virgem de Guadalupe) são elementos chave para entender como se deu a formação da identidade mexicana no século XIX. A discussão sobre a originalidade da crônica de Durán está presente na obra.

do México e da nação mexicana a partir da fundação da cidade de Tenochtitlán pelos mexicas (astecas); questão de extrema importância para os processos de construção das identidades nacionais.

Se Ramírez pretendia postar a obra do frade, qual Durán ele queria expressar? Existia índio no *Códice Ramírez*? De acordo com Kalil, Jaime Humberto Borja Gómez introduz a noção de que a descrição do indígena realizada por europeus correspondia a critérios retóricos e a conceitos medievais, e critica historiadores que abordam as crônicas a partir do paradigma positivista, buscando “verdades etnológicas” ao invés de abordá-los como narração literária, prática da História no século XVI.

Para Borja Gómez, cronistas religiosos criaram um “índio-retórico”, no lugar do “índio-real”, que correspondia a uma série de moldes pré-estabelecidos e a uma realidade textual não apreendida pela experiência. Com isso, o autor questiona se existe índio nas crônicas coloniais (KALIL: 2008, p. 271-274). Através dos objetivos de Ramírez, pode-se pensar em até outro “índio-retórico” e, inclusive, um “Durán-retórico”, pois está disposto a construir o indígena como membro da origem da nação mexicana, e não um “índio-medieval” representado pelos religiosos do século XVI. Isso faz com que “veja” um Durán mais preocupado em apresentar características que engrandecem a nação, ao invés das intenções singulares do dominicano em seu próprio tempo.

1.3: O “Códice Garibay”

Ángel Maria Garibay Kintana nasceu no México, na cidade de Toluca, em 1892. Cristão convicto e homem de atitude liberal, empenhou-se em compreender os rumos da cultura e raízes do mundo ocidental. Seus estudos sobre a cultura dos indígenas pré-hispânicos tinha o objetivo de esclarecer a fisionomia própria do México. Além disso, converteu-se em humanista.

Garibay tinha o interesse em compreender a alma indígena e introduzir melhoras sociais e econômicas nas diversas comunidades onde trabalhou. Inspirado pela Revolução Mexicana de 1910, pretendeu entrar na realidade e problemas do mundo indígena. Por isso, não queria apenas o bem espiritual, mais também seu melhoramento material.

Após anos de estudos, começou a publicar seus estudos sobre o mundo náhuatl e traduziu as obras dos cronistas do século XVI, que Garibay os considerava também como humanistas. Nos trabalhos, quis demonstrar que os antigos indígenas não eram somente guerreiros que praticavam sacrifícios; eram também possuidores de um legado cultural, com textos e poemas que poderiam ter sido feitos por qualquer autor clássico de qualquer das grandes culturas (LEÓN-PORTILLA: 1963).

O *Códice Ramírez* não foi a única impressão do manuscrito (original ou cópia) de Diego Durán. Em 1967, o Padre Ángel Maria Garibay ficou a cargo de uma reimpressão da obra do dominicano¹⁵, pela editora Porrúa, onde trabalhava, mas com algumas modificações. Segundo o autor, a razão de sua edição é importante para mostrar que o manuscrito encontrado na Biblioteca Nacional de Madri em meados do século XIX não é uma cópia do original, como dizia Ramírez, mas o próprio hológrafo do autor; ou seja, a versão da Biblioteca seria a fonte de Durán. Por esse motivo, Garibay se comprometeu a realizar uma transcrição paleográfica da obra do dominicano, na versão castelhana, com introdução, notas críticas e apêndices, dispostos em sentido filológico, histórico e humanista.

Para comprovar seu argumento, Garibay comparou o manuscrito de Madri com um documento publicado por Francisco Fernández del Castillo em 1925 nos Anais do Museu de Arqueologia e História, localizado na Cidade do México. O documento refere-se a uma denúncia feita por Durán ao Tribunal da Inquisição, em 1587, contra um frade da mesma Ordem dominicana, denominado Fray Andrés de Ubilla¹⁶. De acordo com Garibay, este documento provaria que o manuscrito de Madri é a versão original da crônica de Diego Durán.

Para mí lo más importante de este documento es que nos ayuda a comprobar que el Ms de Madrid es del puño y letra del mismo Durán. Ológrafo por tanto, y no copia como se ha dicho. Podrá ver el lector entre estas páginas reproducción, tanto de la parte final de esta denuncia como de una página del Ms, y se hará cargo de la identidad de la letra (GARIBAY: 1984, p. XVI).

A dita transcrição paleográfica feita por Garibay é questionável na forma como estruturou seu próprio texto: modificou o tamanho dos parágrafos ao diminuí-los –

¹⁵ A edição e publicação da obra de Durán é justificada pelo Padre Garibay por “conter” riquíssima informação para o conhecimento do mundo indígena.

¹⁶ Para ver o motivo da denúncia, cf. GARIBAY KINTANA, Angel María. Diego Durán y su obra. In: DURÁN, Fray Diego. *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra firme*. 2ª ed. México: Editorial Porrúa, 1984, Tomo I, p. XVI.

abandonando o estilo escolástico acusado por Ramírez – e enumerando-os de forma racionalizada para adequar aos padrões do espanhol de sua época, além de “corrigir” palavras em náhuatl mal grafadas e modificar algumas em castelhano fora de uso.

A principal modificação feita pelo Padre Garibay em relação ao *Códice Ramírez*, foi a inversão à ordem dos tratados. O autor levou em consideração a sequência cronológica do término dos tratados e, portanto, colocou o *Libro de los ritos* e o *Calendario* como pertencentes ao primeiro tomo, e, a *Historia*, no segundo tomo, dividida em duas partes.

Silva chega à conclusão de que a opção feita por Garibay na organização dos tratados pelo viés cronológico teria quebrado toda uma lógica de raciocínio que conduz e estrutura a narrativa de Durán. Mais Ramírez teria seguido o pensamento do frade? Ou seja, se ele manteve a *Historia* como primeiro tomo, tinha as mesmas intenções do dominicano ou, por mera coincidência, ela era mais útil para suas questões particulares de construção da nação mexicana?

Se a *Historia* foi a última parte a ser terminada pelo dominicano, quais as intenções de Durán para inverter a ordem e colocá-la como primeiro tomo? Havia algum motivo especial que o cronista queria mostrar para seu leitor cristão?

Em um século como o XVI, carregado pela perspectiva de uma História Providencialista, que é consonante com a concepção de história do frade, a *Historia* segue o mesmo caminho providencial ao narrar a partir da chegada dos astecas ao território americano até a conquista espanhola. Essa estrutura narrativa remete-se, justamente, à Bíblia, desde o passado judaico no Antigo Testamento, ao presente cristão, no Novo Testamento. Assim, de acordo com Silva, o posicionamento dos tratados não é aleatório, e sim cheio de significados religiosos próprios do século XVI (SILVA: 2012, p. 28).

Ao seguir o raciocínio de Borja Gómez, havia índio no “Códice Garibay”? Ele queria apresentar algum Durán específico? Para um padre humanista preocupado com a cultura-literária dos astecas e as condições materiais dos indígenas de sua contemporaneidade, nota-se que não há um índio meramente “retórico” e “medieval” em sua obra, pelo menos em partes.

Mesmo sendo um cristão dedicado aos trabalhos missionários e, por isso, com interesses na alma indígena, demonstra, também, seu lado humanista com a cultura indígena. Talvez por isso Garibay se identifica com Durán e Sahagún como principais fontes para analisar os povos mesoamericanos, também chamados de humanistas pela historiografia do século XIX.

Portanto, a intenção de Garibay em estabelecer a ordem cronológica dos tratados de Durán segue ao lado de seus objetivos, pois é no *Libro de los ritos* e no *Calendario* que estão presentes os modos de viver dos indígenas. Dessa forma, é possível afirmar que, na versão de Garibay, existe o “índio-retórico” na questão religiosa, mas nos outros costumes e hábitos, e na cultura-literária, encontra-se o “índio-real”.

1.4: A biografia de Diego Durán e a “mestiçagem cultural”

Devido à convivência de Diego Durán com indígenas em quase todos os anos de sua vida, desde sua chegada à Nova Espanha, e, conseqüentemente, o aprendizado profundo da língua náhuatl, por “defender” a vida política e “republicana” dos astecas, e ao mesmo tempo condenar a vida religiosa dos nativos, alguns autores trabalharam com a ideia do dominicano ser um “mestiço cultural”.

O termo surge com o linguista búlgaro Tzvetan Todorov. Nascido em 1939, concluiu seus estudos na França em linguística e teoria literária, onde chegou a publicar diversas obras deste gênero. Um dos seus principais livros para a área de História foi “A Conquista da América”, em que o autor expõe suas pesquisas a respeito do conceito de alteridade, existente na relação de indivíduos pertencentes a grupos sociais distintos; neste caso, os espanhóis e os indígenas mesoamericanos.

O linguista divide a obra em quatro partes: “descobrir”, “conquistar”, “amar” e “conhecer”; é neste último que se encaixa o dominicano Diego Durán. Para Todorov, o frade “conhece” os índios pelo fato de ter vivido entre eles quase todos os anos de sua vida e ter aprendido com profundidade a língua náhuatl; logo, a obra de Durán teria propriedade suficiente para o conhecimento da civilização asteca. Se o próprio autor afirma que Las Casas ama os índios, mas não os conhece, será que Durán realmente conhece os nativos americanos?

Segundo Todorov (1983), a obra do dominicano fica no meio termo entre as crônicas espanholas e as mesoamericanas, pois Durán não seria nem espanhol e nem asteca, mas um dos primeiros mexicanos¹⁷; por esse motivo, Todorov o considerou um “mestiço cultural”.

¹⁷ A expressão “mexicano” deve ser compreendida como o descendente de espanhol e indígena – um mestiço. A nota seguinte irá explicar melhor a questão da mestiçagem. O “mexicano” de Todorov representa um ponto de vista simultaneamente indígena e cristão de Durán. O religioso identifica-se à perspectiva política dos astecas, mas jamais põe em dúvida sua fé cristã; sua obra é feita para a honra e glória de Deus. Como o mexicano é o

Sua mestiçagem manifesta-se de vários modos. A mais evidente, mas talvez a mais superficial, é o fato de compartilhar alguns modos de vida dos índios, aceitando certos comportamentos, apesar de desconfiar de seu caráter idólatra (TODOROV: 1983, p. 208).

A autora Janice Theodoro (1997) também trabalha com tal questão. Para ela, podemos compreender a mestiçagem de Durán em sua oscilação entre um intérprete e um informante. Como intérprete, o cronista se distancia do índio e age como um espanhol, principalmente na questão religiosa, ao condenar os ritos idolátricos; já como informante, ao querer saber mais informações, consulta anciãos e se “aproxima” do índio, o que o torna produtor de uma memória indígena (THEODORO: 1997, p. 708).

O historiador francês Serge Gruzinski (2001) também considera Durán um “mestiço cultural” no sentido de colocar a cristandade fazendo parte do pensamento mestiço¹⁸. A imagem que o religioso tinha dela não seria a mesma de um europeu que nunca veio à América. Para Gruzinski, a obra de Durán, por ter sido o próprio religioso criado no meio dos índios, é uma das expressões desse pensamento de “mistura”.

A sua escrita é a mistura de todas as imagens (cristãs e indígenas), produzindo outra mutável. Os códices usados de sacerdotes nahuas já não seriam totalmente nahuas, pois o simples contato já produz influências e produtos misturados (MONTORO: 2004, p. 119). A esse intermediário Gruzinski chama de “ornamentação maneirista”, o qual

(...) correspondia ao clima da época e se adaptava ao que era novo e estranho; hoje favorece a leitura da imagem mexicana, sem por isso banir os traços especificamente autóctones: glifos, elementos arquiteturais, armas e trajes anteriores à Conquista. A utilização dos grotescos permite, pois, manter um equilíbrio constante entre o exótico e o familiar. Serve também

descendente de espanhol e indígena, sua pátria é a Nova Espanha e sua nação é a Espanha, Todorov afirma que Durán é um dos raros indivíduos que realmente compreenderam ambas as culturas – é capaz de traduzir os signos de uma para os da outra (TODOROV: 1983, p. 208).

