



UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

RANAY NÓBREGA TEIXEIRA DE LIMA

**VIDA E OBRA DE FREI BERNARDINO DE SAHAGÚN: UM ESTUDO ACERCA DA
PRODUÇÃO, SEQUESTRO E RECUPERAÇÃO DAS OBRAS DE UM
MISSIONÁRIO FRANCISCANO NA NOVA ESPANHA COLONIAL**

SEROPÉDICA
2026





RANAY NÓBREGA TEIXEIRA DE LIMA

VIDA E OBRA DE FREI BERNARDINO DE SAHAGÚN: UM ESTUDO ACERCA DA
PRODUÇÃO, SEQUESTRO E RECUPERAÇÃO DAS OBRAS DE UM MISSIONÁRIO
FRANCISCANO NA NOVA ESPANHA COLONIAL

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em
História da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro,
como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutor
em História, Área de concentração: em Relações de Poder
e Cultura.

Orientador(a): Dr. Luís Guilherme Assis Kalil

Coorientador(a): Dr^a. Gláucia Cristiani Montoro

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
Biblioteca Central/Central de Processamento Técnico

Ficha catalográfica elaborada
Com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

L732v LIMA, RANAY NOBREGA TEIXEIRA DE, 1993-
VIDA E OBRA DE FREI BERNARDINO DE SAHAGÚN: UM
ESTUDO ACERCA DA PRODUÇÃO, SEQUESTRO E RECUPERAÇÃO DAS
OBRAS DE UM MISSIONÁRIO FRANCISCANO NA NOVA ESPANHA
COLONIAL / RANAY NOBREGA TEIXEIRA DE LIMA. - SÃO JOÃO
DE MERITI, 2026.
218 f.

Orientador: LUIS GUILHERME ASSIS KALIL.
Coorientadora: GLAUCIA CRISTIANI MONTORO.
Tese(Doutorado). -- Universidade Federal Rural do
Rio de Janeiro, PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM
HISTÓRIA/DOCTORADO EM HISTÓRIA, 2026.

1. FREI BERNARDINO DE SAHAGÚN. 2. HISTÓRIA DA
HISTORIOGRAFIA. 3. EVANGELIZAÇÃO. 4. HISTORIOGRAFIA DA
AMÉRICA. 5. HISTÓRIA DA AMÉRICA. I. KALIL, LUIS
GUILHERME ASSIS, 1984-, orient. II. MONTORO, GLAUCIA
CRISTIANI, 1972-, coorient. III Universidade Federal
Rural do Rio de Janeiro. PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM
HISTÓRIA/DOCTORADO EM HISTÓRIA. IV. Título.

É permitida a cópia parcial ou total desta TFC/Dissertação/Tese, desde que seja citada a
fonte



**MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**



TERMO Nº 168 / 2026 - PPHR (12.28.01.00.00.49)

Nº do Protocolo: 23083.013602/2026-05

Seropédica-RJ, 25 de março de 2026.

Nome do(a) discente: RANAY NÓBREGA TEIXEIRA DE LIMA

TESE submetida como requisito parcial para obtenção do grau de DOUTORA EM HISTÓRIA, no Programa de Pós-Graduação em História - Curso de DOUTORADO, área de concentração em Relações de Poder e Cultura.

TESE APROVADA EM : 24 de março de 2026

Banca Examinadora:

Dr. ANDERSON ROBERTI DOS REIS, UFMT Examinador Externo à Instituição
Dr. BRUNO DA SILVA, UNIFESSPA Examinador Externo à Instituição
Dr. LUIZ ESTEVAM DE OLIVEIRA FERNANDES, UNICAMP Examinador Externo à Instituição
Dra. PATRICIA SOUZA DE FARIA CARVANO, UFRRJ Examinadora Interna
Dr. LUIS GUILHERME ASSIS KALIL, UFRRJ Presidente

(Assinado digitalmente em 25/03/2026 13:53)

LUIS GUILHERME ASSIS KALIL
PROFESSOR DO MAGISTERIO SUPERIOR
Depth/IM (12.28.01.00.00.88)
Matrícula: 2263727

(Assinado digitalmente em 25/03/2026 19:00)

PATRICIA SOUZA DE FARIA CARVANO
PROFESSOR DO MAGISTERIO SUPERIOR
DepthHRI (12.28.01.00.00.86)
Matrícula: 1647918

(Assinado digitalmente em 25/03/2026 15:37)

ANDERSON ROBERTI DOS REIS
ASSINANTE EXTERNO
CPF: 215.910.908-81

(Assinado digitalmente em 25/03/2026 10:09)

BRUNO DA SILVA
ASSINANTE EXTERNO
CPF: 077.133.147-92

(Assinado digitalmente em 26/03/2026 17:40)

LUIZ ESTEVAM DE OLIVEIRA FERNANDES
ASSINANTE EXTERNO
CPF: 198.144.808-00

Visualize o documento original em <https://sipac.ufrrj.br/public/documentos/index.jsp>
informando seu número: **168**, ano: **2026**, tipo: **TERMO**, data de emissão: **25/03/2026** e o
código de verificação: **b4b71e45eb**

Para Vera Lúcia

AGRADECIMENTOS

Agradeço, antes de tudo, à fé que me sustenta e à crença profunda de que é possível construir o próprio futuro, independentemente da origem. Essa certeza foi aprendida com as mulheres que vieram antes de mim – minha mãe, minhas tias, minhas avós e bisavós. Cada uma, à sua maneira, em seu tempo e dentro das condições que lhe foram dadas, recusou os limites impostos e inventou caminhos possíveis, criou suas próprias regras e viveu da melhor forma que pôde. Foi esse legado silencioso, feito de gestos cotidianos e escolhas firmes, que me ensinou que sonhar não é um ato vazio. Se hoje pude desejar e concretizar uma trajetória acadêmica, foi porque cada uma de vocês mostrou, com a própria vida, que os sonhos podem ganhar forma e se tornar realidade.

À minha mãe, Vera Lúcia, raiz profunda e abrigo constante, por sustentar meus passos mesmo quando eu vacilei. Foi sua confiança silenciosa que me ensinou a permanecer, sua presença firme que atravessou todos os anos deste percurso. Este trabalho guarda, em cada página, a força do seu incentivo, a paciência do seu cuidado e o amor que sempre me permitiu seguir adiante.

A Vinicius, pela escuta e pela companhia constante, por dividir inquietações e tornar os dias mais leves. Consultor leigo por excelência, esteve sempre disposto a ler, ouvir, questionar e incentivar, ajudando a transformar dúvidas em caminhos possíveis. Sua presença, feita de afeto, humos e paciência, foi essencial para atravessar os momentos mais exigentes deste percurso.

Aos meus queridos orientadores, Luís Guilherme Assis Kalil e Gláucia Cristiani Montoro, agradeço pela confiança, pela disponibilidade generosa e pela paciência constante que dedicaram a mim ao longo de toda essa trajetória – desde o mestrado, e, no caso da Gláucia, desde a graduação. A convicção que sempre demonstraram na relevância da pesquisa e no meu potencial para realizá-la foi decisiva para que este trabalho chegasse ao fim. Sem essa confiança, sem a certeza que tiveram quando eu mesma duvidei, este estudo não teria sido possível.

Aos amigos e colegas de trabalho que estiveram próximos ou à distância ao longo destes anos, deixo meu agradecimento mais afetuoso. Vocês sustentaram um caminho que, embora solitário em muitos momentos, jamais poderia ter percorrido sozinha. Foram companhia, respiro e incentivo: deram esperança, dividiram gargalhadas, insistiram em pausas necessárias, levaram-me para fora quando o texto pesava demais e fortaleceram a escrita com ideias, sugestões e escuta. No cotidiano da docência,

compartilharam compreensões, trocas e gestos de solidariedade que tornaram possível conciliar a pesquisa com as 40, 50 ou 60 horas semanais de trabalho e uma mudança interestadual. Cada presença, de perto ou de longe, foi essencial para que eu seguisse adiante.

Aos professores que participaram da qualificação e da defesa, agradeço pela leitura atenta, pela disponibilidade generosa e pelas valiosas considerações, que contribuíram de forma decisiva para o amadurecimento deste trabalho.

Por fim, agradeço aos meus gatos, presenças silenciosas que acompanharam as longas horas de escrita, quase sempre dormindo aos meus pés. Alguns, Ruth Maria e Nina, partiram antes da conclusão deste trabalho; a elas deixo meu pedido de desculpas pelas ausências inevitáveis e pelo tempo que não pude oferecer. Outros, Milton e Jorge, chegaram ao longo da pesquisa e, com naturalidade, passaram a integrar a rotina do trabalho acadêmico. Em especial, agradeço a Francisco, que leva o nome do santo por quem tenho profunda devoção e carinho e que me acompanha desde 2013, ainda no segundo ano da graduação. Mesmo cansado, segue ao meu lado, lembrando-me, em silêncio, da constância e da fidelidade que sustentaram este percurso. À Pituca, que, com meus miadinhos estridentes, sempre me lembrava da importância das pausas.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

RESUMO

LIMA, Ranay Nóbrega Teixeira de. **Vida e obra de Frei Bernardino de Sahagún**: um estudo acerca da produção, sequestro e recuperação das obras de um missionário franciscano na Nova Espanha colonial. 2026. 215 f. Tese (Doutorado em História). Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Departamento de História, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2025.

Este trabalho analisa a produção historiográfica dedicada à obra e à atuação de Frei Bernardino de Sahagún, missionário franciscano do século XVI, problematizando as diferentes interpretações construídas em torno de sua figura. Inserido no campo da História da América Colonial e da História da Historiografia, a tese tem como objetivo compreender como a imagem do frade foi apropriada por distintas tradições historiográficas entre os séculos XIX e XXI e de que modo essas leituras refletiram debates mais amplos sobre conquista, colonização, conversão e agência indígena. A pesquisa adota metodologia de análise historiográfica, articulando obras produzidas por Sahagún, com destaque para a *Historia de las Cosas de la Nueva España*, a estudos históricos, ensaios críticos e interpretações elaboradas em diferentes contextos intelectuais e políticos. A análise evidencia que a recepção da obra sahanguntiana não seguiu uma trajetória linear ou cumulativa, mas foi marcada por descontinuidades, silenciamentos e reinterpretações, que deram origem a múltiplas imagens do frade: o franciscano comprometido com a catequese, o autor censurado, o intelectual apropriado por projetos nacionalistas mexicanos, o mediador cultural e o precursor de práticas etnográficas. Os resultados indicam que essas representações estiveram diretamente vinculadas às transformações da historiografia e às mudanças nas sensibilidades políticas e acadêmicas acerca do passado colonial, especialmente no que se refere ao papel das populações indígenas e à violência inerente ao processo de conquista. Conclui-se que os debates em torno de Frei Bernardino de Sahagún permanecem centrais para a compreensão das tensões constitutivas da experiência colonial americana e para a reflexão crítica sobre a escrita da história no presente.

Palavras-chave: Frei Bernardino de Sahagún; evangelização; historiografia mexicana; história da historiografia.

ABSTRACT

LIMA, Ranay Nóbrega Teixeira de. **Friar Bernardino de Sahagún and the historiography of the evangelization of New Spain: appropriations, silences, and interpretative disputes (sixteenth to twenty-first centuries)**. 2025. 215 p. Doctoral Dissertation (PhD in History). Institute of Human and Social Sciences, Department of History, Federal Rural University of Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, Brazil, 2025. This dissertation analyzes the historiographical production devoted to the work and activities of Friar Bernardino de Sahagún, a sixteenth-century Franciscan missionary, by examining the different interpretations constructed around his figure within the context of the evangelization of New Spain. Situated within the fields of Colonial Latin American History and the History of Historiography, the study aims to understand how Sahagún has been appropriated by distinct historiographical traditions from the nineteenth to the twenty-first centuries and how these readings reflect broader debates on conquest, colonization, conversion, and Indigenous agency. The research adopts a historiographical methodology, combining the analysis of Sahagún's own writings—particularly the *Historia General de las Cosas de Nueva España*—with historical studies, critical essays, and interpretations produced in diverse intellectual and political contexts. The analysis demonstrates that the reception of Sahagún's work did not follow a linear or cumulative trajectory, but rather was marked by discontinuities, silences, and reinterpretations, giving rise to multiple images of the friar: the Franciscan committed to catechesis, the censored author, the intellectual appropriated by Mexican nationalist projects, the cultural mediator, and the forerunner of ethnographic practices. The results indicate that these representations were closely connected to shifts in historiographical approaches and to changing political and academic sensibilities regarding the colonial past, particularly concerning Indigenous peoples and the violence inherent in the process of conquest. It is concluded that debates surrounding Friar Bernardino de Sahagún remain central to understanding the constitutive tensions of the American colonial experience and to critically reflecting on the writing of history in the present.

Keywords: Bernardino de Sahagún; evangelization; Mexican historiography; history of historiography.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
CAPÍTULO I: Ordem Franciscana e o universo intelectual de Bernardino de Sahagún .23	
1.1 Reforma Cisneriana	23
1.2 Franciscanos na América.....	25
1.3 Bernardino de Sahagún	34
1.4 Frei Bernardino de Sahagún e sua trajetória na Nova Espanha	35
1.5 Produção intelectual sahaguntiana.....	36
1.5.1 Psalmódia Christiana y sermonario de los santos del año en lengua mexicana (1583)43	
1.5.2 <i>Historia General de las cosas de la Nueva España</i> ou <i>Códice Florentino</i>	47
1.5.3 Outros manuscritos	50
1.5.3.1 <i>Manual del Christiano</i>	52
1.5.3.2 Vocabulário Trilíngue em espanhol-latim-náhuatl	54
1.6 A circulação dos textos de Bernardino de Sahagún entre seus companheiros de Ordem no século XVI.....	56
CAPÍTULO 2.....	70
Sahagún e a construção de uma memória franciscana na Nova Espanha do século XVII. 70	
2.1 Balanço da influência de Bernardino de Sahagún nas obras Franciscanas dos séculos XVI e XVII.....	80
CAPÍTULO 3.....	83
A memória de Frei Bernardino de Sahagún e a redescoberta de sua bibliografia no século XVIII 83	
3.1 Intelectuais do século XVIII e a visão eurocêntrica da América	85
3.2 <i>A Bibliotheca Mexicana</i> e a <i>Historia Antigua de México</i> : marcos da intelectualidade criolla 92	
CAPÍTULO 4.....	109
A Construção de um Passado Mexicano: Sahagún e os Intelectuais do Século XIX.....	109
4.1 Sahagún entre liberais e conservadores: disputas historiográficas e políticas no século XIX mexicano	109
4.2 Sahagún além das fronteiras mexicanas: recepções e leituras estrangeiras no século XIX 129	
CAPÍTULO 5.....	142
Sahagún no Século XX: Novos Olhares sobre a Agência Indígena.....	142
5.1 A História dos vencidos de Ángel Maria Garibay e Miguel León-Portilla	143
5.2 Robert Ricard e a história franciscana.....	155
5.3 Tzvetan Todorov e o problema do outro na Conquista da América	159
5.4 Nova História da Conquista (Matthew Restall, Federico Navarrete Linares e Eduardo Natalino dos Santos).....	171
CONCLUSÃO	190
BIBLIOGRAFIA.....	197
FONTES.....	197

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	201
---	------------

INTRODUÇÃO

Frei Bernardino de Sahagún aparece com frequência em discursos acadêmicos e de divulgação cultural como um “precursor da antropologia” ou da etnografia, em virtude do método empregado em seus textos na coleta e sistematização de informações sobre as culturas nahuas¹ do México do século XVI. Essa chave interpretativa se consolidou, sobretudo, a partir da segunda metade do século XX, com destaque nos trabalhos de Miguel León-Portilla, que enfatizou o caráter sistemático, bilíngue e colaborativo da obra sahanguntiana e a colocaram em diálogo com preocupações centrais da antropologia moderna.²

Mais recentemente, essa leitura extrapolou o campo estritamente acadêmico e passou a circular com maior projeção em discursos institucionais e de divulgação cultural, como evidencia a inscrição, em 2015, de parte significativa da obra de Sahagún no programa Memória do Mundo da UNESCO.³ Embora esse reconhecimento ressalte o valor documental e intercultural de seus manuscritos, ele também contribui para reforçar leituras que projetam categorias analíticas contemporâneas sobre uma produção profundamente marcada por condicionantes religiosos, políticos e institucionais próprios do século XVI. É nesse tensionamento entre consolidação historiográfica dessa imagem de Sahagún e seus usos recentes que se insere a presente tese, interessada menos em consagrá-lo como figura fundadora do saber antropológico do que em compreender os diferentes “Sahagúns” construídos ao longo do tempo e os sentidos atribuídos a eles pela historiografia.

Diante desse cenário, esta tese parte da hipótese de que a centralidade atribuída a Bernardino de Sahagún não decorre exclusivamente das características dos escritos produzidos pelo franciscano no século XVI, mas resulta de sucessivos processos de

¹ Vale destacar que os chamados povos nahuas não compunham um grupo homogêneo. O que se convencionou a chamar de nahuas, ou até mesmo de astecas, na verdade era a união de vários povos diferentes, os quais poderiam apresentar elementos culturais semelhantes. Cf. NAVARRETE, Federico. Los nahuas y el náhuatl, antes y después de la conquista. *Noticonquista*, México, set. 2023. Disponível em: <http://www.noticonquista.unam.mx/amoxitli/2270/2257>. Acesso em: 26 set. 2023.

² Miguel León-Portilla foi um historiador de grande importância no aprofundamento e divulgação da história mexicana, sendo considerado com um dos mais importantes estudiosos do mundo pré-hispânico e cultura náuatle. Foi professor da Universidade Autónoma do México (UNAM) entre 1957 e 2019, ano de seu falecimento. Cf. EL COLEGIO NACIONAL: Miguel León-Portilla. Ciencias sociales y humanidades. Historiador. Disponível em: <https://colnal.mx/integrantes/miguel-leon-portilla/>. Acesso em: 28 jan. 2026.

³ UNESCO. (s.d.). The work of Fray Bernardino de Sahagún (1499-1590). UNESCO Memory of the World. Disponível em: <https://www.unesco.org/en/memory-world/work-fray-bernardino-de-sahagun-1499-1590>. Acesso em: 2 jan. 2026.

circulação, preservação, apropriação e ressignificação realizados por diferentes agentes ao longo do tempo. Assim, mais do que investigar quem foi Sahagún, interessa compreender como sua figura foi transformada em referência para a escrita da história do México colonial e para os debates sobre o passado indígena.

É precisamente diante dessa circulação contemporânea da imagem do frade como figura central para a compreensão do México colonial que se impõe a necessidade de historicizar a construção dessa centralidade. Esta tese tem como objetivo compreender os processos históricos e historiográficos que permitiram que Frei Bernardino de Sahagún – missionário franciscano inserido em um processo coletivo de evangelização conduzido pela Ordem dos Frades Menores, em estreita articulação com a Igreja Católica e a Coroa espanhola – se deslocasse, ao longo do tempo, de sua condição de agente entre muitos para a posição de referência quase incontornável nos estudos sobre a conquista e a catequização das populações nahuas. Longe de assumir essa centralidade como resultado natural da excepcionalidade de sua obra, o trabalho parte do pressuposto de que ela foi construída por meio de sucessivos processos de seleção, silenciamento, apropriação e ressignificação que, progressivamente, o afastaram de seu contexto institucional de origem e o reinscreveram em diferentes regimes de leitura. Para examinar esse movimento, a pesquisa acompanha Sahagún em vida, retomando seus escritos e sua trajetória intelectual e institucional na Nova Espanha do século XVI; em seguida, volta-se ao destino de seus escritos e de seu nome após sua morte, observando, no século XVII, os mecanismos que condicionaram a circulação, o sequestro e a preservação de seus manuscritos; por fim, percorre os séculos XVIII, XIX e XX, buscando compreender como seus escritos foram sendo progressivamente recuperados e reinterpretados em distintos contextos historiográficos, até se consolidarem como parte fundamental das narrativas sobre o México colonial e a evangelização indígena.

A amplitude cronológica adotada neste trabalho não implica, contudo, a pretensão de analisar de forma exaustiva os contextos históricos de cada um dos períodos abordados. A tese não se propõe a reconstruir as transformações próprias de cada século, mas compreender os usos do passado que incidiram sobre a obra, a imagem e o nome de Bernardino de Sahagún ao longo do tempo. Nesse sentido, a organização do texto em recortes seculares resulta de uma escolha metodológica consciente, alinhada à orientação, adotada sobretudo por razões didáticas e analíticas, que permitem acompanhar, de maneira ordenada, os deslocamentos, permanências e reapropriações da figura do missionário. Reconhece-se, entretanto, o caráter arbitrário e as limitações inerentes a esse

tipo de periodização, já amplamente discutidas por Marc Bloch, em sua “Apologia da História”⁴, ao problematizar a rigidez da contagem do tempo histórico em unidades homogêneas de cem anos. As interpretações sobre o frade, como se procurará demonstrar, não se transformaram de modo automático em função da mudança de século, tampouco obedeceram a uma lógica linear ou cumulativa. Ainda assim, acredita-se que a adoção desse critério cronológico, utilizada com as devidas ressalvas, constitui um instrumento eficaz para organizar a investigação e tornar compreensíveis os diferentes momentos de construção, silenciamento e recuperação de sua obra e de sua imagem.

Um elemento decisivo para compreender a posição que o missionário passou a ocupar na historiografia sobre o México colonial diz respeito ao caráter seletivo dos escritos que chegaram até nós e que, ao longo do tempo, foram objeto de recuperação, edição e circulação. A obra sahumantiana, longe de constituir um conjunto homogêneo e integralmente preservado, é marcada por lacunas, perdas e processos de filtragem que condicionaram decisivamente as leituras posteriores. Determinados textos, versões e manuscritos foram privilegiados em detrimento de outros, contribuindo para a consolidação de uma imagem específica do missionário e de seus interesses intelectuais. Um exemplo eloquente desse processo pode ser observado no contraste entre a *Psalmódia Christiana*⁵ e a *Historia general de las cosas de la Nueva España*⁶: embora o primeiro texto tenha sido o único livro publicado em vida pelo frade, permaneceu por longo tempo à margem dos estudos, frequentemente reduzido à condição de simples coletânea de salmos, de função estritamente catequética; já o segundo, ainda que concebido também no interior de um projeto evangelizador, foi amplamente estudado e progressivamente consagrado como a obra magna do missionário. Tal assimetria evidencia como critérios historiográficos posteriores atuaram na valorização de determinados textos em detrimento de outros, moldando não apenas o corpus considerado legítimo, mas a própria imagem de Sahagún construída ao longo do tempo.

A percepção dessa seletividade impõe, portanto, a necessidade de historicizar as leituras produzidas sobre o religioso, deslocando a análise do século XVI para os contextos intelectuais e políticos nos quais sua obra foi reinterpretada. As categorias analíticas aplicadas retrospectivamente ao missionário – como etnógrafo, antropólogo ou

⁴ BLOCH, Marc. *Apologia da História*. Ou o ofício do historiador. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

⁵ SAHAGÚN, Bernardino de (frei). *Psalmódia Christiana y sermonario de los santos del año en lengua mexicana*. México: Casa de Pedro de Ocharte, 1583.

⁶ SAHAGÚN, Bernardino de. *Historia general de las cosas de la Nueva España*. México, D.F.: Pedro Robredo, 1938. v. 5.

precursor das Ciências Humanas – não emergiram de forma espontânea, tampouco neutra, mas foram formuladas em momentos históricos específicos, marcados por disputas em torno da memória, da identidade nacional e do lugar do passado indígena na narrativa mexicana. Nesse sentido, compreender Sahagún implica menos perguntar quem ele “foi” em termos disciplinares e mais investigar como sua imagem foi sendo construída, reelaborada e legitimada ao longo do tempo. É nesse deslocamento – da figura histórica ao processo de construção historiográfica – que se insere a proposta desta tese.

Do ponto de vista metodológico, esta tese não se propôs a realizar um levantamento exaustivo de toda a produção dedicada a Frei Bernardino de Sahagún em cada período histórico analisado. Diante da amplitude e da heterogeneidade dessa bibliografia, optou-se por trabalhar com um conjunto de obras que, posteriormente, foram mobilizadas e citadas por outros autores dedicados à análise dos escritos do frade espanhol, sendo tomadas aqui como uma amostra significativa para a compreensão dos diferentes contextos de produção e de recepção desses estudos. A partir dessa seleção, procedeu-se à leitura dos textos, seguida de um cotejamento sistemático das fontes, buscando identificar aproximações, deslocamentos, permanências e tensões entre as diferentes interpretações. Esse exercício comparativo permitiu inserir cada obra em um plano analítico mais amplo, considerando tanto o contexto intelectual e político de sua produção quanto os debates historiográficos em que se insere. Desse modo, a análise não se concentrou apenas nos conteúdos, mas também nos discursos, nos pressupostos teóricos e nos usos historiográficos da obra de Sahagún, permitindo compreender como ela foi mobilizada, ressignificada e disputada ao longo do tempo.

Em outras palavras, a seleção dos autores analisados ao longo desta tese não é exaustiva, tampouco pretende oferecer um inventário completo das leituras produzidas sobre o frade nos diferentes períodos históricos. Trata-se, antes de tudo, de uma escolha metodológica orientada pela relevância desses intelectuais nos debates historiográficos, políticos e culturais de seus respectivos contextos, bem como por sua capacidade de condensar tendências interpretativas mais amplas em circulação em cada época. Os autores que serão mobilizados ocuparam posições de destaque nos campos letrados em que aturam, tiveram ampla circulação ou exerceram influência significativa na formulação de narrativas sobre o passado indígena e colonial do México. Nesse sentido, são tomados como exemplos analiticamente produtivos, capazes de demonstrar não

apenas suas posições pessoais, mas os horizontes de expectativas⁷, as disputas intelectuais e os usos do passado que caracterizaram cada momento histórico. A análise desses casos busca compreender a circulação e a transformação de interpretações sobre a figura de Sahagún, observando como elas foram posteriormente replicadas, aprofundadas ou problematizadas pela historiografia. É a partir desse conjunto de critérios – relevância no debate de cada época inserção em discussões interpretativas mais amplas – que se inicia a análise dos diferentes momentos de apropriação da obra do missionário espanhol.

Ainda que Miguel León-Portilla tenha desempenhado papel fundamental na difusão e consolidação da imagem de Frei Bernardino de Sahagún como antropólogo, é necessário lembrar que muito antes da emergência dessa leitura disciplinar seus escritos já eram mobilizados como fontes privilegiadas para o conhecimento do passado indígena. Desde fins do período colonial – e de modo mais sistemático ao longo do século XIX – a obra sahanguntiana foi valorizada tanto pelo procedimento adotado na obtenção das informações, frequentemente interpretado como um método baseado em questionários e no domínio da cultura náuatle, quanto pela condição do frade como testemunha ocular letrada e considerada confiável. A partir desses escritos, buscava-se recuperar, ainda que de forma mediada, a “voz dos nativos”, especialmente no que dizia respeito aos tempos áureos do grande império pré-hispânico. Embora os termos “antropólogo” ou “etnógrafo” ainda não existissem enquanto categorias disciplinares – consolidadas apenas no século XIX –, Sahagún já era então frequentemente reconhecido como historiador⁸. Assim, apesar das diferenças de objetivos e de contextos em cada momento de apropriação, observa-se uma notável continuidade nos gestos interpretativos e nos usos atribuídos à sua obra, marcados pela confiança no método, pela busca de autenticidade indígena e pela centralidade conferida a determinados escritos em detrimento de outros.

É a partir desse conjunto de permanências e deslocamentos interpretativos que se insere o debate historiográfico em torno da figura de Frei Bernardino de Sahagún. Longe de constituir uma discussão homogênea ou consensual, as leituras acerca de sua obra e de seu método revelam posições distintas, que se intensificaram, sobretudo, ao longo dos

⁷ KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado*. Contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto editora; Editora PUC-Rio, 2006.

⁸ Destacamos que esse a denominação de Sahagún como “historiador” não é empregada nesta pesquisa como uma categoria analítica. Quando utilizada ao longo do texto, ela remete às interpretações formuladas por determinados autores que se dedicaram ao estudo da trajetória do franciscano e de sua produção escrita, especialmente aqueles que identificaram em seus textos características associadas à escrita da história. Seu emprego, portanto, visa reproduzir e problematizar classificações presentes na historiografia, não endossá-las.

séculos XIX e XX, acompanhando a institucionalização das Ciências Humanas e as disputas em torno da escrita do passado indígena mexicano.

A historiografia dedicada produção e à trajetória intelectual do religioso constitui um campo marcado por disputas interpretativas persistentes, nas quais estão em jogo não apenas a originalidade de seus escritos, mas, sobretudo, o sentido histórico atribuído à sua produção. Ao longo do tempo, diferentes autores mobilizaram a figura do frade para responder a questões próprias de seus contextos intelectuais, ora enfatizando o caráter excepcional de seus métodos de investigação, ora reinscrevendo sua atuação no interior das práticas missionárias do século XVI. Nesse movimento, a figura do franciscano foi progressivamente deslocada de seu tempo de produção e reinterpretada à luz de categorias analíticas posteriores, especialmente aquelas associadas às Ciências Humanas modernas. Assim, mais do que um consenso, o que se observa é a construção de imagens múltiplas – historiador, etnógrafo, antropólogo – cujos significados variam conforme os interesses, expectativas e usos do passado que orientam cada leitura.

A pesquisa desenvolvida nesta tese baseia-se na análise de fontes produzidas entre os séculos XVI e XXI, incluindo crônicas franciscanas, catálogos bibliográficos, obras historiográficas, estudos antropológicos e trabalhos mais recentes vinculados à Nova História da Conquista. Por meio desse conjunto documental, procuramos compreender não apenas aspectos relacionados à trajetória de Frei Bernardino de Sahagún e à produção dos escritos a ele atribuídos, mas, sobretudo, os diferentes significados que foram conferidos ao religioso ao longo do tempo. Assim, as fontes foram examinadas a partir de seus contextos de produção, buscando identificar de que maneira a figura de Sahagún foi apropriada, reinterpretada e utilizada por diferentes autores, bem como os processos que contribuíram para a preservação e circulação de seus escritos ao longo de mais de quatro séculos.

Partindo dessas considerações, a presente tese busca compreender os processos que permitiram a construção da centralidade de Sahagún na historiografia dedicada ao passado indígena e colonial mexicano. Para tanto, acompanhamos as diferentes formas pelas quais o religioso e seus escritos foram percebidos, utilizados e reinterpretados entre os séculos XVI e XXI. A organização dos capítulos segue esse percurso, permitindo observar como a imagem do frade foi sendo continuamente transformada por religiosos, eruditos e historiadores em contextos históricos distintos.

O capítulo 1 examina o contexto dos séculos XV e XVI, considerando a Ordem dos Frades Menores na Espanha, a formação do frade, sua trajetória e a produção

intelectual. Ainda que esse percurso se insira nesse contexto específico, a trajetória do missionário franciscano tem sido tradicionalmente associada, pela historiografia, ao sequestro da crônica e à censura imposta pela Coroa e pela Igreja aos seus escritos. Episódios amplamente documentados, como o recolhimento da *Historia General de las cosas de la Nueva España* por ordem real e a condenação da *Psalmodia Christiana* pelo Tribunal do Santo Ofício – processo, vale notar, conduzido por um confrade do próprio Sahagún –, sustentaram a interpretação de que sua produção intelectual teria sido silenciada ou interrompida ainda no período colonial.

Sem considerar a gravidade desses episódios, faz-se necessário, contudo, deslocar o foco da análise para os efeitos concretos que tais medidas tiveram sobre a circulação dos escritos de Sahagún no interior da Ordem dos Frades Menores (OFM). Ao examinar a produção intelectual franciscana dos séculos XVI e XVII, este estudo busca relativizar a ideia de um apagamento absoluto, investigando em que medida os manuscritos do missionário continuaram a ser lidos, citados e mobilizados por seus companheiros de Ordem. É precisamente essa dimensão – a circulação dos escritos do missionário no interior da OFM – que constitui o eixo central do capítulo 2.

Nesse sentido, a análise dos trabalhos produzidos por frades do século XVI – como Toribio de Benavente, o Motolinía, Gerónimo de Mendieta e Juan Bautista – e do século XVII – a exemplo de Juan de Torquemada, Lucas Wadding e Agustín de Betancourt – permite utilizar a produção intelectual franciscana como um verdadeiro termômetro da relevância do missionário ao longo do período. Os dados levantados indicam que, de modo geral, seus confrades demonstraram apreço por sua atuação no projeto de evangelização da Nova Espanha, recorrendo com frequência à *Historia General* como fonte para a compreensão da cultura, da história e dos costumes dos povos nahuas.

A recorrência desse manuscrito, apesar das barreiras impostas à sua circulação, sugere que sua obra não apenas sobreviveu à censura, mas permaneceu relativamente difundida no seio da OFM. Uma explicação plausível para esse fenômeno reside no próprio conteúdo da *Historia General*, que reunia informações sistemáticas sobre as populações indígenas e era fruto do trabalho de um missionário envolvido com a realidade novo-hispana, além de testemunha ocular de eventos centrais do século XVI. Dessa forma, ao tratarem de temas relacionados à cultura indígena ou às narrativas da conquista, os frades encontravam nos escritos de Sahagún uma referência de autoridade e utilidade prática.

Esse cenário, portanto, reconsidera a oposição rígida entre manuscrito e impresso como critérios exclusivos de circulação e relevância intelectual. Conforme argumenta Fernando Bouza, em “*Corre Manuscrito*”, a cultura letrada dos reinos ibéricos entre os séculos XVI e XVII não pode ser compreendida apenas a partir da expansão da tipografia e da consolidação de uma República das Letras baseada no impresso.⁹ A persistência e a funcionalidade dos manuscritos, especialmente em contextos institucionais como o das ordens religiosas, indicam que a circulação do saber se deu de forma mais complexa e plural, permitindo que textos como os de Sahagún continuassem a exercer influência mesmo à margem do circuito editorial oficial.

O capítulo 3 dedica-se ao século XVIII e às disputas intelectuais travadas na Europa em torno do Novo Mundo, que repercutiram de maneira significativa no espaço novo-hispano, estimulando respostas locais voltadas à defesa da historicidade, da cultura e da erudição produzidas no território americano. Nesse contexto, a recuperação de autores coloniais passou a desempenhar papel central nos debates historiográficos e políticos, sendo mobilizada como estratégia para contestar as interpretações antiamericanistas então em circulação no velho continente.

É nesse cenário que se insere a obra “*Bibliotheca mexicana sive eruditorium historia virorum*”¹⁰, de Juan José Eguiara y Eguren, frequentemente apontada pela historiografia como a primeira grande bibliografia mexicana concebida com claros propósitos eruditos e patrióticos. Seu projeto visava demonstrar, por meio da catalogação e do comentário sistemático de autores e textos produzidos na Nova Espanha, a vitalidade intelectual do espaço colonial, reivindicando para o México um lugar legítimo no universo da cultura letrada ocidental.

A inserção de Bernardino de Sahagún nesse repertório não se deu de forma accidental. Seus escritos passaram a ser valorizados como testemunhos privilegiados do passado indígena como evidência da capacidade intelectual desenvolvida no território americano desde o período colonial. Assim, a obra do missionário franciscano foi integrada a um esforço mais amplo de afirmação cultural, no qual sua condição de religioso cedeu espaço à sua função como autoridade histórica e fonte erudita. Esse movimento contribuiu decisivamente para a redefinição de sua imagem, preparando o

⁹ BOUZA, Fernando. *Corre manuscrito*. Una historia cultural del Siglo de Oro. Madrid: Marcial Pons, 2001.

¹⁰ EGUIARA Y EGUREN, Juan José. *Bibliotheca mexicana*. México: ex novâ typographiâ in aedibus authoris editioni ejusdem Bibliothecae destinâtâ, 1755.

terreno para leituras posteriores que desvincularam progressivamente os textos de seu contexto missionário original.

O capítulo 4 aborda o século XIX e a retomada da obra do frade em meio a disputas políticas e historiográficas que marcaram o México pós-independência. Nesse contexto, a busca por fundamentos históricos capazes de sustentar a identidade nacional levou intelectuais mexicanos a mobilizarem o passado indígena como elemento legitimador da nova nação. Como aponta Luiz Estevam de Oliveira Fernandes¹¹, esse processo esteve ancorado em uma seleção cuidadosa da herança indígena, simultaneamente celebrada e domesticada, dando origem a um projeto de “pátria mestiça”. A obra sahumantiana, sobretudo a *Historia General de las cosas de la Nueva España*, passou a ser apropriada como um arquivo fundador, capaz de fornecer autoridade à construção de um México desvinculado da metrópole espanhola.

Nesse cenário, Sahagún foi progressivamente deslocado de seu contexto missionário original e convertido em referência historiográfica. Autores como Joaquín García Icazbalceta reconheceram o valor documental de sua obra, mas alertaram para seus limites metodológicos, sublinhando tanto a mediação colonial quanto a preservação – ainda que indireta – das vozes indígenas. Paralelamente, fora do México, intelectuais europeus e norte-americanos, como Cayetano Rosell e William H. Prescott, mobilizaram Sahagún segundo agendas distintas: ora como monumento da tradição erudita espanhola, ora como fonte para narrativas civilizatórias centradas na conquista. Essas leituras, embora divergentes, compartilham um mesmo movimento de apropriação seletiva, que transforma o frade do século XVI em peça legitimadora de projetos historiográficos oitocentistas.

A recepção da obra de Sahagún no século XIX evidencia, assim, a emergência de múltiplas imagens do missionário – o franciscano catequizador, o historiador pioneiro, o mediador cultural, o censurado, o símbolo nacional – que não se sucedem de forma linear, mas coexistem em tensão. Estudar essas apropriações permite compreender não apenas a fortuna crítica do franciscano, mas também os modos pelos quais o passado indígena foi mobilizado, silenciado ou ressignificado nos processos de construção da historiografia e da identidade nacional mexicana.

O capítulo 5, por sua vez, examina o século XX, período no qual a obra do missionário continuou sendo incorporada a debates que ultrapassaram o campo da história

¹¹ FERNANDES, Luis Estevam de Oliveira. *Pátria Mestiza: história, cultura e política na formação da nação mexicana (1810–1910)*. São Paulo: Alameda, 2016.

religiosa ou missionária, passando a ocupar lugar central nas reflexões sobre a conquista, a agência indígena e a formação da identidade mexicana. Nesse contexto, seus escritos foram, frequentemente, mobilizados como vias privilegiadas de acesso ao passado pré-colonial, alimentando a expectativa de que neles seria possível reencontrar, ainda que mediadas, as vozes dos povos nativos. Tal apropriação, embora tenha sido decisiva para deslocar o foco historiográfico das ações europeias para as experiências indígenas, implicou também na construção de uma imagem específica de Sahagún: a de mediador autorizado entre dois mundos, depositário de uma memória indígena concebida como homogênea e marcada pela derrota.