¹⁸ Gruzinski trabalha com a ideia de adaptação ao novo como forma de sobrevivência, no qual ele nomeia de “mestiçagem cultural”. De acordo com o autor, as mestiçagens são misturas que ocorreram em solo americano no século XVI entre seres humanos, imaginários e formas de vida, vindos de quatro continentes: América, Europa, África e Ásia. Diferente de “hibridações”, que são misturas que se desenvolvem dentro de uma mesma civilização ou de um mesmo conjunto histórico – a Europa cristã, a Mesoamérica. O objetivo de Gruzinski é compreender como formaram as mestiçagens americanas, esclarecendo a natureza de seus laços com outros dois fenômenos maiores na América do século XVI: o “choque da conquista” e a “ocidentalização”. Para uma melhor análise, ver GRUZINSKI, Serge. *O pensamento mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. É importante considerar ainda a afirmação de Gruzinski sobre a qual houve uma mestiçagem física, mas sem a questão racial – no século XVI não havia a discussão sobre a diferença de raças do século XIX; o que definia a hierarquia social era a questão do “sangue limpo”. A nobreza, por exemplo, era considerada como tendo “sangue azul”. A proposta é uma “mestiçagem cultural”, derivada justamente da mistura ocidentalizada dos imaginários europeus com a cultura indígena.

para realçar uma cena do passado, sublinhando a majestade do príncipe e o luxo dos palácios indígenas (GRUZINSKI: 2001, p.207).¹⁹

A breve análise da “mestiçagem cultural” de Durán é importante para orientar a discussão sobre outros dois interessantes assuntos que norteiam a obra do dominicano: a questão da biografia do frade e a polêmica da *Crônica X*. A questão da origem e descendência do dominicano Diego Durán gerou discussões e interpretações historiográficas ao longo dos séculos. Sempre foi debatido se o frade era espanhol por nascimento ou se chegou ao mundo em território americano – logo, seria mexicano²⁰. Silva trabalha com essa questão desde os contemporâneos do dominicano até estudos e descobertas mais atuais.

Para o autor, até o século XIX não havia quase nenhuma informação sobre a vida de Durán, apenas a relatada por Agustín Dávila Padilla (1562-1604), que menciona o nome do dominicano e dois livros escritos, bem como o ano de seu falecimento, em 1588. Com alguns levantamentos bibliográficos, certos autores no século XVIII difundiram a informação de que o frade era mexicano de nascimento, em Texcoco, e que sua obra teria sido lida e utilizada pelo jesuíta José de Acosta no século XVI. (SILVA: 2012, p. 9-10).

Existe uma passagem na obra do próprio Durán que elimina a possibilidade dele ter nascido em Texcoco: “pensarán algunos que alabo mis agujas en decir bien de Tezcucu; ya que no me nacieron allí los dientes vînelos allí á mudar, dado que lo bueno ello se está alabado, siendo á todos notorio y manifiesto lo que digo” (DURÁN: 1867, p. 12).

A partir dessa afirmação, Ramírez escreve na sua introdução à primeira edição da *Historia de las Indias* que Durán seria um mestiço nascido no México por volta de 1538. Mesmo que não condiga com a passagem do dominicano, o intelectual mexicano confirma sua hipótese após ter investigado diversos documentos²¹.

Foi apenas no século XX que as informações sobre a vida de Durán tiveram maiores movimentações. De acordo com Silva, foi Francisco Fernández del Castillo que encontrou nova documentação em 1925, na qual apresenta uma denúncia escrita pelo próprio frade ao Tribunal da Inquisição em 1587, semelhante à já comentada ao dominicano Andrés de Ubilla,

¹⁹ De acordo com Gruzinski, as ilustrações contidas na *Historia* de Durán, mostra a sucessão dos soberanos mexicas e sua entronização, um pintor indígena representou seus personagens em cenários anacrônicos: colunas ricamente trabalhadas, tronos de molduras complicadas, cartuchos de espirais decoradas com formas vegetais, às vezes ladeadas de sátiros ou recatadas cariátides (GRUZINSKI: 2001, p.206-207).

²⁰ É importante lembrar sobre a formação das sociedades americanas no século XVI. Caso Durán viesse a ser um mexicano, não deve-se considera-lo como um “mexicano” formado pela nação, mas sim um mestiço; ou seja, um filho de espanhol com indígena.

²¹ Renato Denadai mostra que a documentação foi perdida após a morte de Ramírez, e, por isso, não é possível saber a partir de quais fontes ele teria extraído essa opinião (SILVA: 2012, p. 12).

apresentada pelo padre Garibay (SILVA: 2012, p. 13). No documento, encontra-se a seguinte passagem:

En la Ciudad de México quinze dias del mes de junio de mil y quienientos y ochenta y siete años antes los SS. Inquisidores licenciado Bonilla y Sanctos García en su audiencia de la mañana pareció de su voluntad sin ser llamado y juró en forma de derecho de decir verdad un relixioso que dixo llamarse **Fray Diego de Duran sacerdote de la orden de Santo Domingo, natural de Sevilla de hedad de cincuenta años** y presento su declaración, de su letra y mano conthenida en la hoja de esta otra parte, la cual juro ser cierto y verdadera y que no lo haze ni dice por odio, sino por lo que debe al servicio de Dios y prometió el secreto. Pasó ante mi, Pedro de los Ríos (FERNÁNDEZ DEL CASTILLO: 1925, p. 228. **Grifos meus**).

Com essas informações, Durán teria cinquenta anos em 1587 e teria nascido em Sevilha, na Espanha. Se a provável data da morte dele é 1588, logo, teria nascido no ano de 1537 e falecido com cinquenta e um anos.

Os dados de Durán ainda não eram suficientes para afirmar sua verdadeira origem. Por isso, estudiosos começaram a investigar a identificação da família do frade. O principal debate, retratado por Silva, gira em torno da possibilidade do dominicano ser descendente de judeus, ou até um cristão-novo (recém-convertido). E mostra que o primeiro a levantar tal suspeita foi Fernández del Castillo (SILVA: 2012, p. 19):

El Fray Fernando Durán, con quien confundió el buen Abate Clavijero a Fray Alonso Durán, fue natural de los Angeles, hijo de un Alonso Durán y de María Rodríguez (...). Solicitó ser del Santo Oficio y se mandaron hacer las informaciones de limpieza con los deudos que el mismo ha de haber señalado en Mérida y Llerena en 1617 y aunque dijeron no conocer a la Familia, la mayor parte de los testigos declararon que los Durán y los Silva gozaban de reputación de cristianos nuevos y que a un Lic. Durán lo habían penitenciado y María González de Silva fue relajada por la Inquisión (...). No fue aceptado en la Inquisión con ningún cargo. De modo que Clavijero tiene un anacronismo de cerca de medio siglo al confundir a ambos Durán (FERNÁNDEZ DEL CASTILLO: 1925, p. 228).

A passagem indica que as pessoas com sobrenome Silva e Durán não possuíam “limpeza de sangue”²² comprovada e, por isso, Diego Durán poderia ter alguma ascendência judaica.

²² Nas sociedades europeias de Antigo Regime, a “limpeza de sangue” era um critério de diferenciação social para a obtenção de privilégios. Apenas o Clero e a Nobreza possuíam sangue “limpo”, sendo que esta última era diferenciada por ter o sangue “azul”.

Martínez relembra sobre a criação da “Casa de Contratação” em Sevilha, no ano de 1503, em que uma das suas funções era impedir a ida de “suspeitos ameaçadores” à fé cristã – judeus, mouros e outros hereges – para as terras americanas; suspeitos estes que não possuíam “sangue limpo”. Já Colston, pautado pela norma jurídica, reforça a ideia de que era proibida a entrada de cristãos-novos em ordens religiosas²³. Portanto, Durán não poderia ser descendente de judeus.

Foi Garibay quem propôs uma solução a essa questão. Para ele havia mobilidade de cristãos-novos na Nova Espanha e nas ordens religiosas (mesmo com as proibições legais). Com isso, não haveria contradição entre o fato de Durán ser religioso e descendente de judeus conversos. Para comprovar o argumento de que o frade possuiu um passado judaico, Garibay retoma novamente os processos inquisitoriais de Durán. A seguinte passagem é justificada como prova de que o sapateiro era o pai de Durán:

I. En 1538 se siguió proceso a Francisco de Millán por judaizante. En él se denuncian hasta treinta personas. Eran de diversa calidad y oficio. Taberneros, mercaderes, sastres, roperos, agujeteros, calceteros, zapateros, plateros, y aun maestros de primeras letras. No se menciona a ningún Durán, pero por esos años es muy posible que haya venido el que dio ser a Diego. Bien es que el niño – ya se dijo – viene en 1542-44, pero su padre ha llegado antes. Era de oficio calcetero y zapatero. Pudo hallarse ya en la hornada de 1538. Debió preparar la situación de su familia y traerla más tarde (GARIBAY: 1984, p. XIII).

Colston também analisou a fonte inquisitorial e concluiu que a tese de Garibay não é suficiente para garantir que o sapateiro era realmente o pai de Durán (COLSTON: 1973, p. 155). Mesmo que Colston não concorda com a afirmação de Garibay, não chega a explicar o porquê do equívoco do padre.

Silva pretende mostrar que o sentido de saber se Durán era judeu é importante para compreender algumas interpretações historiográficas, como as de Todorov e Garibay. Para o linguista, o suposto passado judaico de Durán estaria ligado à própria teoria da “mestiçagem cultural”:

É bastante provável que o próprio Durán viesse de família de judeus convertidos. Poder-se-ia ver aí a razão do zelo com que se concentra nas semelhanças e desconsidera as diferenças: já devia ter-se dedicado, mais ou menos conscientemente, a uma atividade desse gênero, numa tentativa de reconciliar as duas religiões, judaica e cristã. Talvez ele já tivesse uma

²³ Durán ingressou na Ordem de São Domingos por volta de 1556.

predisposição para a mestiçagem cultural; o fato é que o encontro que se dá nele, entre civilização indígena e civilização europeia, faz dele o exemplo mais acabado do mestiço cultural no século XVI (TODOROV: 1983, p. 207).

Já o padre Garibay afirma: “V. La insistencia con que Durán compara los ritos de los mexicanos con los que a él le parecen judaicos es un indicio más de que vive bajo la obsesión de lo judío” (GARIBAY: 1984, p. XV). Com isso, Silva chega à conclusão de que tanto Todorov quanto Garibay, e até Colston, utilizam da biografia como “pré-requisito” para o autor escrever uma obra; ou seja, as características do texto estariam relacionadas com as do autor.

[...] se a narrativa defende os indígenas e acusa os espanhóis, com certeza seu escritor deve ser indígena; se Durán afirmou que os indígenas são descendentes das tribos perdidas de Israel, é porque ele possuía também um passado judaico. Quase como uma narrativa hagiográfica, na qual o sentido final da vida do santo já está inserido em sua origem, a vida de Durán tem sido interpretada como uma preparação para a tarefa final a que estava destinado, isto é, a produção dos tratados sobre os indígenas (SILVA: 2012, p. 21).

É possível pensar que Jacques Lafaye também se encaixa nesta corrente historiográfica, pois acredita que se Durán foi mesmo um cristão-novo, e, por isso, necessariamente sentiu a vocação de converter ao cristianismo os indígenas mesoamericanos. No entanto, o autor utiliza-se da Bíblia para fortalecer sua hipótese e vai aos *Profetas* para mostrar que haviam “judeus escondidos” que precisavam ser convertidos para preludiar a chegada do Reino. Dessa forma, segundo Lafaye, o dominicano estaria unido ao forte pensamento milenarista²⁴ da época (LAFAYE: 2002, p. 226).

De qualquer forma, Lafaye compartilha a ideia de que a biografia é um meio indispensável para chegar ao fim. Portanto, pensar neste princípio é reduzir um universo de intenções e significados que o cronista tem para redigir sua obra (SILVA: 2012, p. 26). No caso de Durán, há também os interesses da ordem dominicana no debate com os franciscanos sobre os projetos de evangelização dos indígenas²⁵, e discussões políticas e teológicas de

²⁴ Luiz Estevam Fernandes mostra algumas fontes de leitura que compunham o Milenarismo franciscano na América, e tenta desconstruir a ideia de que as leituras de Joaquim de Fiore eram as únicas que orientavam a crença na chegada do milênio e que não ficava restrito apenas à ordem franciscana. Para o autor, a crença no Milenarismo estendia-se para as outras ordens, a partir de outras leituras como a dos “Profetas” do Antigo Testamento e do “Apocalipse” do Novo Testamento (FERNANDES: 2007, p. 14).

²⁵ Todorov aponta para duas políticas de catequese em relação aos índios: a dos dominicanos e a dos franciscanos. Os primeiros eram mais “rigoristas” e defendiam que a conversão deve ser total, mesmo que a

maior expressão²⁶ que instigou todos os religiosos e não apenas a biografia de um dominicano.

Existe, ainda, outra maneira de analisar o possível judaísmo de Durán. Se, por um lado, reconhecemos a presença da tradição judaica na sua maneira de investigar e perceber o mundo indígena, por outro, vê-se a presença do pensamento cristão em Durán por ser um padre, o que causa complexidade em suas tradições. Isso nos leva à questão: Durán seria contraditório consigo mesmo? A origem de sua família seria realmente de judeus conversos?

Se Garibay mostra o uso do Antigo Testamento em profusão como outra evidência da ancestralidade judaica, logo, por dedução ou inferência, o texto veterotestamentário é equalizado à tradição judaica ao passo que, pelo contrário, quanto mais o Novo Testamento fosse citado, mais cristianizado seria o pensamento.

Mas, podemos pensar como a aparente contradição é explicada da forma que Jorge Cañizares-Esguerra sugere o estudo da Bíblia: o Antigo Testamento se dá como uma forma de antecipação, de prefiguração do Novo Testamento²⁷; logo, nada mais cristão.