Essa leitura, profundamente vinculada a projetos intelectuais e políticos do México contemporâneo, especialmente àqueles de matriz nacionalista, conferiu novo estatuto à obra sahumantiana, ao mesmo tempo em que silenciou ou relativizou os processos de tradução, edição e normatização que a constituem. A ênfase na recuperação do indígena como sujeito histórico conviveu, assim, com a tendência a obscurecer as múltiplas mediações coloniais que atravessam esses textos, bem como as escolhas estéticas, filológicas e conceituais realizadas por seus intérpretes modernos. Compreender a recepção de Sahagún nesse período implica, portanto, não apenas reconhecer sua importância para a renovação da historiografia sobre a conquista da América, mas também problematizar os limites dessas leituras, interrogando de que maneira elas contribuíram para a formulação de narrativas que, ao buscar resgatar o indígena, acabaram por fixá-lo em determinadas categorias interpretativas.

Diante do que foi apresentado, este trabalho parte da compreensão de que a centralidade atribuída a Frei Bernardino de Sahagún não se trata de um dado natural ou consequência direta da excepcionalidade de sua obra, mas do resultado de processos históricos e historiográficos de seleção, circulação e reinterpretação. Ao longo do tempo, seus escritos e sua figura foram mobilizados em contextos distintos, assumindo sentidos variados e, por vezes, contraditórios. Assim, mais do que definir quem foi Sahagún, interessa compreender como e por que ele foi transformado em referência quase incontornável para a escrita da história do México colonial, evidenciando os usos do passado que sustentaram essa construção.

Mais do que organizar o estudo segundo uma sequência meramente cronológica, esta tese se estrutura a partir de problemas históricos que atravessam diferentes períodos e redefinem continuamente a figura de Sahagún: o missionário vivo e atuante no contexto novo-hispano; o autor associado ao sequestro da crônica e às medidas de censura que

incidiram sobre seus escritos; os processos de recuperação e reinscrição erudita de seus manuscritos; e, por fim, a consolidação de leituras que o transformaram em referência etnográfica e antropológica. Tal percurso evidencia que a centralidade atribuída ao religioso não constitui um dado natural, nem resulta de uma continuidade linear, mas é produto de sucessivas camadas de interpretação, circulação e reapropriação historiográfica. Acompanhar esses deslocamentos permite compreender não apenas os diferentes “Sahagúns” construídos ao longo do tempo, mas como tais construções foram estabelecidas e sustentadas.

CAPÍTULO I: Ordem Franciscana e o universo intelectual de Bernardino de Sahagún

1.1 Reforma Cisneriana

Francisco Jiménez de Cisneros (1436-1517), também conhecido como Cardeal Cisneros, foi uma figura ímpar tanto na história da OFM quanto na própria história espanhola. Filho de uma influente família de Torrelaguna, vila pertencente a Madri, frequentou a Universidade de Salamanca entre 1450 e 1460, tornando-se bacharel em Decretos e, posteriormente, dedicou-se ao estudo de Direito Justiniano. Após a conclusão de seus estudos, retornou à sua terra natal, tornando-se Arcipreste de Uceda. Em 1484, se retirou da vida pública, recolhendo-se no eremitério de Salceda.¹² José García Oro sintetizou esse longo período da vida de Cisneros no trecho abaixo:

Se escondió de todo y de todos: cambió su nombre por el de Francisco, renunció a sus bienes, asumió la disciplina de los oratorios villacrecianos, hecha de soledad meditativa y de oración afectiva, y se encerró en el anonimato. Fueron diez años de paz turbada a veces por imposiciones de los superiores [...] o por visitas de amigos [...].¹³

Esse período de reclusão de Cisneros foi interrompido em 1492, momento no qual foi nomeado confessor da rainha Isabel, a Católica. Apesar da importância do cargo, o religioso se recusou a viver na corte, mantendo-se em vida monástica e comparecendo à corte quando solicitado. Em 1494 foi eleito Vigário Geral de Castela e nomeado arcebispo de Toledo, no ano seguinte, pelo Papa Alexandre VI.¹⁴ Também em 1495, se tornou Primado de Espanha. Atuou como Inquisidor Geral a partir de 1507 e, em duas situações, ocupou a função de regente do reino.¹⁵

As estreitas relações entre Cisneros e os Reis Católicos, Isabel de Castela e Fernando de Aragão, contribuíram para que o religioso angariasse cada vez mais influência política no reino. Munido desse capital e ocupando cargos de liderança no

¹² GARCÍA ORO, José. *Francisco (Gonzalo) Jiménez de Cisneros*. Disponível em: < <https://dbe.rah.es/biografias/12171/francisco-gonzalo-jimenez-de-cisneros> >. Acesso em: 29 dez. 2022.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ *Ibidem*; GARCÍA ORO, José. *Cisneros y la reforma del clero español en tiempo de los reyes católicos*. Madri: CSIC- Instituto Jeronimo Zurita, 1971, p. 185.

¹⁵ BATAILLON, Marcel. *Erasmus y España, estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*. Vol. I. México: Fondo de Cultura Económica, 1950.p. 1.

interior da Igreja espanhola, foi capaz de influenciar profundamente o franciscanismo em um período em que a Igreja espanhola passava por mudanças significativas. No cerne dessas transformações, encontramos uma série de ações encabeçadas por Cisneros, mas cujas raízes estão muito além de um religioso ou de um monarca específico.

*En realidad, Cisneros [...] pertenece a la historia de la Prerreforma por toda una obra creadora que lo coloca en primera fila entre los promotores de aquella philosophia Christi por la cual va a entusiasmarse Europa, y cuyos destinos en España quisiéramos seguir. Su actividad reformadora es un mero aspecto de esa obra.*¹⁶

No que se refere aos eventos ocorridos na Espanha em finais do século XV e início do XVI, chamados de pré-reforma espanhola, Cisneros teve participação incontestada. O cardeal foi o responsável por promover uma série de transformações, tanto em instituições eclesiásticas quanto governamentais. Marcel Bataillon afirma que a essência das reformas cisnerianas foi a substituição dos conventuais pelos observantes nos mosteiros pertencentes aos primeiros, lançando mão, inclusive, da força, quando necessário.¹⁷

Outra importante contribuição de Cisneros foi a fundação da Universidade de Alcalá de Henares, cujo objetivo repousava sobre a vontade do cardeal de aprimorar o clero espanhol por meio de uma oferta formativa diferenciada. Tal desejo foi manifestado pelo religioso desde que este ascendeu ao cargo de arcebispo. A instituição de Alcalá oferecia uma formação eclesiástica completa em níveis elementar, médio e superior.¹⁸ A pedra angular da Universidade de Alcalá de Henares foi assentada por Cisneros em março de 1498. No entanto, apenas uma década depois os primeiros religiosos começaram a ocupar o edifício, ainda inacabado. Em janeiro de 1510, foram promulgadas as primeiras Constituições da instituição. A disciplina que norteava toda a universidade era, sem dúvidas, a teologia: “*Si la Universidad de Alcalá aparecía como innovadora en España, era sobre todo por su Facultad de Teología*”¹⁹. Ainda assim, vale ressaltar que também havia cadeiras em outras áreas, como o Direito Canônico e Medicina.²⁰

¹⁶ BATAILLON, Marcel, *op. cit.*, p. 2.

¹⁷ BATAILLON, Marcel, *op. cit.*, p. 6.

¹⁸ BATAILLON, Marcel, *op. cit.*, p. 12-13.

¹⁹ BATAILLON, Marcel, *op. cit.*, p. 19.

²⁰ BATAILLON, Marcel, *op. cit.*, p. 12-19 *passim*.

Outro ponto chave da educação ofertada em Alcalá de Henares era a forte preocupação com o ensino de línguas. Sobre isso Bataillon afirma que “[...] *las cátedras de lenguas previstas en Alcalá se desarrollaron al capricho de los proyectos del Cardenal, más bien que de acuerdo con lo que prescribían las Constituciones*”²¹. O ensino de grego, hebreu e árabe, ainda que este último não tenha logrado sucesso, baseava-se na premissa de “conhecer para melhor difusão da palavra divina”, tal qual constava nas *Constituciones*. Esse interesse pelo domínio de outras línguas como instrumento para a evangelização reverberou em outras instituições espanholas e perdurou ao longo do tempo, frutificando, inclusive, na América. Os primeiros franciscanos que se instalaram na Nova Espanha não eram egressos da Universidade de Alcalá; o “grupo dos doze”²² era, majoritariamente, composto por frades oriundos do convento de San Gabriel de Estremadura. Entretanto, tal instituição fora bastante influenciada pelas transformações implementadas em Alcalá, acabando por assimilar a concepção de que o domínio de outras línguas era fundamental para uma evangelização eficaz.²³

As reformas propostas e capitaneadas por Francisco Jiménez Cisneros provocaram profundas e duradouras mudanças na sociedade espanhola, a qual estava sendo atravessada pela transição do mundo medieval para o moderno, em seus mais variados aspectos. Esse contexto foi primordial para forjar não só o franciscanismo peninsular, mas também a evangelização posta em marcha na Nova Espanha, sobretudo, na primeira metade do século XVI.

Pensando no personagem central do presente trabalho, Frei Bernardino de Sahagún, é mister termos em mente que o frade foi um religioso de seu tempo, isto é, sua formação baseou-se no legado cisneriano e seu trabalho como evangelizador na Nova Espanha também foi, como veremos adiante, resultado desse pensamento.

1.2 Franciscanos na América

A Ordem dos Frades Menores foi a primeira ordem a se estabelecer na América. Em 1493, os franciscanos chegaram às Antilhas. Também estiveram presentes durante a conquista do México. Nesse momento, ainda que não houvesse condições de iniciar

²¹ BATAILLON, Marcel, *op. cit.*, p. 23.

²² Trata-se de um grupo de franciscanos, cujo líder era Frei Martín de Valencia, composto por doze frades, quantidade pensada para fazer alusão aos apóstolos de Cristo, que chegou ao México em 1524.

²³ FERNANDES, Luiz Estevam de Oliveira. O franciscanismo espanhol em terras americanas: os irmãos menores na Nova Espanha do séc XVI. *Revista Aulas*, São Paulo, v. 1, n. 4, p. 1-27, 2007, p. 8.

os trabalhos de evangelização propriamente, dois frades franciscanos integraram a comitiva de Hernán Cortés (1485-1547).²⁴

Em 1523, representantes da Ordem chegaram ao território da Nova Espanha, seguidos, posteriormente, por dominicanos (1526) e agostinianos (1533). A presença pioneira dos franciscanos na América estava relacionada com suas relações políticas. A Ordem possuía laços estreitos, tanto com a corte de Castela quanto com o Cardeal Cisneros.²⁵

Um exemplo representativo das boas relações que os franciscanos nutriam com a Coroa pode ser observada já na primeira expedição da Ordem à América. O primeiro grupo de franciscanos a chegar à Nova Espanha, composto por três religiosos flamengos oriundos do convento de Gante, Johan Dekkers (também chamado de Juan de Tecto), Johan Van der Auwera (Juan de Aora) e Pierre de Gand (Pedro de Gante), contava apenas com uma autorização concedida pelo imperador para iniciar os trabalhos de evangelização; não havia, pelo menos nesse momento, uma autorização papal formal para o grupo.²⁶

De acordo com Christian Duverger, a delegação flamenca não possuía um plano de ação estruturado. Ainda assim, sua presença em terras novo hispanas foi fundamental para o sucesso da missão seráfica que chegaria ao México em 1524. Tecto, Aora e Gante se estabeleceram em Texcoco, dedicaram-se a aprender o nahuatl, passaram a ensinar alguns infantes da nobreza local e, em paralelo a essas atividades, promoviam uma observação atenta da cultura local, interessando-se pelas práticas consideradas idolátricas, as quais deveriam, no desenrolar da evangelização, ser combatidas.²⁷

Posteriormente, organizou-se uma missão oficial com vistas a selecionar e enviar um grupo de franciscanos às possessões recém conquistadas. O planejamento e gerenciamento da expedição ficou a cargo do Ministro Geral da Ordem Franciscana – e futuro Cardeal – Francisco de los Angeles Quiñones (1480-1540). O ministro foi o responsável pela seleção dos frades e por redigir uma Instrução, a qual pormenorizava o trabalho a ser realizado na América.²⁸ Quanto à escolha dos religiosos que comporiam

²⁴ CORTÉS, Hernán. *Cartas de Relación*. México: Editorial Porrúa, 2005, p. 336.

²⁵ RUBIAL GARCÍA, Antonio. *La evangelización de Mesoamérica*. México: Tecer Milenio, 2002, p. 7.

²⁶ RUBIAL GARCÍA, A., *op. cit.*, 1996, p. 161.

²⁷ DUVERGER, Christian. *La conversión de los indios de Nueva España: con el texto de los Coloquios de los Doce de Bernardino de Sahagún* (1564). Quito: Abya-Yala, 1990, p. 31.

²⁸ IGLESIAS, Tânia Conceição. *A experiência educativa da ordem franciscana: aplicação na América e sua influência no Brasil Colonial*. 2010. 436f. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2010, p. 64.

a primeira missão seráfica oficial, vale ressaltar alguns pontos. Os frades – se não todos, a maioria – eram originários da Província de São Gabriel da Estremadura. Portanto, é mister que nos debrucemos um pouco sobre a história e a formação clerical ofertada no local, uma vez que o trabalho desenvolvido na América, principalmente no que ficou conhecido como “Idade de ouro da Igreja Indígena”²⁹, foi profundamente marcado por essas características.

Enquanto Cristóvão Colombo se lançava ao mar em busca de novas rotas comerciais, estava em marcha na Espanha uma reforma no seio da OFM. O frade observante Juan de Guadalupe (c.1450-1505) foi influenciado pelo movimento reformista espanhol, que marcou sua trajetória religiosa. O seráfico, animado pelos ideais de Frei Juan de la Puebla³⁰ (1453-1495), ambicionava uma vivência da fé mais austera, mais próxima ao ideal franciscano primitivo. O frade, após sua ordenação, em 1490, enquanto vivia no convento de Santo Domingo (Cáceres), começou a pôr em prática seu projeto para uma nova forma de viver a fé a partir dos ensinamentos de São Francisco. Para concretizar sua ideia seria necessário fundar uma nova comunidade, na qual ele e outros irmãos pudessem viver em estrita observância. Para isso, dirigiu-se a Roma, em 1496, na tentativa de conseguir uma autorização papal para a fundação de um novo convento. A permissão veio por intermédio de um breve destinado ao arcebispo de Granada, autorizando a fundação de um eremitério. Apesar da anuência do papa Alexandre VI, o bispo local se mostrou contrário ao projeto.³¹

Mediante o rechaço do arcebispo de Granada, o projeto do convento fracassou antes mesmo de qualquer tentativa de materialização espacial. Frei Juan de Guadalupe, então, levou seu projeto para a Estremadura, onde tentou fundar seu convento. Em 1499, o papa Alexandre VI conferiu nova bula ao frade, confirmando e ampliando as

²⁹ Esse período remonta aos primeiros anos da presença e evangelização dos franciscanos na Nova Espanha. Robert Ricard se refere ao mesmo recorte temporal pela expressão “período primitivo”.

³⁰ Frei Juan de la Puebla, nascido Juan de Sotomayor y Zúñiga, provinha de uma abastada e importante família da Estremadura. Antes de sua ordenação detinha os títulos nobiliárquicos de II conde de Belalcázar e Visconde de Puebla, tendo desistido de tais prerrogativas ao ingressar na OFM. A despeito de suas origens, a trajetória do frade foi marcada pela prática de uma observância estrita, isto é, uma vivência severa dos ideais franciscanos, principalmente do voto de pobreza. O frade de origem nobre, inclusive, fundou uma província franciscana reformada entre a Andaluzia e a Estremadura, chamada de Santa Maria dos Anjos. No local, Frei Juan de la Puebla inaugurou o convento de Nossa Senhora dos Anjos, localizado na Serra Morena. Ali, ele e seus companheiros viviam segundo os ensinamentos deixados por São Francisco, levando-os a um rigor máximo, encaixando-se no que ficou conhecido como superobservância. Cf. RODRÍGUEZ BECERRA, Salvador. La santidad de Fray Juan de la Puebla en la historia de la Santa Provincia de los Ángeles de Guadalupe (1662). In: PELÁEZ del ROSAL, Jesús (coord.); SÁNCHEZ FUERTES, Cayetano (hom.). *San Francisco en el arte y en la literatura: libro homenaje al P. Cayetano Sánchez*. Córdoba: Asociación Hispánica de Estudios Franciscanos, 2020, p. 585-586.

³¹ JAMBRINA, Hermenegildo Zamora. *Juan de Guadalupe*. Disponível em: <https://historia-hispanica.rah.es/biografias/20716-juan-de-guadalupe>. Acesso em: 21 fev. 2023.

disposições presentes no documento de 1496. A segunda bula autorizava a construção de mosteiros, o recebimento de frades – mesmo aqueles que, porventura, não possuíssem permissão de seus prelados –, a custódia dos conventos criados por Frei Juan de Guadalupe, e eximia o grupo da obediência e sujeição aos superiores observantes, fazendo com que a comunidade respondesse diretamente ao ministro geral da OFM.³²

Frei Juan de Guadalupe faleceu em 1505 e não logrou ver suas ideias totalmente estabelecidas. Apesar disso, seu projeto foi tocado com empenho por correligionários, os quais tiveram que enfrentar uma série de reveses e embates com outras correntes seráficas; até que em 1519, no capítulo de Benavente, a custódia de Estremadura finalmente recebeu o título de província, a qual contava com onze conventos.³³ Sendo assim, “[...] *con la reforma de San Gabriel, la observancia, ya de por sí severa, presentaba una nueva posibilidad: los superobservantes*”³⁴.

De todo modo, o convento de São Gabriel deixou uma marca indelével nos frades que passaram por ele. Vários autores, dentre os quais citamos John Phelan, Georges Baudot e Christian Duverger³⁵ indicam que havia uma proximidade dos frades do convento de São Gabriel com a ideologia milenarista de Joaquim de Fiore.³⁶

Ao pensarmos no caso da Nova Espanha, é nítido como os missionários originários do convento de São Gabriel estavam profundamente ligados ao guadalupanismo joaquimita, tal qual pode ser observado no afã pela salvação das almas, o estudo da cultura local, a crença na proximidade do Juízo Final e a estrita observância dos preceitos da pobreza e da missão.³⁷ Essas características, enraizadas no milenarismo, marcaram a evangelização levada a cabo pelos franciscanos durante todo o século XVI no México.³⁸

Em 1524, após uma longa viagem atlântica, desembarcou na Nova Espanha um grupo de doze frades³⁹, número intencionalmente escolhido para fazer alusão aos apóstolos de Cristo, bem como ao próprio São Francisco, que iniciou sua vida apostólica com um grupo de doze seguidores.⁴⁰ Os recém-chegados frades estavam sob

³² RUBIAL GARCÍA, A., *op. cit.*, 1996, p. 62.

³³ RUBIAL GARCÍA, A., *op. cit.*, 1996, p. 63-66, *passim*.

³⁴ RUBIAL GARCÍA, A., *op. cit.*, 1996, p. 66.

³⁵ Apesar de Duverger não desenvolver de maneira mais aprofundada essa tese, ele cita os trabalhos de Phelan e Baudot sem contestá-los. Cf. DUVERGER, C., *op. cit.*, p. 26-27.

³⁶ Cf. PHELAN, John L., *op. cit.*, p. 70-71.

³⁷ BAUDOT, Georges. *El descubrimiento espiritual de México*. Madrid: Espasa-Calpe, 1983, p. 94-97.

³⁸ DUVERGER, C., *op. cit.*, p. 27.

³⁹ Esse grupo ficou conhecido como “missão dos doze”.

⁴⁰ PHELAN, John L., *op. cit.*, p. 72.

a liderança de Frei Martín de Valencia. Este grupo era composto por frades canonistas e teólogos, cujos estudos haviam realizado nas universidades de Paris e Salamanca.⁴¹ Em virtude da posição vanguardista dos franciscanos na evangelização da Nova Espanha, a Ordem acabou se instalando na região mais central da nova possessão. Assim, ocuparam os vales de Puebla, Tlaxcala e Toluca. Também foram os primeiros a entrar em contato com os chichimecas⁴² e os grupos nômades.⁴³

O grupo dos doze foi recebido com muito entusiasmo pelos espanhóis. A recepção dos religiosos foi minuciosamente planejada e executada a mando do conquistador Hernán Cortés, tal qual pode ser comprovado pela narrativa de Frei Jerônimo de Mendieta, o qual se dedicou à construção e sistematização de uma memória franciscana na Nova Espanha, cujo produto foi a obra “*Historia Eclesiástica Indiana*”⁴⁴. A narrativa do frade demonstra que o grupo foi recebido com honrarias pelo conquistador.

*Y mientras estos religiosos caminaban para México [...], mandó el gobernador llamar á su presencia todos los indios caciques y principales de las mayores poblaciones que en el contorno de México había, para que todos juntos se hallasen en su compañía á recibir los ministros de Dios [...]. Llegados, pues, á México, el gobernador acompañado de todos los caballeros españoles y indios principales que para el efecto se habían juntado, los salió á recibir, y puestas las rodillas en tierra, de uno en uno les fue besando á todas las manos, haciendo lo mismo D. Pedro de Alvarado y los demás capitanes y caballeros españoles.*⁴⁵

De forma geral, tal como pode ser verificado no trecho acima, os franciscanos que atuavam na Nova Espanha e Hernán Cortés construíram uma aliança que perdurou por muitos anos. Ainda que os interesses últimos do conquistador e dos missionários não fossem substancialmente os mesmos, ambos compreendiam a interdependência dos projetos laico e eclesiástico.⁴⁶ Além disso, cronistas franciscanos do século XVI, como Toribio de Benavente, o Motolinía, e Gerónimo de Mendieta, ao redigirem as memórias da Ordem explicitaram verdadeira admiração pela pessoa e pela administração de Cortés,

⁴¹ RUBIAL GARCÍA, A., *op. cit.*, 2002, p. 7.

⁴² O termo foi usado de diferentes formas nas fontes novo hispanas. No geral, não designa um único grupo étnico. Trata-se de uma designação amplamente empregada para se referir a povos de cultura mais simples do que a dos toltecas. Cf: SANTAMARINA NOVILLO, Carlos. Salvajes y chichimecas: mitos de alteridad en las fuentes novohispanas. *Revista Española de Antropología Americana*, Madrid, v. 45, n. 1, p. 31-56, 2015, p. 41.

⁴³ RUBIAL GARCÍA, A., *op. cit.*, 2002, p. 10.

⁴⁴ MENDIETA, Gerónimo de. *Historia Eclesiástica Indiana*. México: Antigua Librería, 1870.

⁴⁵ MENDIETA, Gerónimo de. *Historia Eclesiástica Indiana*. México: Antigua Librería, 1870, p. 210-211.

⁴⁶ FERNANDES, Luiz Estevam de Oliveira; REIS, Anderson Roberti dos. Os conflitos e as possibilidades de paz: as concepções políticas de Motolinía e Mendieta no México do século XVI. *Revista Eletrônica da Anphlac*, São Paulo, n. 5, p. 1-24, 2006, p. 4.

referindo-se ao conquistador sempre com respeito e deferência, frisando sua disponibilidade ao apoiar o trabalho missionário.

Os primeiros contatos com os nativos foram marcados pelas dificuldades linguísticas, as quais demandaram dos frades criatividade e inventividade para serem superadas. Antes de nos debruçarmos sobre as estratégias de comunicação desenvolvidas pelos religiosos, é importante ressaltar que houve uma escolha intencional nesse sentido. Os frades possuíam duas opções no que se refere à comunicação: adotar o espanhol como língua oficial da evangelização ou a língua nativa da região que ocuparam, o náuatle.

No primeiro caso, seria necessário ensinar o idioma aos nativos, mas isso implicava facilitar a comunicação destes com os espanhóis laicos. Dessa forma, os frades temiam que os indígenas pudessem aprender os vícios amplamente difundidos na sociedade espanhola, como a bebida e o jogo.⁴⁷ No caso de adotarem o náuatle, os religiosos limitavam a comunicação dos nativos com os espanhóis laicos, mas geravam a necessidade de os frades aprenderem a língua local. Também demandavam que outros grupos nativos, que não falavam o idioma, aprendessem a se comunicar nessa língua.⁴⁸

Ao optarem por empregar a evangelização na língua nativa, os religiosos necessitaram realizar complexas traduções do espanhol para o náuatle, o que demandava grande esforço, dada a complexidade e delicadeza do processo de se transpor um termo ou conceito cristão para uma cultura que não possuía referenciais equivalentes. Para tal, utilizaram-se de duas estratégias distintas: quando possível, a opção mais recorrente era utilizar termos da língua indígena que mais se aproximassem da mensagem original. Outra estratégia era manter os termos em espanhol, tanto para nomes quanto para conceitos.⁴⁹ Sendo assim, alguns conteúdos mantiveram a grafia e pronúncia espanholas; por exemplo: Santa Maria, Deus, Cruz, Espírito Santo, etc. A manutenção era uma tentativa de evitar heresias.⁵⁰ Para transpor a barreira da comunicação, foi necessário encontrar outras formas de linguagem. Para isso, os religiosos lançaram mão do teatro, da música e da representação imagética (ilustrações impressas em cartões), a fim de se comunicarem com os nativos. Muitas dessas práticas,

⁴⁷ RUBIAL GARCÍA, A., *op. cit.*, 2002, p. 24.

⁴⁸ RUBIAL GARCÍA, A., *op. cit.*, 2002, p. 24.

⁴⁹ ACKER, Geertrui Van. El tratamiento de las personas divinas en dos oraciones cristianas en lengua náhuatl: el Padre Nuestro y el Ave Maria. *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, v. 20, p. 77-89, 1990, p. 77 e 78.

⁵⁰ RUBIAL GARCÍA, A., *op. cit.*, 2002, p. 24.

como a própria dança e música, já estavam há muito consolidadas na cultura nativa como veículos de informação.⁵¹

O passo fundamental para o início da conversão dos infieis em cristãos foi, sem dúvida, o batismo. Para estreitar o sacramento na nova colônia, escolheu-se iniciar com os caciques, que compreendiam o sacramento como uma ratificação de sua posição de liderança.⁵² Durante os primeiros anos, os batismos ocorriam de maneira coletiva. Opção priorizada devido à urgência da ação e o elevado número de indígenas envolvidos. Para a administração do sacramento, utilizava-se apenas água aspergida com ramos. Esta simplificação extrema do rito suscitou críticas por parte das outras ordens mendicantes – dominicanos e agostinianos – presentes na colônia. Por fim, o papa endossou as observações desses grupos ao ratificar que o rito deveria ocorrer com a administração da água, do sal e do óleo.⁵³

Os membros das elites indígenas também atuaram como peças fundamentais para o desenrolar dos projetos missionários dos franciscanos, uma vez que auxiliavam os frades em ações diversas, como, por exemplo, na construção de templos provisórios e na organização dos *macehuales*.⁵⁴ A cooperação entre franciscanos e a nobreza mexicana se tornou mais acentuada ao longo dos anos à medida que os conventos se tornaram verdadeiros polos de difusão da religião cristã e da cultura europeia, em um verdadeiro esforço didático-apostólico. Nesse sentido, vários colégios de primeiras letras foram criados no México colonial desde os primeiros anos da ocupação franciscana no local.

A primeira instituição mexicana desse tipo, o Colégio de São José dos Naturais, abriu as portas ainda em 1524, em Texcoco. A administração do local ficou a cargo dos frades Juan de Ayora, Juan de Tecto e Pedro de Gante. Ao longo da história colonial, muitas outras instituições semelhantes foram inauguradas na Nova Espanha, mas, dentro desse projeto, um dos colégios mais importantes foi, sem dúvidas, o Colégio de Santa Cruz de Tlatelolco, inaugurado em 1536.

O projeto educacional do Colégio foi cuidadosamente pensado para ofertar uma educação de alto nível aos filhos da nobreza indígena, a fim de capacitá-los para exercerem funções na sociedade colonial. A oferta formativa da instituição se baseava no

⁵¹ RUBIAL GARCÍA, A., *op. cit.*, 2002, p. 25.

⁵² RUBIAL GARCÍA, A., *op. cit.*, 2002, p. 34.

⁵³ RUBIAL GARCÍA, A., *op. cit.*, 2002, p. 34.

⁵⁴ Nativos das castas populares.

modelo humanista, compreendendo uma formação completa, capaz de competir em pé de igualdade com os melhores centros de formação superior da metrópole. No local, os estudantes autóctones recebiam aulas de latim, náuatle, filosofia, retórica, música, lógica e teologia.⁵⁵ Desde sua fundação, apoiada por autoridades eclesiásticas e civis mexicanas – o bispo Juan de Zumárraga (1468-1548), o vice-rei da Nova Espanha, Antonio de Mendoza (1535-1550), o presidente da Segunda Audiência (1530-1535), Sebastián Ramírez de Fuenleal, e a proteção de Carlos V –, a instituição possuía três objetivos bem delineados: enraizar a nova fé em um grupo de seculares que atuariam na administração e organização das comunidades indígenas, formar um clero indígena e, a curto prazo, formar intérpretes para auxiliar os religiosos que não dominassem as línguas nativas.⁵⁶

Para alcançar os objetivos propostos, a instituição recebia alunos em tenra idade, entre oito e doze anos, filhos de membros proeminentes da elite nativa e com destacadas qualidades humanas e inteligência. Os seletos estudantes passavam os dias imersos na rotina conventual, que possuía rígidos horários, uma rotina de orações diárias e, como visto anteriormente, um plano de estudos superiores completo, com duração aproximada de três anos.⁵⁷ Ao longo de sua existência, que perdurou com altos e baixos até 1576, a instituição não alcançou a formação de um clero indígena⁵⁸, mas impactou profundamente a sociedade colonial mexicana. Vários egressos do Colégio ocuparam cargos civis notáveis em seus povoados, enquanto outros cooperaram para a formação de religiosos. Alguns estudantes atuaram como colaboradores de Frei Bernardino de Sahagún, auxiliando-o na redação de diversos manuscritos sobre a história do México, a cultura e os costumes indígenas.

Concomitantemente, ao longo do tempo, a sociedade autóctone passou a exteriorizar cada vez mais características do cristianismo. Os nativos frequentavam a

⁵⁵ CAYOTA, Mario. Semeando entre brumas. Utopia franciscana e humanismo renascentista: uma alternativa para a conquista. Cefebal, Petrópolis, 1992. In: LOPEZ, Juan Ignacio Jurado Centurión. *Os franciscanos na Nova Espanha: crônica de uma experiência humanista através do seu epistolado, 1523-1583*. 2011. 334 f. Tese (Doutorado em Letras) – Centro de Artes e Comunicação, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2011, p. 102.

⁵⁶ KOBAYASHI, J. *La educación como conquista*. Empresa franciscana en México. México: El Colegio de México, 1985, p. 211.

⁵⁷ KOBAYASHI, J. *op. cit.*, p. 216 e 217.

⁵⁸ Apesar dos altos investimentos na formação desse seletos grupo de autóctones, o objetivo de formar um clero indígena não foi alcançado pela instituição. Não é possível indicar uma causa única e determinante que justifique tal insucesso. De acordo com Kobayashi, vários fatores contribuíram para que os egressos do Colégio de Tlatelolco não tivessem se ordenado. O autor afirma que os estudantes nativos, ao alcançarem a idade nupcial, não se mostraram propensos à vida celibatária do sacerdócio, preferindo o matrimônio. Outra causa provável foi a dificuldade dos nativos com as disciplinas de teologia e filosofia, ainda que pudessem ser exímios gramáticos. Cf. KOBAYASHI, J., *op. cit.*, p. 225-227.

missa, guardavam o dia santo, recebiam os sacramentos instituídos pela Igreja, os deuses foram banidos e o sacrifício humano foi criminalizado. Apesar do exterior cristão que a sociedade passou a apresentar, era nítido que as mudanças não haviam ocorrido no interior dos indivíduos, dos lares ou da própria sociedade. Cotidianamente, os religiosos se deparavam com práticas da antiga fé nativa, isso porque a religiosidade indígena admitia a incorporação de novos deuses e cultos, sem a necessidade de exclusão do panteão pré-existente. Sendo assim, é possível afirmar que “[...] *surgió un catolicismo indio que mezclaba elementos cristianos con ideas mesoamericanas*”⁵⁹. Esse amálgama de crenças se tornou reconhecido pelos missionários pouco tempo após chegarem ao continente americano, e sua persistência suscitou ceticismo quanto à qualidade e eficácia do trabalho missionário.

Os primeiros anos da missão franciscana em terras mexicanas constantemente são compreendidos pela historiografia como um momento utópico, no qual os religiosos acreditavam na doçura e ingenuidade dos nativos. O período foi igualmente marcado por uma postura otimista e esperançosa por parte dos frades, os quais desejavam instaurar na América a igreja primitiva do tempo dos apóstolos.⁶⁰ Algumas ideias amplamente difundidas na época ajudavam a compreender a situação dos nativos e guiavam o próprio trabalho missionário em curso. A Bíblia foi utilizada para explicar a existência dos autóctones, isto é, partia-se da premissa de que o Evangelho não os tivesse alcançado. Portanto, tais criaturas viviam em estado comparável ao edênico. Como norteador da evangelização no século XVI, temos a ideia de “tabula rasa”, na qual os autóctones eram compreendidos como seres vazios, ou seja, aptos para serem preenchidos com a fé cristã.⁶¹ Este período inicial de presença e atuação da Ordem franciscana na América também foi marcado por mais autonomia para desenvolverem a evangelização, adaptando-se à realidade local. Com isso, várias metodologias e instituições surgiram a fim de viabilizar o trabalho.

Com o passar do tempo, no entanto, a postura dos religiosos diante do progresso de conversão dos indígenas foi, de forma geral, se alterando. O final do século XVI, entre

⁵⁹ FRIZZI, María de los Ángeles Romero. Los primeros contactos: la experimentación y la estructuración de la nueva sociedad mesoamericana de 1517 a mediados del siglo XVI. In: PEASE, Franklin; PONS, Frank Moya (dir.). *Historia General de América Latina*. Paris: UNESCO; Madri: TROTTA, 2000, p. 149.

⁶⁰ BOXER, Charles. *A Igreja militante e a expansão Ibérica: 1440-1770*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 139.

⁶¹ KALIL, Luis Guilherme Assis; FERNANDES, Luiz Estevam de Oliveira. Cegos o enganados: narrativas sobre a conquista espiritual do Norte da Nova Espanha (séculos XVII e XVIII). *História Unisinos*, São Leopoldo, v. 18, n. 2, p. 233-247, 2014, p. 240.

1560 e 1570, vivenciou uma profunda mudança no trabalho missionário. Pode-se observar no período uma falência, em certa medida, da versão mais entusiasta do projeto evangelizador no México. Charles Boxer explica a situação como um esgotamento do “entusiasmo apocalíptico e utópico das primeiras gerações”⁶². Essa mudança acarretou importantes consequências para o trabalho de Bernardino de Sahagún.

1.3 Bernardino de Sahagún

Responder à pergunta “quem foi Bernardino de Sahagún?” pode parecer simples, mas não é. Trata-se de um personagem multifacetado. É difícil não o citar ao falarmos sobre o processo de evangelização na Nova Espanha.

Bernardino Ribeira, provavelmente, era o nome de batismo do religioso. Seu sobrenome indica uma possível origem portuguesa ou galega, mas até hoje não foi possível confirmar essas hipóteses. Nasceu na vila de Sahagún, província de León, em 1499.⁶³ Ingressou na Universidade de Salamanca, uma das mais prestigiadas do reino espanhol. Antes mesmo de concluir seus estudos superiores, entrou na Ordem de São Francisco, entre 1516 e 1518. Ao se ordenar, assumiu o nome de sua cidade natal, como era costume entre os franciscanos da época.⁶⁴ Assim surgiu o irmão Bernardino de Sahagún.

Os primeiros anos da vida de Bernardino de Sahagún, mais precisamente o tempo em que ele viveu na Espanha, são difíceis de reconstituir, uma vez que se desconhecem fontes que tenham documentado sua trajetória nesse período. Entretanto, é possível levantar hipóteses, com base nos costumes e instituições da época, sobre alguns aspectos da vida do religioso. Uma dessas hipóteses foi levantada por Manuel Ballesteros e se refere às origens do frade. De acordo com a teoria do autor, o religioso proveria de uma família de proprietários ou fidalgos. Para sustentar sua ideia, Ballesteros reflete acerca das formas de ingresso dos jovens na vida eclesiástica e no acesso à formação acadêmica. O autor afirma que pessoas de todas as origens, nobres e populares, ingressavam na vida religiosa. Entretanto, as admissões ocorriam de maneira distinta, a saber: os mais pobres entravam muito jovens nas escolas mantidas pelos conventos; enquanto os filhos da elite

⁶² BOXER, Charles, *op. cit.*, p. 140.

⁶³ SCHWALLER, John F. Introdução. In: SCHWALLER, John F. (ed.). *Sahagún at 500: essays on the quincentenary of the birth of Fr. Bernardino de Sahagún*. Berkeley: Academy of American Franciscan History, 2003, p. 9; ALVIM, Márcia Helena. O sistema calendário dos mexicas pré-hispânicos nos escritos sahanguntianos. *Revista da SBHC*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, p. 33-48, 2005, p. 34.

⁶⁴ ICAZBALCETA, Joaquín García. *Bibliografía Mexicana del siglo XVI*. México: V. Agüeros, 1897, p. 132-133.

ingressavam na vida monástica já maiores. Sahagún ingressou na OFM já mais velho, enquanto estava na universidade. Cabe lembrar que a Universidade de Salamanca era muito prestigiada na época, o que indica que a família do religioso possuía meios materiais para financiar seus estudos.⁶⁵ O religioso viveu na Espanha até 1529, o que representa uma pequena parte de sua vida.

1.4 Frei Bernardino de Sahagún e sua trajetória na Nova Espanha

Bernardino de Sahagún chegou ao México em 1529, onde viveu e trabalhou até 1590, quando faleceu, aos 90 anos. O religioso iniciou sua vida missionária na Nova Espanha a partir da missão chefiada por Frei Antonio de Ciudad Rodrigo, o qual chegou à colônia como membro da missão dos doze, em 1524.

Em 1529, os franciscanos já haviam se estabelecido havia 6 anos no México, mas o trabalho de evangelização ainda carecia de estrutura e, principalmente, de capital humano. Por isso, Ciudad Rodrigo foi incumbido de buscar mais missionários para ajudar na conversão dos nativos. Além disso, o religioso também ficou responsável por reconduzir ao México um grupo de nativos, os quais haviam sido levados à Espanha por Cortés. O primeiro contato de Sahagún com a língua nativa se deu, possivelmente, ainda durante a viagem, com os indígenas que os acompanhavam.⁶⁶

Sahagún também participou do julgamento de Carlos Ometochtzin, o cacique de Texcoco, na condição de intérprete do tribunal.⁶⁷ Atuou até 1536 como missionário, período no qual esteve nos conventos de Tlamanalco, entre 1530 e 1532, e Xochimilco, em 1535.⁶⁸ Entre 1536 e 1540 lecionou latim no Colégio de Santa Cruz de Tlatelolco, importante instituição que atendia aos filhos da nobreza nativa.⁶⁹ A partir de 1540 o religioso deixa a instituição e retorna ao trabalho missionário, momento no qual passa por várias cidades, incluindo algumas no vale de Puebla. Retoma suas funções no Colégio cinco anos depois, em 1545. Em 1552 assumiu o posto de Definidor em Xochimilco e, posteriormente,

⁶⁵ BALLESTEROS, Manuel. Vida y obra de Fray Bernardino de Sahagún. León: Imprenta Provincial, 1973, p. 34.

⁶⁶ GARCÍA ICAZBALCETA, Joaquín, *op. cit.*, p.134-135.

⁶⁷ SCHWALLER, John F., *op. cit.*, p. 10.

⁶⁸ MARTINEZ, José Luiz. Fray Bernardino de Sahagún e sus informantes indígenas: vida e obra. In: SAHAGÚN, Bernardino de. *El México antiguo: selección y reordenación de la Historia general de las cosas de Nueva España de Fray Bernardino de Sahagún y de los informantes indígenas*. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho, 1981, p. 9.

⁶⁹ ICAZBALCETA, Joaquín García, *op. cit.*, p. 139.

também atuou como Visitador em Michoacán.⁷⁰ Após uma vida longa, intensa e frutífera, Bernardino de Sahagún faleceu no México em 1590.

1.5 Produção intelectual sahanguntiana

Além dos vários trabalhos que desempenhou ao longo de sua trajetória, o frade se dedicou com afinco à produção de materiais diversos. De acordo com relatos de seus companheiros de Ordem, o religioso se manteve fiel, mesmo com a debilidade de sua saúde, ao trabalho de produção intelectual até o fim de sua vida. A quantidade e variedade de sua produção indicam que o missionário empregou uma grande parte de seu tempo e recursos nessa atividade.

O frade compilou uma gama variada de manuscritos. Ainda que os escritos variassem de formato e possível público-alvo, o religioso sempre almejou o mesmo objetivo, isto é, contribuir para a evangelização dos grupos nativos da Nova Espanha. De fato, seus escritos não chegaram em totalidade até os dias atuais, mas é possível termos uma breve noção de sua produção a partir dos relatos de historiadores do século XX. Wigberto Jimenez Moreno compilou a seguinte lista com os textos conhecidos de Sahagún no século XX:

- 1) *Evangelios y Epístolas (três manuscritos);*
- 2) *Sermones;*
- 3) *Colloquios y doctrina Christiana;*
- 4) *Postilla o “Libro de las Postilas”;*
- 5) *Psalmodia Christiana;*
- 6) *Exercicios Quotidianos en Lengua Mexicana;*
- 7) *Manual del Christiano (Izcatqui yu ynnemiliz in teuiutica omonamitique”= Vida de los Casados);*
- 8) *Vocabulario Trilingüe: catellano, latino y mexicano (Dictionarium ex-hismensi in latinum sermont-m, interprete Ae-lio Antonio Nebrissensi, Loege focliciter...);*

⁷⁰ ICAZBALCETA, Joaquín García, *op. cit.*, p. 149.

9) *Historia de las Cosas de Nueva España*.⁷¹

A partir da lista acima podemos observar que o religioso produziu textos tanto em náuatle, quanto em espanhol e latim. Pensando na diversidade de idiomas que o frade usava, gostaríamos de tecer algumas observações. O náuatle, como abordado anteriormente, foi o idioma escolhido pelos franciscanos para realizar o trabalho de evangelização. No entanto, poucos evangelizadores dominavam a língua, o que dificultava a tarefa posta em marcha. Sendo assim, os irmãos que possuíam maior domínio do idioma se dedicaram a produzir sermões, traduções de passagens bíblicas, dicionários e outros tipos de materiais que pudessem auxiliar e, muitas vezes, viabilizar, o trabalho missionário, inclusive para aqueles que não dominassem o náuatle.

*Para 1600 ya existían ya más de un centenar de estos textos en lenguas aborígenes, la mayoría de ellos escritos durante la segunda mitad del siglo como respuesta a las dificultades que se tenían para erradicar las religiones antiguas. Gracias a la imprenta, llegada en 1537 a instancias del obispo franciscano fray Juan de Zumárraga, muchos de esos textos circulaban en letra de molde. Al igual que en el México antiguo, donde el libro tenía un carácter sagrado, estos textos daban a la nueva religión un gran ascendiente entre los indígenas cultos, al mismo tiempo que adaptaban el cristianismo a la cultura nativa, traduciendo sus términos y utilizando sus recursos retóricos.*⁷²

Recorrer à tradução não foi estratégia exclusiva dos franciscanos. Outras ordens mendicantes que atuaram na Nova Espanha também produziram materiais catequéticos em diferentes línguas. Robert Ricard mapeou brevemente os escritos produzidos na colônia durante o século XVI. O autor localizou 109 obras, sendo 80 franciscanas, 16 dominicanas, 8 agostinianas e 5 não possuíam informações sobre autoria. No geral, essas produções eram ferramentas de trabalho, cujo fim deveria ser a evangelização dos nativos.⁷³

De ahí nacen dos categorías de obras bien definidas: artes, como llamaban entonces a las gramáticas, y vocabularios como instrumentos

⁷¹ JIMENEZ MORENO, Wigberto. Fr. Bernardino de Sahagun y su obra. Notas preliminares. In: SAHAGÚN, Bernardino. *Historia general de las cosas de Nueva España*. México: Editorial Pedro Robredo, 1938, P. 20-21.

⁷² RUBIAL GARCÍA, A., *op. cit.*, 2002, p. 29.

⁷³ RICARD, Robert. *La conquista espiritual de México*. México: Fondo de Cultura Económica, 2014, p. 97.

*de trabajo y estudio eran los que formaban la primera, y en la segunda habría que colocar las doctrinas, o catecismos, los sermonarios, los confesionarios, la traducción de secciones del Evangelio, de las Epístolas, de las vidas de los santos, etc., que venían a ser como manuales del trabajo cotidiano.*⁷⁴

A tradução e a produção de obras em línguas nativas eram práticas difundidas entre as ordens mendicantes que atuaram no século XVI na colônia. Os religiosos se dedicavam a aprender a língua dos nativos que estavam sob sua tutela. Na Nova Espanha, os principais idiomas estudados eram o náuatle, o zapoteca e o mixteca, porque eram as línguas com maior incidência entre os indígenas da região. Inclusive, alguns frades eram políglotas, pois isso facilitava o trabalho e ampliava sua área de atuação.⁷⁵ Vale lembrar que o interesse por aprender a língua dos povos assistidos já era uma prática reconhecida e consolidada na OFM muito antes de sua presença na América.

Ainda que o emprego das línguas nativas pelos religiosos se justificasse pela viabilização do trabalho missionário, não houve consenso quanto a essa estratégia. Nos primeiros anos, a Coroa espanhola não se posicionou de maneira contundente sobre o tema. Sua indicação se limitava a ratificar a riqueza e capacidade de adaptação da língua espanhola, tornando-a um veículo mais conveniente para a propagação do catolicismo. Havia, sem dúvidas, certa insistência na predileção da Coroa pelo espanhol. No entanto, esse posicionamento não se traduziu, pelo menos até meados do século XVI, em políticas contundentes.⁷⁶

Frei Bernardino de Sahagún foi, como tantos outros religiosos do período, um profundo conhecedor da língua náuatle. Durante toda sua vida no México, em paralelo com as várias atividades que desempenhou, o frade se dedicou a produzir manuscritos que fossem úteis ao trabalho missionário. Como visto anteriormente, ele compilou escritos de estilos variados em espanhol, náuatle e latim. Seus trabalhos atuavam em frentes distintas, mas complementares. Alguns escritos foram elaborados para o uso cotidiano dos religiosos nas missas, pregações, homilias, etc.; outros foram pensados para serem manipulados pelos nativos letrados; as gramáticas e dicionários buscavam dar conta do sistema de codificação da língua; e havia obras que eram verdadeiras

⁷⁴ RICARD, Robert. *La conquista espiritual de México*. México: Fondo de Cultura Económica, 2014, p. 96-97.

⁷⁵ RICARD, Robert, *op. cit.*, p. 95-96.

⁷⁶ RICARD, Robert, *op. cit.*, p. 98-99.

enciclopédias sobre os mais variados aspectos da cultura nativa. Ainda que divergissem na temática e/ou utilização, todos os escritos do religioso tinham um objetivo em comum: converter os nativos.

Durante a primeira metade do século XVI, o trabalho missionário ocorria com certa autonomia em relação às estratégias e materiais adotados para viabilizar a grande empreitada que se impunha aos evangelizadores do Novo Mundo. Sendo assim, era lícito aos missionários, incluindo Sahagún, compilar materiais em latim, espanhol ou nos idiomas nativos; traduzir passagens bíblicas para línguas vulgares e distribuir materiais escritos para os membros letrados das elites autóctones. Entretanto, a partir da segunda metade do século XVI houve uma mudança de postura da Igreja com relação à produção de material escrito na colônia. O que ficou genericamente conhecido pela historiografia como o “sequestro” da crônica, passou, paulatinamente, por uma série de etapas, em uma verdadeira escalada das ações de restrição.

Foi a partir do Primeiro Concílio do México (1555) que começaram a surgir as primeiras regulamentações que, de certa forma, cerceavam a autonomia inicial dos frades. Uma das regulamentações que entraram em vigor no período foi o controle estrito dos materiais catequéticos, sobretudo aqueles produzidos em línguas nativas. De acordo com Rosa María Fernández de Zamora, O Concílio Mexicano de 1555 “[...] *se adelantó al de Trento en el control de los impresos. Este primer Concilio tiene especial interés para el estudio de los impresos mexicanos*”⁷⁷. Esse “interesse especial”, como chama a autora, na prática significou o início de uma série de políticas de restrição e controle da produção de materiais no México.

Que no se den a los indios sermones en su lengua, y que ninguna doctrina se traduzcan en lengua de indios, sino fuere examinada por clérigo o religioso que entienda la lengua en que se traduce. Muy grandes inconvenientes hallamos, que se siguen de dar sermones en la lengua a los indios, así por no los entender, como por los errores y faltas, que hacen cuando lo trasladan. Por ende, estatuímos y mandamos, que de aquí adelante, no se den sermones a los indios para trasladar, ni tener en su poder: y los que tienen se les tomen, y recojan [...] Asimismo, ninguna doctrina, se traduzcan en lengua de indios, sin

⁷⁷ FERNÁNDEZ DE ZAMORA, Rosa María. Los concilios mexicanos promotores del libro y de la lectura en el siglo XVI. *Investigación bibliotecológica*, México, v. 22, n. 45, p. 105-123, 2008, p. 74.

*que primero pase, por la censura, y examen de personas religiosas, y eclesiásticas: que entiendan la lengua en que se traduce.*⁷⁸

As diretrizes do Concílio de 1555 não proibiram as traduções, mas demonstraram que a Igreja, a partir daquele momento, estaria mais atenta ao assunto. O capítulo quarto, inclusive, recomenda a produção de doutrinas em língua nativa para serem utilizadas pelos membros letrados. Entretanto, o texto indica quais matérias essas doutrinas deveriam versar e quais pontos não abordar.

*Santo aprobante Concilio, ordenamos, y mandamos, que se ordenen dos Doctrinas, [...] una breve, [...] y la otra con declaración substancial de los Artículos de la Fe, y Mandamientos, y Pecados mortales, con la declaración del Pater Noster, y se traduzcan en muchas lenguas, y se impriman; y los Intérpretes Religiosos, y Clérigos deben instruir y doctrinar los Indios en las cosas más necesarias a su salvación y dejar los Misterios, y cosas arduas de nuestra Santa Fe, que ellos no podrán entender, ni alcanza, ni de ello tienen necesidad por ahora.*⁷⁹

Somada às restrições de tradução, o mesmo documento também instituiu novas diretrizes acerca de livros impressos na colônia. Ficou estabelecido que, a partir daquele momento, fazia-se necessário obter uma licença para imprimir uma obra. Essa autorização viria logo nas primeiras páginas, em cada exemplar impresso. Além disso, tornou-se ilícito comercializar qualquer obra impressa sem a dita licença.

*Que ninguno imprima Libros, ni Obras de nuevo sin licencia, ni las así impresas vendas, y que ningún Mercador, ni librero venda libros, sin que primero muestre las memorias de ellos, y sean examinados por el diocesano o por quien él lo cometiere.*⁸⁰

De fato, os mecanismos de controle iniciados a partir do Concílio de 1555 possuíam ingerência apenas sobre as informações que circulavam de maneira impressa. Entretanto, no mundo colonial do século XVI a maior parte da informação circulava na

⁷⁸ CONCILIOS provinciales primero y segundo, celebrados en la muy noble, muy leal ciudad de México. Dálos a luz Francisco Antonio Lorenzana, México, Imprenta Superior de Gobierno, 1769, p. 143-144.

⁷⁹ CONCILIOS provinciales..., *op. cit.*, p. 45.

⁸⁰ CONCILIOS provinciales..., *op. cit.*, p. 147-148.

forma de manuscritos. Apesar de se tratar de um suporte mais laborioso e, de certa forma, rudimentar, seu alcance era tão eficaz quanto os tipográficos.

Quanto aos nativos, as determinações proibiram que eles possuísem sermonários ou qualquer outro tipo de material com tradução das Sagradas Escrituras. Dessa forma, recolheram-se, a partir dessa determinação, todo o tipo de material que se enquadrasse nessas diretrizes.

*[...] Por tanto, [...] ordenamos, y mandamos, que no se permita a los Indios tener Sermonarios, Nóminas, ni otra cosa de Escripura escrita a mano, salvo la Doctrina Cristiana aprobada por los Prelados, y traducida por los Religiosos Lenguas, conformé a las Sinodales de el dicho Arzobispado, y Provincia.*⁸¹

Sendo assim, apesar das restrições impostas, os manuscritos de Frei Bernardino de Sahagún seguiram circulando sem maiores problemas, pois as regulamentações não davam conta dos materiais que não estivessem impressos.

Em 1577, por Ordem de Felipe II, novas proibições foram impostas. Dessa vez, tornou-se proibido redigir materiais sobre a cultura nativa. O Santo Ofício, por sua vez, passou a censurar qualquer tipo de tradução das Sagradas Escrituras para os idiomas nativos.⁸² Essas medidas impactaram sobremaneira a atividade intelectual de Sahagún, uma vez que o frade possuía mais de um trabalho acerca dos costumes nativos, isto é, a *Historia General de las Cosas de Nueva España* e os *Coloquios de los Doce*. Sem contar que o frade também possuía textos que contavam com passagens bíblicas traduzidas ao náuatle, como é o caso da *Psalmodia Christiana*. Esse livro de salmos, escrito de maneira híbrida, por mesclar o estilo e retórica indígena com temas cristãos, não contava com uma tradução integral dos textos bíblicos. Porém, o autor recorreu a traduções de passagens do Antigo e Novo Testamentos para compilar seus salmos, o que se tornou proibido a partir de 1577.

Se o início da evangelização, na primeira metade do século XVI, foi marcado pela autonomia dos frades no exercício das atividades e por um sentimento de quase ingenuidade frente à conversão dos nativos, na segunda metade do século temos um panorama bem diferente. Frente aos reiterados casos de heresias, idolatria e manutenção

⁸¹ CONCILIOS provinciales..., *op. cit.*, p. 202.

⁸² RICARD, Robert, *op. cit.*, p. 104.

dos velhos hábitos nativos, a postura da Igreja Católica e do monarca recrudesceram, como é possível observar a partir das alterações jurídicas supracitadas.

Foi nesse período profundamente austero que Frei Bernardino de Sahagún viveu seu “calvário intelectual”, termo cunhado por Manuel Ballesteros para sintetizar as inúmeras dificuldades e perseguições sofridas pelo religioso no período. Grande parte dos manuscritos do frade se enquadravam, de alguma forma, nas proibições em vigor naquele momento. Como resultado, Sahagún teve seu trabalho dilapidado, manuscritos fragmentados e muitos de seus escritos se perderam completamente. Mesmo com idade bastante avançada, o frade lutou por seu trabalho ao recorrer à ajuda dos amigos e missionários, como Miguel Navarro e Gerónimo de Mendieta. Estes, incumbidos por Sahagún, levaram documentos ao presidente do Conselho das Índias, Juan de Ovando, e ao Papa Pio V. Os escritos enviados tentavam justificar junto às autoridades a validade e pertinência dos textos de Sahagún. Apesar dos esforços do religioso e da ajuda de seus amigos, em 1577, Felipe II ordenou o recolhimento dos manuscritos de Sahagún e o envio de todas as anotações ao Conselho das Índias para averiguação. Foi, sem dúvidas, o golpe final contra a *Historia General de las Cosas de Nueva España*, obra a qual o frade dedicou anos de sua vida.

Apesar do missionário ter falecido em 1590, seus escritos permaneceram suscitando desconfiança, inclusive entre os próprios franciscanos. O único escrito que o frade logrou publicar em vida foi o seu livro de Salmos, impresso no México, em 1583. No século XVIII, o texto, que contava com traduções de passagens bíblicas e foi escrito integralmente em náuatle, com exceção do prólogo, redigido em espanhol, foi condenado à fogueira por Frei Francisco Antonio de la Rosa Figueroa, responsável pela biblioteca do convento de São Francisco, notário e revisor de livros do Santo Ofício.⁸³

Entre os séculos XVI, período da redação dos textos de Frei Bernardino de Sahagún, e XVIII, seus escritos foram progressivamente dilapidados e combatidos pela censura oficial. No entanto, os manuscritos do missionário espanhol continuaram a circular entre seus confrades e foram usados como fontes de informação por vários franciscanos ao longo do tempo. Apesar dos reveses que atingiram o trabalho do nonagenário e sua obra, alguns remanescentes de seus escritos foram preservados nas bibliotecas conventuais do México.

⁸³ NIETO, Heréndira Téllez. Noticia de una “falsificación” de la Psalmódia Christiana de Fray Bernardino de Sahagún. *Legajos Boletín del Archivo General de la Nación*, México, n. 11, p. 13-36, 2016, p. 23-24.

1.5.1 Psalmidia Christiana y sermonario de los santos del año en lengua mexicana (1583)

A Psalmidia Christiana y Sermonario de los sanctos del año, en lengua mexicana, compuesta por el muy R. Padre Fray Bernardino de Sahagún, de la orden de Sant Francisco. Ordenada en cantares o Psalmos para que canten los índios en los areytos que hazen en las iglesias foi o único manuscrito que Frei Bernardino de Sahagún viu ser impresso em sua vida. Contraditoriamente, é um escrito pouquíssimo estudado por aqueles que se debruçaram sobre a bibliografia sahaguntiana. O livro foi publicado na Casa de Pedro de Orchate, em 1583, com a licença de impressão do Vice-rei Conde de Coruña, tendo sido examinada pelo Dr. Hortiz de Hinojosa. Foi escrita integralmente em náuatle, excetuando-se as partes iniciais, isto é, a licença, o exame e o prólogo, sendo o último de autoria do próprio Bernardino de Sahagún. Vale ressaltar que antes de sua publicação, o texto já circulava entre os missionários há, pelo menos, 20 anos, de acordo com a informação que o frade apresenta no prefácio.

Trata-se de um livro de salmos, organizados de acordo com o calendário gregoriano, isto é, de acordo com os meses do ano. A obra é composta por duas partes distintas, a saber: uma Doctrina Cristiana, composta por dois cânticos, e a Psalmidia, composta por 54 cantares. Todas as festividades do Temporal foram contempladas com cânticos, com exceção da Semana Santa. O texto possui tom festivo, celebrando a vitória de Jesus Cristo sobre o pecado e a morte. A *Doctrina Christiana*, que foi dividida em duas partes, apresenta no primeiro salmo o Sinal da Cruz, o Credo, o Pai Nosso, a Ave-Maria e a Salve Rainha. O segundo salmo aborda os Dez Mandamentos, os Mandamentos da Santa Igreja, as Sete Virtudes Cardeais, as três Virtudes Teológicas, os Inimigos da Alma, os Sete Sacramentos e os Dotes de Glória.

Os 54 cânticos da Psalmidia possuem temática variada. Foram contempladas nessa parte Todas as festas do Temporal⁸⁴, com exceção do Tríduo Pascal; festas marianas comemoradas naquela época; a Transfiguração do Senhor e a Santa Cruz; os arcanjos São Gabriel e São Miguel; os três evangelistas, a saber: São Marcos, São Mateus e São Luca; os apóstolos, com exceção de São João; os familiares São José e

⁸⁴ O ciclo temporal celebra o mistério de Cristo, com as festividades do Natal, Advento, Quaresma, Páscoa e Semana Santa. O tempo comum também compõe o temporal. Cf. KEELER, Helen; GRIMBLY, Susan. *101 coisas que todos deveriam saber sobre o cristianismo*. São Paulo: Pensamento, 2007, p. 173.

Santa Ana; santos próximos a Jesus: São João Batista, Santa Marta, Santa Maria Madalena; quatro doutores da igreja: São Ambrósio, São Gregório Papa, Santo Agostinho e São Jerônimo; os fundadores das três primeiras ordens mendicantes a se estabelecerem na Nova Espanha: São Francisco, Santo Agostinho e São Domingo; São Tomás de Aquino e São Boaventura.⁸⁵ Outros notáveis franciscanos também foram citados nos salmos, a saber: Santa Clara de Assis, São Bernardino de Siena, Santo Antônio de Pádua e São Luís de Tolosa. Há também um cântico dedicado à Estigmatização de São Francisco. Os cinco mártires do início do cristianismo também figuraram entre os personagens escolhidos para compor a *Psalmódia*: São Sebastião, São Hipólito, São Lorenzo, Santa Catarina e São Martín. Há também um cântico para o dia de Todos os Santos.⁸⁶

Cinquenta e quatro gravuras compõem a obra. As imagens ilustram passagens da vida de Jesus Cristo, de Maria e de vários dos santos citados. Dessas imagens, onze compõem a parte da *doctrina*, enquanto as outras quarenta e três foram dispostas na parte dos *psalmos*. As imagens, criadas a partir de modelos europeus, não foram produzidas exclusivamente para a *Psalmódia*, mas, provavelmente, faziam parte do acervo da gráfica de Pedro de Ocharte. Algumas das figuras também foram usadas em outros livros impressos no mesmo lugar, antes e depois da publicação da *Psalmódia*.⁸⁷

Para elaborar os textos, Frei Bernardino de Sahagún lançou mão do arcabouço católico tradicional, isto é, passagens bíblicas do Velho e do Novo Testamento, vidas de santos, o Breviário e o Missal de tradição franciscana. Além disso, aspectos típicos da cultura náuatle também foram empregados para dar sentido à mensagem que estava sendo veiculada; dentre eles citamos: a retórica, palavras broche⁸⁸ e figuras de linguagem. Também foram empregados conceitos tipicamente nativos, por exemplo, *matlalatl*⁸⁹ e *tlatoani*⁹⁰.

⁸⁵ ROJAS, Berenice Alcántara. Cantos para bailar, um cristianismo reinventado. La nahuatlización del discurso de evangelización en la *Psalmódia Christiana* de Fray Bernardino de Sahagún. 2008. 756f. Tese (Doutorado em...) – Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2008, p. 166-168.

⁸⁶ ROJAS, Berenice Alcántara, *op. cit.*, p. 166-168.

⁸⁷ ALCÁNTARA, Berenice Rojas, *op. cit.*, p. 157-158.

⁸⁸ Trata-se de vocábulos destacados no texto que podem ter significado simbólico.

⁸⁹ Esse termo comumente estava associado, formando uma espécie de par, com a palavra *toxpalatl*, ou “água amarela”. Juntos, os termos fazem referência aos polos complementários do mundo, de acordo com a cosmologia nativa.

⁹⁰ Termo que originalmente designava o chefe nativo. Na *Psalmódia* foi empregada para designar Deus e seus atributos.

O objetivo do frade, declarado por ele mesmo no prefácio, era substituir os antigos cânticos nativos, cujos significados intrínsecos eram de difícil compreensão para os religiosos, por salmos cristãos. Sahagún entendia que os cantos, por sua tradição e profundo enraizamento cultural, dificilmente poderiam ser combatidos, mas seriam mais bem aproveitados se empregados como um instrumento na evangelização desses povos.

Uma leitura superficial e desatenta pode rotular a *Psalmodia Christiana* como um “simples catecismo”. Entretanto, trata-se de um livro de suma importância para compreendermos o trabalho missionário desenvolvido por Bernardino de Sahagún. Isso porque a forma como o frade compilou seus salmos, mesclando elementos culturais cristãos e nativos, revela uma rica fonte de possibilidades para entender as estratégias e mecanismos empregados pelo religioso no trabalho de evangelização dos povos autóctones da Nova Espanha.

Do catolicismo, foram incorporados elementos como hagiografias, trechos traduzidos da liturgia, poesias cristãs em náuatle e referências ao Antigo Testamento.⁹¹ Em relação à cultura nativa, Sahagún utilizou alguns elementos para “traduzir” os preceitos cristãos de maneira que fossem compreendidos pela lógica autóctone. Como exemplo dessa estratégia, podemos citar a utilização de conceitos indígenas e frequentes alusões à cosmovisão nativa e a outros elementos da cultura local. Além disso, ele empregou estruturas literárias e gramaticais tipicamente autóctones. No caso da *Psalmodia*, o texto assemelha-se em grande medida ao estilo dos *Huehuetlahtolli*, um gênero pré-hispânico que, com adaptações, perdurou durante o período colonial.⁹²

A partir dessa fonte, também é possível realizar uma macroanálise, considerando que o livro está inserido em um contexto específico. Ele é produto, entre outros fatores, de uma política missionária posta em marcha por vários religiosos. Vale lembrar que, além da OFM, dominicanos, mercedários e agostinianos também participaram da conversão espiritual das populações nativas da Nova Espanha, bem como de toda a América Espanhola.⁹³ Esses religiosos se espalharam por territórios diversos, entrando

⁹¹ BURKHART, Louise M. On the margins of legitimacy: Sahagún's *Psalmodia* and the latin liturgy. In: SCHWALLER, John Frederick (org.). *Sahagún at 500: essays on the quincentenary of the birth of Fr. Bernardino de Sahagún*. Berkeley: Academy of American Franciscan History, 2003, p. 104.

⁹² VIDAL, Pilar Máñez. Sobre el quehacer traductológico. Una experiencia en el México novohispano. *Multidisciplin@*, México, n. 4, p. 19-28, 2009, p. 25.

⁹³ BARNADAS, Josep M. A Igreja Católica na América Espanhola colonial. In: BETHELL, Leslie (org.). *História da América Latina: América Latina Colonial*. 2. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 2004, p. 529; MARZAL, Manuel M. La evangelización en América Latina. In: PEASE, Franklin; PONS, Frank Moya (dir.). *Historia General de América Latina*. Paris: UNESCO; Madri: Trotta, 2000, p. 476.

em contato com diferentes etnias e línguas. Além disso, a produção de materiais de cunho catequético foi comum a todas as ordens. Tais fatores nos ajudam a compreender que a *Psalmodia* é uma rica fonte material do trabalho de missão e evangelização levado a cabo na Nova Espanha quinhentista.

Restam alguns exemplares desse livro de salmos dispersos em várias partes do mundo. Há um exemplar incompleto e sem título na Biblioteca Nacional de Madrid, com o código localizador R8612. Esse volume teria pertencido a José Fernando Ramírez. Um segundo exemplar, com algumas poucas partes faltantes, pertencia a Federico Gómez de Orozco. O Conde de la Viñaza (1862 –1933) declarava ter visto um exemplar completo da *Psalmodia* na Biblioteca Nacional de Madrid, sob o número 75.⁹⁴ Estudos mais recentes indicam exemplares, em estados variados de conservação, em bibliotecas norte americanas⁹⁵ e europeias⁹⁶. Há também um exemplar conservado no México, na Biblioteca Frei Francisco de Burgoa (Oaxaca).⁹⁷

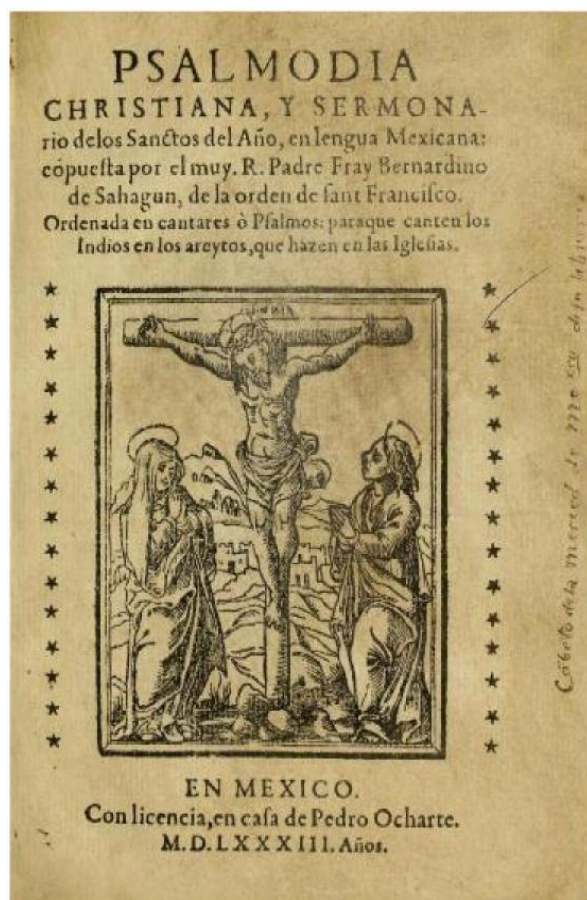
⁹⁴ RICARD, Robert, *op. cit.*, p. 111-112.

⁹⁵ University of Texas Library (Austin), Henry E. Huntington Library (Califórnia), John Carter Brown Library (Rhode Island) e New York Public Library (Nova Iorque).

⁹⁶ Biblioteca Nacional de Madrid e Biblioteca Nacional da França (Paris).

⁹⁷ ROJAS, Berenice Alcántara, *op. cit.*, p. 158; LIMA, Ranay Nóbrega Teixeira de. "*Cantai ao Senhor teu Deus um canto novo*": os salmos marianos de Bernardino de Sahagún para a *Psalmodia Christiana* (1583). 2020. 138f. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2020, p. 49-50.

Figura 1: Frontispício da Psalmodia Christiana



Fonte: SAHAGÚN, Bernardino de (Frei). *Psalmodia Christiana y sermonario de los santos del año en lengua mexicana*. México: Casa de Pedro de Ocharte, 1583.

1.5.2 Historia General de las cosas de la Nueva España ou Códice Florentino

A *Historia General de las cosas de la Nueva España* foi, e continua sendo, o trabalho de Frei Bernardino de Sahagún mais estudado, comentado e analisado por americanistas de todo o mundo. Trata-se de um manuscrito composto por doze volumes que versam sobre os mais variados aspectos da vida cotidiana, política, cultural e religiosa dos indígenas do México Central do período pré-colombiano até a conquista espanhola da cidade de México-Tenochtitlán, evento abordado no capítulo XII.

Quanto à organização do material, os livros I, II e III tratam das questões acerca da religião indígena, ou seja, os deuses, as festas, cerimônias, templos, sacerdotes e toda a sorte de minúcias relacionadas à temática. Nos livros IV, V e VII o religioso apresentou a cosmologia e cosmovisão mesoamericana. O livro VI aborda a Retórica e Filosofia Moral dos nativos. O livro VIII aborda os governos dos senhores indígenas, com especial enfoque nos líderes das cidades de Tlatelolco, Tezcoco e Huexotla. O livro IX trata dos

ofícios mesoamericanos. O livro X aborda os conceitos de vícios e virtudes, além dos mecanismos de controle social adotados pelos nativos. No livro XI o autor se debruçou sobre os aspectos do mundo natural, isto é, a fauna, a flora e a mineralogia. No livro XII, como citado anteriormente, Sahagún discorreu acerca da conquista espanhola de México-Tenochtitlán.⁹⁸

A redação do material se estendeu por vários anos, ao longo da segunda metade do século XVI. Para Diana Magaloni Kerple, por ter sido materializado durante a epidemia de 1576, responsável por dizimar a população nativa, a obra de Sahagún se tornou ainda mais especial, ganhando contornos de “[...] *battle waged and won by its creators against extermination and death*”.⁹⁹

Para melhor compreensão dos propósitos de Bernardino de Sahagún ao escrever sua *Historia General*, é mister termos em mente o contexto da época. Ao chegarem ao Novo Mundo, os missionários franciscanos possuíam grande expectativa pela conversão dos indígenas ao catolicismo. Tratava-se, dentre outros objetivos, de uma estratégia para recuperar os fiéis que a Igreja estava perdendo para o protestantismo na Europa. Sendo assim, esperava-se que os nativos, uma vez em contato com os missionários e com a doutrina católica, aceitassem a religião cristã em detrimento de suas práticas religiosas, vistas pelos europeus como pagãs. Entretanto, mesmo após décadas de trabalho missionário desenvolvido junto aos nativos, era inegável que a religião destes ainda se mantinha viva. Os próprios religiosos se queixavam da insistência dos indígenas na manutenção das “idolatrias”. Diante desse cenário, alguns religiosos, dentre os quais o próprio Sahagún, passaram a defender que os missionários deveriam conhecer de maneira mais aprofundada a cultura nativa, a fim de serem capazes de reconhecer os significados que os indígenas poderiam atribuir aos dogmas cristãos. Para Sahagún, o caminho para combater efetivamente as idolatrias passava obrigatoriamente pelo entendimento profundo do arcabouço cultural indígena. A fim de atender esse objetivo, o missionário franciscano passou a se dedicar ao recolhimento das mais variadas informações sobre a cultura náuatle. Sua *Historia General* era mais uma ferramenta a serviço do projeto maior da conversão dos nativos.

⁹⁸ ALVIM, M. H. Um franciscano no Novo Mundo: Frei Bernardino de Sahagún e sua *Historia General de las cosas de Nueva España*. *Estudos Ibero-Americanos*, Porto Alegre, v. 31, n. 1, p. 51-60, junho 2005; RODRIGUES, F. A. L. A trajetória do Códice Florentino de Bernardino de Sahagún e seus auxiliares indígenas. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 28., 2015, Florianópolis. *Anais eletrônicos [...]*. Florianópolis: UFSC, 2015.

⁹⁹ MAGALONI KERPEL, D., *op. cit.*, p. 2

O manuscrito foi organizado em duas colunas de texto, uma em espanhol e outra em náuatle, e uma terceira parte, disposta no meio do texto em espanhol, com os pictogramas tradicionais astecas. Tendo em vistas as características textuais, podemos considerar que a obra é um produto intercultural, uma vez que foi produzido de acordo com os padrões de registro da cultura europeia, utilizando-se do alfabeto latino, e o registro nativo realizado por meio de pictogramas feitos por *tlacuilos*¹⁰⁰.

O texto foi produzido por Bernardino de Sahagún em parceria com os mais destacados alunos do colégio de Tlatelolco, dentre os quais figuravam Antonio Valeriano, Martín Jacobita, Pedro de San Buenaventura e Antonio Verjarano. Estes quatro membros da elite nativa foram citados pelo missionário, no prólogo do segundo livro, como gramáticos, em uma alusão às habilidades linguísticas que eles possuíam, pois dominavam o náuatle – primeira língua –, o latim e o espanhol. Uma série de outros nativos também estiveram diretamente envolvidos no trabalho liderado pelo missionário, como escribas e pintores.¹⁰¹

Auxiliado por seus colaboradores, Sahagún desenvolveu uma metodologia para o processo de coleta de informações, que pudesse subsidiar sua escrita, junto aos indígenas. O religioso elaborou um extenso questionário, o qual deveria ser aplicado por seus colaboradores aos informantes indígenas. Estes, por sua vez, pertenciam à elite autóctone, sendo nobres, sacerdotes ou governadores. Por fim, Frei Bernardino de Sahagún tratava os materiais recolhidos por seus alunos, fazendo compilações e ajustes necessários.¹⁰²

*Pero la voz de sus informantes indígenas se deja escuchar en la versión náhuatl. Contiene ésta las respuestas que dieron los sabios a las preguntas planteadas en el cuestionario de fray Bernardino. Luego su voz parece deslizarse y de manera espontánea comentar determinados temas. Ambos apartados son pues el resultado de un intercambio dialógico; son la información y la interpretación de ésta; las respuestas a la indagación sistemática, pero también la expresión libre del ser y el sentir indígenas que desborda, en ocasiones, al riguroso interrogatorio.*¹⁰³

¹⁰⁰ Assim eram chamados os escribas que dominavam a arte da confecção e leitura dos documentos.

¹⁰¹ MAGALONI KERPEL, Diana. *Los colores del Nuevo Mundo: artistas, materiales y la creación del Códice Florentino*. México: UNAM; Getty Research Institute, 2014, p. 2.

¹⁰² RODRIGUES, Flora Alice Lima. *Visões sobre a conquista de México: os relatos de Bernardino de Sahagún e seus auxiliares indígenas*. 2016. 147f. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016. p. 2.

¹⁰³ MÁYNEZ, Pilar. Sobre Fray Bernardino De Sahagún, Códice Florentino. *Historia General de las Cosas de la Nueva España. Estudios de Cultura Náhuatl*, México, n. 34, p. 496-501, 2003, p. 497.

Ainda que os colaboradores nativos de Sahagún e seus informantes fossem capazes de encontrar meios de exprimirem suas próprias vozes, como no trecho supracitado, não se pode perder de vista que o texto é preponderantemente europeu. De acordo com Rodrigues, a estrutura da *Historia General* foi elaborada seguindo uma sequência cronológica muito específica, proveniente dos modelos clássicos europeus, que se inicia na origem do mundo nativo e se estende até a conquista espanhola. Dessa forma, é possível observar a profunda ligação que este escrito possuía com o humanismo espanhol.¹⁰⁴

Apesar de estar em consonância com o projeto de evangelização proposto – e desenvolvido – pela OFM desde sua fundação, o texto de Sahagún sofreu com diversos revezes, muitos dos quais suscitados por um sentimento de desconfiança quanto à conversão dos nativos. Logo após a conclusão do texto em náuatle, que ocorreu por volta do ano de 1569, os textos foram dispersos por vários conventos franciscanos na Nova Espanha. Entre 1573 e 1574, o religioso conseguiu, apoiado pelo então Comissário Geral da Ordem franciscana – Frei Rodrigo de Sequera –, reunir novamente seus textos. Nesse momento, lhe foi pedido que produzisse outro material, dessa vez com uma versão em espanhol. Entre 1575 e 1577 Sahagún desenvolveu a versão bilingue de sua *Historia General*. A obra foi levada para a Espanha em 1578. Em 1579 Felipe II presenteou Francisco I de Médici com o códice.¹⁰⁵

1.5.3 Outros manuscritos

Bernardino de Sahagún ficou consagrado pela historiografia como um frade zeloso e dedicado à conversão espiritual. Sendo a produção de materiais catequéticos mais uma das frentes de trabalho no amplo processo de evangelização levado a cabo na América, é compreensível a diligência do religioso em produzir ferramentas que subsidiassem o labor catequético. Dessa forma, a produção intelectual do missionário é vasta, como pudemos observar, no início do presente capítulo, pela lista compilada por Wigberto Jimenez Moreno no século XX. Juan de Torquemada, no século XVII, já havia inventariado as produções conhecidas de Bernardino de Sahagún. Desse movimento se originou a seguinte lista:

- *Declaración parafrástica, y el símbolo de quicumque vult.*

¹⁰⁴ RODRIGUES, Flora Alice Lima, *op. cit.*, p. 2.