[...] también busco hacer en mi libro sobre el Antiguo Testamento y la monarquía de España es recrear formas de sensibilidad, formas de entender el pasado que non son las mismas de ahora. Y en esta conexión el Antiguo Testamento funciona [...] como forma de entender la conexión entre el pasado y el presente, en el sentido tipológico. Esta es una forma de entender el tiempo que se pierde realmente [...] Si queremos entender el XVI, el XVII (y también el XVIII), tenemos que respetar esa forma tipológica de pensar el pasado que prefigura el presente. Un saber profético, que hace que la gente encuentre en el Antiguo Testamento las claves que le permiten descifrar el presente y el futuro. Es una forma diferente de entender el pasado (CAÑIZARES-ESGUERRA, 2011: p. 25).

Através da passagem acima, é possível pensar, no caso questionado por Garibay sobre Durán, de forma tipológica a tradição judaica [passado] do dominicano como prefiguração do

consequência seja a transformação de todos os aspectos da vida dos conversos. Já na política dos franciscanos, estes eram “realistas” por não realizarem a tarefa de forma integral devido à conformidade com o presente, no qual mantém-se a sobrevivência das idolatrias nos indígenas. Durán critica severamente os frades que praticam o projeto “realista”, mas, segundo Todorov, é este que predomina como política catequética e revela-se eficaz (TODOROV: 1983, p. 203).

²⁶ Essas questões serão mais detalhadas no capítulo seguinte.

²⁷ Cañizares-Esguerra (2008) mostra alguns exemplos sobre a vida e os feitos de Cristo, Maria e dos apóstolos como a realização ou cumprimento de tipos do Antigo Testamento. Por exemplo, em Lucas e Marcos, Jesus se tornou o cumprimento de Moisés e Davi. No período da Patrística, Santo Agostinho coloca a história da Igreja em moldes tipológicos ao mostrar que o Livro das Revelações seriam a prefiguração da Igreja Católica. Agostinho ainda colocou a criação do mundo como prefiguração das sete idades da humanidade.

pensamento cristão [presente] do cronista. É o sentido tipológico que conecta o Antigo Testamento ao Novo Testamento, o judaísmo ao cristianismo.

O problema da *Crônica X* também perpassa nas discussões feitas por Todorov, Garibay e Lafaye. Vemos que os autores analisados não vão muito além da perspectiva de Barlow e sua hipótese da possível obra indígena em comum aos cronistas religiosos. Todorov afirma que Durán está apenas traduzindo para o espanhol um manuscrito redigido em náhuatl, no qual seria a enigmática *Crônica X*, “admirável afresco épico da história asteca, cujo original é desconhecido, mas serviu igualmente de ponto de partida para os livros de Tezozomoc e de Tovar” (TODOROV: 1983, p. 209). O linguista ainda associa com sua teoria da “mestiçagem cultural”: “O autor do relato histórico original (a “Crônica X”) devia ser um asteca; o leitor de Durán, forçosamente, um espanhol; Durán é um ser que permite a passagem de um ao outro, e ele mesmo é a mais notável de suas obras” (TODOROV: 1983, p. 210-211).

Já Garibay e Lafaye também concordam com a premissa de que Durán e Tezozomoc possuíram, de fato, uma fonte em comum. Apesar do primeiro seguir a ideia de Barlow de que a *Crônica X* era uma crônica, e o segundo não concordar com a afirmação,

[...] ambos os cronistas teriam registrado uma das muitas versões orais da história mexicana fornecidas a eles por diferentes informantes indígenas. Portanto, nessa perspectiva, Durán e Tezozomoc não teriam lido o mesmo documento, e sim colocado por escrito uma tradição oral que, como vimos anteriormente, circulava paralelamente aos registros escritos (SILVA: 2012, p. 73).

Na passagem do padre Ángel Maria Garibay, reforça-se a ideia:

Conjeturalmente podemos hacer esta hipótesis: Un índio docto pone por escrito lo que há visto en los códices y lo que sabe de memoria. Se va ajustando a los datos tradicionales y aun inserta textos de poemas y sagas, y al cabo ha dado una narración seguida y autorizada de los hechos del pasado, de acuerdo con la transmisión ordinaria: códices y voz viva, fijada por la memoria (GARIBAY: 1984, p. XXXVI).

Janice Theodoro discorda da acusação recebida por Durán ao ter copiado suas informações da crônica escrita em língua indígena. A autora mostra que pela própria forma com que se estrutura a narrativa, é possível supor que suas fontes foram de natureza variada. Durán teria se colocado no texto de maneira tão explícita que era difícil supor tratar apenas de mera cópia, mesmo que ele possa ter consultado escritos que circulavam na época sobre os costumes indígenas. Theodoro mostra que provavelmente não existiram apenas documentos,

mais experiências vividas e contadas de formas diversas por índios e espanhóis. (THEODORO, 1997: p. 709-710).

Por mais que houvesse o registro escrito da suposta *Crônica X*, existia outras versões orais de diferentes grupos e linhagens indígenas que ainda conservavam sua memória e suas tradições, nas quais Durán também teria feito uso para redigir sua obra. Com isso, Silva questiona por que a prioridade dada pelo frade à *Crônica X*? Qual o critério que Durán estabelecia para julgar um relato mais verídico do que o outro? (SILVA: 2012, p. 79).

Em meio a diversas tradições orais que rodeavam o dominicano, este precisava ajustá-las e selecionar “as mais verdadeiras” que estavam de acordo com sua “visão de mundo”; ou seja, as que mais se aproximavam da linguagem bíblica, que justamente servia de filtro para a apreensão dos códices indígenas. Como por exemplo:

“En el principio creó Dios el cielo y tierra...” como me empezó a contar un viejo, natural de Cholula, de edad de cien años, que de puro viejo andaba inclinado hacia la tierra, asaz docto en sus antiguallas. Al cual, rogándole me alumbrase de algunas cosas para poner en esta mi obra, me preguntó qué de que materia quería me tratase. Yo, como me topé con lo que deseaba, le dije que desde el principio del mundo, en lo que a su generación indiana tocaba y tenía noticia. El cual me respondió: Toma tinta y papel, porque no podrás percibir todo lo que yo te diré (DURÁN: 1880, II, p. 16-17).

Nesta passagem, podemos perceber que Durán interroga um ancião indígena e pede para que lhe conte tudo o que sua geração sabia desde a criação do mundo. Vemos que o dominicano afirma que o velho teria relatado, ou o que ele queria que tivesse dito, a origem do mundo através do “Gênesis” bíblico. Portanto, as informações “mais verdadeiras” seriam as que se aproximasse das histórias bíblicas. Logo, as “mais falsas” seriam as que o frade denomina de “contos” e “fábulas”. A tensão estabelecida entre as relações históricas indígenas e os textos sagrados foi o recurso essencial empregado no julgamento da veracidade das informações.

A tese de Durán sobre os astecas como descendentes de uma das Dez Tribos perdidas de Israel²⁸ retrata os eventos da *Historia* dos mexicas como episódios semelhantes aos do Antigo Testamento, desde a migração à Terra Prometida – Tenochtitlán – à conquista dos povos idólatras pelos espanhóis como castigo de Deus aos hebreus (SILVA: 2012, p. 114)²⁹.

²⁸ Essa tese é uma das grandes questões do século XVI e será desenvolvida no próximo capítulo.

²⁹ Denadai ainda desenvolve a interessante tese de que haveria dois tempos narrativos na *Historia*: além do desenrolar de reinados e batalhas, há também o lento caminhar dos desígnios de Deus para a salvação das almas e remissão dos idólatras pecadores (SILVA: 2012, p. 114).

Podemos mencionar novamente a tradição de ler e pensar tipologicamente, proposta por Cañizares-Esguerra (2009), em que os relatos sobre o Novo Mundo concebiam os preceitos da tipologia; ou seja, interpretar eventos contemporâneos como a realização de antigos episódios bíblicos e inseri-los na epistemologia cristã.

Por fim, para finalizar, todas as fontes utilizadas por Durán, independentemente da origem espanhola ou indígena, escritas e orais, estão sempre em constantes diálogos em si e umas com as outras, entrecruzadas ao longo da construção do texto.

Capítulo 2

A origem do mito de São Tomé e sua passagem pelo Novo Mundo

2.1: A origem dos indígenas na América

Após analisar as interpretações historiográficas a respeito da crônica do dominicano Diego Durán, ao abordar os principais pontos de discussão sobre sua obra, relacionados ao autor e à estrutura do manuscrito, atentarei, a partir de agora, a uma das principais questões que envolve tanto o frade quanto o próprio período do século XVI: a criação do mito da passagem de São Tomé no continente americano e como foi apropriado e ressignificado na Nova Espanha, sob a ótica do padre Diego Durán.

A partir da ideia de Roger Chartier (1990) sobre as apropriações e ressignificações serem sempre cunhadas com o objetivo de responder aos problemas específicos de cada momento histórico, é necessário, portanto, apresentar as questões e problemas que perpassaram a vida dos religiosos no século XVI para entender o porquê do surgimento do mito de São Tomé e qual sua importância para responder aos anseios deste período.

Desde 1492, as tentativas de compreensão dos novos territórios bem como das populações indígenas, causaram grande impacto cultural na Europa ocidental cristã. Isso levou muitos soldados e missionários a classificarem os costumes e crenças dos nativos como “bárbaros”, “demoníacos”, “angelicais” e “civilizados”.

O estranhamento que os povos indígenas causou aos europeus cristãos suscitou diversos questionamentos que inquietavam suas consciências: os índios seriam seres humanos? Eles teriam alma?³⁰ Qual a origem dessa população? De onde vieram? Na opinião de Durán:

Para tratar de la cierta y verdadera relación del origen y principio de estas naciones indianas a nosotros tan escondido y dudoso, que para poder poner la mera verdad fuera necesaria alguna revelación divina, o espíritu de Dios

³⁰ Ambas as questões foram plenamente resolvidas na década de 1530.

que lo enseñara y diera á entender. Empero, faltando éstos, será necesario llegarnos a las sospechas y conjeturas, a la demasiada ocasión que esta gente nos da, con su bajísimo modo y manera de tratar, y de su conversación tan baja, tan propia a la de los judíos, que podríamos ultimadamente afirmar ser naturalmente judíos y gente hebrea. Y creo no incurriría en capital error el que lo afirmase, si considerado su modo de vivir, sus cerimonias, sus ritos y supersticiones, sus agüeros y hipocresías, tan emparentadas y propias a las de los judíos, que en ninguna cosa difieren. Para probación de lo qual será testigo la Sagrada Escritura, donde clara y abiertamente sacaremos ser verdadera esta opinión, y algunas razones bastantes que para ello daremos (DURÁN: 1984, II, p. 13).

Em um mundo dividido em três partes (Ásia, África e Europa), representado pela Santíssima Trindade (Pai, Filho e Espírito Santo), de acordo com a cultura europeia³¹, era difícil imaginar a origem do território [americano] e, principalmente, de uma população “diferente”³². Na passagem de Durán, vemos que a origem dos índios era algo muito complicada de se conceber e que somente um milagre de Deus poderia ser capaz de solucionar a questão. No entanto, o frade parte para as evidências oferecidas pelos próprios indígenas para tentar chegar a uma resposta. Para isso, começa a observar seus comportamentos e conclui que eram semelhantes aos dos judeus por serem vis e de pura baixeza.

O motivo para Durán, e também os cristãos em geral, considerar os hebreus de baixo nível, tem heranças históricas. Além da própria Bíblia – maior prova de um católico da época –, que já demonstra os pecados e idolatrias cometidos pelos judeus, por volta do século XIII, devido ao terceiro e quarto Concílio de Latrão, a Igreja passa a adotar uma atitude hostil em relação aos judeus; o anti-semitismo fica latente em boa parte da população europeia. Eles são forçados a morar em bairros à parte (os *guetos*), são acusados de cometer crimes rituais, profanar hóstias e envenenar poços³³. Com isso, a cristandade passa a estabelecer relações de rejeição a eles.

³¹ Para saber de forma mais detalhada sobre como o mundo era dividido sob o ponto de vista europeu, cf. O’GORMAN, Edmundo. “O horizonte cultural”. In: O’GORMAN, Edmundo. *A invenção da América: reflexão a respeito da estrutura histórica do Novo Mundo e do sentido do seu devir*. São Paulo: Editora Unesp, 1992.

³² No texto de Fernandes, o autor apresenta as diferentes hipóteses sobre a origem do continente americano e das populações indígenas, como em Atlântida, Israel e Ásia, a partir de um balanço dos autores que trabalharam nessas questões. Para o aprofundamento no assunto, cf. FERNANDES, Luiz Estevam. “A criação de um passado de ouro – A mudança na descrição dos indígenas entre a *Historia antigua de México* e *México através de los siglos*”. In: FERNANDES, Luiz Estevam. *Patria mestiza: Memória e História na invenção da nação mexicana entre os séculos XVIII e XIX*. Jundiá: Paco Editorial, 2012.

³³ No século XIV, por volta de 1348, alastra-se na Europa grande epidemia. Conhecida como “Peste Negra”, a doença teria eliminado cerca de um terço da população europeia. A princípio, o castigo divino era a única explicação possível para o desastre. Com a crescente hostilidade aos judeus, estes passam a ser os verdadeiros culpados pela epidemia.

A Idade Média estabeleceu a lógica de relacionar os hebreus aos povos satânicos, como “agentes de satã”, expressão de Jean Delumeau (DELUMEAU: 1989)³⁴. Ao levar em consideração o contexto histórico, era importante identificar a origem dos povos ameríndios aos judeus, pois também eram seres idólatras e “agentes de satã” (BEER; MAGASICH-AIROLA: 2000, p. 69-72).

Devido a todo o alvoroço causado por essas questões de suma importância para a época aqui retratada, muitos frades procuraram responder aos questionamentos com base na Bíblia. Sobre a origem dos índios, muitos missionários, incluindo o próprio Diego Durán, teriam chegado à conclusão de que esses povos da Nova Espanha seriam descendentes diretos dos judeus, mais especificamente das “dez tribos perdidas de Israel” do Antigo Testamento.

Uma referência bíblica pode contribuir na explicação. No Livro dos Reis, com a morte do rei Salomão, seu reino foi dividido em dois: o reino de Judá e o reino de Israel. A cisão do reino foi seguida de um longo período de cativeiro na Assíria e Babilônia, do qual apenas as duas tribos de Judá retornaram à Terra Prometida. As outras dez tribos de Israel foram deportadas e perdidas.

Portanto, Durán apreendeu a cultura indígena através de seus pressupostos já conhecidos; ou seja, igualar os índios à religião judaica. É possível perceber como em vários momentos o dominicano vai compreender a diferença ao comparar os ritos indígenas aos hebreus. “Toda a gente de la tierra, excepto los guastecos, que era la gente que éstos tenían por gentiles e idólatras que no guardaban la ley, como los cananeos entre los judíos, toda la demás comían este dia pan cenceño, como acá decimos pan sin levedura” (DURÁN, 1984: p. 66). Neste excerto, Durán diz que toda esta gente comia pão ázimo, sem levedura, como os judeus em dias ocasionais.

Toda essa questão da origem dos índios começou, como já dito antes, desde os primeiros contatos estabelecidos com as Índias Ocidentais no final do século XV. Assim que as terras encontradas deixaram de ser consideradas uma extensão da Ásia, começaram a surgir hipóteses sobre a origem destes homens. Como o território e seus habitantes eram “novos”, era preciso integrá-los à história cristã e ao passado greco-romano para explicar a existência deste mundo até então desconhecido.

Contudo, se era de extrema importância desvendar de onde vieram as populações mesoamericanas, era preciso antes definir se eles eram seres humanos. A busca por essa

³⁴ Além dos judeus, Delumeau mostra que os mouros e as mulheres também eram denominados como “agentes de satã”. Mais tarde, com a descoberta da América, os índios recebem a mesma classificação.

resposta foi feita desde o início, e mesmo que alguém concluísse que os índios eram humanos, ainda não era reconhecido pela maior autoridade religiosa: o Papa.

Foi apenas em 1537, com a bula *Sublimis Deus*, que o Papa Paulo III estabeleceu que os índios eram homens com alma.

Deus altíssimo de tal modo amou o gênero humano que criou o homem não só capaz de participar dos bens como as demais criaturas mas até mesmo de alcançar o inacessível e invisível Sumo Bem e vê-lo face a face. Tendo sido criado, segundo o testemunho da Sagrada Escritura, para atingir a vida e felicidade eterna, e como ninguém pode chegar à vida e felicidade eterna senão pela fé em Nosso Senhor Jesus Cristo, é forçoso admitir que faz parte da condição e natureza humana poder receber a fé em Cristo, e que **todo aquele que compartilha a natureza de homem haverá de ser apto a receber a mesma [fé] [...]**. É neste sentido que entendemos ter, a própria Verdade, que não se engana nem pode enganar, dito, ao destinar pregadores da fé para o exercício da pregação: ‘*Ide, pois, ensinai todas as gentes*’. Disse “todas”, sem nenhuma restrição, já que todas possuem a capacidade de [aprender] a doutrina da fé (SUESS: 1992, p. 273) **Grifos meus**.

Além do reconhecimento da humanidade dos nativos, a bula supõe que todos os seres humanos estão aptos a receber a fé cristã por fazer parte da natureza humana. Logo, se os indígenas são humanos, podem, e devem, ser catequizados. A bula ainda menciona outro questionamento que foi tema de um dos maiores debates do século XVI entre Bartolomé de Las Casas e Juan Ginés de Sepúlveda, ocorrido em Valladolid, na Espanha, entre os anos de 1550 e 1551: a relação entre a natureza indígena e a escravização – justa ou não – destas gentes.³⁵

Os ditos índios e todos os demais povos que no futuro vierem ao conhecimento dos cristãos, embora vivam fora da fé de Cristo, não são nem deverão ser privados de liberdade e de propriedade de bens. Pelo contrário, podem livre e licitamente usar, possuir, e gozar de tal liberdade e propriedade, e não poderão ser reduzidos à escravidão [...] (SUESS: 1992, p. 273).

De acordo com Fernandes (2012), a discussão acerca da origem dos povos mesoamericanos prosseguiu durante todo o século XVI, sempre baseada nos textos bíblicos, no anti-semitismo ou nas teorias dos filósofos antigos, estes como pressupostos da racionalidade espanhola da época (FERNANDES: 2012, p. 69).

³⁵ O debate de Valladolid é bem detalhado por BRUIT, Hector. “O pensamento de Las Casas”. *Bartolomé de Las Casas e a simulação dos vencidos*. São Paulo: Iluminuras, 1995.

No caso de Durán, a principal fonte é os relatos bíblicos. A presença do documento é tão grande que o frade sempre recorre à Bíblia para mediar o diálogo simultâneo de suas fontes orais e escritas, que, como já dito no capítulo anterior, estão imbricadas entre si. “De la autoridad dicha resultan otras muchas, como el curioso lector podrá ver y notar, en el Deuteronomio, capítulos 4 y 28 y 32; Isaías, 20, 28, 42 capítulos; Jeremías, Ezequiel, Miqueas, Sofonías [...]” (DURÁN: 1984, II, p. 14).

Como o dominicano narra sua *Historia* a partir da migração dos astecas ao Vale do México, aceita os relatos indígenas que tratam do assunto, dentro dos limites do que já entendemos por “história verdadeira” do frade, por identificá-la com a tradição judaica. Dessa maneira, a trajetória dos hebreus contida no Antigo Testamento se viu realizada na história dos mexicas da Nova Espanha. Era o trajeto necessário que os astecas deveriam realizar para encontrar a “verdadeira” fé, de acordo com a bula *Sublimis Deus*. Deste modo, a crônica foi estruturada segundo a premissa de que aos homens cabia o cumprimento de algo já previamente estabelecido pelos desígnios divinos (SILVA: 2012, p. 107).

Renato Denadai da Silva afirma que todas as teorias sobre a origem e natureza indígenas dispunham de importantes implicações para as questões políticas e religiosas do período, como as estratégias de conversão e o controle das terras do continente americano (SILVA: 2012, p. 103). Além destas circunstâncias, lembradas pelo autor, darei ênfase a outra que está completamente ligada à tese da ancestralidade judaica dos índios, e que está presente nas histórias, relações e pinturas como lembranças de um possível contato dos habitantes do “Novo Mundo” com a Bíblia, passadas de geração em geração.

2.2: O mito de São Tomé e sua difusão na Nova Espanha: Topiltzin-Tomé

Ao serem “resolvidas” as questões da origem e natureza dos povos mesoamericanos, principalmente pelo reconhecimento da humanidade indígena através da bula *Sublimis Deus*, do Papa Paulo III, era necessário, para um europeu cristão da época, solucionar a lacuna que a bula deixou para a manutenção do paradigma unicriacionista bíblico.

Segundo o Evangelho de Marcos: “Ide por todo o mundo, proclamai o Evangelho a **toda** criatura” (BÍBLIA: 2006, p. 1172. **Grifo meu**), todos os seres humanos do mundo inteiro receberam a Palavra de Cristo em tempos apostólicos. Esta “Verdade” criou um grande

problema para os cristãos da época: por que os povos indígenas, cheios de pecados e idolatrias à serviço do demônio, foram excluídos da catequese universal proclamada pelos apóstolos? Se eram humanos, por que ficaram de fora daquele projeto?

Para responder à “angustiante” questão, os religiosos do século XVI, inclusive Durán, acreditavam que era extremamente necessário incluir os indígenas na cosmologia cristã, pois como só existia uma “única” e “verdadeira” história – a judaico-cristã. Nessa versão, todos os seres humanos derivam do mesmo Criador e dos seus filhos Adão e Eva. Portanto, a hipótese sugerida era a possível vinda de um dos apóstolos de Cristo para a América.

O clima espiritual dos grandes descobrimentos gerou o encontro das culturas ibérica e americana, e, com isso, provocou um confronto entre imagens, tradições e ideias diferentes. Isso fez com que os religiosos chegassem à conclusão de que o provável apóstolo seria São Tomé, apresentado pelos Evangelhos como o discípulo incrédulo diante da Ressurreição de Cristo.³⁶

Quando os doze apóstolos se dispersaram pelo mundo, Tomé teria tomado o caminho do Oriente. É importante lembrar também, que no final do século XV, o espírito europeu não estabelecia fronteiras precisas, geográficas, separando o Oriente das Índias Ocidentais. A confusão geográfica inicial que levou a batizar a América como “Índias Ocidentais” contribuiu para a hipótese tomista.

Os mundos lendários que o imaginário europeu situava nas Índias estendia-se, portanto, até o Novo Mundo, e o apóstolo Tomé poderia ter ido até lá. As *Actas de Thomae*³⁷ implicava à conclusão de que as Índias foram evangelizadas por Tomé. Além das “Atas”, o navegador Marco Polo teria relatado a missão de Tomé entre os gentios do Oriente no século XIII, e onde supostamente estaria seu corpo:

³⁶ Tomé era israelita e foi um dos Doze discípulos de Cristo que, no momento da Ressurreição deste, e sua aparição aos apóstolos para pregar a paz, estava ausente e não acreditou em sua volta. De acordo com o Evangelho segundo São João, 20,24-29: “Um dos Doze, Tomé, chamado Dídimo, não estava com eles, quando veio Jesus. Os outros discípulos, então, lhe disseram: ‘Vimos o Senhor!’ Mas ele lhes disse: ‘Se eu não vir em suas mãos o lugar dos cravos e se não puser meu dedo no lugar dos cravos e minha mão no seu lado, não creerei’. Oito dias depois, achavam-se os discípulos, de novo, dentro de casa, e Tomé com eles. Jesus veio, estando as portas fechadas, pôs-se no meio deles e disse: ‘A paz esteja convosco!’ Disse depois a Tomé: ‘Põe teu dedo aqui e vê minhas mãos! Estende tua mão e põe-na no meu lado e não sejas incrédulo, mas crê!’ Respondeu-lhe Tomé: ‘Meu Senhor e meu Deus!’ Jesus lhe disse: ‘Porque viste, creste. Felizes os que não viram e creram!’” (BÍBLIA: 2006, p. 1893).

³⁷ Nas “Atas de Tomé”, o apóstolo teria evangelizado as Índias “para além do Ganges”. As “Atas” foram reconhecidas como apócrifas por terem sido feitas tardiamente por São Gregório; mas no século XVI a autenticidade das fontes ainda não era discutida pelos doutores católicos (LAFAYE, 2002: p. 247).

O corpo de São Tomé, o apóstolo, encontra-se na província de Maabar, em um lugarejo de poucos habitantes, sem mercado, porque não há mercadorias. Assim mesmo, esse lugarejo é muito visitado, por ser o centro de peregrinação cristã e sarracena. Os sarracenos desta região são muito devotos de São Tomé, porque acham que ele foi um grande profeta sarraceno, razão porque o chamam de varria, isto é, santo. Os peregrinos, para volta, costumam levar um pouco de terra do túmulo do santo, porque dizem que dando-a de beber, em um pouco d'água, a um doente de febre terçã, este fica imediatamente curado (POLO: 2000, p. 114).

O Padre jesuíta Antonio Ruiz de Montoya utilizou da tradição oriental como um de seus argumentos em defesa de que foi São Tomé o apóstolo dos índios ocidentais:

Que haja sido São Tomé aquele que, com a sua pregação, ilustrou os índios do Ocidente, é conjectura de grandes proporções. Tem ela a seu favor o fato de Cristo Nosso Senhor havê-lo escolhido para Apóstolo da gente mais prostrada do mundo inteiro, isto é, para negros e índios. Pregou ele aos brâmanes, como o dizem Orígenes, Eusébio e outros. Doutrinou, pois, os índios do Oriente. Os etíopes foram lavados e embranquecidos pela pregação desse Santo Apóstolo, como afirma São João Crisóstomo. Os abessínios, moradores da Etiópia, ouviram a sua voz e hoje o veneram como a seu primeiro Apóstolo (MONTROYA: 1985, p. 95).