¹⁰⁵ RODRIGUES, Flora Alice Lima, *op. cit.*, p. 33.

- *Declaración del mismo símbolo, por manera de diálogo.*
- *Plática para después del bautismo de los niños.*
- *La vida y canonización de san Bernardino.*
- *Lumbre espiritual.*
- *Leche espiritual.*
- *Bordón espiritual.*
- *Espejo espiritual.*
- *Espiritual y manjar sólido.*
- *Regla de los casados.*
- *Fruta espiritual.*
- *Impedimento de el matrimonio.*
- *Los mandamientos de los casados.*
- *Doctrina para los médicos.*
- *Tratado de siete colaciones, muy doctrinales y morales.*¹⁰⁶

Ainda que Jimenez Moreno e Torquemada tenham proposto listas extensas, o que mostra indícios da larga produção de Sahagún, não é possível, atualmente, rastrear todos esses escritos. Quanto à localização desses documentos, há duas possibilidades: terem perecido em algum momento desses 500 anos que nos separam de Bernardino de Sahagún ou, na melhor das hipóteses, permanecem em repouso anônimo, junto com outros manuscritos, em alguma biblioteca. Quando algum desses manuscritos anônimos é encontrado e/ou identificado, há verdadeira ebulição entre a comunidade de pesquisadores do tema. Mario Alberto Sánchez Aguilera faz o seguinte comentário acerca do impacto da descoberta de documentos coloniais e a dificuldade de identificar a produção bibliográfica de Sahagún:

[...] los estudiosos del tema nos encontramos expectantes ante el hallazgo de un manuscrito desconocido, una referencia intertextual, una firma mal lograda o una licencia que permita su identificación. No obstante, algunos de ellos han sido ocasión de varios estudios y conjeturas basadas en la simple mención de la obra, fragmentos minúsculos o licencias incompletas. Como afirmara García Icazbalceta, los escritos de Sahagún representan un reto para quien pretenda identificarlos sin voltear la mirada no sólo a la manera en la que solía trabajar el fraile con sus colaboradores indígenas, sino al

¹⁰⁶ TORQUEMADA, Juan de. *Monarquía Indiana* México: Universidad Nacional Autónoma de México; Instituto de Investigaciones Históricas, 1975, v. VI, p. 268.

*contexto en el que se produjeron muchas obras en lengua náhuatl en el interior de la Orden de Frailes Menores durante el siglo XVI.*¹⁰⁷

1.5.3.1 *Manual del Christiano*

Alfredo Chavero foi o primeiro a mencionar, no século XIX, o *Manual del Christiano*. De acordo com Joaquim García Icazbalceta, Chavero conservava em sua biblioteca particular algumas folhas soltas cujo conteúdo, apesar de parcial, era bastante interessante do ponto de vista historiográfico. Tratava-se de 4 folhas, sem autoria indicada, mas Chavero acreditava que a caligrafia contida nessas folhas era semelhante à observada nos *Evangelio*, *Doctrina*, apostilas do *Sermonario* e na primeira folha do Vocabulário Trilíngue.¹⁰⁸ Portanto, Chavero atribuiu a Sahagún a autoria dos papéis e Icazbalceta, posteriormente, não contestou essa afirmação.

O manuscrito, que foi vendido após o falecimento do intelectual mexicano, atualmente encontra-se no Fundo Mexicano da Biblioteca Nacional de França, sob o número de registro Ms. 402. O material, intitulado “*Izcatqui yn innemiliz yn teniutica omonamitique. Inic ce Cap° vnca mitoa &c*” compreende o capítulo 1, o único completo, e fragmentos dos capítulos 5, 6 e 7.¹⁰⁹ Além disso, na última página do material, há a seguinte autorização de impressão:

*[...] para que libremente pueda hacer imprimir el dho Manual del Christiano a qualquiera ympressor a quien señalare y fuere su voluntad lo haga, por tpo de diez años primeros siguientes, imprimiendolo todo en vn cuerpo conforme al original que a recibido, o por partes y tratados como el dho autor quisiere, y dentro de dho tiempo otro ninguno ympressor ni persona particular lo imprima ni haga imprimir sin permission de dho Fray Bernardino de Sahagun [...] echo en Mexico a deziseis de hebrero de mill y quinientos y setenta y ocho años.—Don Martin ENRIQUEZ.*¹¹⁰

Ainda que a autorização de impressão indique o nome de Frei Bernardino de Sahagún como autor, vale ressaltar que o início do parágrafo supracitado não consta no

¹⁰⁷ SÁNCHEZ AGUILERA, Mario Alberto. Hacia una nueva caracterización del Manual del Christiano de Fray Bernardino de Sahagún: la obra y sus tratados. *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, v. 63, n. 2, p. 15-66, 2022, p. 17.

¹⁰⁸ ICAZBALCETA, Joaquín García. *Bibliografía mexicana del siglo XVI*. México: V. Agüeros, 1897, p. 265.

¹⁰⁹ SÁNCHEZ AGUILERA, Mario Alberto, *op. cit.*, p. 18.

¹¹⁰ ICAZBALCETA, Joaquín García, *op. cit.*, p. 265.

manuscrito. Dessa forma, faz-se necessário agir com cautela ao considerarmos esse trecho.

Em 2018 foi dado a conhecer, pelos pesquisadores Heréndira Téllez Nieto e José Miguel Baños, outro manuscrito atribuído a Frei Bernardino de Sahagún. Os americanistas supracitados, após minuciosa investigação, concluíram que o material recém-descoberto se tratava, na verdade, de uma versão completa do *Manual del Christiano*.

A Biblioteca Capitular de Toledo conserva, sob o número 35-22, um códice intitulado *Evangelario, leccionario y textos catequéticos en lengua náhuatl*. O material é composto por diferentes manuscritos do século XVI, escritos em letra humanística redonda, com capitulares coloridos e diferentes ilustrações. A paginação moderna compreende os fólhos 7 ao 251. A primeira parte compreende um missal com todas as leituras bíblicas dominicais e das festas litúrgicas do ano. A segunda parte é composta por uma grande variedade de outros textos, dentre os quais o *Manual del Christiano* de Frei Bernardino de Sahagún.¹¹¹

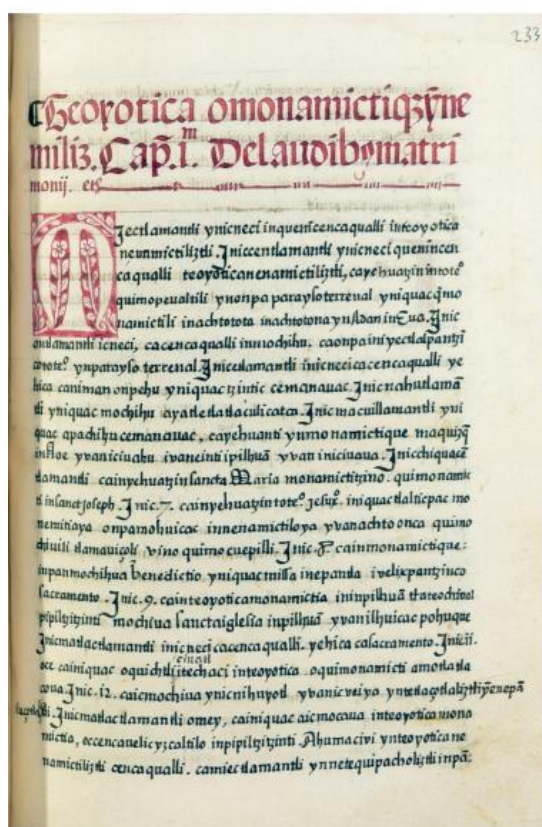
O manuscrito sahumtiano, intitulado originalmente *Teoyotica omonamictique ynnemiliz*¹¹², compreende os fólhos 233r-245r. Um índice da obra, no qual são indicados dez capítulos, completa o material.¹¹³ O conteúdo, essencialmente catequético, apresenta uma série de tratados e deveres que deveriam ser observados para se manter firme na fé católica e ser considerado um bom cristão.

¹¹¹ TÉLLEZ NIETO, Heréndira; BAÑOS, José Miguel. Traducciones bíblicas en lenguas indoamericanas. El Evangelario náhuatl de la Biblioteca Capitular de Toledo (Mss. 35-22). *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, Louvain-la-Neuve, v. 113, p. 656-689, 2018, p. 671-372; p. 675-676.

¹¹² Os pesquisadores Téllez Nieto e Baños traduziram o título original do manuscrito como “*De la vida de los casados en sacramento*”. Cf. TÉLLEZ NIETO, Heréndira; BAÑOS, José Miguel. Traducciones bíblicas en lenguas indoamericanas. El Evangelario náhuatl de la Biblioteca Capitular de Toledo (Mss. 35-22). *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, Louvain-la-Neuve, v. 113, p. 656-689, 2018, p. 687.

¹¹³ SÁNCHEZ AGUILERA, Mario Alberto, *op. cit.*, p. 20.

Figura 2: fólio 233 do arquivo Ms.35-22 da Biblioteca Capítular de Toledo



Fonte: BIBLIOTECA Capítular de Toledo, Ms. 35-22 *apud* SÁNCHEZ AGUILERA, Mario Alberto. Hacia una nueva caracterización del Manual del Christiano de Fray Bernardino de Sahagún: la obra y sus tratados. *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, v. 63, n. 2, p. 15-66, 2022, p. 24.

1.5.3.2 Vocabulário Trilíngue em espanhol-latim-náhuatl

O Vocabulário Trilíngue, de acordo com Heréndira Téllez Nieto, pode ser considerado um verdadeiro dicionário plurilíngue, pois apresenta as principais características desse tipo de material, isto é, “[...] *la concepción de formas léxicas em una lengua de origen que pueden ser equivalentes a otras lenguas de destino* [...]”.¹¹⁴

A história do manuscrito, cuja produção se deu no século XVI, passou por vários momentos – e mãos – ao longo de sua existência. Não temos informações suficientes que nos permitam indicar com precisão o local de produção desse material. No entanto, é plausível acreditar que ao menos uma parte tenha sido elaborada no Convento de São Francisco, na atual Cidade do México. Desde a fundação do local, no século XVI, os franciscanos que ali habitavam iniciaram um importante fundo documental, com uma quantidade vultuosa de materiais diversificados.

¹¹⁴ TÉLLEZ NIETO, Heréndira. *Vocabulário trilingüe en español-latín-náhuatl atribuido a Fray Bernardino de Sahagún*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2010, p. 25.

Além do vasto repositório, importantes frades passaram pelo local em diferentes períodos. Dentre os religiosos que viveram e trabalharam no convento no século XVI, figuram nomes como Bernardino Sahagún, Andrés de Olmos, Arnaldo Bassasio e Juan Focher. No século seguinte temos os frades Juan de Torquemada, Juan Bautista e Agustín de Vetancourt. Frei Francisco de la Rosa Figueroa viveu no local durante o século XVIII, onde foi o responsável pela biblioteca do lugar, inventariando as obras e avaliando-as de acordo com as regras impostas pelo Tribunal do Santo Ofício.¹¹⁵

No século XIX, após a desamortização dos bens da Igreja, tem-se a primeira notícia do Vocabulário desde a época colonial. Foi nesse período que o manuscrito passou das mãos dos frades para o pesquisador José Fernando Ramírez. Apesar de não haver qualquer indicação de autoria no próprio manuscrito, Ramírez logo o associou ao nome de Bernardino de Sahagún, pois acreditava que a caligrafia observada no documento se assemelhava a do religioso.¹¹⁶ Em seguida, o documento passou para as mãos de Alfredo Chavero, o qual também considerou se tratar de uma produção sahumantiana. Chavero, por sua vez, fundamentou sua hipótese em relatos de Sahagún e de outros franciscanos que citavam a existência de um material, produzido pelo nonagenário, com as mesmas características do Vocabulário. O manuscrito foi emprestado por Chavero a Joaquín García Icazbalceta, o qual também teve oportunidade de analisá-lo. Em seguida, os papéis passaram para as mãos de Fernández del Castillo. Por fim, o documento foi retirado do México e vendido ao livreiro inglês Quaritch; depois foi adquirido por Edward Ayer. Atualmente o manuscrito, catalogado sob o número Ms. 1478, integra a coleção Ayer da Biblioteca Newberry de Chicago.¹¹⁷

O conteúdo da obra, como sugerido pelo próprio título, é composto por vocábulos em espanhol, latim e náuatle. Quando não havia vocábulo compatível na língua nativa, o espaço se mantinha em branco. A parte em espanhol e latim eram reproduções do estudo lexicográfico, “*Dictionarium ex hispaniensi in latinum sermonem*”, do gramático espanhol Elio Antonio de Nebrija, ao qual Bernardino de Sahagún adicionou as correspondências em náuatle. O texto sahumantiano foi organizado em duas colunas com, aproximadamente, 12 entradas por coluna. O vocábulo em língua nativa foi escrito com tinta vermelha.¹¹⁸

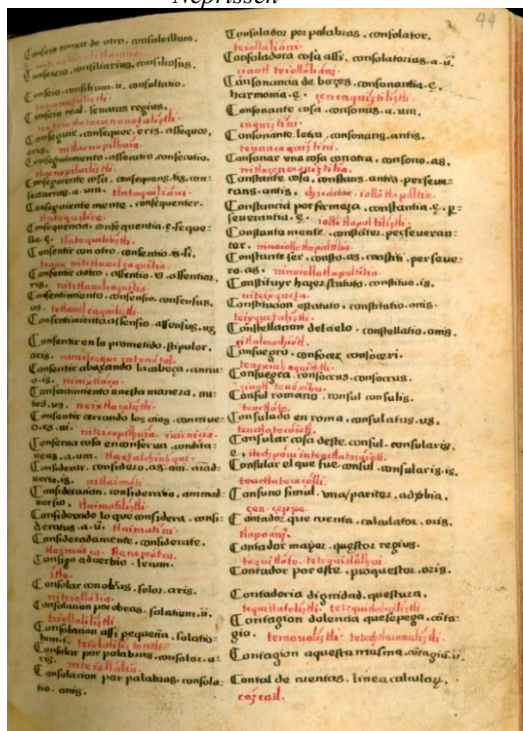
¹¹⁵ TÉLLEZ NIETO, Heréndira, *op. cit.*, p. 31.

¹¹⁶ TÉLLEZ NIETO, Heréndira, *op. cit.*, p. 32.

¹¹⁷ TÉLLEZ NIETO, Heréndira, *op. cit.*, p. 32-35.

¹¹⁸ TÉLLEZ NIETO, Heréndira, *op. cit.*, p. 28-30.

Figura 3: página 44 do *Dictionarium ex hisniensi in latinum sermonem*, interpete Aelio Antonio Neprissen



Fonte: NEBRIJA, Antônio. *Dictionarium ex Hisniensi in Latinum sermonem*. [ca. 1540]. Manuscrito. Biblioteca Newberry, Chicago. Coleção Ayer, ms. 1478. p .44.¹¹⁹

1.6 A circulação dos textos de Bernardino de Sahagún entre seus companheiros de Ordem no século XVI

A América colonial possuía uma pulsante vida intelectual, que pode ser observada a partir dos inúmeros textos produzidos desde os primeiros anos da presença europeia na região. Na Nova Espanha o cenário não era diferente. A produção historiográfica novohispana teve início logo nos primeiros anos da conquista, entre os anos de 1517 e 1519 com os relatos dos conquistadores sobre o território que estavam desbravando. Nesse momento, o objetivo das diversas cartas, relações e memoriais produzidos no período era informar, em detalhes, à Coroa sobre o que estava ocorrendo na colônia. Apoiando-se nesses materiais, historiadores peninsulares começaram a produzir conhecimentos sobre o novo mundo que se descortinava paulatinamente a partir do avanço dos conquistadores. As autoridades, por sua vez, rapidamente perceberam que o conhecimento produzido

¹¹⁹ NEBRIJA, Antônio. *Dictionarium ex Hisniensi in Latinum sermonem*. [ca. 1540]. Manuscrito. Biblioteca Newberry, Chicago. Coleção Ayer, ms. 1478. p .44. Disponível em: https://collections.carli.illinois.edu/digital/collection/nby_dig/id/9078. Acesso em: 16 fev. 2026.

acerca da sociedade indígena era de grande utilidade para criar e organizar um governo colonial.¹²⁰

Rosa Camelo propõe uma divisão da produção textual do período de acordo com os agentes produtores, isto é, cortesãos espanhóis, conquistadores e missionários. Os objetivos desses escritos, como era de se esperar, variavam conforme o grupo responsável pela produção do material.¹²¹ Os cronistas cortesãos produziam escritos cujo objetivo era dar conta das várias dúvidas que surgiam na Corte e nos meios intelectuais espanhóis sobre os territórios conquistados na América. Esses debates estavam circunscritos a questões diversificadas sobre os nativos, tais como: sua natureza e suas essências moral e natural. Nesse caso, o objetivo a ser atendido por esse tipo de produção intelectual era apresentar explicações sobre o Novo Mundo para a Coroa e demais interessados no tema.¹²²

Pensando no território da Nova Espanha, havia dois grupos distintos envolvidos na produção textual: os que conquistavam pelas armas e aqueles que pretendiam empreender uma conquista espiritual. Os primeiros tinham como objetivo informar ao rei sobre os avanços, ganhos e percalços da conquista.¹²³ Os religiosos, por sua vez, buscavam produzir explicações para o Novo Mundo a partir da universalidade da Igreja. Apesar de ser um grupo heterogêneo e numeroso, os missionários compartilhavam um objetivo pragmático: justificar a pertinência do trabalho evangelizador. Para isso, se debruçavam sobre questões como a natureza terrestre das coisas e seres vivos encontrados na América, e a racionalidade e moralidade dos nativos. Sendo assim, o indígena é o tema central das crônicas religiosas, considerado em suas formas de vida e analisado sob essa perspectiva. Ao estudá-lo a partir dessa ótica, os religiosos desejavam produzir conhecimentos que subsidiassem o trabalho evangelizador e, ao mesmo tempo, fossem capazes de comprovar a qualidade natural e moral dos povos que habitavam a região recém-descoberta. Frei Toribio de Benavente, o Motolinía, após os anos 1530, foi o primeiro representante dessa crônica religiosa que buscava justificar o trabalho missionário.¹²⁴

¹²⁰ CAMELO, Rosa. Introducción. La historiografía colonial en Nueva España. In: ORTEGA Y MEDINA, Juan A.; CAMELO, Rosa (coord.) *Historiografía mexicana*. México: Universidade Nacional Autónoma de México; Instituto de Investigaciones Historicas, 2018. V. II. La creación de una imagen propia. La tradición española. Tomo 1: Historiografía civil., p. 17-18.

¹²¹ CAMELO, Rosa, *op. cit.*, p. 20.

¹²² CAMELO, Rosa, *op. cit.*, p. 20-21.

¹²³ CAMELO, Rosa, *op. cit.*, p. 20-21.

¹²⁴ CAMELO, Rosa, *op. cit.*, p. 20-21;24.

Com o decorrer do tempo e a consolidação da presença castelhana na Nova Espanha, os empreendimentos intelectuais evoluíram, direcionando-se para objetivos distintos. Em regiões onde o processo de conquista já estava firmemente estabelecido e a organização da sociedade colonial estava em andamento, emergiram produções intelectuais mais contemplativas sobre os territórios ocupados e seus habitantes nativos. O notável avanço desses trabalhos, em comparação aos primeiros, reside, principalmente, no fato de que "[...] *partían de una concepción previa, por ligera que fuese, obtenida de las comunicaciones de quienes los habían antecedido, de qué era lo que iban a encontrar*".¹²⁵

Em paralelo a essa corrente interpretativa mais reflexiva, emergiu outra vertente, agora com uma marcante pretensão memorialista. Nos textos pertencentes a essa corrente, a natureza predominantemente descritiva e informativa cede espaço a produções cujo propósito primordial era preservar, para as gerações futuras, uma gama diversificada de informações. Nesse contexto, o enfoque desloca-se de uma mera narrativa para uma abordagem que visava documentar e perpetuar, de maneira mais abrangente, as nuances e detalhes que caracterizavam os eventos e contextos da época.¹²⁶ Essa transição ressalta a riqueza e a complexidade das perspectivas adotadas pelos estudiosos da Nova Espanha, enriquecendo, assim, a compreensão histórica do período.

É relevante destacar que as diversas correntes coexistiram na Nova Espanha ao longo de três séculos, apresentando variações entre as cidades, conforme as distintas fases do extenso processo de dominação e conquista.

*Con el paso del tiempo llegaron a convivir todas esas diversas formas que se presentaron en el largo proceso de los tres siglos de dominación española, porque obedecían a las necesidades planteadas por los distintos acontecimientos y requerimientos del momento que se vivía: en lugares con proceso de ocupación, relaciones de primer y segundo contacto; en aquellos ya totalmente ocupados, las de méritos y las relaciones que respondían a preguntas concretas de la autoridad, y apoyándose en todas ellas, foras propiamente historiográficas. De esta manera, para finales del siglo XVI, se despliega ante el estudioso un abanico de textos que se están escribiendo contemporáneos en el tiempo pero no en el espacio.*¹²⁷

¹²⁵ CAMELO, Rosa, *op. cit.*, p. 21-22.

¹²⁶ CAMELO, Rosa, *op. cit.*, p. 22.

¹²⁷ CAMELO, Rosa, *op. cit.*, p. 22-23.

Essa coexistência de abordagens e enfoques históricos, presente nas diferentes crônicas produzidas na Nova Espanha ao longo do século XVI, reflete não apenas a complexidade da realidade colonial, mas também as distintas experiências e posicionamentos de seus autores diante do processo de conquista e evangelização. Ao se considerar a diversidade de contextos nos quais essas narrativas foram elaboradas, bem como os diferentes momentos do processo de consolidação do domínio espanhol, torna-se evidente a pluralidade de perspectivas que marcaram a escrita cronística novo-hispana.

Como citado anteriormente, muitos materiais foram escritos no período colonial pelos missionários que se instalaram na região. Os escritos produzidos na colônia eram tão abundantes e específicos que inauguraram um gênero novo: as crônicas das Índias. Esse gênero compreendia uma vasta gama de textos, os quais poderiam ser organizados em categorias mais específicas, ou seja, em subgêneros. Uma dessas subcategorias era as crônicas missionárias, isto é, relatos analíticos dos religiosos que atuavam na conversão dos indígenas.¹²⁸

Das várias crônicas coloniais mexicanas que chegaram até a atualidade, duas são fundamentais para compreendermos as dinâmicas que ocorriam no interior do “braço novo hispano” da OFM durante o século XVI. São elas: “*Historia de los Indios de la Nueva España*”¹²⁹, de Toribio de Benavente, o Motolinía, e “*Historia eclesiástica indiana*”¹³⁰, de Gerónimo de Mendieta. Os dois compêndios foram produzidos por frades franciscanos, em momentos distintos da trajetória da Ordem na colônia. Motolinía fazia parte do primeiro grupo de missionários, o grupo dos doze, que se estabeleceram no local em 1524; Mendieta, por sua vez, chegou ao México em 1554. Os trinta anos que separaram o desembarque dos dois frades também acarretaram experiências próprias, tanto pessoais quanto laborais, para ambos. Como apontamos no primeiro capítulo, se em um primeiro momento predominava o entusiasmo com a empreitada da missionação, na segunda metade do século XVI o sentimento de frustração ganhava cada vez mais força. Tais características se cristalizaram nos textos produzidos pelos religiosos.

A proposta dos dois escritos, como os próprios títulos já adiantam, é construir uma memória do trabalho franciscano na Nova Espanha desde a conquista até a

¹²⁸ ALDÃO, María Inés. Motolinía y Mendieta: aproximaciones a las crónicas misioneras (México, siglo XVI). In: JORNADAS DE INVESTIGACIÓN DEL INSTITUTO DE LITERATURA HISPANOAMERICANA, 30., 2018, Buenos Aires. *Anais [...]*. Buenos Aires: FILO - UBA, 2018, p. 1.

¹²⁹ BENAVENTE, Toribio de. *Historia de los Indios de la Nueva España*. Barcelona: Herederos de Juan Gili, 1914.

¹³⁰ MENDIETA, Gerónimo de. *Historia eclesiástica indiana*. México: Antigua Librería, 1870.

contemporaneidade de cada um. Nesse sentido, o que nos interessa, por hora, é analisarmos se e como a figura de Frei Bernardino de Sahagún aparece nesses textos, de forma a tentarmos compreender como o religioso e o seu trabalho eram vistos e entendidos dentro da Ordem por meio dos relatos de seus próprios companheiros. Dessa forma, propomos uma análise cronológica das fontes selecionadas, a fim de observar se ocorreram variações nos relatos e de que forma essas memórias poderiam se relacionar com o contexto histórico da época.

Iniciaremos nossa investigação pela “*Historia de los Indios de la Nueva España*”, de Motolinía. Frei Toribio de Benavente, como membro do Grupo dos Doze, focou boa parte de sua narrativa nos acontecimentos que tiveram lugar durante os primeiros anos da presença franciscana na Nova Espanha. Em seu livro, cujo texto se encontra organizado em três tratados – com quinze, dez e vinte capítulos, respectivamente – figuram temas relacionados aos primeiros contatos entre missionários e indígenas e as primeiras ações de conversão, tais como: o batismo, administração dos demais sacramentos, o ensino da doutrina cristã, os mártires que pereceram no exercício do trabalho missionário etc. Além disso, temas relacionados à cultura, ritualística, festas, divindades e história nativa também foram abordados na obra.

Quanto ao Frei Bernardino de Sahagún, não localizamos nenhuma menção ao religioso ou ao Colégio de Santa Cruz de Tlatelolco, importante local na trajetória do frade, na obra de Motolinía. De toda forma, não é possível afirmarmos que a ausência de referência a Sahagún tenha sido motivada por algum tipo de rixa ou contenda, tanto no interior da Ordem quanto entre os dois missionários. Apesar de haver querelas entre os confrades e entre as ordens atuantes na Nova Espanha, não verificamos indícios no texto de Motolinía que pudessem justificar esse silenciamento. No entanto, nos parece que o autor optou por realizar um recorte temporal que abrangesse apenas os primórdios da presença franciscana na Nova Espanha. Dessa forma, os esforços narrativos evidenciaram os trabalhos desenvolvidos pelo Grupo dos Doze¹³¹. Além disso, o autor, como era de costume nesse tipo de narrativa, também se dedicou a escrever sobre o contexto local, como uma forma de dar a conhecer aos seus conterrâneos os povos recém-descobertos e instrumentalizar outros missionários para a atividade evangelizadora.

¹³¹ O autor cita, por diversas vezes, os frades Martín de Valencia, Antonio de Ciudad Rodrigo, García de Cisneros etc. Cf. MOTOLINÍA, Frei Toribio de Benavente. *Historia de los Indios de la Nueva España*. Barcelona: Herederos de Juan Gili, 1914, *passim*.

A “*Historia eclesiástica indiana*”, escrita no final do XVI, de Gerónimo de Mendieta, está organizada em cinco livros, cada um composto por uma média de quarenta a sessenta capítulos, com exceção do primeiro, que apresenta apenas dezessete capítulos. Com temática variada, o autor condensou um extenso recorte temporal e produziu um compilado com os principais temas e personagens da história franciscana na Nova Espanha quinhentista, além de apresentar um panorama geral acerca das principais matérias da cultura nativa.

Na obra de Mendieta, diferentemente do escrito de Motolinía, há algumas menções a Frei Bernardino de Sahagún, distribuídas em trechos distintos do texto. Embora breves, essas referências permitem levantar hipóteses acerca da maneira como Sahagún era percebido por Mendieta em finais do século XVI. Ainda que tais observações não autorizem generalizações sobre a posição da OFM como um todo, elas oferecem indícios importantes sobre determinados modos de compreensão da trajetória e da produção do religioso naquele contexto. Além disso, embora não integre o texto redigido pelo próprio Mendieta, o prólogo da obra, cuja autoria ficou a cargo de Joaquim Garcia Icazbalceta¹³², informa que o cronista teve acesso aos escritos de Sahagún, compilados ao longo de anos em colaboração com nativos letrados, para serem utilizados como fontes. No entanto, Icazbalceta afirma que os escritos sahanguntianos foram de pouca utilidade para a obra de Mendieta, tal qual poderia ser comprovado pela falta de referência direta ao material.¹³³

*[...] tuvo también en su poder los once, doce ó trece libros de Fr. Bernardino de Sahagun, que trataba de las antigüedades de la tierra. A juzgar por lo que tenemos impreso de este autor, parece que el P. Mendieta no hizo uso de sus escritos: una sola referencia hace á ellos, y no es de extrañarse, puesto que el asunto principal del P. Sahagun son las antiguallas de los indios, y estas las trató el P. Mendieta per transennam como una introducción necesaria para entender bien lo que iba a escribir de la conversión de los indios á la fe cristiana, objeto capital de su Historia.*¹³⁴

Textos produzidos pelos missionários e relatos orais foram utilizados por Mendieta como fontes de informações acerca dos primeiros anos da colonização na Nova Espanha. Dentre os materiais consultados, Garcia Icazbalceta identifica escritos dos frades Andrés

¹³² Vale destacar que Icazbalceta foi o responsável por levar a *Historia* de Mendieta à prensa no século XIX, tal qual fez com outros vários textos coloniais que foram publicados no mesmo período.

¹³³ GARCIA ICAZBALCETA, J. Noticias del autor e de la obra. In: MENDIETA, Gerónimo. *Historia Eclesiástica Indiana*. México: Antigua Librería, 1870, p. 32.

¹³⁴ GARCIA ICAZBALCETA, J., *op. cit.*, p. 32.

de Olmos, Motolinía, Martin de Valencia e Francisco Jimenez. Ao refletirmos sobre os materiais utilizados por Mendieta, fica nítido que o frade lançou mão de uma vasta coletânea produzida durante anos pelos principais franciscanos do período. Quanto a Bernardino de Sahagún, o frade é citado em alguns trechos da *Historia* de Mendieta. Tratam-se, em sua maioria, de fragmentos curtos e factuais. Entretanto, o capítulo 41 é uma pequena biografia dedicada ao frade, na qual Mendieta recupera as principais informações sobre seu colega então nonagenário. O capítulo citado compõe uma parte do livro de Mendieta na qual o autor reúne biografias de vários missionários franciscanos que passaram pela Nova Espanha desde 1524.

Para empreendermos nossa análise do material acerca de Bernardino de Sahagún disponível na “*Historia Eclesiástica Indiana*” optamos por seguir as entradas na Ordem que aparecem no texto original. Dessa forma, começaremos nossa empreitada pelo capítulo 13, intitulado “*De una plática que los doce padres hicieron à los señores y caciques, dándoles cuenta de su venida, y pidiéndoles sus hijos para enseñarlos en la ley de Dios*”¹³⁵. Nesse capítulo, Mendieta cita o Colóquio dos doze, ainda que não informe o nome do manuscrito, de Bernardino de Sahagún, afirmando se tratar de um escrito produzido a partir da memória do frade sobre as ações dos primeiros franciscanos na Nova Espanha. Trata-se de uma pequena citação, utilizada para situar o leitor nas informações que virão em sequência.

*El padre Fr. Bernardino de Sahagún, de buena memoria, que vino pocos años después de los primeros, y trabajó en esta obra de la conversión y doctrina de los indios más de sesenta años, dejó entre otros sus escritos ciertas pláticas que los doce, luego como llegaron à México, hicieron à los caciques y principales de este reino, que por mandado del gobernador habían hallado allí juntos y congregados.*¹³⁶

A próxima entrada sobre Bernardino de Sahagún ocorre no capítulo 15, “*De la fundación del colegio de Santa Cruz, que se edificó em la ciudad de México para enseñar a los indios em todo ejercicio de letras*”¹³⁷. Tendo sido professor da instituição por mais de um período, era previsível que o nome do frade fosse citado nesse capítulo. Sobre ele nos é informado que Sahagún lecionou latim na instituição. O capítulo termina

¹³⁵ MENDIETA, Gerónimo. *Historia Eclesiástica Indiana*. México: Antigua Librería, 1870, p. 213.

¹³⁶ MENDIETA, Gerónimo, *op. cit.*, p. 213.

¹³⁷ MENDIETA, Gerónimo, *op. cit.*, p. 217.

informando que o frade se dedicou ao colégio até sua morte, fazendo o que estava ao seu alcance para manter a instituição.¹³⁸

Apesar das informações aparentemente simplistas, uma passagem do capítulo nos deixa vestígios interessantes sobre o provável tom que Mendieta desejou expressar em seu escrito.

*Ninguna cosa hay en este mundo, por buena y provechosa que sea, que deje de tener contradicción, porque según son diversos los gustos de los hombres, lo que á unos contenta á otros desagradan. Y así este colegio y el enseñar latín á los indios, siempre tuvo sus contradictores. Algunos años (que podemos llamar tempos dorados) fue favorecida esta que gobernó su fundador D. Antonio, y después su sucesor.*¹³⁹

Ainda que sintéticas, as palavras de Mendieta nos fornecem material suficiente para empreendemos um exercício analítico sobre o que está posto no texto e o contexto de produção da obra. Vejamos que o frade admite que o projeto do colégio suscitou muitas incertezas, porém, o religioso opta por não se deter nesse aspecto. Ele admite que havia opiniões divergentes sobre o ensino de latim aos nativos, mas não toma partido explicitamente, pelo contrário. Aventamos a hipótese, tendo em vista o contexto no qual estava inserido, de que o missionário, conscientemente, escolheu não aprofundar o debate, quiçá porque quando concluiu seu manuscrito a própria instituição já estava em declínio, não fazendo mais diferença defender ou não o projeto, pois ele já se encontrava completamente derrotado. Dessa forma, acreditamos que o autor tentou se manter em uma posição de neutralidade, de modo a não ter seu trabalho ou carreira afetados.

No capítulo 44, chamado “*De lo mucho que escribieron los religiosos antiguos franciscanos en las lenguas de los indios*”¹⁴⁰, o frade compila um breve resumo sobre as produções intelectuais dos primeiros franciscanos que se dedicaram ao trabalho missionário na Nova Espanha. Dentre os frades citados no trecho estão: Francisco Jimenez, Motolinía, Juan de Ribas, García de Cisneros, Pedro de Gante (irmão leigo), Andrés de Olmos, Alonso de Herrera, Alonso de Rengel, Arnaldo de Bassacio, Juan de Gaona, Luis Rodriguez, Juan Baptista, Alonso de Molina, Maturino Gilberti, Francisco de Toral, André de Castro, Juan de Ayora, Juan Baptista de Lagunas, Pedro Palacios, Pedro Oroz e Bernardino de Sahagún. Neste capítulo, o autor faz um pequeno, porém

¹³⁸ MENDIETA, Gerónimo, *op. cit.*, p. 415-418.

¹³⁹ MENDIETA, Gerónimo, *op. cit.*, p. 415.

¹⁴⁰ MENDIETA, Gerónimo, *op. cit.*, p. 549.

interessante, comentário acerca das desventuras de Sahagún e seus manuscritos. Segue abaixo a reprodução na íntegra do fragmento que trata da produção intelectual do frade e os problemas que enfrentou.

Fr. Bernardino de Sahagún hizo arte de la lengua mexicana y unos sermonarios de todo el año, unos breves y otros largos, y una postilla sobre los evangelios dominicales, y otros muchos tratados de escogidísima lengua. Y como hombre que sobre todos más inquirió los secretos profundidad de esta lengua, compuso un Calepino (que así lo llamaba él) de doce o trece cuerpos de marca mayor, los cuales yo tuve en mi poder, donde se encerraban todas las maneras de hablar que los mexicanos tenían en todo género de su trato, religión, crianza, vida y conversación. Estos, por ser cosa tan larga, no se pudieron trasladar. Sacólos de su poder por maña uno de los virreyes pasados para enviar á cierto cronista que le pedía con mucha instancia escrituras de cosas de indios, y tanto le aprovecharán para su propósito, como las coplas de Gaiferos. Fue este padre en esto desgraciado, que de todo cuanto escribió, solo unos cancioneros se imprimió, que hizo para que los indios cantasen en sus bailes cosas de edificación de la vida de nuestro Salvador y de sus santos con celo de que olvidasen sus dañosas antiguallas.¹⁴¹

Alguns pontos chamam nossa atenção nessa passagem. Primeiro, de todos os frades citados ao longo desse capítulo, Mendieta se deteve por mais tempo na trajetória de Bernardino de Sahagún. Outro fator interessante é que o autor se refere a Sahagún de maneira muito respeitosa, fazendo verdadeira deferência ao esforço de uma vida que se materializou em uma série de produções sobre a língua e costumes indígenas, além de textos catequéticos. Ainda que de maneira tangencial, tal qual foi feito no capítulo sobre o colégio de Santa Cruz de Tlatelolco, ao abordar as controvérsias envolvendo a instituição, Mendieta fala sobre o recolhimento das obras de Sahagún. Quanto ao sequestro da crônica, o franciscano registra uma justificativa distinta para o recolhimento dos manuscritos. De acordo com o autor, os livros de Sahagún teriam sido enviados à Espanha para serem utilizados como fontes por um cronista que desejava obter mais informações sobre o Novo Mundo.

Entretanto, em vista de tecermos algumas considerações e reflexões sobre as palavras de Mendieta, é mister que recuperemos o contexto da época. De acordo com María de Lourdes Ibarra Herrerías, o frade teria levado vinte e cinco anos escrevendo sua “*História Eclesiástica Indiana*”. Ora, se o manuscrito foi concluído em 1597, Mendieta

¹⁴¹ MENDIETA, Gerónimo, *op. cit.*, p. 551.

teria iniciado o projeto por volta de 1555.¹⁴² Essas datas coincidem com importantes momentos de inflexão da trajetória sahumantiana, dentre os quais citamos o I Concílio do México (1555), com o controle dos impressos, e a Ordem de Felipe II para o recolhimento dos manuscritos do frade (1577). Apesar desses eventos, Mendieta não fez nenhum tipo de menção à macro política do período; apenas cita o vice-rei. Além disso, reconhece a qualidade dos escritos sahumantianos e o infortúnio do frade por ter impresso apenas um livro de salmos. Mais uma vez, acreditamos que Mendieta escolheu não se posicionar de maneira mais firme para não se indispor com as autoridades do período, mas, de toda forma, encontrou maneiras de expressar sua opinião sobre a qualidade e importância do trabalho desenvolvido por Sahagún ao longo da vida, bem como sua desaprovacão das ações que cercearam a obra sahumantiana.