Se a população indígena era tão inumerável, o Novo Mundo parecia imenso geograficamente, não cabia aos missionários daquele período pensar que Jesus poderia ter “esquecido” desta região do mundo. Era preciso vincular os índios com a história do “único” mundo possível.

Tomé resgatava a América da suspeita de ter ficado dezesseis séculos à margem da Revelação. Se houvesse existido uma “verdade positiva” independente da “verdade revelada”, se o Novo Mundo havia sido “novo” até para Deus, todo o pensamento europeu cristão teria desmoronado. Portanto, a segurança da evangelização das Índias estava “garantida” teologicamente. Era preciso agora identificar rastros concretos e tradições autênticas de Tomé.³⁸

³⁸ É importante ressaltar na possibilidade de existirem padres que não acreditavam na evangelização de Tomé. Neste caso, como se justificaria os dezesseis séculos em “silêncio” do Novo Mundo? Sanfuentes mostra que em algumas regiões da América, como a zona andina, certos cronistas afirmam ser outro apóstolo de Cristo o responsável pela catequese pré-hispânica dos indígenas: Bartolomeu; este também era descrito como homem branco, com barba, vestia uma túnica e portava uma cruz (SANFUENTES: 2008, p. 47). Já em casos mais radicais, alguns padres, como Torquemada, não acreditavam em nenhum evangelizador anterior à chegada dos missionários espanhóis.

Para alguns conquistadores e evangelizadores, os signos mexicas provinham do cristianismo e (ou) judaísmo. Alguns, como Bernal Díaz³⁹, afirma ter visto cruces ao lado dos ídolos. Teriam sido encontrados vestígios em toda a América, como as próprias cruces, as lendas milagrosas e os feitos dos heróis civilizadores antigos. No Brasil, uma divindade tupi-guarani, chamada Zomé ou Sumé, foi identificada com o apóstolo São Tomé pelos missionários da Companhia de Jesus.

Para o autor Thiago Cavalcante (2008), os religiosos teriam se apropriado da ideia da presença do apóstolo no Oriente e associaram-no a um possível mito indígena, o que gerou o mito de São Tomé. Logo, a aproximação conceitual do Tomé oriental (cristão) e de mitos indígenas, fez com que o mito fosse resignificado aos “moldes” americanos. Segundo o autor, a resignificação teria sido forjada para responder às perguntas e angústias próprias do século XVI (CAVALCANTE: 2008, p. 20).

São Tomé ainda estaria relacionado ao processo de expansão marítima portuguesa⁴⁰ no século XV e teria características orientais próprias na qual foram transpostas para a América e que o elegeram como o apóstolo do “Novo Mundo”. Os dois fatores estão interligados devido à expansão territorial portuguesa ter-se dado inicialmente em direção ao Oriente. Desde que Vasco da Gama chegou às Índias Orientais em 1488, os portugueses já conheciam o difundido culto que se oferecia ao apóstolo Tomé naquela região (HOLANDA: 1996, p. 108).

No Oriente, também havia a tradição das pegadas do santo que foi associada aos petroglifos nativos pelos europeus; essa “coincidência” pode ter favorecido a transposição do santo católico para o “Novo Mundo” (HOLANDA: 1996, p. 109). Sérgio Buarque de Holanda ainda menciona a crença de que poderia haver uma ligação terrestre entre o Brasil e a Ásia, o que facilitaria grandemente a extensão da pregação do apóstolo (HOLANDA: 1996, p. 111). Portanto, todas as hipóteses eram de conhecimento de muitos navegadores e religiosos que, ao chegarem à América, estavam ansiosos para encontrar sinais divinos que possibilitassem uma reordenação de suas concepções de mundo.⁴¹

³⁹ Bernal Díaz foi um soldado que lutou ao lado de Cortés na conquista do México, sobre os astecas.

⁴⁰ Thiago Cavalcante mostra que a origem do mito na América deu-se entre os portugueses, mesmo que os religiosos da coroa espanhola também tenham se apropriado do mito.

⁴¹ São Tomé possui diversas outras características “milagrosas” que ligam a possível passagem pelo Oriente em direção ao Ocidente. Para isso, cf. CAVALCANTE, Thiago. “O São Tomé americano”. In: CAVALCANTE, Thiago. *Apropriações e resignificações do mito de São Tomé na América: a inclusão do índio na cosmologia cristã*. Dourados: UFGD/Dissertação de mestrado, 2008.

De acordo com Cavalcante, o mito do Tomé americano teria sido criado na região da América Portuguesa⁴² na primeira metade do século XVI, pelos jesuítas, mais especificamente pelo Padre Manuel da Nóbrega em suas “Cartas” de 1549⁴³. As cartas foram amplamente divulgadas pelo continente e publicadas em língua espanhola. Três décadas mais tarde, a questão tomista voltou a aparecer nos escritos de Durán, em que este afirma ter encontrado vestígios da passagem de Tomé no México.

3. La noticia que de él se tiene es grande: el cual vi pintado a la manera que arriba aparece, en un papel bien viejo y antiguo, en la ciudad de México, con una venerable presencia. Demostraba ser hombre de edad, la barba, larga, entrecana y roja; la nariz, algo larga, con algunas ronchas en ella, o algo comida; alto de cuerpo; el cabello, largo; muy llano, sentado con mucha medida.

4. Estaba siempre recogido en una celda, orando, el cual pocas veces se dejaba ver; era hombre muy abstigente y ayunador; vivía castamente y muy penitenciero; tenía por ejercicio el edificar altares y oratorios por todos los barrios y poner imágenes en las paredes, sobre los altares [...]. Llegaba a sí discípulos y los enseñaba a orar y a predicar, a los cuales discípulos llamaban “tolteca”, que quiere decir “oficiales o sabios en algún arte” (DURÁN: 1984, p. 9).

Para Durán, além de ser uma prova da vinda do santo à Nova Espanha, fortalece sua convicção à respeito da ancestralidade judaica dos índios. As histórias, relações e pinturas (onde estariam desenhadas a fisionomia do apóstolo) comprovavam o antigo contato das populações mesoamericanas com a Bíblia. E o trecho acima é um dos exemplos mais significativos desse processo, em que Durán associa o mito asteca sob a figura de Topiltzin com Tomé. Com isso, o dominicano ressignifica a apropriação feita por Nóbrega.

Nessa perspectiva de apropriação, são fatores cruciais os interesses e o lugar social de cada “leitor”, pois as representações que produziram a respeito do santo são invariavelmente “determinadas pelos interesses de grupo que as forjam. Daí o necessário relacionamento dos discursos proferidos com a posição de quem os utiliza” (CHARTIER: 1990, p. 17).

As narrativas sobre Tomé ilustram a vinda dele para a América na tentativa de pregar os ensinamentos de Cristo e a provável rejeição dos indígenas ao santo. Esta narrativa é

⁴² Como assinala Sérgio Buarque de Holanda, o mito do apóstolo americano seria o único dos mitos edênicos a ser cunhado na colônia portuguesa, atingindo posteriormente à espanhola. Todos os demais teriam feito o caminho inverso. O autor ainda chega a chamar o mito de São Tomé de mito luso-brasileiro (HOLANDA: 1996, p. 108).

⁴³ Apenas para não haver qualquer tipo de confusão no entendimento, é importante ressaltar que Holanda afirma o conhecimento que os portugueses já possuíam da passagem de Tomé pelo Oriente. Ao alegar que o mito foi criado na América Portuguesa, Cavalcante mostra o Tomé americano, já carregado de elementos e crenças indígenas.

relatada por Nóbrega no Brasil, Montoya no Paraguai, Durán na Nova Espanha (no caso do dominicano, entrarei em mais detalhes). Para Cavalcante, algumas das características das narrativas modificam-se de acordo com o local onde o santo teria estado. As modificações devem-se à posição dos narradores, o que faz com que o mito seja recriado a cada novo cronista (CAVALCANTE: 2008, p. 41).

No Brasil, a reação do santo é expressada por Nóbrega: “dizem tambem que quando deixou estas pisadas ia fugindo dos Indios, que o queriam frechar, e quando ali se lhe abria o rio e passava por meio delle a outra parte sem se molhar, e dalli foi para a India” (NÓBREGA: 1988, p. 101). Quando o apóstolo foi perseguido, manteve atitude passiva e sempre procurou fugir e se esquivar dos percalços. Dessas ofensas, era protegido por meios sobrenaturais que faziam com que as flechas retornassem em direção aos atiradores; apesar disso, ele não esboçava nenhuma atitude de vingança.

Ao adentrar as colônias espanholas, Tomé passa a ser impaciente com as atitudes dos índios e chega a castigá-los pelas “maldades” cometidas. Em cada local, Tomé impõe uma pena. No Peru, fez cair fogo do céu quando os homens tentaram lhe matar; no Titicaca, teve a intenção de destruir o altar adorado dos ídolos dos Colla (MONTROYA: 1985, p. 91).

A indumentária do santo também sofre modificações em cada região do continente, de acordo com suas pegadas. No Brasil, ele andaria descalço; no Paraguai, parece utilizar sandálias; e no Peru, aparece utilizando sapatos ou sandálias, as quais teriam sido encontradas próximas do vulcão Arequipa (MONTROYA: 1985, p. 92).

No México, para Durán, a pregação da Palavra de Cristo teria sido feita por um grande varão chamado Topiltzin e seus discípulos⁴⁴ na cidade de Tula. Ao descrever Topiltzin, o frade funda-se em razões teológicas e culturais, ao relatar sua fisionomia aos moldes do homem europeu e basear-se, também, no Livro de Marcos sobre a catequese universal. O cronista enxerga em Topiltzin certos comportamentos cristãos e chega à conclusão de que o líder tolteca é o apóstolo de Cristo São Tomé. Traços lendários do personagem e a “reputação milagrosa” fazem supor que se tratava de um missionário cristão.

No momento de trabalho para converter os astecas à Lei Evangélica, teria se iniciado grande perseguição contra Topiltzin e seus discípulos. De acordo com Durán, relatos de índios anciãos contam que o varão foi perseguido por diversas pessoas “malignas”, “bruxas” e

⁴⁴ Os discípulos eram chamados de Toltecas, que quer dizer oficiais ou sábios em alguma arte, fazendo suas pregações maravilhosamente, o qual para Durán só podiam ser milagres.

“feiticeiras”, sob a liderança de Tezcatlipoca⁴⁵ e Quetzalcóatl, para desterrar o varão desta terra. Por esse motivo e pela rudeza de seus corações, Topiltzin teria mandado juntar o povo de Tula para agradecer a hospedagem e se despediu deles. Ao perguntarem a causa de sua partida, respondeu que era pelas perseguições daquela “malvada” gente.

Em longa fala, profetizou a vinda de uma gente “estranha” do Oriente, que teria sido cumprida com a chegada dos espanhóis: a Conquista era um castigo divino e a história se repetia para a confirmação do único desfecho possível e imaginável para um religioso cristão do século XVI; ou seja, a universalização do Cristianismo que precederia o fim dos tempos.

Em outro relato, um velho índio teria contado a Durán o capítulo 14, 21-28 do Êxodo, em que o feito de Moisés foi o de Topiltzin, e o destino dos egípcios foi o dos perseguidores de Tezcatlipoca e Quetzalcóatl.

Moisés estendeu a mão sobre o mar e Iahweh, por um forte vento oriental que soprou toda aquela noite, fez o mar se retirar. Este se tornou terra seca, e as águas foram divididas. Os israelitas entraram pelo meio do mar em seco. Os egípcios que os perseguiam entraram atrás deles, todos os cavalos de Faraó, os seus carros e os seus cavaleiros, até o meio do mar. (...) Iahweh disse a Moisés: “Estende a mão sobre o mar, para que as águas se voltem contra os egípcios, sobre os seus carros e sobre os seus cavaleiros”. (...) As águas voltaram e cobriram os carros e cavaleiros de todo o exército de Faraó, que os haviam seguido no mar; e não escapou um só deles (BÍBLIA: 2006, p. 122).

Antes de ir embora, Topiltzin teria deixado imagens e cruzeiras nas pedras. Durán afirma que um espanhol contemporâneo jurou ter visto um crucifixo no mesmo local, e um grande livro deixado pelo varão, o qual foi queimado pelos índios por não conseguirem decifrá-lo. Para o dominicano, tal livro seria, muito provavelmente, a Bíblia em língua hebraica. Para confirmar que isso era verdade, o índio trouxe uma pintura “mais parecida com um feitiço”⁴⁶.

Com caracteres ininteligíveis, estava cifrada toda a vida do varão e seus discípulos. Mostrou a figura de Topiltzin quando celebrava as festas com a coroa de plumas, como os bispos celebram as missas. Ao ser realizada a profecia – a chegada dos espanhóis – Durán retrata que Montezuma viu as pinturas e livros de um velho especializado em antiguidades e pinturas, e conheceu serem os filhos de Topiltzin, que deixou anunciada sua vinda.

⁴⁵ Tezcatlipoca é um dos deuses cultuados pelos povos mesoamericanos e comparado por Durán ao deus romano da guerra Marte.

⁴⁶ A expressão “parecia mais feitiço” remete-se a Durán.

Poderoso señor [...] le dijo cómo la noticia que tenía era que a esta tierra habían de aportar unos hombres que habían de venir caballeros en un cerro de palo y que había de ser tan grande, que en él habían de caber muchos hombres [...] y que éstos habían de poseer la tierra y poblar todos los pueblos de ella [...] “Y porque lo creas que lo que digo es verdad, cátao aquí pintado: la pintura me dejaron mis antepasados”. Y sacando una pintura muy vieja, le mostró el navío y los hombres vestidos a la manera que él los tenía pintados y vido allí otros hombres caballeros en caballos, y otros en águilas volando, y todos vestidos de diferentes colores, con sus sombreros en las cabezas y sus espadas ceñidas (DURÁN, 1984: p. 515).

Todos estes acontecimentos são, para Durán, a prova mais clara de que estes povos eram descendentes dos judeus e que o varão Topiltzin era São Tomé. A profecia do santo não é restrita a Durán. Nóbrega teria sido o primeiro a levantar tal teoria: “Dizem também que lhes prometeu que havia de tornar outra vez a vel-os. Elle os veja do Ceu e seja seu intercessor por elles a Deus, para que venham a seu conhecimento e recebam a santa Fé como esperamos” (NÓBREGA: 1988, p. 102). E Montoya também expressa o que teria dito Tomé: “A doutrina que eu agora vos prego, perdê-la-eis com o tempo. Mas, quando depois de muitos tempos vierem uns sacerdotes sucessores meus, que trouxerem cruces como eu trago, ouvirão os vossos descendentes esta (mesma) doutrina” (MONTROYA: 1985, p. 86).

Cavalcante conclui que há uma série de características próprias em Tomé, mas era apresentado de forma diferente para cada cronista que escreveu sobre ele. Características estas que cada religioso ou cada ordem julgava mais apropriadas para a figura de um apóstolo cristão em missão junto aos indígenas da América (CAVALCANTE: 2008, p. 42).⁴⁷

Na crônica de Durán, Topiltzin também aparece associado à Santíssima Trindade Católica, o que gera um fortalecimento na convicção do frade de que este era o apóstolo Tomé. Na festa ao ídolo Tláloc, deus das chuvas, trovões e relâmpagos, é importante analisar a forma como era celebrada: montava-se um pequeno bosque artificial, no qual havia uma grande árvore fincada e chamada de Tota, que, na tradução de Durán, quer dizer “Nosso Pai”.

⁴⁷ É importante salientar que as apropriações e ressignificações do mito de São Tomé não ficam restritas apenas ao século XVI. No XVII, os jesuítas incorporam os verdadeiros e legítimos seguidores do apóstolo com a missão de cumprir sua tarefa. No século XIX, Varnhagen também se utiliza do santo para justificar seus objetivos particulares. Para uma explicação mais detalhada sobre isso, cf. CAVALCANTE, Thiago. “O São Tomé americano”. In: CAVALCANTE, Thiago. *Apropriações e ressignificações do mito de São Tomé na América: a inclusão do índio na cosmologia cristã*. Dourados: UFGD/Dissertação de mestrado, 2008. Mier, no México, também faz isso no século XIX. Cf. FERNANDES, Luiz Estevam. “A criação de um passado de ouro – A mudança na descrição dos indígenas entre a *Historia antigua de México e México através de los siglos*”. In: FERNANDES, Luiz Estevam. *Patria mestiza: Memória e História na invenção da nação mexicana entre os séculos XVIII e XIX*. Jundiaí: Paco Editorial, 2012.

Es de notar que la figura presente se soleniçaba en nombre de padre que quiere decir tota, para que sepamos que reverenciaban al padre y al hijo y al espíritu santo y deçian tota, topiltzin y yolometl los quales bocablos quieren decir nuestro padre y nuestro hijo y el coraçon de anbos haciendo fiesta a cada uno en particular y a todos tres en uno donde se nota la noticia que hubo de la trinidad entre esta gente (DURÁN, 1880: p. 140).

Para o dominicano, isso era um grande sinal que esses povos reverenciavam a Trindade Católica e que, portanto, tiveram notícias do Cristianismo em tempos pré-hispânicos e foram evangelizados por um dos apóstolos de Cristo, mas que teriam sidas distorcidas pelo demônio e resultaram na idolatria⁴⁸.

Outro clérigo da segunda metade do século XVI, chamado Francisco Hernández, também relatou algo semelhante. Ao interrogar um informante indígena, este teria respondido que os índios acreditavam em um deus celeste, tendo como personagens o Pai, Filho e Espírito Santo – Izona, Bacab e Echuac. O segundo era filho da donzela Chibirias, que está no céu com Deus.

No prosseguimento do relato, Bacab foi morto por Eopuco, que lhe colocou uma coroa de espinhas para depois atá-lo em uma madeira. Bacab teria ficado morto por três dias até ressuscitar e subir ao céu, junto do Pai (AUSTIN: 1989, p. 16). Percebe-se como Hernández converte a narrativa indígena na história da crucificação de Cristo; tudo para provar que os mesoamericanos tiveram contato com o Cristianismo.

Os vestígios referentes à Santíssima Trindade eram uma das “principais provas” de que Topiltzin era Tomé. Mostra que Jesus não abandonou os índios e, por isso, estes teriam conhecido os Evangelhos. Mas o uso dos “falsos deuses” para nomear a Trindade, prova que o demônio agira desvirtuando a Palavra de Cristo.

Essa é uma questão muito complexa. Se na passagem acima Durán afirma o conhecimento da religião cristã com essa “prova” da Trindade Católica, então a pregação de Topiltzin foi concretizada – o nome até representa o “Nosso Filho”. Mas, nota-se no capítulo em que o frade trata do varão, a tentativa fracassada na catequese, devido, justamente, à

⁴⁸ Essa é uma questão muito complexa. Se aqui Durán afirma o conhecimento da religião cristã com essa “prova” da Trindade Católica, então a pregação de Topiltzin foi concretizada – o nome até representa o “Nosso Filho”. Mas nota-se no capítulo que Durán trata de Topiltzin, a tentativa fracassada do varão na catequese devido à persuasão do demônio e perseguição, o que resultou na conquista espanhola profetizada por Topiltzin. Uma saída seria a própria afirmação do santo, já relatada por Montoya: “A doutrina que eu agora vos prego, perdê-la-eis com o tempo [...]” (MONTOKYA: 1985, p. 86). Logo, a afirmação de Tomé estaria encaixada em sua própria profecia, fazendo parte de uma história providencial, em que os índios-judeus voltariam a praticar idolatrias e a chegada dos espanhóis como a vinda de Cristo ou o Apocalipse.

persuasão do demônio e perseguição, o que resultou na Conquista espanhola profetizada por Topiltzin.

Se o diabo agira, fez com que os índios voltassem a serem bárbaros e causassem a expulsão de Tomé da região. Para isso, era preciso um novo projeto de catequese que perseverasse, e os índios requeriam e tinham o direito a este trabalho, pois, se foram reconhecidos como seres humanos pela bula papal *Sublimis Deus*, automaticamente estariam aptos a receberem a evangelização. Além do mais, Durán já possuía seu projeto de conhecer a cultura e religião indígena a fundo para evitar que as distorções do demônio agissem subrepticamente e extirpar todas as idolatrias.

O projeto de catequese era uma “necessidade” da Coroa espanhola de autoproclamar-se como a salvadora espiritual do Novo Mundo. Se a América já havia sido evangelizada anteriormente, tudo indicava que os indígenas esqueceram os ensinamentos da religião cristã. Isso fez com que a Espanha fosse “a” eleita para renovar-lhes a fé e justificasse a Conquista da América.

A crença no “único” e “verdadeiro” Deus teria sido perdida com a ação do demônio. Sanfuentes mostra outras hipóteses que podem justificar o esquecimento, como a afirmação do mestiço Guamán Poma de Ayala de que foi a chegada dos Incas ao território andino a responsável pela volta à idolatria e o politeísmo. O autor também apresenta a justificativa de Santo Agostinho:

En *La Ciudad de Dios*, el fundador de la orden proponía la dualidad entre el mundo cristiano y el pagano, defendiendo la primacía del primero. Asevera, al mismo tiempo, que las verdades cristianas se hallan latentes tanto en la naturaleza circundante como en la cultura pagana de griegos y cristianos. Los agustinos en América, entonces, identificarían a los antiguos paganos con el hombre andino y compararían sus dioses con las figuras cristianas. Esto explicaría, en parte, la simbología ambivalente resultante (SANFUENTES: 2008, p. 48).

Além disso, há a explicação política, defendida por Cavalcante, de que o mito de Tomé foi ressignificado pelos jesuítas, no século XVII, anunciando a vinda dos discípulos de Inácio de Loyola para continuar o trabalho do apóstolo de Cristo.

Outra saída seria a própria afirmação do santo, já relatada por Montoya: “A doutrina que eu agora vos prego, perdê-la-eis com o tempo [...]” (MONTROYA: 1985, p. 86). Logo, a afirmação de Tomé estaria encaixada em sua própria profecia, fazendo parte de uma história

providencial, em que os índios-judeus voltariam a praticar idolatrias e a chegada dos espanhóis como a vinda de Cristo ou o Apocalipse.

2.3: Topiltzin-Tomé-Quetzalcóatl

Na região da Nova Espanha, muitos cronistas associaram São Tomé, além de Topiltzin, ao deus mesoamericano Quetzalcóatl. O primeiro contato dos espanhóis com ele foi em 1517, quando Francisco Hernández de Córdoba chegou a Yucatán. Austin mostra que Mártir de Anglería teria visto os indígenas portando cruzes e afirma ter ouvido dois relatos de nativos: um deles mencionou que um certo varão passou por ali e deixou as relíquias como recordação; outros disseram que havia morto um homem mais resplandecente que o Sol (AUSTIN: 1989, p. 13).

Segundo Lafaye, Quetzalcóatl significa o “gêmeo precioso” em sentido figurado, que apareceu como sinônimo do grego *Thomé*, que também significava gêmeo. Somado a isso, devido ao sincretismo religioso entre os mitos cosmológicos mesoamericanos e cristãos, Quetzalcóatl-Tomé foi o exemplo mais privilegiado de representação das divindades indígenas.

Em primeiro lugar, é preciso compreender quem foi Quetzalcóatl na mitologia mesoamericana e qual a sua importância para os indígenas da região para que se possa entender o motivo da associação do ídolo ao apóstolo de Cristo São Tomé pelos religiosos da época.

Eduardo Natalino dos Santos faz um balanço sobre o tema desde a criação do mundo na cultura indígena. O autor mostra que o deus Omēteotl não executou ele mesmo o processo criacional, mas gerou quatro deuses que iriam criar o cosmos e o homem: Tezcatlipoca Vermelho, Tezcatlipoca Negro, Quetzalcóatl e Huitzilopochtli. Como o mundo teria sido feito diferentemente do Gênesis bíblico, Santos afirma a ausência de Omēteotl nas crônicas religiosas espanholas pelo motivo de se confrontar com a Criação judaico-cristã (SANTOS: 2002, p. 181-182).

Quetzalcóatl participou dos episódios cosmogônicos que deram origem às diversas humanidades e sóis e, particularmente, teve um papel central na criação da idade atual. Era, na

época da chegada dos espanhóis, uma deidade conhecida e reverenciada por toda a Mesoamérica (SANTOS: 2002, p. 195).

Segundo o pensamento dos astecas, na época da chegada dos espanhóis já haviam se passado quatro idades ou sóis. Na quinta idade, no “sol de movimento”, que teve a sua origem em Teotihuacán, surgiu o mito de Quetzalcóatl, representado pela “serpente plumada”⁴⁹. Durán menciona uma passagem em sua *Historia*:

2. Porque ellos en sus historias ponen cinco edades con la que están ahora. Corre después que crió el mundo, y nosotros tenemos seis en la que corre, desde que Cristo nuestro redentor murió, la cual edad, pode carecer esta gente de la noticia de Cristo en aquel tiempo, no contaron sino cinco edades, las cuales hallo señaladas en esta escritura nombrada por “cinco soles” (DURÁN: 1984, p. 453).⁵⁰

Então, é no período da conquista espanhola que

Alguns dos primeiros missionários queriam ver em *Quetzalcóatl*, que representa o ar (céu) e a terra, uma prefiguração de Jesus Cristo. Interpretaram a conquista – numa perspectiva messiânica – como o surgimento da verdadeira “quinta idade” dos Astecas, já predelineado no sonho de Nabucodonosor (Dn 2). A cristandade entre os Astecas seria, sobretudo na visão dos franciscanos milenaristas, a “quinta essência”, o “quinto sol”, o último reino e, portanto, o fim da história [...] (SUESS: 1992, p. 26).⁵¹

Vê-se como a promessa do retorno de Quetzalcóatl ao ocidente, de acordo com o calendário mesoamericano, acaba acontecendo na mesma época da chegada dos espanhóis. Essa “coincidência” fortalece ainda mais a associação do deus a Tomé.