Na página 594 há uma breve citação ao frade, na qual ele aparece como testemunha da visita de Frei Martin à casa de Tlalmanalco. Apesar de factual, o trecho ratifica a consideração que Mendieta exprimia por Sahagún.

Un venerable religioso, llamado Fr. Bernardino de Sahagún, que vino á esta Nueva España cinco años después de los primeros doce, refiere que siendo é conventual en el dicho Pueblo de Tlalmanalco, fue á visitar aquella casa el santo Fr. Martin (que era custodio la segunda vez) [...].¹⁴³

No capítulo 23, “*En que se contienen las vidas de los siervos de Dios Fr. Garcia de Cisneros y Fr. Luis de Fuensalida*”¹⁴⁴, Sahagún é novamente citado como professor do colégio de Santa Cruz de Tlatelolco.

No capítulo 41 há uma pequena biografia de Frei Bernardino de Sahagún, contendo as principais informações sobre a vida e trajetória do religioso, desde a ordenação na Espanha até a sua morte no México.¹⁴⁵ Nele Mendieta define as virtudes do frade da seguinte forma: “[...] *religioso muy macizo cristiano, celosísimo de las cosas de la fe, deseando y procurando con todas sus fuerzas que esta se imprimiese muy deveras en los nuevos convertidos*”¹⁴⁶.

¹⁴² IBARRA HERRERÍAS, María de Lourdes. Jerónimo de Mendieta. In: ORTEGA Y MEDINA, Juan A; CAMELO, Rosa (coord.). *Historiografía mexicana*. Vol. II. México: Universidad Nacional Autónoma de México –Instituto de Investigaciones Históricas, 2018, p. 798.

¹⁴³ MENDIETA, Gerónimo, *op. cit.*, p. 594.

¹⁴⁴ MENDIETA, Gerónimo, *op. cit.*, p. 621.

¹⁴⁵ MENDIETA, Gerónimo, *op. cit.*, p. 663-665.

¹⁴⁶ MENDIETA, Gerónimo, *op. cit.*, p. 664.

A partir dessa breve análise sobre como Sahagún foi retratado por Mendieta na “*História Eclesiástica Indiana*”, acreditamos ser possível sustentar a hipótese de que o frade, apesar dos problemas que enfrentou ao longo de sua vida, ainda angariava algum apoio de seus companheiros, mesmo no final do século XVI, momento no qual mais sofreu com perseguições e restrições ao seu trabalho. Ainda que não possuamos meios contundentes que nos permitam defender que Sahagún, ao final do século, era bem-visto institucionalmente pelo braço novo-hispano da OFM, é notório que alguns confrades ainda nutriam apreço pelo trabalho do então nonagenário franciscano.

Além dos frades citados anteriormente, outros franciscanos também se referiram à figura de Sahagún e/ou se utilizaram de seus escritos como fontes de informações sobre os nativos e sua cultura, dentre os quais citamos os frades Juan Bautista de Viseo, Juan de Torquemada e Agustín de Vetancourt (ou Betancur).

Frei Juan Bautista Viseo, nascido no vice-reino da Nova Espanha em 1555, ingressou na OFM e realizou seu percurso formativo no Convento de São Francisco, localizado na Cidade do México. Durante sua formação, foi instruído por figuras proeminentes no mundo colonial novo-hispano, como Gerónimo de Mendieta, Hernando de Ribas, Francisco Gómez e Miguel de Zárate. Além de se dedicar à produção intelectual, Bautista também ocupou os cargos de leitor de teologia, definidor e guardião dos conventos de Tlatelolco e Santo Antônio, este último localizado na cidade de Texcoco.¹⁴⁷ Os trabalhos produzidos por Frei Juan Bautista tinham como foco principal a evangelização. Dessa forma, seus textos estavam mais voltados para o trabalho cotidiano desempenhado pelos frades que atuavam diretamente com as populações nativas. Dentre seus escritos figuram um catecismo bilingue (náuatle e espanhol), um sermônário, um confessionário e um compêndio sobre a vida de Santo Antônio de Pádua.¹⁴⁸

Bautista utilizou dos escritos de vários franciscanos, inclusive os de Sahagún, para produzir seus próprios materiais. No prólogo de seu *Sermonario en lengua mexicana*, publicado em 1606 na gráfica de Diego López Dávalos, Bautista cita Sahagún como uma das fontes utilizadas na elaboração de seu texto.

También me he aprovechado de los ilustres trabajos, y vigilias de muchos santos religiosos, que con particular estudio trabajaron en esta

¹⁴⁷ CARREÑO VELÁZQUEZ, Elvia. Fray Juan Bautista y la imprenta en Nueva España en el siglo XVI. *Titivillus*, Zaragoza, v. 7, p. 153-190, 2021, p. 156-157.

¹⁴⁸ CARREÑO VELÁZQUEZ, Elvia, *op. cit.*, p. 158.

*lengua mexicana, y escribieron muchas obras dignas de sus letras, y santidad: de las cuales muchas el tiempo ha ido consumiendo. Particularmente en la exposición de las Epístolas, y evangelios me he aprovechado de los trabajos de lo padre fray Bernardino de Sahagún, que murió en año de noventa y un años, con gran olor, y fama de santidad: habiéndose ocupado en baptizar, predicar, y escribir en esta lengua, más de sesenta y un años [...].*¹⁴⁹

Sahagún também figura em outro texto de Juan Bautista, intitulado “*Advertencias para los confesores de los Naturales*”. O título, publicado em 1600 na gráfica de Melchior Ocharte, foi compilado a partir da vasta experiência cristã acumulada pelo autor ao longo de décadas de convivência direta com os nativos americanos. O objetivo de Juan Bautista ao produzir o livro em questão era subsidiar o trabalho missionário, auxiliando na identificação de superstições que se mantinham vivas entre os nativos.¹⁵⁰

Ainda que o texto de Bautista não seja objeto do presente estudo, consideramos interessante e pertinente a análise proposta por Verónica Murillo Gallegos sobre a influência de Sahagún no texto de Bautista. De acordo com a autora, ao realizar uma comparação entre as “*Advertencias*” de Bautista e a “*Historia General*” de Sahagún, é possível verificar que o texto do frade, intitulado “*Apéndiz del quinto libro, de las Abusiones que usaban estos naturales*” fue prácticamente transcrito no texto de Bautista, sob o título de “*Siguense algunas/ Abusiones antiguas que estos naturales tuvieron en su gentilidad, según que escribe el Padre fray Bernardino de Sahagún, en el libro segundo de su Vocabulario Trilingüe*”.¹⁵¹ Ao comparar os textos, a autora concluiu:

*Fray Juan copia casi en orden 27 de los 37 pequeños capítulos de que consta este apéndice. Si hacemos una comparación cuidadosa, encontramos pequeñas diferencias: a veces sólo hay cambios en la ortografía, unas veces la abusión es tratada más ampliamente por Sahagún, otras por Bautista, pero casi la mitad son copia literal de la obra de fray Bernardino.*¹⁵²

Apesar de Frei Juan Bautista de Viseo não trazer muitas informações sobre Bernardino de Sahagún, as linhas dedicadas a ele e a comparação dos escritos nos ajudam

¹⁴⁹ BAUTISTA, Juan. Prologo. In: BAUTISTA, Juan. *Sermonario en Lengua Mexicana*. México: Casa de Diego López Dávalos, 1606, p. 24.

¹⁵⁰ MURRILLO GALEGOS, Verónica. Obras de personajes novohispanos en las *Advertencias para los confesores de los naturales* de fray Juan Bautista de Viseo. *Anuario de Historia de la Iglesia*, Pamplona, v. 20, p. 359-371, 2011, p. 361.

¹⁵¹ MURRILLO GALEGOS, Verónica, *op. cit.*, p. 362.

¹⁵² MURRILLO GALEGOS, Verónica, *op. cit.*, p. 362.

a refletir sobre a imagem do missionário que perdurava na transição do século XVI para o XVII: um dedicado e reconhecido religioso que devotou sua vida à missionação. Ao analisarmos esses pequenos trechos, parece-nos que os conflitos e revezes que Sahagún vivenciou não diminuíram seu prestígio dentro da Ordem. Além disso, o fato dos materiais de Sahagún serem utilizados como fontes para a produção de outros textos indica que sua obra continuava em circulação entre os religiosos do período, o que se insere em uma prática corrente no século XVI, na qual a cópia, a compilação e a apropriação de trechos de outros autores constituíam procedimentos habituais da cultura letrada, não sendo compreendidos nos termos de originalidade autoral que hoje mobilizamos.

É justamente a partir dessa imagem de prestígio e circulação que se torna possível compreender com maior precisão a trajetória do frade e a natureza de sua produção escrita. Assim, neste capítulo, propomos uma breve análise da trajetória de Sahagún, um missionário franciscano de origem espanhola que passou mais de meio século atuando na Nova Espanha. O religioso, tal qual vários de seus confrades e missionários de outras ordens, aprendeu o náuatle, uma das línguas faladas na região da Mesoamérica, e utilizou esse conhecimento para realizar o trabalho de evangelização e conversão dos nativos. Ao longo de sua carreira, Sahagún exerceu diferentes atividades, como professor, missionário e visitador. Em paralelo a todas essas atividades, o frade se dedicou à produção de materiais escritos, que variavam em formato, conteúdo, público-alvo e língua de produção, mas compartilhavam o mesmo objetivo final: promover o trabalho de evangelização. Seus materiais circularam amplamente entre seus confrades em formato manuscrito, com exceção da *Psalmódia*, impressa em 1583, sendo este o único trabalho que o religioso logrou publicar em vida. Durante anos, seus textos foram citados, reutilizados e incorporados por outros religiosos como materiais de consulta, em consonância com as práticas intelectuais do período. A figura de Sahagún, assim como seu trabalho, parece ter sido bastante respeitada por seus pares. Isso nos faz questionar a extensão da censura imputada ao religioso, uma vez que seus manuscritos continuaram em circulação entre os membros da OFM da Nova Espanha, servindo, inclusive, de bibliografia para a produção de novos materiais. Outro ponto importante, que será desenvolvido nos próximos capítulos, é o fato de que a percepção sobre os textos e a atuação de Sahagún no século XVI difere significativamente daquela que prevaleceu nos séculos posteriores, seja em razão de transformações nos critérios de avaliação

historiográfica, seja por processos de silenciamento e posterior recuperação parcial de seus escritos.

CAPÍTULO 2

Sahagún e a construção de uma memória franciscana na Nova Espanha do século XVII

A conquista espanhola, em suas vertentes militar e religiosa, marcou profundamente o século XVI, mas seus impactos não se encerraram nesse período, tampouco ocorreram de maneira uniforme em todo o território da Nova Espanha. O século XVII assistiu à consolidação das instituições coloniais e à transformação das práticas missionárias e intelectuais herdadas da centúria anterior, produzindo novas formas de compreender o passado da conquista, da evangelização e da presença franciscana no continente americano. Nesse contexto, este capítulo analisa o lugar ocupado por Frei Bernardino de Sahagún na construção da memória franciscana da Nova Espanha seiscentista, investigando de que maneira sua trajetória e seus escritos foram apropriados por autores vinculados à Ordem dos Frades Menores. Para isso, são examinadas referências a Sahagún presentes em obras de Juan de Torquemada, Lucas Wadding, Nicolás Antonio e Agustín de Betancourt, buscando identificar usos de seus manuscritos, avaliações de sua atuação missionária e intelectual e os mecanismos que possibilitaram a permanência de sua obra em circulação ao longo do século XVII.

De acordo com Benjamin Keen, um verdadeiro abismo separava o trabalho missionário desempenhado pelos mendicantes no século XVI daquele praticado na centúria seguinte.¹⁵³ Se nos primeiros anos predominava um clima de otimismo em relação à evangelização dos povos indígenas, nas décadas posteriores – com sinais evidentes ainda na segunda metade do século XVI – consolidou-se uma perspectiva mais rígida e menos confiante quanto à conversão dos nativos. Essas mudanças repercutiram não apenas na atividade missionária, mas também na produção intelectual novo-hispana, alterando os interesses, os temas e as formas de escrita dos religiosos que atuavam na região.

Essas mudanças observadas na sociedade novo hispana ecoaram, como era de se esperar, também na produção bibliográfica do período. No século XVI havia um interesse, amplamente compartilhado pelos mendicantes, pela cultura indígena como um todo, isto é, muitos frades desejavam conhecer e dar a conhecer os mais variados aspectos das

¹⁵³ KEEN, Benjamin. *La imagen azteca en el pensamiento occidental*. México: Fondo de Cultura Económica, 1984, p. 199.

culturas autóctones. Para isso, vários missionários, como é o caso do próprio Sahagún, se debruçaram sobre a língua dos nativos, reuniram informações sobre esses povos e se dispuseram a produzir verdadeiros compêndios sobre os grupos autóctones. Entretanto, no século XVII houve um declínio na tradição americana de estudo intenso da cultura dos povos locais.

*La desaparición de la influencia de las órdenes, su creciente materialismo, y el alejamiento de los indios al ver que la visión y el modo de vida de los frailes iba asemejándose a los de los españoles laicos, impidieron toda instigación similar a la antes hecha por Olmos, Motolinía, Sahagún y Mendieta.*¹⁵⁴

Apesar da conjuntura pouco receptiva, como visto anteriormente, Frei Juan de Torquemada decidiu se lançar ao labor intelectual, optando por produzir uma obra que desse conta da presença franciscana na Nova Espanha. Nascido em Palência, na segunda metade do século XVI, partiu da metrópole para a Nova Espanha ainda criança, em companhia de sua família. Não é possível precisar quando ocorreu seu ingresso na OFM, mas acredita-se que tenha sido em algum momento entre os anos de 1579 e 1583. Ao que consta, antes de tomar o hábito, teve aulas com Antônio Valeriano¹⁵⁵ e Juan Bautista Viseo.¹⁵⁶ Vale destacar que Antônio Valeriano foi pupilo de Sahagún, colaborando, inclusive, no processo de elaboração e redação da *Historia General de las cosas de la Nueva España*.

Quanto às suas habilidades, Torquemada dominava a língua náuatle. Desempenhou diversas funções no interior da Ordem, dentre as quais o cargo de superior do Convento Franciscano de Tulamayo. Além disso, na província do Santo Evangelho desempenhou as funções de ministro provincial (1604-1607), cronista da província e definidor (ou conselheiro). Também foi guardião dos conventos de Tlaxcala e Tlatelolco. Além dos ofícios administrativos que desempenhou, Torquemada também se dedicou à produção intelectual, sendo responsável pelos seguintes escritos: “*Comedias en lengua*

¹⁵⁴ KEEN, Benjamin, *op. cit.*, p. 191.

¹⁵⁵ Antônio Valeriano integrou as primeiras turmas do Imperial Colégio de Santa Cruz de Tlatelolco, onde conheceu e, posteriormente, tornou-se colaborador de Frei Bernardino de Sahagún. Detentor de uma formação intelectual excepcional, Valeriano ocupou importantes cargos políticos na administração colonial do México. Cf. ACHMATOWICZ, Jerzy. Antonio Valeriano ¿autor del Nican Mopohua? In: CONGRESSO BRASILEIRO DE HISPANISTAS, 5., 2008, Minas Gerais. *Anais eletrônicos...* Belo Horizonte: UFMG, 2008; LEÓN-PORTILLA, Miguel. *Tonantzin Guadalupe: pensamiento náhuatl y mensaje cristiano en el “Nican Mopohua”*. México: Fondo de Cultura Económica, 2014.

¹⁵⁶ BORGES MORÁN, Pedro. *Juan de Torquemada*. Disponível em: <https://dbe.rah.es/biografias/8842/juan-de-torquemada>. Acesso em: 25 ago. 2023.

mejicana” (texto desconhecido); “*Inventario del archivo del convento de San Francisco*” (manuscrito); “*Vida y milagros del santo confesor de Cristo Fr. Sebastián Aparicio*”; “*Monarquía Indiana*” (obra encomendada pelo superior franciscano da Nova Espanha, Frei Bernardino Salvá). Faleceu repentinamente em 1624, em Tlatelolco.¹⁵⁷

A “*Monarquía Indiana*” de Juan de Torquemada, publicada pela primeira vez em 1615 em Sevilha, há muito foi envolvida em acaloradas discussões sobre plágio. Ainda no século XVI, o franciscano Agustín de Betancourt – ou Vetancurt – levantou essa questão. No século XIX, foi a vez de Joaquín García Izcalbalceta tecer suas considerações.¹⁵⁸ Falar sobre autoria e direitos autorais nos séculos XVI e XVII, momento no qual a produção e circulação de informações se dava por meios tão distintos da atualidade, é, certamente, anacrônico. Apesar de ser um debate interessante, não temos a pretensão de nos determos nele, pois não se trata de nosso objetivo.

De todo modo, o que nos interessa na “*Monarquía Indiana*” são as fontes utilizadas pelo autor, mais precisamente, os trabalhos de Sahagún que subsidiaram o texto de Torquemada. De fato, em alguns trechos do texto o frade cita suas fontes, mas de forma vaga, sem fornecer maiores detalhes. Para compreendermos melhor as fontes consultadas por Torquemada e a maneira como ele as utilizou, nos apoiaremos nas considerações feitas por Miguel León-Portilla, em seu “*Fuentes de la Monarquía indiana*”¹⁵⁹. De acordo com o historiador mexicano, o frade se aproveitou de uma gama de textos pré-existentes para produzir seu próprio trabalho. Dentre os materiais consultados, constavam produções indígenas, como pinturas, códices, relatos orais e observações in loco. O missionário também utilizou fontes produzidas por outros religiosos, tanto em espanhol quanto em náuatle.¹⁶⁰ Entretanto, sendo a influência de Sahagún na obra de Torquemada o nosso foco principal, vamos nos centrar nessa questão.

Como mencionado anteriormente, Torquemada citava suas fontes, quando muito, de modo bastante vago. Mesmo assim, o nome de Bernardino de Sahagún aparece dezenas de vezes ao longo da obra, principalmente nos livros II, IV, VI-X e XIII-XIV. Ainda no

¹⁵⁷BORGES MORÁN, Pedro. *Juan de Torquemada*. Disponível em: <https://dbe.rah.es/biografias/8842/juan-de-torquemada>. Acesso em: 25 ago. 2023.

¹⁵⁸BORGES MORÁN, Pedro. *Juan de Torquemada*. Disponível em: <https://dbe.rah.es/biografias/8842/juan-de-torquemada>. Acesso em: 25 ago. 2023.

¹⁵⁹ LEÓN-PORTILLA, Miguel. *Fuentes de la Monarquía indiana*. In: TORQUEMADA, Juan de. *Monarquía Indiana*. México: Universidad Nacional Autónoma de México; Instituto de Investigaciones Históricas, 1975. v. VII.

¹⁶⁰ LEÓN-PORTILLA, Miguel. *Fuentes de la Monarquía indiana*. In: TORQUEMADA, Juan de. *Monarquía Indiana*. México: Universidad Nacional Autónoma de México; Instituto de Investigaciones Históricas, 1975. v. VII, *passim*.

prólogo, espaço no qual o autor expôs suas motivações, Sahagún foi citado como uma das fontes que viabilizaram a produção da *Monarquía Indiana*.

*[...] trabajos muy sudados de religiosos de la orden de mi seráfico padre San Francisco, especialmente de los padres fray Toribio Motolinía y fray Francisco Ximénez, como dejamos dicho, fray Bernardino de Sahagún y fray Gerónimo de Mendieta, que después de ellos añadió otras y, por ser de su orden, quiso ponerlo en estilo sucesivo histórico [...].*¹⁶¹

Os frades Juan de Torquemada e Bernardino de Sahagún se conheciam e, apesar do ancião não estar em seu melhor momento dentro da OFM, ambos trocavam informações e textos recolhidos por Sahagún ao longo de sua vida. Torquemada via o nonagenário como uma fonte segura e respeitável.

*Muy numerosas son las menciones expresas que hace Torquemada de Sahagún. [...] . En algunas ocasiones hay transcripción literal de párrafos; en otras, Torquemada incorpora a su obra la información, pero adaptándola a lo que a él interesa destacar. Con frecuencia lo recogido por Sahagún – al que concede muy grande autoridad – le sirve para corregir o refutar lo dicho por otros como Herrera o Acosta.*¹⁶²

Ainda que Frei Juan de Torquemada tenha citado o nome de Sahagún diversas vezes, em muitas outras ele se utilizou de seus escritos sem creditá-los. A edição da *Monarquía Indiana* publicada pela Universidade Nacional Autónoma do México conta com uma extensa e rica análise de todo o texto, o que culminou em um estudo completo sobre as fontes, citadas ou não, utilizadas por Torquemada. Do projeto, resultaram tabelas de análises de correspondência de fontes, as quais abarcam todos os capítulos dos vinte e um livros. Ao nos determos sobre as tabelas de correspondência, percebemos, como indicado anteriormente que Torquemada se utilizou dos escritos de Sahagún em diversas partes, especialmente a *Historia General*, para produzir suas considerações sobre a história do México. Há ocasiões em que Torquemada aproveitou os textos de maneira integral, outras vezes, ele fez modificações; e houve casos em que cita explicitamente Sahagún como fonte, mas o texto era substancialmente de outro religioso. Um exemplo

¹⁶¹ TORQUEMADA, Juan de. Prólogo General y primero de toda la Monarquía Indiana. In: TORQUEMADA, Juan de. *Monarquía Indiana*. México: Universidad Nacional Autónoma de México; Instituto de Investigaciones Históricas, 1975, p. XXXI.

¹⁶² LEÓN-PORTILLA, Miguel. *Fuentes de la Monarquía Indiana*. In: TORQUEMADA, Juan de. *Monarquía Indiana*. México: Universidad Nacional Autónoma de México; Instituto de Investigaciones Históricas, 1975. v. VII, p. 121.

dessa situação é o caso do capítulo LXXXVIII do livro segundo, no qual o autor alega que Sahagún teria sido sua fonte de informações sobre Montezuma. No entanto, de acordo com a tabela de correspondência, o texto do dito capítulo é muito mais próximo ao de Francisco López de Gómara (capítulos LXVII e LXVIII da *História da Conquista do México*) do que ao de Sahagún (livro VIII da *Historia General*).¹⁶³

Os exemplos de como os textos sahanguntianos influenciaram e subsidiaram o trabalho de Torquemada são inúmeros, mas não é nosso objetivo nos determos nesse tópico. O que, de fato, nos interessa é a existência dessa relação e como ela perdurou ao longo dos anos. Desde a segunda metade do século XVI o trabalho intelectual de Frei Bernardino de Sahagún passou a ser visto com desconfiança, sofrendo, por isso, revezes e entraves. No entanto, a partir dessa breve análise sobre a “*Monarquia Indiana*”, é possível perceber que os textos de Sahagún, ainda que tenham sido alvo de diversas sanções, continuaram circulando entre os religiosos e a importância de seu trabalho, intelectual e missionário, era reconhecida por seus pares. Pensando em recortes temporais, *Monarquia Indiana* nos mostra que no início do século XVII, Sahagún ainda era um nome reconhecido e considerado entre os Frades Menores da Nova Espanha.

Frei Lucas – Luke, no original – Wadding foi um franciscano nascido em 16 de outubro de 1588 em Waterford, Irlanda. Nasceu em uma grande família católica, sendo o décimo primeiro filho de quatorze crianças. Um de seus irmãos, Ambrose, tornou-se jesuíta e alguns de seus primos tornaram-se frades agostinianos e jesuítas.¹⁶⁴ Em 1603, foi levado para Portugal por seu irmão mais velho, Mateus. Ao chegar em território luso, passou os primeiros seis meses como seminarista no *Irish College*, localizado em Lisboa. Posteriormente, em 1604, iniciou sua carreira na OFM como noviço no convento de Matosinhos. No ano seguinte, Wadding fez seus votos. O religioso passou pelos conventos de Leiria, onde estudou filosofia por dois anos, e, em seguida, esteve em Lisboa estudando teologia. Em 1609, ingressou no curso de teologia na Universidade de Coimbra. Quatro anos depois, foi ordenado pelo bispo João Manuel.¹⁶⁵

¹⁶³ UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO. Instituto de Investigaciones Históricas. Tablas de análisis de las fuentes de todos los capítulos de los veintidós libros. Libro II: La venida de los mexicanos y sus sucesos, y el origen de los reyes y emperadores antiguos, de los tultecas, chichimecas, aculhuas y otras gentes. In: TORQUEMADA, Juan de. *Monarquía Indiana*. México: Universidad Nacional Autónoma de México; Instituto de Investigaciones Históricas, 1975. v.7, p. 159.

¹⁶⁴ MUSCAT, Noel. A famous franciscan historian: Fr. Luke Wadding OFM (1588-1657). *Franciscan Studies*, St. Bonaventure, out. 2018. Disponível em: <https://franciscanstudies.com/2018/10/03/luke-wadding-ofm/>. Acesso em: 18 out. 2023.

¹⁶⁵ MILLET, Benignus. *Wadding, Luke*. Dictionary of Irish Biography, Dublin, ago. 2012. Disponível em: <https://www.dib.ie/biography/wadding-luke-a8829>. Acesso em: 17 out. 2023.

O conhecimento e erudição de Frei Lucas Wadding chamaram a atenção de outros franciscanos e foram determinantes para a carreira que o religioso galgou. Em 1615, Wadding foi levado à Espanha por Antonio de Trejo, então vigário geral da OFM, para continuar seus estudos. Em 1618, Wadding integrou a comitiva franciscana, na condição de teólogo, que foi a Roma defender junto ao Papa Paulo V o reconhecimento da imaculada concepção de Maria como um dogma de fé.¹⁶⁶ Nos anos seguintes, Wadding se estabeleceu em Roma e recebeu de Benignus de Genova, então ministro geral da Ordem, a inacabada igreja de São Isidoro. Frei Lucas concluiu a igreja, pagou todos os débitos existentes e criou um colégio e uma biblioteca no espaço. Posteriormente, o frade inaugurou, ainda em Roma, um seminário para padres seculares irlandeses. Em 1656, com autorização do Papa Alexandre VII, Wadding inaugurou sua terceira instituição, o convento de Santa Maria del Piano, em Capranica, ao norte de Roma. Faleceu em novembro de 1657 em Roma.¹⁶⁷

Em paralelo às atividades supracitadas, Frei Lucas Wadding também se dedicou com afinco à produção intelectual. Ao longo de sua vida elaborou e publicou diversas obras sobre a própria OFM e São Francisco de Assis. Conciliar tantas atividades não era uma tarefa simples, como podemos perceber no seguinte trecho escrito pelo frade:

*I try adroitly to allow no moment to slip by uselessly, and no day without a line. I do not eat the bread of idleness, but in labor and fatigue. Like those building the walls of Jerusalem [who are described in the second Book of Esdras] with one hand I pursue the work, in the other I hold the sword, that is, part of the time writing, part of the time engaged in other preoccupations.*¹⁶⁸

Apesar das dificuldades, a produção intelectual de Wadding era vasta, contando com volumes sobre São Francisco de Assis, a fundação da OFM e, principalmente, sobre a produção intelectual de seus companheiros de Ordem, tema caro ao religioso. O ímpeto que movia Frei Lucas era comprovar que a OFM, desde seu fundador até os religiosos

¹⁶⁶ MILLET, Benignus. *Wadding, Luke*. Dictionary of Irish Biography, Dublin, ago. 2012. Disponível em: <https://www.dib.ie/biography/wadding-luke-a8829>. Acesso em: 17 out. 2023.

¹⁶⁷ MILLET, Benignus. *Wadding, Luke*. Dictionary of Irish Biography, Dublin, ago. 2012. Disponível em: <https://www.dib.ie/biography/wadding-luke-a8829>. Acesso em: 17 out. 2023.

¹⁶⁸ WADDING, Lucas. *Annales Minorum seu Trium Ordinum a S. Francisco institutorum*. 3. ed. Florença: Ad Claras Aquas (Quaracchi), 1931. 3. t., p. XVIII [Praefatio] *apud* MOONEY, Canice. The writings of Father Luke Wadding, OFM. *Franciscan Studies*, Nova Iorque, v. 18, n. 3/4, p. 225-239, 1958, p. 228. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/41974673?origin=JSTOR-pdf>. Acesso em: 17 out. 2023.

contemporâneos ao frade, possuía uma forte tradição literária.¹⁶⁹ Nesse contexto, surge a obra “*Scriptores Ordinis Minorum*”¹⁷⁰, publicada pela primeira vez em Roma. Trata-se de um extenso compêndio com todas as publicações franciscanas que Wadding conseguiu levantar durante seus anos de pesquisa. O nome Bernardino de Sahagún figura em três categorias distintas. A primeira entrada ocorre na categoria “poemas”, na qual é citada uma produção de Sahagún em língua mexicana. No tópico “gramática” aparece a *Historia General*, sob o nome de “*Dictionarium copiosissimum [...] Calepinum vocabant*”. A terceira entrada se dá no tópico “teologia e sermões”. Infelizmente, neste caso, não há a indicação de nenhum título específico, apenas a indicação “sermões”. Ainda que o “*Scriptores*” de Frei Lucas não contenha nenhuma análise mais detida sobre a obra de Sahagún, o texto possui seu valor. De acordo com Ascensión Hernández de León-Portilla, foi por meio do texto de Wadding que os escritos sahumantianos se tornaram conhecidos em Roma, ampliando o número de leitores do frade.¹⁷¹

Nicolás Antonio é outro nome importante quando tratamos dos bibliógrafos do século XVII que lançaram mão de textos produzidos por Sahagún. Ele foi um homem erudito, dedicando-se ao estudo de obras diversas, adquiridas com recursos próprios ou disponíveis na biblioteca do Real Mosteiro de San Benito de Sevilla.¹⁷² Ascensión Hernández de León-Portilla definiu Nicolás Antonio como “(...) *el gran bibliógrafo del Barroco que integra un universo de autores y de obras y a través de ellos nos muestra la capacidad de creación de un pueblo*”¹⁷³. Antonio provinha de uma família abastada e influente, pois seu pai era administrador do Almirantado Real da Andaluzia. Nasceu, em agosto de 1617, e passou seus primeiros anos em Sevilha, onde frequentou o colégio dos frades dominicanos. Dedicou-se ao estudo das artes liberais e teologia, tendo, posteriormente, ingressado na Academia pública sevilhana de Rodrigo de Santaella, onde estudou direito canônico. Em 1645, se dirigiu a Salamanca para estudar direito e obteve o grau de bacharel quatro anos depois. Nicolás Antonio investiu seus recursos nos campos do direito civil e canônico, chegando, inclusive, a lançar estudos sobre o tema.¹⁷⁴ Já com

¹⁶⁹ MOONEY, Canice. The writings of Father Luke Wadding, OFM. *Franciscan Studies*, Nova Iorque, v. 18, n. 3/4, p. 225-239, 1958, p. 225-226. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/41974673?origin=JSTOR-pdf>. Acesso em: 17 out. 2023.

¹⁷⁰ WADDING, Lucas. *Scriptores Ordinis Minorum*. Roma: Attilio Nardecchia, 1906.

¹⁷¹ LEÓN-PORTILLA, Ascensión Hernández de. Las primeras biografías de Bernardino de Sahagún. *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 1, n. 22, p. 235-252, 1992, p. 240.

¹⁷² MATILLA MARTÍNEZ, Miguel. Nicolás Antonio. Disponível em: <https://dbe.rah.es/biografias/7370/nicolas-antonio>. Acesso em: 17 out. 2023.

¹⁷³ LEÓN-PORTILLA, Ascensión Hernández de, *op. cit.*, p. 240.

¹⁷⁴ MATILLA MARTÍNEZ, Miguel. Nicolás Antonio. Disponível em: <https://dbe.rah.es/biografias/7370/nicolas-antonio>. Acesso em: 17 out. 2023.

mais idade e buscando uma vida mais tranquila, recolheu-se no Monastério de São Benito de Sevilla, e devotou seus dias ao estudo na biblioteca do padre Benito de la Serna, que à época era abade do monastério e havia sido um destacado professor das Sagradas Escrituras na Faculdade de Teologia da Universidade de Salamanca. Foi nesse espaço que o ilustre Nicolás Antonio se lançou à missão de “*componer una extensa obra bibliográfica que por su envergadura habría de ser muy superior a todas las existentes*”¹⁷⁵.

Seu projeto de uma extensa bibliografia se materializou em duas partes: a “*Bibliotheca hispana vetus*”¹⁷⁶ e a “*Bibliotheca hispana nova*”¹⁷⁷, ambas publicadas em Madri.¹⁷⁸ É justamente na obra de 1672 que o nome e os escritos de Sahagún figuram entre tantos outros autores. O texto, disposto em duas colunas, segue uma organização em formato de lista, na qual a apresentação dos autores segue a ordem alfabética e os títulos das obras estão logo abaixo dos nomes.

Sob o nome de Bernardino de Sahagún foram indicados os seguintes títulos: uma gramática em língua mexicana; o *Dictionarium copiosissimum trilingue Mexicanum*; a *Psalmodia*; uma hagiografia intitulada *Vitam Sancti Bernardini Senenfis*; uma Prática para depois do batismo; uma *Historia de las cosas antiguas, que los indios usaban en su infidelidade, asi de sus dioses, idolatrias, ritos, y ceremonias, como de su governo, leyes, y policia*, composta por 11 livros (trata-se, seguramente, dos primeiros 11 livros da *Historia General de las Cosas de la Nueva España*); uma *Platica de los primeros PP. De Nueva España em la conversión de los Señores della*; A conquista do México (o décimo segundo livro da *Historia General*). Não há qualquer reflexão ou comentário sobre os materiais citados. Entretanto, logo abaixo da indicação do nome de Sahagún, algumas poucas linhas foram empregadas a fim de apresentar o autor. Nessa reduzida biografia foi indicado que o missionário pertencia à OFM, bem como foram exaltadas suas habilidades linguísticas e seus esforços de traduzir termos para ambas as línguas.¹⁷⁹

Quanto às obras indicadas, é possível perceber que Nicolás Antonio conseguiu mapear uma parte significativa dos escritos conhecidos de Sahagún, com temáticas e estilos distintos. Esse é mais um indício de que os manuscritos e sua única publicação –

¹⁷⁵ MATILLA MARTÍNEZ, Miguel. Nicolás Antonio. Disponível em: <https://dbe.rah.es/biografias/7370/nicolas-antonio>. Acesso em: 17 out. 2023.

¹⁷⁶ ANTONIO, Nicolas. *Bibliotheca hispana vetus*. Madrid: Quondam typographi, 1788.

¹⁷⁷ ANTONIO, Nicolas. *Bibliotheca hispana nova*. Torino: Bottega D’Erasmus, 1963

¹⁷⁸ LEÓN-PORTILLA, Ascensión Hernández de, *op. cit.*, p. 240.

¹⁷⁹ ANTONIO, Nicolas. *Bibliotheca hispana nova*. Torino: Bottega D’Erasmus, 1963, p. 773.

a Psalmodia – continuavam em franca circulação mesmo após a morte do frade, despertando o interesse e sendo utilizadas não só por seus companheiros da OFM, mas, como no caso de Nicolás Antonio, também por intelectuais que se debruçavam sobre a produção literária hispano-americana.

Avançando ainda mais no século XVII, nos debruçamos sobre o trabalho de Frei Agustin de Betancourt¹⁸⁰ – ou Vetancourt – a fim de observamos como Sahagún e seu trabalho foram retratados por seu companheiro de Ordem nesse período. Betancourt nasceu na Cidade do México em 1620 e faleceu no mesmo local, em 1700. Como seu próprio sobrenome sugere, descendia de uma família francesa, a do conquistador Jean de Bethencourt. Portanto, fazia parte da elite criolla¹⁸¹. Ingressou na OFM, na cidade de Puebla de los Ángeles, após obter o grau de bacharel na universidade. Já como frade, desempenhou uma série de funções no interior da Ordem, dentre as quais destacamos: professor de teologia e náuatle; cronista oficial; definidor; pregador; responsável pelos indígenas da igreja de São José do México. Além disso, o religioso também se dedicou ao trabalho intelectual: produziu escritos de caráter histórico e outros voltados para o campo linguístico. Suas principais obras são “*Teatro Mexicano: descripción breve de los sucesos ejemplares, históricos, políticos y religiosos del Nuevo Mundo Occidental de las Indias*”¹⁸², publicada pela primeira vez em 1698, no México, e a “*Crónica de la Provincia del Santo Evangelio*”¹⁸³, publicada em 1697 na mesma cidade. Esta última, trata-se, segundo informações do próprio autor, da quarta parte do texto que compõe o *Teatro Mexicano*.

De acordo com as palavras de Betancourt, dispostas na parte introdutória de “*Teatro Mexicano*”, dentre as fontes utilizadas para produzir seu escrito, o autor lançou mão de manuscritos sahanguntianos, dentre os quais Betancourt cita “*un libro de à folio de postilas*”¹⁸⁴, que ele descreve como uma “[...] *relación de la llegada de los doce*

¹⁸⁰ Uma vez que não há consenso quanto à grafia do sobrenome do religioso, nós adotaremos, a partir de agora, a forma Betancourt.

¹⁸¹ Trata-se da elite local, isto é, um grupo social composto por ricos proprietários de terras, descendentes de espanhóis.

¹⁸² VETANCURT, Agustin de. *Teatro Mexicano: descripción breve de los sucesos ejemplares, históricos, políticos y religiosos del Nuevo Mundo Occidental de las Indias*. México: Editorial Porrúa, 1971.

¹⁸³ BETANCOURT, Agustín de. *Crónica de la Provincia del Santo Evangelio de México. Cuarta parte del Teatro Mexicano*. México: Imprenta de I. Escalante, 1871. v. 4.

¹⁸⁴ BETANCOURT, Agustín de. Instrumentos manuscritos. In: BETANCOURT, Agustín de. *Teatro mexicano: descripción breve de los sucesos ejemplares, históricos, políticos, militares, y religiosos del nuevo mundo occidental de las Indias*. México: Por doña María de Benavides viuda de Juan de Ribera, 1698.

Disponível em: <https://archive.org/details/teatromexicanode01veta/page/n15/mode/2up?q=relaci%C3%B3n>. Acesso em: 17 fev. 2026.

primeros, y las pláticas que hicieron para catequizar, que contiene 51 Capítulo en Mexicano, y Castellano de materias llenas de espíritu, y erudición Christiana”¹⁸⁵. De acordo com as palavras do frade, a obra citada se trata, provavelmente, do manuscrito sahumantiano “*Coloquios y doctrina cristiana con que los doce frailes de San Francisco, enviados por el Papa Adriano Sexto y el Emperador Carlos Quinto, convirtieron a los indios de la Nueva España, en lengua mexicana y española*”.

Frei Agustín de Betancourt citou um “[...] *cuaderno del mismo Padre Sahagún de la Conquista de México, que es el nono libro de los once, que escribió de cosas, y casos de este nuevo mundo, los cuales remitió a España el Señor Virrey D. Martin Enrriquez*”¹⁸⁶. Essa referência, claramente, trata-se da obra *Historia General de las cosas de la Nueva España*, na qual Sahagún fez um apanhado sobre diversos temas relacionados à cultura indígena, à história pré-colonial e à conquista espanhola.