Santos mostra que algumas fontes espanholas diferenciam o “Quetzalcóatl mítico” (Ehecatl) do “Quetzalcóatl histórico”. O primeiro estaria relacionado aos episódios da criação

⁴⁹ Quetzalcóatl adornava conchas de caracol na cabeça. Sanfuentes mostra que, na religião náhuatl, o caracol representa o nascimento. A aparição do molusco como símbolo de Quetzalcóatl está associada à ideia de que no começo do mundo o deus era uma serpente aquática. Sanfuentes ainda chama a atenção para a abundância de signos em formato de cruz nos códices mexicas, que representam o deus do vento, gerador da vida através do movimento. Os europeus interpretaram a cruz de Jesus Cristo nestes pictogramas (SANFUENTES: 2008, p. 48 e 50).

⁵⁰ Novamente vemos outra possível contradição do fracasso ou sucesso da evangelização de Topiltzin em Durán. Neste caso, o frade afirma a carência da notícia de Cristo entre os indígenas e, com isso, involuntariamente comprova o fracasso da catequese de Topiltzin ou a ação do demônio em fazê-los esquecer a palavra de Cristo, ou simplesmente pelo fato de já serem descendentes de judeus e apenas não conhecerem o Novo Testamento.

⁵¹ Há um poema sobre o mito de Teotihuacán, em que trata das cinco idades, do quinto sol e da criação do homem, que pode ser encontrado em SUESS, Paulo. “Mito de Teotihuacán: as cinco idades, o quinto sol e a criação do homem”. In: SUESS, Paulo (Org.). *Conquista espiritual da América espanhola: 200 documentos*. Petrópolis: Vozes, 1992. p. 21-26.

do universo e do homem, e, o segundo, como o soberano de Tula e Cholula, sendo homem, e não um deus. Para o autor, as fontes coloniais nativas não demarcam claramente os limites que separam a deidade cosmogônica do soberano de Tula (SANTOS: 2002, p. 195).⁵²

Nas fontes indígenas, Topiltzin é apresentado como um sucessor de Quetzalcóatl para ser líder da cidade de Tula, sendo que em alguns casos, Topiltzin adota o nome de Quetzalcóatl (SANTOS: 2002, p. 197). Isso não acontece na obra de Durán. O frade insere o varão Topiltzin na suposta evangelização pré-hispânica da Mesoamérica e afasta Quetzalcóatl deste contexto, classificando-o como um deus particular de Cholula.

Percebe-se que na obra de Durán é diferente. No capítulo que o dominicano trata desse assunto, observemos que Quetzalcóatl não figura no título – “De quien se sospecha que fué un gran varón que hubo en esta tierra, llamado Topiltzin y por otro nombre Papa, á quien los mexicanos llamaron Hueymac, que residió en Tulla” – e não é o mesmo que Topiltzin; logo, Quetzalcóatl não seria Tomé. Como a passagem de Durán indica,

Este Topiltzin, que por otro nombre llamaron estos indios Papa, fue una persona muy venerable y religiosa á quien tuvieron en gran beneracion y le honraban y reberenciaban como á persona santa. La noticia que del se tiene es grande, el qual bi pintado á la manera que arriba parece, en un papel bien biejo y antigo, en la ciudad de México, con una venerable presencia: demostraba ser hombre de edad: la barba larga, entre cana y roja; la nariz algo larga con algunas ronchas en ella, o algo comida; alto de cuerpo; el cavello largo, muy llano, sentado con mucha medida (DURÁN, 1880: p. 73).

Para Durán, Topiltzin era chamado pelos indígenas de “papa” e “santo”. Os espanhóis podem ter associado a expressão papa com a denominação náhuatl “papatli”, que significa “cabellos enredados y largos” dos ministros e sacerdotes dos ídolos. Como na religião cristã o papa é o supremo representante eclesiástico de Deus, a associação foi concebível.

Ao mostrar que Quetzalcóatl não é o mesmo que Topiltzin, e, portanto, Tomé, Durán coloca o ídolo junto com Tezcatlipoca na perseguição ao varão, o que resultou na sua partida e profecia de um dia retornar do oriente. Ao perguntar a um velho ancião, o frade diz: “[...] le pregunté de nuevo la causa de la salida de aquel santo baron, desta tierra, el qual me respondió aver sido la persecucion de Quetzalcóatl y de Tezcatlipoca, los cuales eran brujos y hechiceros [...]” (DURÁN, 1880: p. 78).

⁵² A separação em dois Quetzalcóatl – mítico e histórico – pelas crônicas espanholas pode estar relacionada à própria religião cristã. Pois no Novo Testamento encontramos a vinda de Jesus como homem (histórico) e como Deus (mítico). Se Tomé é o apóstolo que Cristo teria ordenado pregar sua Palavra na América e, portanto, seu representante, nada mais lógico para os cronistas religiosos fazerem essa separação de Quetzalcóatl e associá-lo a Tomé.

Na análise do calendário mexicana, na festa do oitavo mês, Hueitecuilhuitl (“grande festa dos senhores”), era celebrado entre os indígenas a vitória na guerra de Tezcatlipoca e Quetzalcóatl contra Topiltzin:

En este día celebraban la fiesta del ídolo Ehecatl que por otro nombre llaman Quetzalcóatl [...] Ehecatl quiere decir viento [...] Hacían esta fiesta en el templo de Tezcatlipoca al cual daban aquella honra haciendo conmemoración de Quetzalcóatl que era el dios del viento en memoria de aquella persecución que hicieron y victoria que tuvieron contra aquel baron santo [...] (DURÁN, 1880: p. 286).

Em outro momento, no capítulo em que Durán trata especificamente de Quetzalcóatl, também não faz menção alguma a Topiltzin-Tomé, e prioriza a descrição do ídolo e do templo, e o ritual das festas e celebrações, faz com que o leitor tenha a impressão de que a maior parte fosse dedicada aos sacrifícios humanos. Santos afirma que esta prática representaria, dentro do pensamento cristão, uma imitação demoníaca da paixão e morte de Jesus, episódio fundador e prerrogativa exclusiva dos sacerdotes cristãos que o repetiam durante a missa (SANTOS: 2002, p. 199).

Para López Austin, Durán separa Quetzalcóatl de Topiltzin para que a vida deste possível apóstolo não fique manchada por nenhum pecado, e para que os cristãos sintam-se satisfeitos pela descoberta da causa das “cruzes encontradas” no Novo Mundo (AUSTIN: 1989, p. 18). Além disso, essa cisão feita por Durán pode seguir o mesmo raciocínio, mesmo que indiretamente, do frade Ríos, mencionado por López Austin. Para o autor, no qual diz sabermos pouco sobre o cronista, Ríos tem a tese de que Quetzalcóatl não é um personagem verdadeiro, e sim fictício, que foi criado pelo demônio para “enganar” os indígenas (AUSTIN: 1989, p. 14).

Se nestes capítulos analisados sobre Topiltzin e Quetzalcóatl, Durán não relaciona um ao outro, e até afirma o segundo como inimigo do primeiro, chegando a chamá-lo de “bruxo” e “feiticeiro” – expressões relacionadas ao demônio na religião cristã. Mas ele é contraditório consigo mesmo em outros capítulos, e acaba afirmando que um é o outro.

Um exemplo está no capítulo em que os espanhóis, sob o comando de Cortés, chegam a terras americanas, e Montezuma pede a seu mensageiro descrever o perfil deles. Após a descrição, Montezuma começa a suspeitar que são o povo profetizado por Topiltzin, e, por outro nome, Quetzalcóatl. Por isso pede a seus homens para dar-lhes joias e comidas.

Yo he proveído de joyas y piedras y plumages para que lleves en presente a los que han aportado a nuestra tierra, y deseo mucho que sepas quién es el señor y principal de ellos, al cual quiero que le des todo lo que llevares y que sepas de raíz si es el que **nuestros antepasados llamaron Topiltzin, y, por otro nombre, Quetzalcóatl**, el cual dicen nuestras historias que se fue de esta tierra y dejó dicho que habían de volver a reinar en esta tierra, él o sus hijos [...] Y nótales si lo come, porque si lo comiere y bebiere, es cierto que es Quetzalcóatl [...] (DURÁN, 1984: p. 507. **Grifos meus**).

Portanto, fica indefinido a posição de Durán quanto à questão Topiltzin-Tomé-Quetzalcóatl. A identificação do ídolo mesoamericano com São Tomé foi uma tentativa dos missionários mostrarem que o Novo Mundo e os costumes de seus habitantes não é tão “novo”, pois já tiveram contato com o cristianismo desde os tempos apostólicos, e para incluir os indígenas na “única” história possível: a judaico-cristã, mediante as profecias, crenças e sistemas de valores.⁵³

Ao separar Topiltzin de Quetzalcóatl, como Durán fez, e analisar os deuses particulares que se ligavam a atividades especificamente desenvolvidas por diferentes cidades, faz com que os cronistas religiosos os classifiquem de forma hierárquica, a partir dos mais reverenciados e celebrados, como Quetzalcóatl, Tezcatlipoca e Huitzilopochtli. Dessa forma, podemos compreender o motivo de Durán tratar de Topiltzin no primeiro capítulo do *Libro de los ritos*, já que o dominicano o eleva a um apóstolo de Cristo; automaticamente Topiltzin vem a ser o mais importante e o primeiro a ser conhecido pelo leitor.

Como Durán pretende conhecer a fundo a cultura e religião indígena para extirpar as idolatrias até a raiz, um eficiente trabalho missionário era separar as deidades reverenciadas universal e particularmente como um importante passo para saber quais eram os deuses a serem combatidos em cada região ou cidade.

Vemos que a apropriação do mito de São Tomé na América através da sua possível passagem pelo Oriente junto com as apropriações de mitos indígenas, gerou ressignificações em cada local do continente. No Brasil, Nóbrega associou Tomé a Zomé; e no México, Durán fez o mesmo com Topiltzin. As apropriações e ressignificações pertencem a um objetivo mais macro do século XVI: a lógica de que o São Tomé americano serviu para incluir o índio na cosmologia cristã, na qual é explicada a partir da suposta pregação do apóstolo ao tentar cumprir a missão imputada por Cristo de levar o Evangelho a todos os povos do mundo.

⁵³ Para mais informações a respeito das interpretações sobre Quetzalcóatl em relação ao apóstolo de Cristo nos séculos XVI-XIX, cf. AUSTIN, Alfredo López. “El enfoque inicial y del origen extranjero”. In: AUSTIN, Alfredo López. *Hombre-Dios: religión y política en el mundo náhuatl*. México: Unam, 1989.

Detrás de todo esto están las necesidades vitales de los individuos que buscan signos que les otorguen certezas y ciertos elementos reconocidos y reconocibles para moverse en la incertidumbre del nuevo escenario. Pero también están las necesidades colectivas institucionales, necesidades religiosas y políticas que a veces forzaran la realidad para acomodarla a estrategias establecidas y fabricadas (SANFUENTES: 2008, p. 57).

Tais apropriações e ressignificações são dinâmicas e, por isso, é possível que elas ainda continuem sendo reinventadas. Certo é que elas sempre se processam para dar sentido a algum anseio de um grupo social ou instituição que as forjam em cada momento específico da história.

Conclusão

O desenvolvimento da presente monografia foi gratificante e muito importante para entender grandes questões que perpassam o período do final do século XV e todo o século XVI, no âmbito cultural e religioso. O encontro com culturas distintas causou grande impacto aos europeus cristãos e, também, aos povos mesoamericanos.

Com a produção de crônicas, tanto de espanhóis, quanto de indígenas e mestiços, é possível analisar todo este diálogo entre culturas, com cada cronista enfatizando uma, ou mais questões, de acordo com seus objetivos. Ou cada ordem religiosa e grupos sociais com seus desejos singulares.

Para uma análise bem feita sobre algum cronista e sua obra, foi necessário trabalhar a expressão “crônica” e sua importância como um dos documentos do período colonial. Além disso, a crônica sofreu transformações em sua definição. Nesse trabalho, foi discutida as interpretações historiográficas entre os séculos XVI e XIX. Desde as definições que privilegiam as testemunhas oculares e as premissas salvacionistas das crônicas quinhentistas e seiscentistas, até o “resgate da crônica”, no século XIX, com a função de selecionar os manuscritos como fontes úteis aos processos de construção das identidades nacionais.

O cronista privilegiado para os estudos da presente monografia foi o espanhol dominicano Diego Durán. Sua obra foi “resgatada”, após quase trezentos anos em anonimato, pelo mexicano José F. Ramírez, que chegou a publicá-la em meados do século XIX como modelo para suas intenções do período: engrandecer os astecas por estar neles a origem de toda a nação mexicana.