Ao longo de seu texto, em “*Teatro Mexicano*”, o frade fez duas referências diretas a Bernardino de Sahagún. Entretanto, tratam-se de citações rápidas, com informações factuais. No Tratado Terceiro, capítulo II, Betancourt faz a seguinte citação:

*[...] Padre Sahagún que vio, y hizo pintar este Templo para enviarle a España le hace dedicado a solo Huitzilopochtli, que por otro nombre llamaban Mexitli, de donde se denominó México da Ciudad.*¹⁸⁷

No capítulo IX, “*Del efecto de las entradas de Tlatilulco, retiro de Quauhtemoc, y esfurzo de los Mexicanos*”, também no Tratado Terceiro, a citação a Sahagún não foi diferente. Betancourt, ao discorrer sobre a conquista, cita o missionário nonagenário na seguinte passagem:

A el otro día animado Pedro de Alvarado puso los pies dentro de la plaza de Tlatilulco, y al primer combate los hizo retirar, y advirtiéndolo, que estaba cerca un adoratorio cuyas gradas, y torres ocupaba el

¹⁸⁵ BETANCOURT, Agustín de. Instrumentos manuscritos. In: BETANCOURT, Agustín de. *Teatro mexicano: descripción breve de los sucesos ejemplares, históricos, políticos, militares, y religiosos del nuevo mundo occidental de las Indias*. México: Por doña María de Benavides viuda de Juan de Ribera, 1698, n.p. Disponível em: <https://archive.org/details/teatromexicanode01veta/page/n15/mode/2up?q=relaci%C3%B3n>. Acesso em: 17 fev. 2026.

¹⁸⁶ BETANCOURT, Agustín de. Instrumentos manuscritos. In: BETANCOURT, Agustín de. *Teatro mexicano: descripción breve de los sucesos ejemplares, históricos, políticos, militares, y religiosos del nuevo mundo occidental de las Indias*. México: Por doña María de Benavides viuda de Juan de Ribera, 1698, n.p. Disponível em: <https://archive.org/details/teatromexicanode01veta/page/n15/mode/2up?q=relaci%C3%B3n>. Acesso em: 17 fev. 2026.

¹⁸⁷ BETANCOURT, Agustín de, *op. cit.*, p. 74.

enemigo, envió algunas Compañías, que sin dificultad los retiraron, redujo a un escuadrón toda la gente con prevención de defensa, hizo humos desde el adoratorio para dar aviso a los demás Capitanes del paraje en que se hallaban, y a poco tiempo desembocó la gente Mexicana, que venía huyendo del trozo de Cortez, que cayendo en sus manos, y la que retiraba Sandobal en su distrito, aquí fue la mayor pérdida de Mexicanos que dice el Padre Sahagún, que fue Miércoles a 7 de Agosto antes de su victoria, y que pasaron de cuarenta mil; fue menester desembarazar la plaza de cadáveres, echándolos en las acequias, tantos que por cuerpos muertos podían pasar la otra banda.¹⁸⁸

Betancourt, em “*Teatro Mexicano*”, não redigiu informações biográficas sobre Sahagún ou fez qualquer tipo de avaliação quanto ao trabalho desempenhado pelo frade. Entretanto, ao citar o religioso e seus manuscritos como aporte teórico, Betancourt demonstrou que às vésperas do século XVIII os trabalhos sahanguntianos continuavam em circulação entre os missionários e tinham sua importância reconhecida.

2.1 Balanço da influência de Bernardino de Sahagún nas obras Franciscanas dos séculos XVI e XVII

Ao longo dos capítulos 1 e 2 buscamos mapear a presença ou ausência de citações a Bernardino de Sahagún em importantes obras franciscanas produzidas durante os séculos XVI e XVII. Nosso objetivo com esse exercício era utilizar a produção intelectual de seus companheiros de Ordem como uma espécie de “termômetro” sobre a relevância de Sahagún ao longo do recorte temporal estabelecido. Para isso, analisamos textos do século XVI dos seguintes frades: Toribio de Benavente, o Motolinía, Gerónimo de Mendieta e Juan Bautista. Quanto ao século XVII, nossas referências foram os frades Juan de Torquemada, Lucas Wadding e Agustín de Betancourt.

Percebemos que, no geral, os companheiros de Sahagún mostraram apreço por sua trajetória no projeto de evangelização levado a cabo na Nova Espanha. Além disso, seu manuscrito mais citado como fonte por seus companheiros foi a *Historia General de las cosas de la Nueva España*. É possível concluirmos que esse texto, apesar das barreiras de circulação que enfrentou, quer pelos reiterados ataques que sofreu ao longo do período colonial, quer pelas restrições próprias de um manuscrito, foi bastante difundido no seio da OFM.

¹⁸⁸ BETANCOURT, Agustín de, *op. cit.*, p. 163.

Uma justificativa plausível para esse cenário é o próprio conteúdo da *Historia General*, o qual condensa uma série de informações sobre a cultura e história dos povos nahuas. Dessa forma, ao escreverem sobre elementos culturais nativos ou se debruçarem sobre as narrativas da conquista, era plausível que os missionários recorressem aos escritos de Sahagún, que além de ter se dedicado com afinco ao tema, também foi testemunha ocular de uma série de eventos importantes do século XVI.

Este cenário ressalta a relevância de Sahagún, apesar da censura e das limitações de circulação de seu manuscrito. Tal fato nos leva a reconsiderar a relação entre manuscritos e obras impressas. Como bem aponta Fernando Bouza, em sua obra “*Corre Manuscrito*”, os reinos ibéricos, entre os séculos XVI e XVII, alcançaram um esplendor cultural que, entre outros elementos, esteve intrinsecamente ligado ao advento da tipografia. A nova tecnologia viabilizava um aumento na quantidade de livros produzidos e uma redução nos custos de produção, barateando o produto. Nesse sentido, o autor defende que houve uma consolidação de uma República das Letras no período supracitado.¹⁸⁹

Mas, apesar dos inúmeros avanços ocasionados em virtude da emergência e consolidação da imprensa entre os séculos XVI e XVII, é essencial ressaltar que a produção e circulação de manuscritos se manteve de maneira concomitante à tipografia. Mais do que uma substituição, o advento da imprensa trouxe uma convivência entre essas duas formas de transmissão do conhecimento. Conforme argumenta Bouza, manuscritos e impressos coexistiram e se complementavam, expandindo as possibilidades de difusão e preservação do conhecimento. No mundo ibérico do período estudado, os manuscritos eram objetos comuns, fazendo parte do cotidiano das pessoas letradas ou não. Sua circulação mobilizava uma intensa rede profissionalizada de comerciantes, copistas e tradutores, forjando um verdadeiro mercado e garantindo ampla difusão.¹⁹⁰

Quanto à censura, os manuscritos também estiveram sujeitos ao controle régio ou eclesiástico. Entretanto, os controles oficiais conseguiam agir com maior rigidez sobre as obras impressas, as quais eram submetidas à censura prévia antes de serem levadas à imprensa. No caso dos manuscritos, não havia um controle pregresso à circulação, facilitando a difusão dos materiais.¹⁹¹

¹⁸⁹ BOUZA, Fernando. *Corre manuscrito*. Una historia cultural del Siglo de Oro. Madrid: Marcial Pons, 2001, p. 19.

¹⁹⁰ BOUZA, Fernando, *op. cit.*, p. 16-17.

¹⁹¹ BOUZA, Fernando, *op. cit.*, p. 63.

*Se abría, así, cierto espacio para la transmisión de contenidos comprometidos mediante el recurso a traslados y a papeles de mano, cuya circulación inicial no cabía controlar con carácter preventivo, aunque sí a posteriori por medio de la incautación o de la entrega forzosa de las copias poseídas por particulares.*¹⁹²

Dessa forma, a análise das citações a Sahagún em obras franciscanas dos séculos XVI e XVII revela a persistente relevância de sua produção intelectual no contexto da evangelização na Nova Espanha. A frequente referência à sua *Historia General de las cosas e la Nueva España* demonstra não apenas a valorização de seu trabalho pelos seus contemporâneos, mas também a eficácia de sua obra como fonte de conhecimento sobre a cultura e a história dos povos nahuas.

Adicionalmente, o estudo reforça a ideia de que, apesar dos avanços proporcionados pela tipografia, a produção e circulação de manuscritos mantiveram-se vigorosas, coexistindo de maneira complementar às obras impressas. Essa convivência não só ampliou as possibilidades de difusão e preservação do saber, como também criou um espaço alternativo para a circulação de conteúdos que escapavam ao controle rígido da censura imposta às publicações impressas.

Portanto, a trajetória dos manuscritos de Sahagún ilustra a complexa dinâmica entre manuscritos e impressos no mundo Ibérico dos séculos XVI e XVII, destacando a importância de considerar ambas as formas de transmissão do conhecimento para uma compreensão mais ampla do período. A coexistência e complementaridade dessas mídias foram fundamentais para o esplendor cultural da época, evidenciando uma República das Letras, na qual o manuscrito e o impresso eram partes integrantes e igualmente significativas na difusão do conhecimento.

¹⁹² BOUZA, Fernando, *op. cit.*, p. 63.

CAPÍTULO 3

A memória de Frei Bernardino de Sahagún e a redescoberta de sua bibliografia no século XVIII

Com a passagem do século XVII para o XVIII, o interesse pelos trabalhos de Sahagún não desapareceu. Pelo contrário, sua obra passou a ser mobilizada em novos contextos intelectuais e políticos, marcados pela intensificação dos debates sobre a América e pela emergência de formas renovadas de construção da identidade novo-hispana. Ao longo do setecentos, a recuperação de manuscritos sahumantianos, sua incorporação a projetos bibliográficos e a utilização de seus escritos por eruditos e historiadores contribuíram para ampliar o conhecimento sobre sua produção intelectual e para atribuir novos significados à sua trajetória. Nesse contexto, este capítulo examina os processos de redescoberta, circulação e ressignificação da obra de Sahagún, analisando como sua figura foi progressivamente transformada de missionário franciscano e evangelizador em autoridade intelectual sobre o passado indígena e referência para a elaboração de narrativas históricas voltadas à valorização da América e da cultura mexicana.

De acordo com Ascensión Hernández de León-Portilla, o setecentos teria representado um momento crucial para o estudo de Sahagún, pois “[...] *fue en el siglo XVIII cuando las noticias sobre Sahagún y su obra empezaron a adquirir mayor dimensión [...]*”¹⁹³. A autora afirma que esse fenômeno estava diretamente relacionado a um livro de Frei Juan de San Antonio (1667-1736), também chamado de Juan de Soto.¹⁹⁴

Em 1732, o religioso publicou, em Madrid, sua “*Bibliotheca Universa Franciscana*”¹⁹⁵. Com esse livro, o frade almejava mapear todos os autores franciscanos e suas respectivas obras desde a fundação da OFM até a data de publicação do compêndio. Tratavam-se de dois volumes – o segundo foi publicado em 1733 –, in folio e de grandes dimensões. O material foi planejado para ser um suporte ao trabalho de outros confrades,

¹⁹³ LEÓN-PORTILLA, Ascensión Hernández de. Las primeras biografías de Bernardino de Sahagún. *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, v. 1, n. 22, p. 235-252, 1992, p. 240.

¹⁹⁴ LEÓN-PORTILLA, Ascensión Hernández de, *op. cit.*, p. 241.

¹⁹⁵ ANTONIO, Juan de San. *Bibliotheca universa franciscana, sive Alumnorum trium ordinum S.P.N. Francisci... Encyclopaedia... ex praescripto... Joannis de Soto... / concinnata a R.P.Fr. Joanne A. S. Antonio, Salmantino...; tomus primus*. Madrid: ex Typographia Causae V. Matris de Agreda, 1732. Disponível em: https://archive.org/details/bub_gb_PG63ICnOhdcC/page/n5/mode/2up. Acesso em: 17 fev. 2026.

que poderiam consultá-lo sempre que necessário.¹⁹⁶ O texto foi organizado em ordem alfabética, com entradas feitas pelo primeiro nome, seguidas pelo sobrenome dos autores. Abaixo do nome, Soto reproduziu os títulos das obras. Por ser um material de consulta, o autor se preocupou em indicar o local onde cada trabalho citado poderia ser encontrado ou, na falta desse tipo de informação, apontou quem citava o material. Tomemos como exemplo o Vocabulário Trilíngue de Sahagún, que naquele momento não se conhecia o paradeiro. Nesse caso, Soto fez a seguinte entrada “*Vocabularium trilingue, Latini, scilicèt, idiomatis, Hispanici, e Mexicani, Penés se habebat Torquem*”¹⁹⁷. Outro exemplo ocorre quando o religioso cita o texto acerca da vida de São Bernardino:

*Vitam S. Bernardini Senensis, ex Chronicis Franciscanis in Mexicanam linguam transtulit, ita rogantibus Indis Xuchimilcanis, qui Divum hunc tanquam Patronum veneratur, & Ecclesiae suae titlarem. Scripsit insupèr, teste eodem Torquemada ibidem, lib. 20 cap. 46.*¹⁹⁸

Apesar do texto de Frei Juan de Soto não contar com nenhum tipo de análise da obra de Sahagún, duas linhas contidas em seu material foram as responsáveis por suscitar grande efervescência na colônia e na metrópole. Vejamos o trecho reproduzido na íntegra: “*Historiam Universalem Nova Hispania in 12. Livros distributam. Manuscripta asservatur in Tolosano Conventu Cantabriae Provinciae, tomis 4*”.¹⁹⁹ De maneira despretensiosa, foi assim que, pela primeira vez, o mundo espanhol tomou conhecimento da localização de um manuscrito de Sahagún. Até aquele momento, tudo o que existia eram citações aos trabalhos sahumantianos em textos de seus confrades. A descoberta desencadeou desdobramentos significativos, tanto no México quanto na Espanha.

É importante destacar que este capítulo não analisa a obra de Sahagún a partir de uma leitura direta de seus manuscritos. O foco recai sobre as formas pelas quais diferentes intelectuais do século XVIII tiveram acesso ao franciscano e mobilizaram sua imagem e seus escritos em seus próprios projetos intelectuais. Trata-se, portanto, de uma leitura

¹⁹⁶ OLIVEIRA, Carla Mary S. Emblemas e pedagogia seráfica: a convergência de dois mundos nas livrarias franciscanas da Província de Santo Antônio do Brasil no Setecentos (Bahia, Pernambuco e Paraíba). *Cadernos de História da Educação*, Uberlândia, v. 19, n. 2, p. 426-458, 2020, p. 450-451.

¹⁹⁷ Vocabulário trilíngue, a saber, das línguas latina, espanhola e mexicana, encontrava-se em poder de Torquemada (tradução nossa). ANTONIO, Juan de San, *op. cit.*, p. 214.

¹⁹⁸ Traduziu para a língua mexicana a *Vida de São Bernardino de Sena*, a partir das Crônicas Franciscanas, a pedido dos indígenas de Xochimilco, que veneram este santo como patrono e titular de sua igreja. Escreveu ainda, segundo o testemunho do mesmo Torquemada, no mesmo lugar, livro 20, capítulo 46. (tradução nossa). ANTONIO, Juan de San, *op. cit.*, p. 214.

¹⁹⁹ História Universal da Nova Espanha, distribuída em 12 livros. Manuscrita, conserva-se no Convento de Tolosa, na Província da Cantábria, em quatro tomos. (tradução nossa). ANTONIO, Juan de San, *op. cit.*, p. 214.

mediada do missionário, construída por meio de referências, compilações bibliográficas, citações indiretas e interpretações produzidas por terceiros. Mais do que recuperar o que Sahagún escreveu, interessa compreender como sua obra foi redescoberta, apropriada e reinterpretada por autores setecentistas e quais significados lhe foram atribuídos em um contexto marcado pelos debates sobre a América, a identidade criolla e a escrita da história.

3.1 Intelectuais do século XVIII e a visão eurocêntrica da América

Este período foi profundamente marcado pelo surgimento do Iluminismo, um movimento intelectual e filosófico cujo epicentro ocorreu na França, mas se espalhou por todo o continente europeu, além de atingir a América em diferentes proporções e versões. A própria historiografia, sobretudo a vertente dedicada aos temas referentes ao Novo Mundo, esteve no centro de um longo debate que se estendeu por todo o século e não se restringiu ao mundo ibérico. As grandes questões do período giraram em torno da avaliação da fiabilidade dos documentos coloniais e pré-coloniais e a maneira correta de (re)escrever a história do Novo Mundo.

Antes de explorarmos a historiografia sobre a América produzida na Espanha e na Nova Espanha durante o século XVIII, no entanto, é essencial compreender o contexto do período. Estamos diante de uma fase de efervescência intelectual, marcada pelo surgimento de diversas teorias acerca da América e de seus habitantes nativos, com forte influência do Iluminismo.

O Iluminismo se fundamentava na razão, liberdade e construção do conhecimento por meio da experimentação, com o objetivo de alcançar a verdade científica. O ser humano, dentro dessa filosofia, deveria ser capaz de pensar criticamente e de maneira independente, ou seja, sem depender unicamente de dogmas anteriores formados por terceiros. Dessa forma, seria possível alcançar uma suposta “maturidade intelectual”, ideia cara ao Iluminismo.²⁰⁰ No contexto dos debates setecentistas sobre a América, alguns filósofos e intelectuais vinculados ao pensamento ilustrado passaram a mobilizar esses princípios para interpretar o Novo Mundo e seus habitantes. Mediante esse cenário, alguns sustentaram que os povos autóctones não possuíam capacidade para alcançar essa

²⁰⁰ ARAÚJO, Amanda Brandão. *A História antigua de México de Clavijero e a disputa do Novo Mundo: configurações de identidades e fundação da consciência de nacionalidade mexicana*. 2014. 145f. Dissertação (Mestrado em Letras) – Centro de Artes e Comunicação, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2014, p. 14. Disponível em: <https://attena.ufpe.br/bitstream/123456789/13325/1/DISSERTA%20Ara%20bajo.pdf>. Acesso em: 2 jan. 2024.

maturidade intelectual. Variadas hipóteses surgiram na tentativa de explicar a suposta apatia americana. No entanto, a corrente que mais se destacou parece ter sido um desdobramento da teoria de climas proposta anteriormente por Montesquieu. A tese do filósofo, de maneira bastante reduzida, pregava que o clima temperado, tal qual o da Europa, ao provocar uma compressão das fibras corporais, acabava moldando pessoas mais dispostas ao trabalho. Em contrapartida, o clima úmido e a proximidade com a linha do Equador tornariam as pessoas fracas e inertes, favorecendo, inclusive, a servidão.²⁰¹

Em meio à multiplicidade de escritores e intelectuais que se dedicaram às temáticas americanas, destacam-se nomes como Georges-Louis Leclerc, o Conde de Buffon, Guillaume Thomas Raynal e Cornelius de Pauw. Essas figuras desempenharam papéis significativos ao contribuir para as discussões e reflexões que moldaram a visão intelectual a respeito da América durante o século XVIII. Portanto, abordaremos, de forma sucinta, as linhas gerais do pensamento defendido por cada um desses autores.

Georges-Louis Leclerc, Conde de Buffon, foi um naturalista, matemático, cosmólogo e autor francês do século XVIII. Ele é mais conhecido por sua obra monumental “*Histoire Naturelle*”²⁰², uma enciclopédia abrangente que abordava uma ampla variedade de tópicos, incluindo zoologia, botânica, geologia e antropologia. Buffon propôs a ideia de “influência do meio ambiente”, sugerindo que o meio poderia moldar as características dos seres vivos ao longo das gerações. Baseando-se em uma perspectiva eurocêntrica de humanidade, o autor, em sua “*Histoire Naturelle*”, sustentou a ideia de que os seres vivos na América eram inferiores aos encontrados na Europa. Essa visão era baseada em uma interpretação de dados sobre a fauna americana, levando-o a acreditar que os animais americanos eram menores e menos desenvolvidos, pois o clima tropical da América prejudicava o desenvolvimento e o tamanho dos organismos.²⁰³ A tese proposta por Buffon, de modo geral, não tinha os seres humanos como foco principal de análise, mas sim a fauna e a flora. Entretanto, o filósofo levantou algumas hipóteses sobre a forma como o clima americano também poderia ter afetado as populações ameríndias, tornando-as inferiores.²⁰⁴

²⁰¹ VENTURA, Roberto. *Estilo tropical: História Cultural e polêmicas literárias no Brasil 1870 – 1914*. São Paulo: Cia. das Letras, 1991, p. 20.

²⁰² BUFFON, Georges Louis Leclerc. *Histoire naturelle*. Paris : Hacquart, 1801.

²⁰³ CF. GERBI, Antonello. *La disputa del Nuevo Mundo: historia de una polémica 1750-1900*. México: Fondo de Cultura Económica, 1960.

²⁰⁴ CAÑIZARES-ESGUERRA, Jorge, *op. cit.*, p. 69.

Na Europa, como era de se esperar, as ideias do conde foram recebidas com animosidade. As declarações do naturalista francês inferiorizavam o Novo Mundo e seus habitantes. A Espanha, como potência colonial com vastos territórios nas Américas, viu as afirmações de Buffon como uma crítica não apenas à natureza americana, mas também à capacidade civilizatória das colônias espanholas.²⁰⁵ Apesar de toda controvérsia e polêmica que envolvem o assunto, o trabalho de Buffon é um marco importante para compreendermos o desenvolvimento das teses antiamericanistas, porque:

*[...] en sus escritos alcanzan por vez primera forma coherente y científica gran número de observaciones y juicios y prejuicios que hasta entonces se habían expresado como sorprendentes noticias de tierras lejanas [...]; y, sobre todo, porque sólo desde Buffon en adelante tiene la tesis de la inferioridad de las Américas una historia ininterrumpida, una trayectoria precisa que, a través de De Pauw, llega a su vértice con Hegel y se alarga luego en su caída hasta llegar a las recíprocas recriminaciones [...].*²⁰⁶

O filósofo e escritor Cornelius de Pauw, como visto no trecho supracitado, compartilhava de um pensamento semelhante ao do Conde de Buffon. Tal aproximação pode ser observada em sua obra “*Recherches philosophiques sur les Américains*”²⁰⁷, publicada pela primeira vez em 1768, fortemente inspirada nas ideias formuladas pelo naturalista francês.

Ao complexo e acalorado debate então em curso, De Pauw acrescentou a noção de degeneração, fundamentando-a em características atribuídas ao continente americano. Segundo sua formulação, a América seria habitada por seres imaturos e decaídos, isto é, infantis e portadores de uma patologia do tipo original. Nessa perspectiva, a humanidade constituiria um conjunto desigual, cujas heranças genéticas determinariam o intelecto, a moral e as aptidões dos grupos humanos. Assim, os povos americanos seriam considerados inferiores aos europeus em termos mentais e culturais, condição agravada, segundo o autor, pela influência negativa do clima tropical, visto como obstáculo ao pleno desenvolvimento humano.²⁰⁸

²⁰⁵ CAÑIZARES-ESGUERRA, Jorge, *op. cit.*, p. 23-24.

²⁰⁶ GERBI, Antonello, *op. cit.*, p. IX.

²⁰⁷ DE PAUW, Cornelius. *Recherches philosophiques sur les Américains, ou Mémoires intéressants pour servir à l'histoire de l'espèce humaine*. A Berlin: [s.n.], 1771. Disponível em: https://archive.org/details/recherchesphilos02pauw_2/page/n5/mode/2up. Acesso em: 17 fev. 2026.

²⁰⁸ ETTE, Ottmar. Palabras - dominios - genealogías. Cornelius de Pauw y la Disputa por un Mundo Nuevo. *Revista Telar*, Local, n. 11-12, p. 30-66, 2016, p. 37-42, *passim*; CAÑIZARES-ESGUERRA, Jorge, *op. cit.*, p. 67-69, 151.

Assim como as de Buffon, a tese de Cornelius de Pauw não foi bem recebida na Espanha, uma vez que sua “*Recherches philosophiques sur les Américains*” expressava visões depreciativas sobre os povos indígenas das Américas. Essas ideias eram contrárias à narrativa que a Espanha desejava promover sobre suas colônias e os povos que habitavam essas terras.²⁰⁹ Dado o contexto colonial e a influência predominante da Espanha nas Américas na época, as visões elaboradas por De Pauw foram consideradas ofensivas e prejudiciais aos interesses espanhóis, uma vez que a promoção de uma imagem positiva das colônias era fundamental para legitimar o domínio espanhol. A censura às ideias do autor refletia a importância de manter uma narrativa que justificasse a colonização e a missão civilizatória europeia nas Américas.

Guillaume Thomas Raynal foi um filósofo e escritor francês do século XVIII, conhecido por suas opiniões sobre a América, especialmente em seu trabalho intitulado “*Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes*”²¹⁰. Raynal era um pensador iluminista e, em sua obra, abordou vários aspectos da colonização europeia nas Américas. O abade Raynal compartilhava da mesma teoria defendida por Buffon e De Pauw. A tese dos três autores pressupunha uma divisão assimétrica da Terra de acordo com as temperaturas. Sendo assim, o planeta apresentaria três tipos de zonas, a saber: tórridas, glaciais e zonas temperadas.²¹¹

As zonas tórridas seriam os locais com temperaturas mais elevadas, tal qual a América. Por estarem localizados em uma região quente do planeta, os seres vivos do continente americano sofriam uma influência negativa do meio. Dessa forma, nessa localidade eram facilmente observáveis doenças contagiosas americanas e uma suposta baixa taxa de natalidade observada entre os indígenas.²¹² O clima úmido da América ajudava a embasar outra hipótese defendida pelo abade: o estado infante do continente e seus habitantes. Para Raynal, a “*América es impúbere. No es joven, sino niña. La naturaleza se ha olvidado de hacerla crecer*”²¹³. Essa situação de imaturidade seria uma explicação para compreender a inferioridade da América, observável na flora, na fauna e nos grupos humanos, em relação ao Velho Mundo.²¹⁴

²⁰⁹ CAÑIZARES-ESGUERRA, Jorge, *op. cit.*, p. 51, 165-168.

²¹⁰ RAYNAL, Guillaume-Thomas. *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes*. Amsterdã: [s.n.], 1773. Disponível em: <https://archive.org/details/histoirephilo01rayn/page/n5/mode/2up>. Acesso em: 17 fev. 2026.

²¹¹ BRANDÃO, Amanda Araújo, *op. cit.*, p. 67-68.

²¹² BRANDÃO, Amanda Araújo, *op. cit.*, p. 67-68.

²¹³ GERBI, Antonello, *op. cit.*, p. 45.

²¹⁴ BRANDÃO, Amanda Araújo, *op. cit.*, p. 69.

As teses defendidas por Raynal também lograram tecer críticas diretas ao modelo de colonização praticado pelos espanhóis. De acordo com o pensador, o tratamento cruel que os espanhóis dispensavam aos indígenas seria responsável pela abstinência sexual praticada por alguns nativos. Ato que tinha como objetivo não perpetuar o sofrimento vivido sob o regime espanhol para seus descendentes.²¹⁵ Seu trabalho causou controvérsia na época e foi censurado em alguns lugares, pois suas opiniões desafiavam diretamente as práticas e interesses coloniais.

As teses e debates acerca da América, as populações nativas e o projeto de colonização empreendidos pelos espanhóis não foram os únicos temas em voga na Europa do período. Como um desdobramento desses assuntos, surgiu, no século XVIII, uma nova arte da leitura. Conforme destacado por Jorge Cañizares-Esguerra, essa abordagem questionou vigorosamente a credibilidade dos depoimentos das primeiras testemunhas europeias sobre as terras recém-descobertas. Os editores de compilações de viagem, confrontados com uma multiplicidade de registros antigos, novos e forjados, passaram a explorar essa nova forma de leitura, que se alinhava ao surgimento da figura do “viajante filósofo”. Este, diferentemente de seus predecessores, não se contentava apenas em colecionar contos fantásticos, mas se esforçava, conscientemente, para evitar as distorções de percepção, ao mesmo tempo em que oferecia valiosas interpretações sobre as sociedades humanas e a natureza dos lugares visitados.²¹⁶

A evolução das fontes e narrativas da escrita no século XVIII também desempenharam um papel crucial na historiografia do Novo Mundo. Ainda de acordo com Cañizares-Esguerra, as fontes não alfabéticas, como os registros indígenas das regiões montanhosas da Mesoamérica e dos Andes, perderam significativamente sua atratividade na Europa. Enquanto no passado essas fontes desempenharam um papel central na reconstrução de genealogias e migrações, eruditos europeus do século XVIII passaram a considerá-las, principalmente, como evidências do desenvolvimento das faculdades mentais humanas. Além disso, a ascensão de narrativas evolutivas da escrita, ligadas à busca pela autenticidade da Bíblia, resultou em uma rejeição tanto dos relatos europeus quanto das narrativas indígenas armazenadas em escritas não alfabéticas.²¹⁷

A reação espanhola a essas mudanças historiográficas no século XVIII foi caracterizada por uma dualidade de perspectivas. A busca pela “modernidade” levou

²¹⁵ GERBI, Antonello, *op. cit.*, p. 45.

²¹⁶ CAÑIZARES-ESGUERRA, Jorge, *op. cit.*, p. 18

²¹⁷ CAÑIZARES-ESGUERRA, Jorge, *op. cit.*, p. 22-23.

muitos autores a rejeitarem a historiografia tradicional sobre o Novo Mundo. No entanto, a compreensão de que o questionamento da credibilidade das fontes ibéricas estava intrinsicamente ligado ao ataque protestante ao colonialismo hispânico revela que houve uma necessidade de reconstruir a identidade espanhola, o que envolveu a escrita de uma nova narrativa histórica.²¹⁸ Em outras palavras, ao propor uma nova historiografia para a América, a Coroa buscava se defender do estigma imputado pela *Leyenda Negra*²¹⁹ ao processo de colonização levado a cabo no Novo Mundo. Para isso, fazia-se necessário equilibrar uma série de questões políticas, tais como: a pertinência e qualidade do projeto de colonização empreendido pela Espanha, a necessidade de tutela dos grupos indígenas, o grau de desenvolvimento das comunidades autóctones, justificativas para o uso da violência durante o processo de colonização etc.

A qualidade da produção intelectual espanhola foi posta em xeque várias vezes por autores de outras partes da Europa. Tal situação causava grande desconforto, tanto na Coroa quanto na elite intelectual do país. Por isso, difundiu-se entre os eruditos espanhóis uma certa urgência por recuperar obras clássicas do passado espanhol, pois, de acordo com o pensamento capitaneado, entre outros, por Andrés González de Barcia, foi durante o século XVI que a Espanha teria vivido seu apogeu intelectual. Isso explica o porquê de tanto esforço empregado no século XVIII para editar e publicar uma série de trabalhos que, supostamente, melhor representavam a glória do passado espanhol.²²⁰

Se os intelectuais espanhóis estavam satisfeitos com a produção historiográfica e intelectual espanhola, o mesmo não ocorria quando se tratava das possessões ultramarinas. Os eruditos da metrópole criticavam e se preocupavam com a historiografia sobre o Novo Mundo. De acordo com Barcia, a América teria sido negligenciada pelos estudos desenvolvidos até aquele momento, o que acarretou consequências importantes para o reino espanhol.²²¹

A satisfação com a historiografia espanhola transformou-se, no entanto, em angústia patriótica quando Barcia confrontou o estado dos estudos espanhóis sobre a história das Índias após a Conquista espanhola. A negligência historiográfica e as políticas editoriais ineptas teriam, acreditava ele, contribuído para a perda das colônias da Espanha para

²¹⁸ CAÑIZARES-ESGUERRA, Jorge, *op. cit.*, p. 23-24.

²¹⁹ A *Leyenda Negra* foi um conjunto de representações difundidas a partir do século XVI que enfatizavam a violência e crueldade do processo de conquista da América pela coroa espanhola. Essas narrativas, amplamente mobilizadas por rivais políticos e religiosos da monarquia hispânica, contribuíram para criar uma imagem negativa do império espanhol na Europa.

²²⁰ CAÑIZARES-ESGUERRA, Jorge, *op. cit.*, p. 194-195.

²²¹ BARCIA, etc *apud* CAÑIZARES-ESGUERRA, Jorge, *op. cit.*, p. 197-198.

potências europeias rivais, algumas das quais haviam publicado histórias equivocadas reivindicando precedência histórica sobre as descobertas espanholas e atribuindo nomenclaturas estrangeiras a lugares que os espanhóis haviam nomeado antes. Nomear lugares, afirmava Barcia, era o primeiro passo para verdadeira posse colonial.²²²

Buscando uma solução para superar os problemas apresentados, a Coroa espanhola propôs uma série de ações que visavam superar a situação. A partir da segunda metade do século XVIII, várias expedições de cunho exploratório foram lançadas para mapear as colônias, delimitar as fronteiras das possessões espanholas e catalogar os recursos naturais das colônias.²²³ Dessa forma, criou-se na Espanha uma necessidade urgente de revisitar e, principalmente, renovar a historiografia do Novo Mundo. Tal empreitada coube à Real Academia de História. Nesse contexto, a Academia desempenhou um papel preponderante ao centralizar registros históricos coloniais e promover novas interpretações da história do Novo Mundo.

Um exemplo dessa política de centralização dos registros históricos empreendida pela Academia foi a aquisição de um manuscrito de Sahagún. Em 1762, mais um acontecimento envolvendo um manuscrito sahumtiano provocou grande comoção entre os membros da Real Academia de História: “[...] *Felipe Samaniego, supo que el librero madrileño Antonio Sanz vendía un manuscrito en lengua mexicana. Los académicos decidieron comprarlo, lo cual se logró [...]*”.²²⁴ Essa iniciativa de comprar o manuscrito não foi um evento isolado. Em 1770, o intelectual Juan Bautista Muñoz foi nomeado Cosmógrafo Real das Índias e dedicou-se a reunir materiais sobre o Novo Mundo e a organizar arquivos espalhados por toda a metrópole. O próprio manuscrito sahumtiano de Tolosa é um exemplo: em 1738, sustentado por uma Ordem Real, Muñoz foi o responsável por transferir o dito material do convento de Tolosa para a Academia, localizada em Madri.²²⁵

No século XVIII, a questão dos documentos tornou-se um ponto crucial para intelectuais e para a Coroa espanhola, pois eram esses materiais que subsidiariam a escrita da História da América. Os espanhóis encaravam os escritos de forma contraditória, oscilando entre interpretações que valorizavam esses materiais e outras que encaravam as escritas não alfabéticas como registros primitivos e rudimentares. Ainda assim, o uso de

²²² CAÑIZARES-ESGUERRA, Jorge, *op. cit.*, p. 198.

²²³ CAÑIZARES-ESGUERRA, Jorge, *op. cit.*, p. 200.

²²⁴ LEÓN-PORTILLA, Ascensión Hernández, *op. cit.*, p. 242-243.

²²⁵ LEÓN-PORTILLA, Ascensión Hernández, *op. cit.*, p. 243.

fontes ameríndias estava ligado, como dito anteriormente, a objetivos políticos e modelos historiográficos europeus. Entretanto, de acordo com Cañizares-Esguerra, essas fontes eram usadas para reconstruir o passado dos povos do Novo Mundo.

Mediante aos múltiplos interesses envolvendo a escrita da história da América, ao final do século XVIII, a Coroa espanhola optou por se posicionar nesse debate fundando o Arquivo das Índias. A instituição foi pensada para ser um grande repositório de fontes coloniais e pré-coloniais. Coube ao intelectual Juan Bautista Muñoz a responsabilidade de executar o projeto. Ao fundar o Arquivo, Muñoz tinha como objetivo escrever uma história da América em múltiplos volumes. Apesar de não ter logrado atingir seu objetivo inicial, pois publicou apenas um volume, seu projeto contribuiu para alguns avanços nos estudos americanistas.²²⁶

3.2 A *Bibliotheca Mexicana* e a *Historia Antigua de México*: marcos da intelectualidade criolla

Na Europa, durante todo o século XVIII, ocorreram discussões e interpretações políticas e historiográficas sobre o Novo Mundo. Os eventos que tiveram lugar no velho continente não ficaram limitados àquela região. Ao contrário, rapidamente alcançaram a outra margem do Atlântico e ressoaram com força no México.

Quando o manuscrito de Frei Bernardino de Sahagún foi descoberto, Juan José Eguiara y Eguren estava produzindo sua “*Bibliotheca mexicana sive eruditorium historia virorum*”²²⁷, publicada em 1755. Eguiara y Eguren fazia parte da elite criolla mexicana. Seus pais, Nicolás de Eguiara y Eguren e Dona Maria Elorriaga y Egurenque, eram primos e descendiam de uma rica e influente família basca. Ele era o primogênito dos seis filhos e quase todos, com exceção do mais novo, seguiram carreira eclesiástica.²²⁸ Eguiara y Eguren nasceu na Cidade do México em 1696. Ainda menino foi enviado para o Seminário de São Ildefonso, ponto de partida de sua vida eclesiástica. Posteriormente,

²²⁶ CAÑIZARES-ESGUERRA, Jorge, *op. cit.*, p. 170; 212.

²²⁷ EGUIARA Y EGUREN, Juan José de. *Bibliotheca mexicana, sive, Eruditorium historia virorum*, qui in America Boreali nati, vel alibi geniti, in ipfam domicilio aut studijs asciti, quavis linguâ scripto aliquid tradiderunt : Eorum praesertim qui pro Fide Catholicâ & Pietate ampliandâ fovendâque, egregiè factis & quibusvis scriptis floruerunt editis aut ineditis. Ferdinando VI Hispaniarum Regi Catholico nuncupata. México: Ex Nova Typographiâ in Aedibus Authoris editioni ejusdem Bibliothecae Destinata, 1755. Disponível em: https://catalogo.iib.unam.mx/F/-/?func=find-b&find_code=SYS&local_base=bndm&format=999&request=000334648. Acesso em: 17 fev. 2026.

²²⁸ TORRE VILLAR, Ernesto de la. Juan José de Eguiara y Eguren. In: ORTEGA Y MEDINA, Juan A.; CAMELO, Rosa (coord.). *Historiografía mexicana*. La creación de una imagen propia. La tradición española. México: Universidad Nacional Autónoma de México; Instituto de Investigaciones Históricas, 2018. v. II, p. 643-644.

ingressou no Colégio de São Pedro e São Pablo da Companhia de Jesus, para estudar filosofia. Em seguida, ingressou na Real e Pontifícia Universidade, onde obteve o grau de bacharel em Artes (1709) e, posteriormente, em Teologia (1712).²²⁹ Entre os anos de 1713 e 1722, Eguiara y Eguren desempenhou a função de professor substituto de Retórica, Teologia e Sagrada Escritura na Universidade Real. O religioso se dedicou à docência durante muitos anos e, em 1749, foi eleitor reitor da instituição. Em setembro de 1751, por força de um decreto real, foi nomeado bispo de Yucatán, mas declinou da posição alegando problemas de saúde. Foi designado tesoureiro da Catedral do México em 1757 e em 1759 passou a ser titular da Chantria. Faleceu no México em 1763.²³⁰

Em paralelo com sua vida acadêmica e docente, Eguiara y Eguren também se dedicou com afinco ao trabalho intelectual, tendo produzido diversas obras sobre temas religiosos.²³¹ Seu gosto pela leitura e pesquisa eram notórios e o religioso expressou esses interesses ao longo de toda sua vida. Em 1744, comprou, em sociedade com seu irmão Manoel Joaquim, uma imprensa e fundou uma oficina. Essa aquisição, sem dúvida, fazia parte de um projeto maior do intelectual, que buscava desenvolver o precário cenário editorial mexicano.

*[...] la compra de una imprenta propia, ante el aterrador panorama editorial novohispano en el que las imprentas existentes, escasas y de capacidades limitadas, apenas se daban abasto para sacar el trabajo diario entre manuales doctrinales y religiosos, relaciones de fiestas y panegíricos varios y otros documentos de tipo administrativo.*²³²

Também gastou altas quantias na aquisição de livros ao longo da vida. Entretanto, devido às posses herdadas de seu pai, o religioso lograva arcar com os custos de sua paixão pelos livros.²³³

[...] sólo la compra de libros representó uno de sus gastos mayores. La imprenta que adquirió en 1744 en unión de su hermano Manuel Joaquín y la instalación de un taller, si bien representaron mayores gastos, los pudo realizar sin privaciones. Manejó con cuidado la

²²⁹ JIMÉNEZ ABOLLADO, Francisco L. *Juan José de Eguiara y Eguren*. Disponível em: <https://dbe.rah.es/biografias/34347/juan-jose-de-eguiara-y-eguren>. Acesso em: 9 fev. 2024.

²³⁰ JIMÉNEZ ABOLLADO, Francisco L. *Juan José de Eguiara y Eguren*. Disponível em: <https://dbe.rah.es/biografias/34347/juan-jose-de-eguiara-y-eguren>. Acesso em: 9 fev. 2024.

²³¹ CF. JIMÉNEZ ABOLLADO, Francisco L. *Juan José de Eguiara y Eguren*. Disponível em: <https://dbe.rah.es/biografias/34347/juan-jose-de-eguiara-y-eguren>. Acesso em: 9 fev. 2024.

²³² GODINAS, Laurette. Eguiara Y Eguren, Juan José de, *Bibliotheca mexicana*, t. III, ed. de Germán Viveros, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2010. *Nova Tellus*, México, v. 30, p. 335-342, 2012, p. 335.

²³³ TORRE VILLAR, Ernesto de la, *op. cit.*, p. 645.

*herencia familiar y sus propios ingresos, y los volcó tanto para mitigar la pobreza de muchos, como para impulsar la cultura novo hispana.*²³⁴

Como referido anteriormente, em 1755 o religioso publicou sua “*Bibliotheca mexicana*”. De acordo com Ascensión Hernández León-Portilla, essa obra foi “[...] *la primera gran bibliografía mexicana concebida con erudición y nacionalismo*”²³⁵. Por ter sido escrito em latim, o material se tornou mais acessível ao público de outras regiões, do que se fosse produzido em espanhol.²³⁶ Eguiara y Eguren fez um grande esforço para reunir e comentar o máximo de obras mexicanas possíveis. O objetivo de sua empreitada era comprovar, com base em argumentos sólidos e academicamente bem estruturados, a qualidade da literatura produzida em território mexicano, demonstrando, dessa forma, o desenvolvimento da cultura local.²³⁷

*A Eguiara y Eguren correspondería con sus escritos afianzar la conciencia cultural novohispana y poner así uno de los más fuertes cimientos en que se apoyaría el sentimiento nacionalista y patriótico de los mexicanos.*²³⁸

Somente a primeira parte, a qual cobre autores cujos nomes se iniciam pelas letras A, B e C, da “*Bibliotheca Mexicana*” chegou a ser impressa no México. Dentre outros motivos, o falecimento do autor, em 1763, acabou por impossibilitar a continuidade do projeto.²³⁹ Eguiara y Eguren organizou seu texto seguindo o modelo empregado por Nicolás Antonio na “*Bibliotheca hispana*”, tanto na estrutura quanto na redação das informações. Em relação ao recorte temporal, o intelectual agrupou em sua obra autores dos séculos XVI, XVII e da primeira metade do século XVIII. Segundo Ernesto de la Torre Villar, o texto da “*Bibliotheca mexicana*” é composto por quase 1750 autores.²⁴⁰

Salientamos que a imagem de Sahagún apresentada por Eguiara y Eguren não corresponde necessariamente ao franciscano histórico, mas à interpretação construída pelo intelectual criollo a partir das fontes que tinha à sua disposição. Nesse sentido, a entrada dedicada ao missionário na “*Bibliotheca mexicana*” constitui menos um retrato

²³⁴ TORRE VILLAR, Ernesto de la, *op. cit.*, p. 645.

²³⁵ LEÓN-PORTILLA, Ascensión Hernández, *op. cit.*, p. 241.

²³⁶ LEÓN-PORTILLA, Ascensión Hernández, *op. cit.*, p. 241.

²³⁷ LEÓN-PORTILLA, Ascensión Hernández, *op. cit.*, p. 241; TORRE VILLAR, Ernesto de la, *op. cit.*, p. 648.

²³⁸ TORRE VILLAR, Ernesto de la, *op. cit.*, p. 648.

²³⁹ TORRE VILLAR, Ernesto de la, *op. cit.*, p. 653.

²⁴⁰ TORRE VILLAR, Ernesto de la, *op. cit.*, p. 655.

biográfico fiel e mais um exercício de seleção, valorização e ressignificação de sua trajetória, orientado pelos objetivos culturais e patrióticos do próprio Eguiara y Eguren.

Quanto à figura de Frei Bernardino de Sahagún, Ascensión Hernández de León-Portilla afirma que o missionário espanhol ocupou um lugar de destaque na *Bibliotheca*, tendo sido retratado como o estudante que, após sair da Universidade de Salamanca, se aventura como evangelizador no Novo Mundo. O trabalho intelectual de Sahagún também foi reconhecido no compêndio de Eguiara y Eguren, destacando-se não apenas pelas investigações meticulosas que empreendeu para reunir informações sobre a cultura nativa, mas também por seu notável domínio e erudição na língua náuatle.²⁴¹

Em “*Bibliotheca Mexicana*”, a entrada sobre Frei Bernardino de Sahagún se inicia no final da página 424 e se estende até a 427, com o texto distribuído em duas colunas. Como fontes, o autor utilizou materiais de Juan de Torquemada e Agustín de Betancourt. Eguiara y Eguren começa seu texto apresentando informações sobre a origem do religioso. Em seguida, debruça-se sobre a vida laboral do missionário, elencando as várias atividades que exerceu na Nova Espanha.²⁴² Ainda no início do texto, o autor fez questão de enaltecer o conhecimento e domínio que o franciscano possuía da língua náuatle ao escrever “*In idiomate autem Mexicano penitissimè evincendo nulli concessit, adeò ut eximii eiusdem idiomatis*”²⁴³. O tom de deferência e entusiasmo com o trabalho sahanguntiano acompanha todo o texto. Eguiara y Eguren também destacou o conhecimento de Sahagún sobre diversos elementos da cultura nativa, o que tornou os textos do missionário ricos em informações sobre os autóctones.

*Egregios idcirco libros ex sermonis proprietate et omnigena atque abdita gentis eruditione divites condidit, in quibus omnem retro Mexicanorum antiquitatem palam exhibuit, Hispanum gentis dialecto sermonem adjiciens exponendi ergo naturalia, civilia, religiosa imperii vastissimi, animalia, plantas, fossilia, pulcherrimaque alia quibus fertilissima terra ditescit luxuriatque: Leges veterum atque mores pacis belliqueque tempore, causasque bellorum, tempora et exitus: primam idololatriam et superstitionem, idque generis cetera usque ad expugnatum Hispanorum armis Mexicam imperium, cujus geographiam minime praecarerat.*²⁴⁴

²⁴¹ LEÓN-PORTILLA, Ascensión Hernández, *op. cit.*, p. 241.

²⁴² EGUIARA Y EGUREN, Juan José. *Bibliotheca mexicana*. México: ex novâ typographiâ in aedibus authoris editioni ejusdem Bibliothecae destinatâ, 1755, p. 424 -425.

²⁴³ “No idioma mexicano, destacou-se de maneira extraordinária ao vencer a todos, a ponto de ser excepcional no mesmo idioma” (tradução nossa). Cf. EGUIARA Y EGUREN, Juan José, *op. cit.*, p. 425.

²⁴⁴ “Por essa razão, ele compôs notáveis livros, ricos em peculiaridades de linguagem e instrução variada e profunda sobre a nação, nos quais expôs abertamente toda a antiguidade dos mexicanos. Acrescentou ao discurso da língua da nação hispânica a exposição das coisas naturais, civis e religiosas do vastíssimo império, animais, plantas, minerais e outras coisas mais belas com as quais a terra muito fértil se enriquece

No trecho supracitado, é possível concluir que Eguiara y Eguren estava se referindo à *Historia General* de Sahagún. Entretanto, o erudito mexicano não se limitou apenas a esse escrito. Ele listou os trabalhos sahanguntianos conhecidos à época, que eram: uma gramática, um dicionário trilingue latim-espanhol-náuatle, um sermônário em náuatle, uma postila com Evangelhos e Epístolas, uma narrativa histórica acerca do México, uma salmodia ou livro de cânticos e uma tradução da hagiografia de São Bernardino de Sena para náuatle.²⁴⁵ Ao abordar os escritos de Sahagún, o autor vai além de simplesmente repetir os títulos dos materiais, procurando acrescentar comentários aos textos sempre que possível. León-Portilla destaca que essa abordagem sugere que Eguiara y Eguren reconhecia a significância desses materiais. Em certos momentos, o autor mexicano reproduziu trechos do texto original de Sahagún enquanto tecia seus comentários, indicando a possibilidade de ter tido acesso a alguns escritos originais do missionário, sob sua tutela.²⁴⁶

A importância da “*Bibliotheca mexicana*” de Juan José de Eguiara y Eguren não se limita às entradas sobre a bibliografia de Frei Bernardino de Sahagún, pelo contrário. Os objetivos que o autor desejava atender a partir de sua compilação nos mostram o início de uma epistemologia patriótica hispano-americana, que buscava combater a ideia, veiculada com força na Europa, de que o México possuía uma população ignorante e, consequentemente, inferior aos europeus.²⁴⁷

Os referidos debates não se encerraram com Eguiara y Eguren. Ainda no século XVIII, outra importante voz surgiu no cenário mexicano: o religioso Francisco Xavier Clavijero. Francisco Xavier Mariano, mais conhecido como Clavijero, nasceu em Porto de Veracruz, no México, em 6 de setembro de 1731, no seio de uma família espanhola. Vale ressaltar que nosso personagem, tal qual Eguiara y Eguren, também fazia parte da elite criolla novo-hispana do século XVIII.²⁴⁸ Seu pai atuava como funcionário da administração colonial e, por isso, frequentemente, se mudava de região dentro do território da Nova Espanha. Na maior parte das vezes, assentava-se em locais com

e prospera; as leis antigas e os costumes, tanto durante tempos de paz quanto de guerra, as causas das guerras, os momentos e os resultados; a antiga idolatria e superstição, e assim por diante, até a conquista do Império Mexicano pelas armas dos espanhóis, cuja geografia ele não negligenciou em absoluto” (tradução nossa). Cf. EGUIARA Y EGUREN, Juan José, *op. cit.*, p. 425.

²⁴⁵ EGUIARA Y EGUREN, Juan José, *op. cit.*, p. 427.

²⁴⁶ LEÓN-PORTILLA, Ascensión Hernández, *op. cit.*, p. 241-242.

²⁴⁷ CAÑIZARES-ESGUERRA, Jorge, *op. cit.*, p. 263.

²⁴⁸ ASTORGANO ABAJO, Antonio. *Francisco Javier Mariano Clavijero*. Disponível em: <https://dbe.rah.es/biografias/14801/francisco-javier-mariano-clavijero>. Acesso em: 25 fev. 2024.

população majoritariamente nativa. Esse contato direto com as populações autóctones desde tenra idade, contribuiu para que Clavijero, muito cedo, dominasse o náuatle, visto naquela época como língua geral. Além disso, o contato diário com os indígenas contribuiu para que o *criollo* se aproximasse da cultura nativa, o que na vida adulta se transformou em conhecimento útil para seu trabalho como evangelizador.²⁴⁹

*Bien iniciado Clavijero, desde su niñez y juventud, en el conocimiento del país y de los habitantes, en el de las producciones naturales y en el de los idiomas indígenas, que aprendiera de viva voz en los pueblos donde vivió tantos años; bien iniciado con la cortada y diaria observación, del carácter y costumbres de los naturales, pudo después perfeccionar los estudios prácticos, con la lectura atenta y reflexiva de nuestras crónicas primitivas y de los historiadores modernos, contemporáneos suyos, y con la interpretación, las más veces feliz, que hizo también de los misteriosos códigos jeroglíficos, exhumados por él en archivos y bibliotecas de México y de Italia.*²⁵⁰

O catolicismo parece ter sido fortemente cultivado no seio familiar. Dos onze filhos que nasceram da união de Dom Blas Clavijero e dona Maria Isabel Echegaray, quatro seguiram vida religiosa. Quanto a sua instrução formal, Clavijero primeiro atendeu ao colégio jesuíta de São Jerônimo, onde concluiu a gramática. Passou, então, ao Colégio de São Inácio, da mesma Ordem, onde foi iniciado em filosofia, história e uma introdução às ciências.²⁵¹ O jovem *criollo* não iniciou sua vida religiosa na Companhia de Jesus, onde havia estudado ao longo dos anos, mas no Seminário Angelopolitano. Ali, não permaneceu por muito tempo. Em 1748, ingressou no seminário jesuíta do Colégio de Tepotzotlán. Antes mesmo de concluir os estudos sacerdotais, como era de costume na Ordem inaciana, foi enviado ao Colégio de São Idelfonso na qualidade de docente. Posteriormente, seguiu para o principal colégio dos jesuítas, o Colégio de São Pedro e São Paulo, onde aprofundou seus conhecimentos em direito canônico e outras matérias de cunho religioso. Após vários anos de estudo e preparação sacerdotal, Clavijero se ordenou em 1754.²⁵²

Após sua ordenação, o mexicano iniciou sua vida sacerdotal como docente de indígenas na igreja da Casa Professa dos jesuítas. Ali, permaneceu pouco tempo,

²⁴⁹ LEÓN-PORTILLA, Miguel. Francisco Xavier Clavigero. In: ORTEGA Y MEDINA, Juan A.; CAMELO, Rosa (coord.) *Historiografía mexicana*. La creación de una imagen propia. La tradición española. Historiografía civil. México: Universidade Autónoma do México; Instituto de Investigações Históricas, 2018. v. II, p. 606-607.

²⁵⁰ GONZALEZ OBREGON, Luis. *Cronistas e historiadores*. México: Edições Botas, 1936, p. 83-84.

²⁵¹ LEÓN-PORTILLA, Miguel, op. cit., p. 607.

²⁵² LEÓN-PORTILLA, Miguel, op. cit., p. 607-608.

transladando-se para a o Colégio de São Gregório, onde continuou em sua função docente. Esse período que o religioso passou no Colégio de São Gregório foi crucial para sua carreira intelectual. Uma vez que a instituição estava anexada ao Colégio de São Pedro e São Paulo, local que contava com uma rica biblioteca, com vários documentos de origem indígena, Clavijero pode desenvolver seus trabalhos de pesquisa e estudo das fontes nativas.²⁵³ De fato, parece que Clavijero sempre nutriu profundo interesse pelo estudo dos documentos nativos, fato esse que ajuda a sustentar a hipótese de que a escolha de Clavijo por se fixar no Colégio de São Gregório não ocorreu ao acaso. Segundo Juan Luis Maneiro, seu companheiro de Ordem e primeiro biógrafo, Clavijero “[...] *se dedicó con asiduidad y gran diligencia a devorar libros, pues se le ofrecía la ocasión, tanto del tempo de ocupaciones más graves, como la biblioteca doméstica llena de libros muy selectos y códices [...]*”.²⁵⁴

Esse interesse pelo estudo e compreensão das populações autóctones e história do México acompanharam Clavijero por toda sua vida. Entretanto, esse interesse não se converteu, pelo menos nos primeiros anos, em materiais autorais do religioso. Seu primeiro escrito foi uma biografia de seu irmão Manuel, publicada em 1760, enquanto estava no Colégio de São Gregório. Uma vez publicado, o livro “*Memorias edificantes del bachiller don Manuel Joseph Clavigero, sacerdote del obispado de la Puebla, recogidas por su hermano*” atraiu a atenção negativa de um familiar. O parente alegava que o clérigo havia se referido a ele de maneira ofensiva. O imbróglio teve ainda alguns desdobramentos, mas o religioso, por fim, conseguiu escapar das acusações.²⁵⁵ O segundo material escrito pelo religioso foi resultado desse conflito. Ao se ver em meio a um grande impasse com seu familiar, Clavijero fez uma promessa a São João Nepomuceno: caso conseguisse se livrar das acusações, traduziria ao espanhol a biografia do santo. Sendo assim, por ter obtido êxito na contenda, seu segundo livro publicado foi justamente a tradução da hagiografia do referido santo, que saiu sob o título “*Compendio de la vida, muerte y milagros de San Juan Nepomuceno*” (1762).²⁵⁶

Entre seus escritos também figuram traduções comentadas de duas cartas de São Francisco de Sales. Entretanto, o religioso não recebeu autorização de seus superiores para publicar esse trabalho. O material chegou às prensas em 1771, após a expulsão dos

²⁵³ LEÓN-PORTILLA, Miguel, op. cit., p. 608-609.

²⁵⁴ LEÓN-PORTILLA, Miguel, op. cit., p. 609.

²⁵⁵ LEÓN-PORTILLA, Miguel, op. cit., p. 610.

²⁵⁶ LEÓN-PORTILLA, Miguel, op. cit., p. 611.

jesuítas, sob tutela do sacerdote secular Lino Nepomuceno Gómez Galván, que ficou responsável por publicar o material por Clavijero.²⁵⁷

Após passar por vários colégios, ter se dedicado durante anos ao estudo dos materiais sobre o México e ter produzido alguns trabalhos escritos, em 1767 Clavijero, juntamente com seus confrades da Companhia de Jesus, foi expulso de sua terra natal por força de um decreto real de Carlos III, que ordenava a imediata saída dos jesuítas das colônias americanas e o confisco dos bens da Ordem. Nessa altura, Clavijero estava trabalhando no Colégio de Santo Tomás, em Guadalajara, onde ficou pouco mais de um ano.²⁵⁸ Após tomarem conhecimento do documento, o destino dos jesuítas do México ficou incerto e os religiosos percorreram um longo caminho até conseguirem se estabelecer novamente. Após muitos deslocamentos e reveses, Clavijero conseguiu se estabelecer em Bolonha, em 1770, após quase três anos de vida errante, prisões e viagens precárias e extenuantes. O religioso viveu o restante de sua vida na cidade italiana, onde conviveu com outros confrades inicianos e produziu seus escritos mais famosos e importantes para a história mexicana.²⁵⁹

Antes de pensarmos sobre as obras que Clavijero produziu no exílio, é fundamental compreendermos o contexto no qual o religioso estava inserido no século XVIII. Como membro da Companhia de Jesus, o frade estava integrado a uma lógica muito própria, cultivada no seio da Ordem iniciano, com forte influência do Iluminismo. De acordo com Araújo, o trabalho desenvolvido pelos jesuítas foi determinante para que as ideias iluministas penetrassem e se difundissem pelo continente americano. A Companhia de Jesus, ao longo de sua presença no Novo Mundo, tornou-se a principal responsável pela educação levada a cabo na América hispânica. A influência jesuíta não se limitou ao campo educacional. Os religiosos também estavam profundamente envolvidos na economia e política das colônias, pois estavam diretamente ligados ao “[...] comércio com a metrópole e com outros países, à agricultura e à administração de bens da Coroa espanhola e de proprietários locais”²⁶⁰.

Os membros da Companhia de Jesus na América estavam inteirados dos debates antiamericanistas que se desenvolviam, a época, com força na Europa. Além disso, como referido anteriormente, os frades também acompanhavam o movimento ilustrado do

²⁵⁷ LEÓN-PORTILLA, Miguel, *op. cit.*, p. 612.

²⁵⁸ LEÓN-PORTILLA, Miguel, *op. cit.*, p. 612.

²⁵⁹ LEÓN-PORTILLA, Miguel, *op. cit.*, p. 613-614.

²⁶⁰ ARAÚJO, Amanda Brandão, *op. cit.*, p. 13

período. A combinação de todos esses fatores favoreceu para que os frades jesuítas se tornassem bastante críticos. Somado a isso, a rígida formação intelectual garantiu que eles possuíssem embasamento intelectual suficiente para escrever um panorama positivo sobre a América e seus povos autóctones, rebatendo as teorias antiamericanistas.

Sendo esse seu objetivo maior durante seu período no exílio, Clavijero se lançou ao desafio de produzir uma História do México positiva, que enaltecesse sua pátria e seu povo. De acordo com a interpretação de Cañizares-Esguerra, o religioso mexicano, ainda que tenha feito algumas declarações controversas e inconsistentes, sobretudo no que diz respeito às fontes consultadas, “[...] produziu novas interpretações do passado mesoamericano”²⁶¹. Por estar apartado de sua terra natal, o jesuíta mexicano não pôde consultar todos os documentos que outrora havia estudado na biblioteca do Colégio de São Pedro e São Paulo. Entretanto, ao redigir sua “*Historia Antigua de México*”²⁶², publicada em italiano entre os anos de 1780 e 1781, fazia-se necessário que Clavijero comprovasse a pertinência e qualidade de seu trabalho para rebater o pensamento antiamericanista amplamente difundido na Europa durante o século XVIII.

Para alcançar seu objetivo, o autor declarou ter consultado uma gama variada de materiais mesoamericanos do século XVI. Contudo, as fontes que o religioso possuía eram limitadas no exílio, circunscrevendo-se quase que exclusivamente a obras publicadas. É possível identificar que o religioso lançou mão dos escritos de Lorenzo Boturini Benaducci, Juan José Eguiara y Eguren, Francisco Hernández, Samuel Purchas e Juan de Torquemada. Apesar das restrições materiais impostas pelo exílio, as escolhas de Clavijero não se deram ao acaso. O autor submeteu suas fontes utilizadas a rígidos critérios de verificação, dialogando com a arte da leitura proposta por De Pauw, de modo a ratificar a confiabilidade dos textos nos quais estava apoiando sua própria narrativa. Para isso, o jesuíta mexicano lançou mão de “técnicas humanistas tradicionais de leitura”²⁶³:

Privilegiava constantemente as fontes oculares em relação aos relatos secundários [...]. [...] pesava também os vieses e motivações das testemunhas. [...] privilegiava o testemunho dos cronistas que se achavam mais próximos do acontecimento e eram mais cultos. [...] Clavijero também fazia uma clara distinção entre formas “internas” e “externas” de evidência. [...] Clavijero estendeu esse rigor à análise das

²⁶¹ CAÑIZARES-ESGUERRA, Jorge, *op. cit.*, p. 289.

²⁶² CLAVIJERO, Francisco Javier. *Historia antigua de México*. México: Departamento Editorial de la Direccion General de las Bellas Artes, 1917.

²⁶³ CAÑIZARES-ESGUERRA, Jorge, *op. cit.*, p. 294.

fontes indígenas. Os registros pré-coloniais eram confiáveis porque abundantes, afirmava ele.²⁶⁴

O jesuíta adotou uma postura ainda mais crítica em relação às fontes coloniais e materiais indígenas produzidos em período posterior ao acontecimento narrado, descartando esses documentos como fontes para seus trabalhos. Além disso, admoestava explicitamente outros historiadores para que fossem cautelosos com esses materiais.²⁶⁵ Foi em meio a esse contexto de efervescência cultural e acalorados debates acerca da América que Francisco Clavijero elaborou sua “*Historia Antigua de México*”. O texto foi escrito originalmente em espanhol, mas o autor optou por traduzi-lo para o italiano, a fim de facilitar a publicação do material. A versão final foi entregue para impressão em 1779 e no ano seguinte os três tomos da *Historia* foram publicados. Em 1781 foi publicado o quarto tomo, denominado “*Disertaciones*”.²⁶⁶

*Habiéndome propuesto la utilidad de mis compatriotas por fin principal de mi trabajo, escribí desde luego mi Historia en español: inducido después por algunos literatos italianos, que se mostraban deseosos de leerla en su propio idioma, tomé el nuevo y laborioso empeño de hacer la traducción [...].*²⁶⁷

O material foi organizado, como mencionado anteriormente, em quatro tomos, subdivididos em dez livros e nove dissertações. O primeiro livro, que inicia as discussões propostas por Clavijero, foi elaborado em diálogo com os debates antiamericanista da época. De acordo com Eduardo Matos Moctezuma, o material do religioso tinha como objetivo “[...] *acallar las voces de los detractores de América al revelar las culturas indígenas de México*”²⁶⁸. Trata-se de uma apresentação do México, na qual o autor descreve minuciosamente a geografia, a fauna e flora dos reinos da Nova Espanha.²⁶⁹ Ao final do primeiro livro, Clavijero também discute o caráter moral dos nativos americanos. Nessa passagem, intitulada “*Carácter de los mexicanos y demás naciones de Anáhuac*”,

²⁶⁴ CAÑIZARES-ESGUERRA, Jorge, *op. cit.*, p. 294; 295, *passim*.

²⁶⁵ CAÑIZARES-ESGUERRA, Jorge, *op. cit.*, p. 299.

²⁶⁶ ARAÚJO, Amanda Brandão, *op. cit.*, p. 83.

²⁶⁷ CLAVIJERO, Francisco Javier. *Historia antigua de México*. México: Departamento Editorial de la Dirección General de las Bellas Artes, 1917, p. 6.

²⁶⁸ MATOS MOCTEZUMA, Eduardo. ¿Quién fue don Francisco del Paso y Troncoso?. *Arqueología mexicana*, México, n. 140, p. 86-87, 2016, p. 86.

²⁶⁹ ARAÚJO, Amanda Brandão, *op. cit.*, p. 85.

ele argumenta que os indígenas possuíam as mesmas faculdades mentais e uma alma semelhante à de outros povos da época, especialmente os europeus.²⁷⁰

No segundo livro o autor abordou questões relacionadas à história das populações primitivas de Anáhuac²⁷¹. Para Clavijero, os primeiros habitantes da América descendiam dos poucos sobreviventes do dilúvio bíblico. A fundação da monarquia mexicana é o tema dos livros três e quatro. O quinto livro versa sobre o esplendor das cidades, com ênfase para os jardins, bosques e palácios. Nesse material também constam as regras impostas por Montezuma Xocoyotzin, as quais pregavam fortemente o respeito pela autoridade real. Questões relacionadas à religião indígena e suas implicações cotidianas são o tema central do livro seis. O sétimo livro é um dos mais extensos e com temas muito variados. Nesse material Clavijero discorreu sobre a administração pública, hierarquia política e administrativa, medicina, jogos, trajes, ações militares etc.²⁷² Nos livros oito, nove e dez o autor passa a abordar aspectos da conquista e colonização espanhola levada à cabo no México. No oitavo livro, Clavijero se debruçou sobre a chegada dos espanhóis à costa e se estendeu até a cerimônia de encontro entre Montezuma e Hernán Cortés. No livro seguinte, o autor narrou os eventos que aconteceram a partir das conferências entre o líder nativo e o capitão espanhol até o episódio da Noite Triste. No décimo livro, o mais extenso de todos, constam informações acerca das batalhas pelo poder travadas por mexicanos e espanhóis até a queda do império mexicano.²⁷³ Há ainda uma espécie de apêndice, chamado de “*Disertaciones*”. Nessa parte, Clavijero dialoga diretamente com o pensamento antiamericanista dos teóricos mais importantes da época, isto é, Buffon, De Pauw, Raynal, Robertson, entre outros. O objetivo do autor nessa parte é refutar os postulados que depreciavam o continente americano e suas populações nativas. Para isso, Clavijero, muitas vezes, citou nominalmente o teórico e a ideia que estava refutando.²⁷⁴

A partir da breve descrição do conteúdo apresentado por Clavijero em sua “*Historia Antigua de México*”, é possível percebermos que se trata de uma obra com cunho fortemente político e que dialogava profundamente com as principais teorias em voga no período. Tendo em vista o contexto de produção da obra e os objetivos

²⁷⁰ ARAÚJO, Amanda Brandão, *op. cit.*, p. 86.

²⁷¹ Historicamente, refere-se a região do Vale do México e suas áreas lacustres centrais, considerada o berço de civilizações pré-hispânicas.

²⁷² ARAÚJO, Amanda Brandão, *op. cit.*, p. 87-91.

²⁷³ ARAÚJO, Amanda Brandão, *op. cit.*, p. 91.

²⁷⁴ ARAÚJO, Amanda Brandão, *op. cit.*, p. 91-92.

apresentados pelo autor, nossa intenção é perceber se e – de que maneira – os escritos de Sahagún podem ter contribuído para embasar os argumentos apresentados por Clavijero.

Antes de iniciar sua dissertação, Clavijero presenteou seus leitores com um catálogo, organizado por séculos, com os principais autores que se debruçaram sobre a história do México. É nessa lista que podemos encontrar a primeira referência explícita ao nome de Sahagún, o qual foi exaltado por seu grande domínio da língua e história nativas. Além disso, dentre os trabalhos produzidos pelo franciscano, Clavijero destacou um Dicionário universal da língua mexicana e a *Historia General* de las Cosas de la Nueva Espanha.²⁷⁵ Em outra parte do texto, ao refletir sobre a destruição massiva dos documentos indígenas logo nos primeiros anos da presença espanhola na colônia, Clavijero retoma os nomes de Motolinía, Andrés de Olmos e Bernardino de Sahagún como personagens que se esforçaram para reunir e conservar informações de toda sorte sobre os nativos. Com isso, o objetivo do autor era demonstrar que, apesar das destruições empreendidas pelos primeiros missionários, ainda era possível ter acesso a informações sobre o período pré-colombiano graças ao serviço prestado por esses missionários na recuperação e conservação de informações e aos próprios nativos, que também lograram reconstruir alguns documentos.

*Cuando los misioneros hicieron el lamentable incendio de las pinturas, vivían muchos historiadores acolhuas, mexicanos, tepanecas, tlaxcaltecas, etc. los cuales se aplicaron a reparar aquella pérdida, como en parte lo obtuvieron, o haciendo nuevas pinturas, o sirviéndose de nuevos caracteres que habían aprendido o instruyendo verbalmente a los mismos predicadores acerca de sus antigüedades a fin de que pudiesen conservar aquellas noticias en sus escritos, como lo hicieron Motolinía, Olmos y Sahagún. Es, pues, absolutamente falso que se perdiese de un todo la noticia de los hechos antiguos. También es falso que no quedaron trazas de las revoluciones y del gobierno del Imperio, sino las que había conservado la tradición.*²⁷⁶

Ao descrever o Templo Maior, localizado na Cidade do México, e seus edifícios anexos, Clavijero apresentou com detalhes as construções, falando sobre o tamanho, decoração, as finalidades dos espaços que compunham as construções etc. Ao encerrar o tópico sobre os anexos, o jesuíta mexicano indicou, para aqueles que desejassem mais informações sobre o assunto, a leitura da relação de Sahagún, disponibilizada por Torquemada em seu livro.²⁷⁷ Em outro capítulo, ao discorrer sobre o calendário adotado

²⁷⁵ CLAVIJERO, Francisco Xavier, *op. cit.*, p. XXXIII.

²⁷⁶ CLAVIJERO, Francisco Xavier, *op. cit.*, p. XL.

²⁷⁷ CLAVIJERO, Francisco Xavier, *op. cit.*, p. 278.

pelos nativos mexicanos, Clavijero novamente faz referência a Sahagún – também cita Motolinía e Carlo de Sigüenza Góngora – como fonte consultada para elaboração do dito trecho. Vale destacar que o jesuíta retirou as informações citadas da obra de Torquemada.

*Soy particularmente deudor de estos datos a los religiosos apostólicos Motolinia y Sahagún (de los que sacó Torquemada cuanto hay de bueno en su obra), y al doctísimo mexicano D. Carlos Sigüenza, la verdad de cuyas opiniones he confirmado después por el examen que he hecho de muchas pinturas mexicanas, en que están claramente representadas con sus propias figuras, todas las divisiones cronológicas de aquella nación.*²⁷⁸

Mais adiante, em seu texto, ao descrever o sistema educacional mexicano, Clavijero tornou a citar os confrades Sahagún, Motolinía e Andrés de Olmos como suas referências para o tópico intitulado “*Exhortación de um mexicano a su hijo*”.

*Educábanse los hijos con tanto respeto a sus padres, que aun ya grandes y casados, apenas osaban hablar en su presencia. Las instrucciones que les daban eran tales, que no puedo menos de copiar aquí una de las exhortaciones que les dirigían, y que ha sido conservada por los primeros misioneros apostólicos que se emplearon en su conversión, especialmente por Motolinia, Olmos y Sahagún, los cuales aprendieron perfectamente su lengua y se aplicaron con suma diligencia a investigar sus usos y costumbres.*²⁷⁹

A última citação direta a Frei Bernardino de Sahagún aparece em um tópico dedicado ao teatro mexicano. Clavijero começou o texto apresentando ao leitor informações acerca das características físicas comuns dos teatros mexicanos e como ocorriam os espetáculos: “*Presentábanse los actores, y hacían sus presentaciones burlescas, fingiéndose sordos, resfriados, cojos, ciegos y tullidos, los cuales figuraban ir a pedir la salud al ídolo*”²⁸⁰. Vale destacar que Clavijero se posicionou contrário à opinião de Boturini, o qual defendia que as peças mexicanas possuíam excelente qualidade. O jesuíta mexicano adotava uma postura mais cautelosa ao se referir às encenações nativas: “[...] *aunque no dudo de la suavidad del lenguaje usado en ellas, jamás podré creer que observasen las reglas del drama, ni que mereciesen los pomposos elogios que les da aquel escritor*”.²⁸¹

²⁷⁸ CLAVIJERO, Francisco Xavier, *op. cit.*, p. 298.

²⁷⁹ CLAVIJERO, Francisco Xavier, *op. cit.*, p. 338.

²⁸⁰ CLAVIJERO, Francisco Xavier, *op. cit.*, p. 400.

²⁸¹ CLAVIJERO, Francisco Xavier, *op. cit.*, p. 399.

Apesar de ter adotado uma postura mais cautelosa quanto à qualidade do teatro mexicano, o jesuíta se aproveitou de uma descrição proposta por seu confrade José de Acosta para, como era comum na época, associar a arte teatral mexicana ao que era praticado na Grécia no período clássico. Essa estratégia de aproximação da sociedade nativa com as sociedades clássicas era uma tentativa dupla de explicar a sociedade mexicana por meio de um referencial conhecido na Europa e de demonstrar seu valor e importância, visto que as sociedades gregas e romanas eram compreendidas como fundamentais para a formação da cultura ocidental. “*Esta descripción del P. Acosta recuerda las primeras escenas de los griegos, y no dudamos que si el Imperio mexicano hubiera durado un siglo más. su teatro se hubiera reformado, como el de los griegos se fue mejorando poco a poco*”.²⁸²

Após apresentar, ainda que de maneira breve, as características do teatro mexicano e compará-lo com o modelo de teatro desenvolvido pelos gregos, Clavijero passou a discorrer sobre a maneira como os primeiros missionários utilizaram a música e a poesia como estratégias para viabilizar a conversão ao cristianismo, visto que essas práticas estavam profundamente enraizadas na cultura nativa.

*Los primeros religiosos que anunciaron el Evangelio a aquellas gentes, viéndolas tan inclinadas al canto y a la poesía, y notando que en todas las composiciones del tiempo de su gentilismo había muchas ideas supersticiosas, compusieron cánticos en lengua mexicana, en loor del verdadero Dios.*²⁸³

Clavijero, em seguida, comenta sobre a *Psalmodia Christiana*, o livro de salmos composto Sahagún, de acordo com a tradição indígena e temática cristã. Nesse trecho, o jesuíta tece elogios ao material do franciscano e o descreve brevemente.

*El laborioso franciscano Bernardino Sahagún, compuso en puro y elegante mexicano, e imprimió en México, trescientos sesenta y cinco cánticos, uno para cada día del año, llenos de los más devotos y tiernos sentimientos religiosos [...].*²⁸⁴

Existem, ainda, mais quatro citações ao missionário espanhol no texto de Clavijero. Entretanto, essas referências aparecem em notas de rodapé do autor. A primeira entrada surge quando, ao discorrer sobre o Templo Maior do México, o jesuíta afirma ter

²⁸² CLAVIJERO, Francisco Xavier, *op. cit.*, p. 400.

²⁸³ CLAVIJERO, Francisco Xavier, *op. cit.*, p. 400.

²⁸⁴ CLAVIJERO, Francisco Xavier, *op. cit.*, p. 400-401.

comparado quatro relatos distintos de testemunhas oculares, entre os quais se encontrava o do franciscano, para construir seu próprio texto. Ainda sobre o Templo Maior, aparecem mais três entradas referentes ao nome do missionário espanhol. Nessas páginas, o religioso é citado como fonte confiável para as informações apresentadas por Clavijero sobre as características físicas do Templo, tais como o revestimento do edifício e as medidas.²⁸⁵

Se empreendermos uma leitura rápida e descuidada da “*Historia Antigua de México*” procurando por referências a Sahagún, talvez nos pareça que o missionário espanhol foi tratado de maneira secundária por Clavijero. Entretanto, ainda que as citações, de fato, sejam limitadas e com poucas deferências ao franciscano, cabem algumas considerações sobre o assunto. Em primeiro lugar, deve-se atentar para o fato de que Clavijero seguia as técnicas humanistas de leitura tradicionais, valorizando constantemente os testemunhos oculares. Portanto, ao utilizar os escritos do frade franciscano, o jesuíta demonstrou acreditar na fiabilidade das informações apresentadas. Além disso, os testemunhos de religiosos eram vistos como boas fontes de informações, visto que se tratava de um grupo com acesso à educação formal.

Tendo em vista os objetivos propostos por Clavijero ao elaborar sua *Historia*, fazia-se necessário selecionar fontes consideradas confiáveis e corroboradas por outros estudiosos. Nesse contexto, os escritos de Sahagún foram reiteradamente apontados como referências sólidas acerca dos povos indígenas, conferindo respaldo à argumentação mobilizada para refutar as teses antiamericanistas do período.

Além da escolha de fontes críveis para contestar as concepções antiamericanistas, a elite intelectual *criolla*, da qual Clavijero fazia parte, forjou uma ideologia que ficou conhecida como patriotismo *criollo*, originado entre o fim do século XVI e início do século XVII e encabeçado pelos descendentes de espanhóis nascidos na colônia – também chamados de espanhóis americanos. De acordo com David Brading, esse movimento pode ser compreendido como “[...] *una conciencia distintivamente mexicana, basada en gran medida en el repudio a sus orígenes españoles, y alimentada por la identificación con el pasado indígena*”²⁸⁶.