No primeiro capítulo, foi posto em discussão a respeito de como a obra de Durán foi estruturada e quais eram suas intenções com seus escritos. Isso a partir da versão publicada por Ramírez, que também foi problematizada por outros autores se realmente era o manuscrito original ou uma cópia da crônica do frade. Um deles foi o Padre Garibay em meados do século XX, que afirma ter feito uma transcrição paleográfica da obra, e inverte a ordem dos tratados, da forma como havia feito Ramírez.

Além da questão da originalidade ou não das publicações do manuscrito de Durán, foi questionado se o próprio dominicano teria copiado seu texto de uma crônica indígena denominada *Crônica X*. Este documento teria sido a base dos escritos tanto de Durán, quanto

de outros contemporâneos, como Acosta, Tovar e Tezozomoc; o que explicaria tantos elementos em comum no texto de cada um destes cronistas.

Esse problema e, também, outro, sobre a biografia de Durán, foi abordado pelos quatro autores propostos para analisar as questões pertencentes ao primeiro capítulo: o intelectual mexicano Ramírez, o padre mexicano Garibay, o historiador francês Lafaye e o linguista búlgaro Todorov.

Jacques Lafaye tem um “pé” na problemática central desenvolvida no segundo capítulo: a criação do mito de São Tomé na América, na qual o apóstolo de Cristo teria passado pelo continente para levar os ensinamentos bíblicos, que contém a Palavra de Deus.

O surgimento desta lenda é uma das principais questões e preocupações dos cronistas católicos do século XVI. Para chegar à conclusão de que Tomé realmente veio para a América em tempos apostólicos, era necessário resolver outra pergunta: esses “novos” seres “descobertos” eram humanos? A solução foi oficialmente aceita em 1537, com a bula papal *Sublimis Deus*, em que o Papa Paulo III reconhece a humanidade dos índios.

Se os indígenas são seres humanos, portanto estão aptos a receberem a fé cristã, com todo o direito por serem, também, filhos do “único” criador: Deus. Como a Bíblia foi questionada em não anunciar a quarta parte do mundo e as populações pertencentes ao território americano, era de extrema importância para os religiosos da época resolver este “incômodo” e procurar no próprio Evangelho passagens que comprovem a existência dos indígenas. O principal trecho encontrado por Durán e outros padres foi o livro de Marcos, que mostra a ordem dada por Jesus a todos os apóstolos de predicarem seus ensinamentos no mundo todo.

Depois de muitas reflexões, chegam à conclusão de que o provável apóstolo que veio à América foi Tomé. O que se pretendeu mostrar no segundo capítulo foi como Tomé teria sido associado a deuses indígenas locais através de apropriações e ressignificações. A ênfase dada é na Nova Espanha, sob os escritos de Durán na segunda metade do século XVI. Nesse caso, Tomé foi associado a Topiltzin e Quetzalcóatl – este como um dos principais deuses mesoamericanos.

A presente monografia permitiu mostrar, também, como a Bíblia, tanto o Antigo Testamento quanto o Novo Testamento, é outra fonte riquíssima para o estudo do período. De acordo com Cañizares-Esguerra, a historiografia tradicional do Renascimento e da Reforma ignoram a Bíblia como fonte clássica e tem a imagem de que o mundo católico não usa a Bíblia, à diferença do mundo protestante. Para o autor, as fontes clássicas mais importantes

são, justamente, as do Antigo Testamento. Livros do AT como Números, Deuteronômio, Reis, Samuel, são grandes fontes para o estudo das instituições coloniais ibéricas.

Os estudos sobre crônicas e cronistas, com suas respectivas obras, estão crescendo desde a década passada, como afirma Leandro Karnal. Tanto as interpretações historiográficas, quanto as questões culturais e religiosas, presentes nas documentações, estão recebendo melhores atenções com os estudos recentes.

Este trabalho tentou apresentar um pouco sobre a historiografia de um dos diversos cronistas e seu texto: Diego Durán. E, também, uma problemática que perpassa a vida do dominicano e do próprio período do século XVI: a possível catequese pré-hispânica em tempos de Cristo, realizada por um de seus apóstolos, São Tomé. É um assunto que ainda está em aberto, pois envolve diferentes perspectivas de cronistas franciscanos, dominicanos, agostinianos, jesuítas, etc. Penso que consegui abordar, pelo menos, as discussões sobre a historiografia de Durán e as principais questões que envolvem a criação do mito de Tomé e sua difusão pela América.

Referências Bibliográficas

Fontes Impressas:

BÍBLIA. **A Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 2006.

DURÁN, Fray Diego. **Historia de las Indias de Nueva España y Islas de la Tierra firme**. México: Facsímil, 1867, 1880, tomos I e II.

DURÁN, Fray Diego. **Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra firme**. México: Editorial Porrúa, 1984, tomos I e II.

MONTOYA, Pe. Antônio Ruiz de. **Conquista espiritual: feita pelos religiosos da Companhia de Jesus nas Províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape**. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1985.

NÓBREGA, Manoel. **Cartas jesuíticas 1: Cartas do Brasil**. Belo Horizonte: São Paulo: Itatiaia: Edusp, 1988.

POLO, Marco. **As viagens “Il Milione”**. São Paulo: Martin Claret, 2000.

SUESS, Paulo. **Conquista espiritual da América espanhola: 200 documentos**. Petrópolis: Vozes, 1992.

Bibliografias:

AUSTIN, Alfredo López. **Hombre-Dios: religión y política en el mundo náhuatl**. México: Unam, 1989.

BEER, Jean-Marc de; MAGASICH-AIROLA, Jorge. **América mágica: quando a Europa da Renascença pensou estar conquistando o Paraíso**. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

BLOCH, Marc. **Apologia da história ou o ofício de historiador**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

BRUIT, Héctor H. “Apresentação Geral das Crônicas”. In: KARNAL, Leandro (Org.). **Dossiê: cronistas da América**. Campinas, São Paulo: Editora Unicamp, 2004.

_____. **Bartolomé de Las Casas e a simulação dos vencidos**. São Paulo: Iluminuras, 1995.

CAÑIZARES-ESGUERRA, Jorge. **Como escrever a história do Novo Mundo: histórias, epistemologias e identidades no mundo atlântico do século XVIII**. São Paulo: Edusp, 2011.

_____. **Historia atlántica e intelectualidad: una entrevista con Jorge Cañizares-Esguerra**. História da historiografia, Ouro Preto, n. 7, Nov./dez. 2011, p. 14-28. Entrevista concedida a Luis Guilherme Kalil e Luiz Estevam Fernandes.

_____. “Typology in the atlantic world: early modern readings of colonization”. In: BAYLIN, Bernard; DENAULT, Patricia. **Soundings in atlantic history**. Harvard University Press, 2009.

_____. “Typological readings of nature: the book of nature in Lastanosa’s age”. In: REY-BUENO, Mar; LÓPEZ-PÉREZ, Miguel (ed.). **Lastanosa: art and science in the Spanish Baroque**. Cambridge Scholars Publishing, 2008.

CAVALCANTE, Thiago L.V. **Apropriações e ressignificações do mito de São Tomé na América: a inclusão do índio na cosmologia cristã**. Dourados: UFGD/Dissertação de mestrado, 2008.

CHARTIER, Roger. **A história cultural: entre práticas e representações**. Lisboa: Difel, 1990.

CHAVERO, Alfredo. “Explicación del código geroglífico de mr. Aubin”. In: DURÁN, Diego. **Historia de las Indias de Nueva-España e islas de Tierra Firme**. Tomo II. México: Imprenta de Ignacio Escalante, 1880.

COLSTON, Stephen. **Fray Diego Durán’s Historia de las Indias de Nueva España e islas de la tierra firme: a historiographical analysis**. Ph. D. dissertation, UCLA, 1973.

COUCH, Christopher. **Style and ideology in the Durán illustration: an interpretative study of three early colonial Mexican manuscripts**. Ph.D. dissertation, Columbia University, 1987.

DELUMEAU, Jean. **História do medo no ocidente: 1300-1800, uma cidade sitiada**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

FERNANDES, Luiz Estevam; KALIL, Luis Guilherme. “A historiografia sobre as crônicas americanas: a criação de um gênero documental”. In: FERNANDES, Luiz Estevam et al (Orgs.). **Cronistas do Caribe**. Campinas, São Paulo: Editora Unicamp, 2011.

_____. **O franciscanismo espanhol em terras americanas: os irmãos menores na Nova Espanha do século XVI**. Revista Aulas, Campinas, n.4, 2007, p. 1-27.

_____. **Las crónicas coloniales como fuentes históricas: el trabajo de la erudición del siglo XIX en la edición e interpretación de textos coloniales**. 54 International Congress of Americanists: Building Dialogues in the Americas. Vienna, Austria, July 15-20, 2012.

_____. **Patria Mestiza: memória e história na invenção da nação mexicana entre os séculos XVIII e XIX**. Jundiá: Paco Editorial, 2012.

FERNÁNDEZ DEL CASTILLO, Francisco. **Fray Diego Durán: aclaraciones históricas**. Anales del Museo Nacional de México, n. 3, 1925. p. 223-229.

FREITAS NETO, José Alves de. “O resgate da crônica, questões sobre etnia e a identidade na América hispânica do XIX”. In: KARNAL, Leandro (Org.). **Dossiê: cronistas da América**. Campinas, São Paulo: Editora Unicamp, 2004.

GARIBAY KINTANA, Angel María. “Diego Durán y su obra”. In: DURÁN, Fray Diego. **Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra firme**. 2º ed. México: Editorial Porrúa, 1984, Tomo I.

GRUZINSKI, Serge. **O pensamento mestiço**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

HARTOG, François. **O espelho de Heródoto**: um ensaio sobre a representação do outro. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999.

HOLANDA, Sérgio Buarque. **Visão do paraíso**. 6º ed. São Paulo: Brasiliense, 1996.

KALIL, Luis G. **Resenha do livro de BORJA GÓMEZ, Jaime Humberto. Los indios medievales de Fray Pedro de Aguado**: construcción del idólatra y escritura de la historia en una crónica del siglo XVI. Bogotá: CEJA, 2002. *Dimensões, Espírito Santo*, vol.20, 2008, p. 271-274.

KARNAL, Leandro. “Apresentação”. In: FERNANDES, Luiz Estevam et al (Orgs.). **Cronistas do Caribe**. Campinas, São Paulo: Editora Unicamp, 2011.

_____. “Os textos de fundação da América: a memória da crônica e a alteridade”. In: KARNAL, Leandro (Org.). **Dossiê: cronistas da América**. Campinas, São Paulo: Editora Unicamp, 2004.

LAFAYE, Jacques. **Quetzalcóatl y Guadalupe**: la formación de la conciencia nacional en México. Pref. de Octavio Paz. México: FCE, 2002.

LEÓN-PORTILLA, Miguel. **Ángel María Garibay K**. *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, vol.4, 1963, p. 9-26.

MARTÍNEZ, Miguel M. “La organización administrativa de las Indias”. In: CARREDANO, Juan B. (Org.). **Historia de América**. Barcelona: Ariel, 2012.

MONTORO, Gláucia Cristiani. “Diego Durán: um guardião do senhor no paraíso perdido”. In: KARNAL, Leandro (Org.). **Dossiê: cronistas da América**. Campinas, São Paulo: Editora Unicamp, 2004.

O’GORMAN, Edmundo. **A invenção da América**: reflexão a respeito da estrutura histórica do Novo Mundo e do sentido do seu devir. São Paulo: Editora Unesp, 1992.

RAMÍREZ, José Fernando. “Advertencia”. In: ALVARADO TEZOZOMOC, Hernando. **Crónica mexicana**. 4 ed. México: Editorial Porrúa, 1987.

_____. “Introduccion”. In: DURÁN, Fray Diego. **Historia de las Indias de Nueva España y Islas de la Tierra firme**. México: Facsímil, 1867, tomo I.

SANFUENTES, Olaya. **Invenções iconográficas em América**. El caso de Santo Tomás y el de Santiago mata-indios. Diálogo Andino, Arica, n.32, 2008, p. 45-58.

SANTOS, Eduardo Natalino dos. “Construir a história dos povos ameríndios com as fontes coloniais de matriz europeia”. In: FERNANDES, Luiz Estevam et al (Orgs.). **Cronistas do Caribe**. Campinas, São Paulo: Editora Unicamp, 2011.

_____. **Deuses do México indígena**: estudo comparativo entre narrativas espanholas e nativas. São Paulo: Palas Athena, 2002.

SILVA, Renato Denadai da. **Diego Durán e a representação do indígena na obra *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la tierra firme***. Campinas: IFCH- Unicamp/Qualificação de mestrado, 2012.

THEODORO, Janice. “Dissimulação e contraste: Diego Durán e a nova memória americana”. In: BESSONE, Tânia Maria Tavares et al (Orgs.). **América Latina**: imagens, imaginação e imaginário. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura; São Paulo: EDUSP, 1997.

TODOROV, Tzvetan. **A conquista da América**: a questão do outro. São Paulo: Martins Fontes, 1983.