O ressentimento das elites coloniais contra a Coroa espanhola foi o estopim para o desenvolvimento de um sentimento patriótico. As animosidades eram fruto de políticas que, na visão dos *criollos*, beneficiavam apenas os espanhóis europeus. Para David

²⁸⁵ CLAVIJERO, Francisco Xavier, *op. cit.*, p. 273-275.

²⁸⁶ BRADING, David. *Los Orígenes del Nacionalismo Mexicano*. México: SepSetentas, 1973, p. 13.

Brading, “[...] *el patriotismo criollo expresaba los sentimientos e intereses de una clase alta, a la que se le negaba un derecho de nacimiento, el gobierno del país*”.²⁸⁷ Portanto, a elite *criolla*, a partir desse sentimento de segregação, passou a rechaçar as referências ligadas à metrópole, dentre as quais as narrativas positivas acerca da conquista espanhola sobre as populações ameríndias. A embrionária consciência mexicana encontrou no catolicismo o vínculo para unir os diferentes grupos sociais que formavam a “sociedade mexicana”.²⁸⁸ Além disso, a elite *criolla* desenvolveu uma retórica de cunho patriótico, invocando temas religiosos, como é o caso da Virgem de Guadalupe, e históricos, sobretudo, no que se referia ao passado indígena pré-colonial.²⁸⁹

Nesse contexto, a figura de Sahagún foi ganhando contornos alinhados às mudanças políticas do período. Apesar de ter nascido na metrópole, paulatinamente, o frade passou a ser encarado por essa elite como um autor mexicano. Suas descrições das populações ameríndias, encontradas, principalmente, na *Historia General*, foram utilizadas para construir um passado grandioso – e distante do espanhol europeu – para a elite mexicana.

Por fim, é mister destacar que Clavijero, mediante sua expatriação para a Itália, não teve acesso direto aos escritos do missionário. Sua aproximação com o franciscano ocorreu sobretudo por intermédio de autores como Torquemada e Mendieta, o que significa que sua leitura foi necessariamente mediada por interpretações anteriores. Esse aspecto é particularmente relevante para esta pesquisa, pois evidencia que a imagem de Sahagún mobilizada no século XVIII não derivava apenas de seus textos originais, mas também das leituras, seleções e enquadramentos produzidos por sucessivas gerações de escritores. Assim, mais do que o próprio religioso, o que encontramos nas páginas de Clavijero é uma representação setecentista de Sahagún, moldada pelas necessidades intelectuais e políticas do patriotismo criollo.

Portanto, sua leitura de Sahagún se deu de maneira indireta, por meio dos escritos de Mendieta. Contudo, essa limitação material não parece ter afetado o julgamento do jesuíta sobre a qualidade e importância das considerações de Sahagún. Tampouco parece ter sido um limitador para empregar a imagem de Sahagún na construção de um discurso alinhado com os ideais do patriotismo *criollo*.

²⁸⁷ BRADING, David, *op. cit.*, p. 14.

²⁸⁸ BRADING, David, *op. cit.*, p. 14.

²⁸⁹ BRADING, David, *op. cit.*, p. 14; 27-37 *passim*.

Essa apropriação setecentista contrasta, em certa medida, com a forma como Sahagún foi percebido nos séculos XVI e XVII. Nesse período, ele foi amplamente reconhecido por seus confrades franciscanos como um missionário dedicado à evangelização e à educação dos nativos. Sua atuação estava profundamente ligada ao projeto religioso da Ordem dos Frades Menores, e seus escritos eram vistos, sobretudo, como ferramentas para a catequização. A valorização de sua obra neste período estava ancorada em seu compromisso com a difusão da fé católica, reforçando sua identidade primária como religioso franciscano.

No século XVIII, entretanto, há uma mudança significativa. À medida que intelectuais passaram a redescobrir sua obra, o interesse por Sahagún migrou do contexto estritamente religioso para o campo da investigação intelectual. Sua condição de franciscano se tornou secundária, e o foco recaiu sobre as informações que ele havia compilado sobre as culturas indígenas da Nova Espanha. Nesse momento, Sahagún passou a ser lido não mais como um missionário, mas como uma fonte para a compreensão do passado pré-colonial, servindo aos interesses de um novo público interessado na reconstrução da história indígena. Essa transformação ocorreu, em grande medida, por meio de leituras indiretas e apropriações sucessivas de sua obra, de modo que o Sahagún conhecido pelos intelectuais setecentistas era, frequentemente, uma figura mediada pelas interpretações de outros autores. Assim, a memória do franciscano foi sendo continuamente reconstruída, adquirindo significados que ultrapassavam aqueles originalmente atribuídos aos seus escritos.

CAPÍTULO 4

A Construção de um Passado Mexicano: Sahagún e os Intelectuais do Século XIX

4.1 Sahagún entre liberais e conservadores: disputas historiográficas e políticas no século XIX mexicano

Os materiais produzidos por Sahagún permaneceram como objetos de interesse entre historiadores e intelectuais, tanto no México quanto em outros países, ao longo do século XIX. Se, no século anterior, predominava entre os letrados um sentimento patriótico voltado à valorização da terra e de suas tradições, no oitocentos esse sentimento adquire novos contornos. A independência do México, consumada em 1821, favoreceu sua reconfiguração em um discurso explicitamente nacional, agora fundado na separação política em relação à Espanha. Nesse contexto, os intelectuais buscavam acessar informações sobre o período pré-hispânico para fundamentar uma razão histórica para o México independente.²⁹⁰ Os escritos de Sahagún, especialmente a *Historia General*, por reunirem um vasto conjunto de informações sobre as culturas nativas, passaram a ocupar posição central nesses debates, sendo apropriados e reinterpretados de maneiras diversas. Missionário exemplar, cronista da conquista, defensor dos indígenas, precursos da etnografia ou historiador do México antigo, Sahagún foi mobilizado segundo as necessidades intelectuais e políticas de cada contexto, tanto no México quanto fora dele. Essas interpretações, contudo, não obedecem a uma trajetória linear, mas refletem as necessidades intelectuais e políticas dos diferentes contextos de recepção, tanto no México quanto fora dele.

A recepção oitocentista da obra do religioso não pode ser compreendida dissociada das disputas políticas e culturais que marcaram o México pós-independência. Como mostra Luiz Estevam de Oliveira Fernandes, em “*Pátria Mestiza*”²⁹¹, a construção da identidade nacional esteve atrelada a uma seleção cuidadosa do passado indígena, que era simultaneamente celebrado e domesticado para servir a projetos políticos divergentes. Nesse cenário, a obra sahumana foi apropriada não apenas como testemunho histórico, mas como “arquivo fundador” de um México mestiço, projetado a partir de uma síntese

²⁹⁰ LEÓN-PORTILLA, Ascensión Hernández de. Las primeras biografías de Bernardino de Sahagún. *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, v. 1, n. 22, p. 235-252, 1992, p. 244.

²⁹¹ FERNANDES, Luis Estevam de Oliveira. *Pátria Mestiza: história, cultura e política na formação da nação mexicana (1810–1910)*. São Paulo: Alameda, 2016.

entre tradição indígena e ideais *criollos*. Essa apropriação seletiva revela o processo de “invocação do passado”, que tanto legitima quanto constrange a historicidade dos indígenas, moldando-os em símbolos integradores para a nova nação.

*Para diferenciarse de los españoles que los discriminaban, los criollos no podían usar ni su lengua, ni su religión, ni su cultura, pues las compartían con ellos y además eran los elementos que les servían para diferenciarse de los otros grupos étnicos de la Nueva España y considerarse superiores a ellos. Por eso, para construirse una identidad propia en el presente, lo que tuvieron que hacer fue construirse un pasado diferente al de los españoles. (...) En contraste, si hubieran elegido la historia tlaxcalteca como la base de su identidad, habrían tenido que reconocer la importancia y los privilegios de los indígenas de Tlaxcala que todavía tenían poder en el régimen colonial. En suma, la identificación con el pasado indígena no implicaba una identificación con los indígenas del presente, sino que servía para marcar una diferencia con los españoles. En sus demás aspectos, la identidad étnica criolla conservó la relación de superioridad que tenían los españoles sobre los indígenas.*²⁹²

Ao longo do século XIX, distintos grupos políticos, notadamente liberais e conservadores, engajaram-se em uma intensa disputa pela definição de uma identidade nacional para a nova nação independente. Nesse cenário, o passado indígena se converteu em um campo fértil para disputas simbólicas, sendo constantemente mobilizado e ressignificado de acordo com os projetos de construção da memória nacional.

*En el siglo XIX, cuando la identidad criolla se convirtió en la base de la nueva identidad nacional mexicana, la identificación con el pasado indígena adquirió una nueva connotación, pues permitió incorporar al grupo gobernante a las nuevas élites de mestizos, pues ellos también podían decir que tenían el mismo pasado indígena que los criollos.*²⁹³

Os conservadores defendiam uma nação alicerçada nos pilares do catolicismo, do federalismo e do corporativismo e de ideais monarquistas. Seu projeto de país se alicerçava na premissa de uma ordem social tradicional, estruturada em estamentos sociais e valores religiosos herdados do período colonial.²⁹⁴

Em contrapartida, os liberais, contrários a qualquer ideia que remetesse ao regime monárquico, defendiam a laicidade do Estado, um governo centralizado e a igualdade

²⁹² NAVARRETE LINARES, Federico. *Las relaciones interétnicas en México*. México: UNAM, 2004, p. 65.

²⁹³ NAVARRETE LINARES, Federico, *op. cit.*, p. 66.

²⁹⁴ FERNANDES, Luis Estevam de Oliveira. *Patria Mestiza: a Invenção do Passado Nacional Mexicano* (séculos XVIII e XIX). Jundiá: Paco Editorial, 2012, p. 37-45.

jurídica dos cidadãos. Entretanto, colocava-se com urgência a questão de quem seriam esses cidadãos, visto que a sociedade mexicana era formada por grupos diversificados – espanhóis, indígenas, mestiços, negros, entre outros. Conforme a análise de Fernandes, os liberais buscaram reconstruir uma identidade nacional capaz de integrar essas múltiplas origens, lançando mão do passado asteca, capaz de funcionar como elo identitário entre os diferentes grupos da população. Ainda que esse projeto tenha se consolidado, sobretudo sob a égide do porfiriato, é mister destacar que o indígena, enaltecido como herói ancestral, era representado a partir de uma ótica idealizada e instrumental – imagem que contrastava com a realidade social da época, marcada pela marginalização concreta das populações autóctones no México do século XIX.²⁹⁵

Nesse contexto, tanto conservadores, responsáveis pelas primeiras análises oitocentistas acerca de autores do século XVI, quanto liberais, passaram a se debruçar sobre os materiais coloniais com o intuito de recuperar o passado mexicano e, assim, construir uma narrativa histórica capaz de assegurar a unidade da nação. Esse crescente interesse resultou, entre 1829 e 1831, na publicação das duas primeiras edições da *Historia General*: uma no México, organizada por Carlos María de Bustamante, e outra em Londres, por Edward King. Ambas se baseavam no Códice de Tolosa, que esteve sob a posse de Juan Bautista Muñoz. Embora essas edições tenham tornado os escritos do missionário mais acessíveis a pesquisadores e demais interessados no tema, nenhuma delas incluiu uma biografia do religioso ou um estudo introdutório do material.²⁹⁶

Apesar da ausência de análises mais aprofundadas sobre Sahagún, as publicações estimularam o interesse de outros intelectuais, que passaram a examinar sua obra e a reunir informações para elaborar sua biografia. Entre os estudiosos mexicanos que se destacaram nesse esforço estão José Fernando Ramírez, Alfredo Chavero, Francisco del Paso y Troncoso e Joaquín García Icazbalceta. Além deles, pesquisadores estrangeiros também se dedicaram ao tema, como o espanhol Cayetano Rosell e o norte-americano William H. Prescott.²⁹⁷

Dentre esses estudiosos, José Fernando Ramírez desempenhou um papel fundamental na historiografia mexicana, sendo um dos pioneiros na construção de uma escrita da história baseada em fontes documentais. Nascido em 5 de maio de 1804, em

²⁹⁵ FERNANDES, Luis Estevam de Oliveira, *op. cit.*, p. 86-91.

²⁹⁶ LEÓN-PORTILLA, Ascensión Hernández de. Las primeras biografías de Bernardino de Sahagún. *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, v. 1, n. 22, p. 235-252, 1992, p. 244.

²⁹⁷ LEÓN-PORTILLA, Ascensión Hernández de, *op. cit.*, p. 245.

Chihuahua, e falecido em 4 de março de 1871, na Alemanha, Ramírez exerceu diversas funções ao longo de sua vida, destacando-se como jurista, deputado, senador, jornalista, historiador, bibliógrafo e diretor do Museu Nacional. Também ocupou o cargo de Ministro das Relações Exteriores (1851-1852 e 1865) e integrou a Junta de Notáveis. Sua participação no governo do imperador Maximiliano levou-o ao exílio após a dissolução do Império. Além de sua atuação política e intelectual, Ramírez é lembrado por sua notável biblioteca, que reunia manuscritos raros dos períodos colonial e pré-colonial. Seu interesse pela História impulsionou pesquisas históricas e arqueológicas no México, contribuindo significativamente para a preservação e difusão do conhecimento sobre o passado do país. Também se dedicou à edição de importantes documentos e estudos sobre a história nacional, consolidando sua influência na historiografia mexicana.²⁹⁸

Em 1885, Ramírez publicou no “*Boletín de la Real Academia de la Historia*”²⁹⁹ um trabalho intitulado “*Códices Mexicanos de Fr. Bernardino de Sahagún*”, no qual apresentou, pela primeira vez, um estudo crítico sobre o material produzido pelo missionário espanhol. Para sua análise, utilizou como fonte os Códices Matritenses, com destaque para a versão pertencente à Academia de História de Tolosa. Além de examinar esses documentos, Ramírez fez um balanço da *Historia General*, traçou uma biografia de Sahagún e recuperou informações já conhecidas sobre o religioso.

O intelectual mexicano iniciou sua análise descrevendo o códice espanhol, recolhido em 1783 do convento franciscano de Tolosa, na província de Guipúscoa, por Juan Bautista Muñoz, então Cosmógrafo Maior das Índias. Em seguida, apresentou resumos dos doze livros que compõem a *Historia General*. Por fim, dedicou-se à descrição do que chamou de códice mexicano, encontrado na biblioteca da Real Academia de la Historia de Madrid, que reúne apenas os livros 8, 9, 10 e 11 da obra e foi encadernado sob o título “*Obras de Sor María de la Antigua*”.

A análise proposta por Ramírez começa com a apresentação da biografia de Sahagún, a quem define como um “benemérito historiador”. Em seguida, expõe o objetivo do missionário ao escrever a *Historia General*:

Consideró, y muy acertadamente, que para hacer más eficaz la civilización cristiana y extirpar de raíz la idolatría, convenía conocer á fondo sus creencias y prácticas, pues muy pronto advirtieron los

²⁹⁸ ALVARADO, Don Pedro de. José Fernando Ramírez. In: TORRE VILLAR, Ernesto de la. *Lecturas históricas mexicanas*. México: Instituto de Investigaciones Históricas - UNAM, 2015, p. 202.

²⁹⁹ *Boletín de la Real Academia de la Historia*, Madrid, v. 6, 1885.

Misioneros que los indios las continuaban á la sombra de los ritos católicos.

*Este empeño despertó en él una viva afición al estudio de las antiguas tradiciones en todos sus departamentos, tomando nota de cuanto llamaba su atención.*³⁰⁰

O historiador, então, aborda os processos de escrita da obra, a perseguição e o confisco dos manuscritos por ordem de Felipe II. Além disso, busca estabelecer uma cronologia dos trabalhos de Sahagún e menciona a existência de até quatro possíveis cópias de seus escritos. Por fim, faz referência às edições da *Historia General* publicadas por Lord Kingsborough (1831) e Carlos María de Bustamante (1829).

*Lord Kingsborough reclamaba en 1831 el honor de ser el primero que diera á luz la Historia de Sahagún; más ya le había precedido en México el Lic. D. Carlos María de Bustamante, dándole el ejemplo de la extravagancia que se advierte en ambas ediciones.*³⁰¹

Ainda no início de seu texto, Ramírez, em diálogo com o contexto de sua época, reforça a primazia do testemunho ocular sobre narrativas baseadas em relatos de terceiros ou em breves visitas aos locais descritos. Nesse sentido, destaca a importância e a qualidade das informações compiladas por Sahagún, que viveu por décadas no México e trabalhou diretamente com os nativos. Assim, considerando o contexto de produção da *Historia General*, os relatos do missionário estariam acima de qualquer material produzido por historiadores.

La confianza otorgada á los que escriben sobre los usos, costumbres y antiguas tradiciones de los pueblos, descansa siempre sobre su palabra, salvo los derechos de la buena crítica; mas la ciencia interesada y venal de muchos etnólogos y antropólogos modernos ha matado la fe histórica, porque ninguna se puede dispensar á los que atraviesan rápidamente y en breves días centenares de leguas, y vuelven á su país para especular con la curiosidad pública, dando narraciones fabulosas, que vocean como una completa y sincera descripción física, civil, política y moral de los pueblos que visitaron y aun de los que no vieron. Justo es, por tanto, que hoy exija, no sólo á los narradores modernos, mas también á los antiguos, testimonios de creencia, porque también en los tiempos pasados hubo algunos, aunque raros, como Fr. Marcos de Niza, que describió ciudades que sólo existían en su imaginación. Los que acreditan las narraciones del P.

³⁰⁰ RAMÍREZ, José Fernando. Códices mexicanos de Fr. Bernardino de Sahagún. *Boletín de la Real Academia de la Historia*, Madri, v. 6, p. 1-34, 1885, p. 3.

³⁰¹ RAMÍREZ, José Fernando, *op. cit.*, p. 7.

*Sahagún son tales, que quizá ningún historiador pueda producirlos mayores ni de mejor calidad.*³⁰²

Ao defender essa perspectiva, Ramírez retoma uma lógica já debatida no México do século XVIII: a confiabilidade dos relatos produzidos por religiosos que foram testemunhas oculares das sociedades nativas e das transformações do período colonial, em oposição às informações fornecidas por viajantes, que passavam pouco tempo nos territórios descritos, ou, em um caso ainda menos confiável, por pesquisadores que jamais estiveram no local e baseavam suas análises apenas em fontes secundárias.

Dentre as diversas informações fornecidas por José Fernando Ramírez em seu estudo, destaca-se seu diálogo com a obra de William Hickling Prescott, historiador norte-americano que também se debruçou sobre a história do México. Em um breve trecho de sua análise, Ramírez contesta algumas das conclusões apresentadas por Prescott em sua “*Historia de la Conquista de México*”³⁰³, sobre a censura e o processo de tradução do material para o espanhol.³⁰⁴ Para reforçar sua interpretação, afirma estar embasado nas informações compiladas por Sahagún e seus informantes indígenas, a partir de documentos autênticos sobre a conquista espanhola, argumentando que quaisquer versões divergentes estariam equivocadas. Segue sua argumentação sustentando que as fontes às quais Prescott teve acesso eram imprecisas.³⁰⁵

A crítica de José Fernando Ramírez a Prescott ultrapassa a simples correção factual. Ao recusar as interpretações eurocêtricas do historiador norte-americano e reafirmar a autoridade das fontes indígenas, Ramírez está engajado em um projeto historiográfico que reivindica a legitimidade do saber autóctone sobre a conquista do México. Seu gesto intelectual, ao mesmo tempo crítico e afirmativo, deve ser compreendido como parte de uma disputa mais ampla sobre os sujeitos autorizados a narrarem o passado nacional.

³⁰² RAMÍREZ, José Fernando, op. cit., p. 9-10.

³⁰³ PRESCOTT, William H. *Historia de la Conquista de México*. Madrid: Papeles del tiempo, 2001.

³⁰⁴ Uma das críticas formuladas por Ramírez diz respeito às informações apresentadas por Prescott acerca da censura da *Historia General*. Enquanto o autor estadunidense atribui essa iniciativa a Ovando, Ramírez sustenta que o processo foi, na realidade, conduzido pelo provincial da Ordem. Outra inexactidão apontada se refere à forma como Torquemada teria tido acesso aos materiais produzidos por Sahagún. Segundo Prescott, o frade teria obtido uma cópia da *Historia* antes de seu envio à Espanha; Ramírez, contudo, considera essa hipótese equivocada, uma vez que, à época, Torquemada contava entre dezoito e vinte anos de idade. O mais provável, portanto, é que tenha recorrido a notas, memórias ou outros documentos secundários derivados da obra sahanguntiana. Cf. RAMÍREZ, José Fernando. Códices mexicanos de Fr. Bernardino de Sahagún. *Boletín de la Real Academia de la Historia*, Madri, v. 6, p. 1-34, 1885, p. 17-18.

³⁰⁵ RAMÍREZ, José Fernando. Códices mexicanos de Fr. Bernardino de Sahagún. *Boletín de la Real Academia de la Historia*, Madri, v. 6, p. 1-34, 1885, p. 17-18.

Nesse sentido, a leitura de *El México profundo*, de Guillermo Bonfil Batalla, oferece uma chave interpretativa interessante. Para o antropólogo, o projeto nacional das elites *criollas* e mestiças dos séculos XIX e XX constituiu um “México imaginário”, isto é, uma construção política e cultural desvinculada das realidades indígenas e populares, voltada à imitação dos modelos europeus e norte-americanos.³⁰⁶

Ramírez, ao valorizar os registros nativos e denunciar a parcialidade dos relatos estrangeiros, se insere na tensão entre esse “México imaginário” e o “México profundo”. Sua defesa do legado indígena é, portanto, não apenas historiográfica, mas política: propõe a incorporação da memória autóctone como base legítima da nacionalidade, contrapondo-se a leituras que a marginalizavam ou inferiorizavam. Assim, sua crítica a Prescott reflete a recusa de um modelo narrativo externo.

De acordo com a análise de Mechthild Rutsch, as críticas de Ramírez a William Prescott foram motivadas pelas interpretações depreciativas que o historiador norte-americano apresentou sobre os povos indígenas em sua “*Historia de la Conquista de México*”³⁰⁷. Prescott, alinhado a uma perspectiva eurocêntrica e protestante, descreveu os mexicas como “bárbaros” e “selvagens”, desqualificando, ainda, a língua náuatle como “não musical” – juízos que evidenciam, segundo Rutsch, uma antipatia racial manifesta em sua narrativa. Para Ramírez, que buscava construir uma síntese cultural em que o elemento indígena fosse reconhecido como parte essencial da identidade nacional, tais caracterizações não poderiam ser toleradas. Seu projeto historiográfico estava ancorado na valorização do passado autóctone e na defesa da legitimidade dos descendentes dos povos originários para escrever a história da conquista, perspectiva que se expressa na crítica severa à exaltação de Cortés e ao desprezo pelas fontes indígenas. Nesse sentido, a crítica de Ramírez a Prescott ultrapassava o debate metodológico e assumia um carácter político e identitário, articulando-se aos esforços de sua geração de intelectuais – majoritariamente *criollos* – de fundar uma narrativa histórica nacional. Como observa Rutsch, essa geração via na defesa do legado indígena uma maneira de construir um mito de origem próprio para o México independente, contrapondo-se às leituras estrangeiras que marginalizavam ou inferiorizavam as culturas nativas.³⁰⁸

³⁰⁶ BONFIL BATALLA, Guillermo. *México profundo: uma civilização negada*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2019, p. 26-27.

³⁰⁷ PRESCOTT, William H. *Historia de la Conquista de México*. Madrid: Papeles del tiempo, 2001.

³⁰⁸ RUTSCH, Mechthild. Natural history, national museum and anthropology in Mexico. Some reference points in the forging and re-forging of national identity. *Perspectivas Latinoamericanas*, v. 1, p. 89-122, 2004, p. 96. Disponível em: <https://nanzan->

Dentro desse mesmo movimento de valorização do passado indígena e de reinterpretação da história mexicana, insere-se também a atuação de Alfredo Chavero, importante intelectual e pesquisador mexicano do século XIX. Chavero se dedicou ao estudo dos materiais de Frei Bernardino de Sahagún, estabelecendo, em diversas de suas obras, uma reflexão crítica sobre a produção do missionário. Entre essas publicações, destacam-se “*Apuntes viejos de bibliografía mexicana*”³⁰⁹, “*Sahagún: estudio por Alfredo Chavero*”³¹⁰ e “*México a través de los siglos: historia general y completa...*”³¹¹, nas quais Chavero apresenta uma biografia de Sahagún e uma análise detalhada de seus escritos.

Nascido na Cidade do México em fevereiro de 1841 e falecido em outubro de 1906, Chavero foi um intelectual influente, produzindo uma vasta obra sobre a história do México. Formou-se advogado em 1861, após estudar no Colégio de São João de Letrán. Desde jovem, integrou o partido liberal e, aos 21 anos, em 1862, passou a representá-lo na Câmara. Ao longo de sua trajetória, ocupou diversos cargos políticos, incluindo os de deputado, magistrado da Suprema Corte e governador do Distrito Federal. Além da política, teve uma atuação destacada na literatura, iniciando sua produção teatral em 1860 e, a partir de 1867, atuando como jornalista no periódico “*El Siglo XIX*”, além de colaborar com outros jornais.³¹²

Enquanto historiador, Chavero manteve uma estreita relação com grandes eruditos de sua época, como Orozco y Berra e García Icazbalceta. Os laços de amizade entre esses intelectuais certamente contribuíram para o avanço das pesquisas sobre a história mexicana. Além disso, essa influente rede de contatos pode ter sido fundamental para que ele adquirisse a biblioteca de José Fernando Ramírez, colocada à venda pelos herdeiros após seu falecimento.³¹³

u.repo.nii.ac.jp/?action=pages_view_main&active_action=repository_view_main_item_detail&item_id=352&item_no=1&page_id=13&block_id=21. Acesso em: 17 fev. 2026.

³⁰⁹ CHAVERO, Alfredo. *Apuntes Viejos de bibliografía mexicana*. México: Tipografía J. I. Guerrero y Cia, 1903.

³¹⁰ CHAVERO, Alfredo. *Sahagún: estudio por Alfredo Chavero*. México: Imprensa de José María Sandoval, 1877. Disponível em: < <https://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000091825&page=1> >. Acesso em: 26 jan. 2025.

³¹¹ CHAVERO, Alfredo. *México a través de los siglos: historia general y completa...* Tomo 1: Historia antigua. Publicado sob a direção de Vicente Riva Palacio. México: Ballescá y Compañía; Barcelona: Espasa y Compañía, [1882]. Disponível em: < <https://www.cervantesvirtual.com/obra/mexico-a-traves-de-los-siglos-historia-general-y-completa-tomo-1-historia-antigua-846420/>> >. Acesso em: 28 jan. 2025.

³¹² RICO GONZÁLEZ, Víctor. Alfredo Chavero. In: RICO GONZÁLEZ, Víctor. *Hacia un concepto de la conquista de México*. México: Instituto de Investigaciones Históricas - UNAM, 2019, p. 205-206.

³¹³ RICO GONZÁLEZ, V., *op. cit.*, p. 206.

Em “*Sahagún: estudio por Alfredo Chavero*”³¹⁴, Chavero, já nas partes preliminares, dedica sua produção ao franciscano, a quem descreve como “*amparo de los vencidos*”³¹⁵, “*maestro de los indios*”³¹⁶ e “*conservador de nuestra historia*”³¹⁷. O intelectual segue com as palavras: “*homenaje de admiración y gratitud*”³¹⁸. Embora breve, a introdução do texto evidencia o tom de reverência adotado por Chavero ao se referir ao missionário espanhol.

O texto inicia-se com uma biografia do religioso, abordando sua formação e sua chegada à América. Em seguida, narra sua trajetória como professor do Colégio de Santa Cruz, seu período como definidor da Província do Santo Evangelho e sua atuação como visitador de Michoacán.

No quarto capítulo, ao descrever outra etapa da vida do missionário, Chavero afirma que Sahagún ainda não havia trocado a pena de teólogo pela de historiador.³¹⁹ Nesse trecho, o erudito mexicano apresenta três escritos sahumtianos, que ele define como “puramente religiosos”³²⁰: um estudo preparatório para o *Evangeliarium*, *Epistolarium* y *Lectionarium*, um livro de salmos (*Psalmodia Christiana*) e um livro de sermões. A partir do capítulo VI, Chavero se debruça sobre a *Historia General* de Sahagún, introduzindo o tema com as seguintes palavras: “*Entremos ahora en la segunda parte de la vida de Sahagun, la más interesante, porque el maestro de indios se va á convertir en historiador, de sus mismos discípulos ayudado.*”³²¹

Nos capítulos seguintes, Chavero analisa o processo de produção da *Historia General*, abordando a seleção dos nativos colaboradores, o uso de técnicas pré-coloniais de registro de informações — como os pictogramas — e a dispersão e recolhimento do material por ordem régia. A partir do capítulo X, ele se dedica a rastrear o paradeiro dos manuscritos do missionário, encerrando essa parte da obra com a esperança de que, por meio de novas investigações e do estudo dos materiais já conhecidos, fosse possível “[...] *hacerse una edición de la Historia de Sahagún, digna de su ilustre memoria*”³²².

No capítulo seguinte, Chavero continua reconstruindo os passos do missionário por meio de suas assinaturas, recibos do Colégio de Tlatelolco e referências esparsas em

³¹⁴ CHAVERO, Alfredo. *Sahagún: estudio por Alfredo Chavero*. México: Imprensa de José María Sandoval, 1877.

³¹⁵ CHAVERO, Alfredo, *op. cit.*, p. 5.

³¹⁶ CHAVERO, Alfredo, *op. cit.*, p. 5.

³¹⁷ CHAVERO, Alfredo, *op. cit.*, p. 5.

³¹⁸ CHAVERO, Alfredo, *op. cit.*, p. 5.

³¹⁹ CHAVERO, Alfredo, *op. cit.*, p. 30.

³²⁰ CHAVERO, Alfredo, *op. cit.*, p. 30.

³²¹ CHAVERO, Alfredo, *op. cit.*, p. 43.

³²² CHAVERO, Alfredo, *op. cit.*, p. 73.

outros documentos, como o Códice de Santiago. Nos capítulos XII e XIII, aborda outros textos de Sahagún, como uma *Postilla*, a *Psalmódia* e o *Manual del Cristiano*, além de tratar da destruição de materiais ordenada por Frei Francisco de la Rosa Figueroa, revisor do Santo Ofício. Para Chavero, a escassez dos escritos sahanguntianos pode ser explicada pela repressão da Inquisição a temas de cunho indígena — justamente o foco principal dos textos do missionário.³²³

O último capítulo, o XIV, aborda os últimos anos de Sahagún, quando ele finalizou sua *Historia General* e ainda trabalhava no Colégio de Tlatelolco, até falecer em decorrência de uma epidemia que assolou o México em 1590. Chavero encerra seu estudo mantendo o tom de deferência e admiração pelo missionário.

*Así terminó la existencia de Sahagun. Jamas vida más bella se empleó más noblemente. No fué el fraile fanático que quiso convertir á los indios con la espada y la hoguera. No; fué el padre amoroso de los vencidos; el civilizador de los hijos del Anáhuac. Él guardó, como rico tesoro, su lengua y su historia; y sin descuidar el pasado, él, más grande que todo lo que le rodeaba, presentía el porvenir, y ejercía su sacerdocio en la escuela. A su vieja patria apenas pertenecieron cerca de treinta años estériles de su vida. A México, le dedicó sesenta y uno de infatigables trabajos. Sahagun no tiene un monumento en México.*³²⁴

Alfredo Chavero também aborda a trajetória de Sahagún em “*México a través de los siglos: historia general y completa...*”³²⁵. A coleção, composta por cinco volumes, foi distribuída pela Casa Ballestrá Editorial de Barcelona, entre 1884 e 1889. Trata-se de um empreendimento de fôlego, escrito a muitas mãos por políticos, literatos e historiadores, todos entusiastas da história mexicana. Integraram essa equipe D. Juan de Dios Arias — que faleceu em 1886 e foi substituído por D. Enrique Olavarría y Ferrari —, D. Alfredo Chavero, D. Vicente Riva Palacio, D. José María Vigil e D. Julio Zárate. A obra combina um extenso conteúdo textual — seus cinco volumes somam quase mil páginas — com uma ampla variedade de imagens, incluindo retratos, reproduções de edifícios, monumentos e paisagens.³²⁶

³²³ CHAVERO, Alfredo, *op. cit.*, p. 91.

³²⁴ CHAVERO, Alfredo. *Sahagún: estudio por Alfredo Chavero*. México: Imprensa de José María Sandoval, 1877, p. 108-109.

³²⁵ CHAVERO, Alfredo. *México a través de los siglos: historia general y completa...* Tomo 1: Historia antigua. Publicado sob a direção de Vicente Riva Palacio. México: Ballestrá y Compañía; Barcelona: Espasa y Compañía, [1882]. Disponível em: < <https://www.cervantesvirtual.com/obra/mexico-a-traves-de-los-siglos-historia-general-y-completa-tomo-1-historia-antigua-846420/>> . Acesso em: 28 jan. 2025.

³²⁶ CACHO VÁZQUEZ, Xavier. *México a través de los siglos: a cien años de su publicación, 1884-1889*. 31. ed. Monterrey: Gobierno de Nuevo León, Archivo General del Estado, 1988.

A coleção “*México a través de los siglos*”³²⁷ foi concebida para um público amplo, incluindo leitores estrangeiros interessados na história mexicana. Reuniu um conjunto variado de fontes, muitas delas ainda inéditas à época, além de um vasto aparato iconográfico, com ilustrações coloridas e em preto e branco. Editado e reeditado inúmeras vezes, o compêndio rapidamente se consolidou como uma obra central e de grande circulação, tornando-se referência tanto acadêmica quanto de divulgação histórica. Como aponta Luiz Estevam de Oliveira Fernandes, para além da construção de uma narrativa histórica, o projeto editorial buscava definir quem eram os mexicanos, articulando passado e identidade nacional. Nesse sentido, a obra se estruturava a partir de uma leitura teleológica da conquista, apresentada como um processo inevitável e fundador da nação mestiça.³²⁸

Chavero ficou responsável pela escrita do primeiro volume, cujo tema central era a conquista. Riva Palacio assumiu o segundo volume, dedicado ao período do vice-reino. Zárate abordou o processo de independência do México no terceiro volume, enquanto Olavarria deu continuidade à obra no quarto volume, tratando do período de 1821 a 1855. Por fim, Vigil foi responsável pelo quinto e último volume da coleção, que abrangeu os anos de 1855 a 1867.³²⁹

A seção escrita por Chavero demonstra, mais uma vez, seu respeito e admiração por Frei Bernardino de Sahagún. Na introdução, o historiador menciona o frade, juntamente com outros religiosos, apresentando uma biografia que destaca os trabalhos realizados pelo franciscano durante sua permanência no México, incluindo suas funções como definidor, visitador e professor no Colégio de Tlatelolco. Além disso, Chavero lista os textos escritos por Sahagún, entre as quais se destacam: um texto preparatório para o *Evangelarium*, *Epistolarium* y *Lectonarium*, um sermonário intitulado *Sermones de Dominicas y de Sanctos en Lengua Mexicana*, a *Postilla*, o *Vocabulário Trilingue* e a *Historia General*. A estrutura do texto é bastante similar, para não dizer idêntica, ao estudo de Chavero sobre Sahagún de 1877, como podemos observar, a título de exemplo, na maneira como Chavero conclui o texto sobre a vida do missionário.

³²⁷ CHAVERO, Alfredo. *México a través de los siglos: historia general y completa...* Tomo 1: Historia antigua. Publicado sob a direção de Vicente Riva Palacio. México: Ballezá y Compañía; Barcelona: Espasa y Compañía, [1882]. Disponível em: < <https://www.cervantesvirtual.com/obra/mexico-a-traves-de-los-siglos-historia-general-y-completa-tomo-1-historia-antigua-846420/>>. Acesso em: 28 jan. 2025.

³²⁸ FERNANDES, Luis Estevam de Oliveira. *Pátria Mestiza: Memória e História na invenção da nação mexicana entre os séculos XVIII e XIX*. 2009. 251f. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2009, p. 39-48, *passim*.

³²⁹ CACHO VÁZQUEZ, Xavier. *México a través de los siglos: a cien años de su publicación, 1884-1889*. 31. ed. Monterrey: Gobierno de Nuevo León, Archivo General del Estado, 1988.

*Así terminó la existencia de Sahagún. Jamás vida más bella se empleó más noblemente. No fué el fraile fanático que quiso convertir á los indios con la espada y la hoguera. No; fué el padre amoroso de los vencidos; el civilizador de los hijos del Anáhuac. Él guardó, como rico tesoro, su lengua y su historia; y sin descuidar el pasado, él, más grande que todo lo que le rodeaba, presentía el porvenir y ejercía su sacerdocio en la escuela. A su vieja patria apenas pertenecieron cerca de treinta años estériles de su vida. A México le dedicó sesenta y uno de infatigables trabajos.*³³⁰

Chavero segue sua escrita utilizando os relatos de Sahagún como fontes confiáveis para abordar diversos temas, como os grupos étnicos e suas culturas, o governo do México, os Calmecac, a religião, as cerimônias, o calendário, as festas, entre outros. O historiador também recorre aos relatos do missionário para discutir a conquista do México. No entanto, mais do que simplesmente listar os assuntos tratados por Chavero, o que se destaca em sua obra é a maneira como ele recorre aos escritos de Sahagún para compilar sua própria narrativa sobre o México antigo. Na introdução, ao apresentar a biografia do religioso e os textos de sua autoria que eram conhecidos na época, Chavero cria um contexto inicial que visava assegurar a confiabilidade das informações fornecidas por Sahagún. Ao longo do texto, essas informações seriam/foram usadas como fontes primárias para a análise dos grupos nativos e do processo de conquista do México. Tal exercício indica para nós, mais uma vez, que Chavero tinha em alta conta o trabalho de Sahagún, considerando-o um material confiável para a construção de sua própria visão histórica sobre o México antigo.

Em “*Apuntes Viejos de Bibliografía Mexicana*”³³¹, o objetivo do autor, conforme suas próprias palavras, ao publicar o material, era “[...] *conservar varios datos que por afortunada casualidad adquirí entonces, y que acaso merezcan conservarse*”.³³² O livro está dividido em 11 seções, que abrangem os seguintes temas: Códice Telleriano Remensis, Pinturas de los soles, Peregrinación azteca, Cronistas Tenochcas – Códice Ramírez, Cronistas Tenochcas – Durán, Cronistas Tenochcas – Acosta, Cronistas Tenochcas – Tezozomoc, Montolinía, Mendieta, Sahagún e Vetancurt.

³³⁰ CHAVERO, Alfredo. *México a través de los siglos: historia general y completa...* Tomo 1: Historia antigua. Publicado sob a direção de Vicente Riva Palacio. México: Ballescá y Compañía; Barcelona: Espasa y Compañía, [1882], p. XLIV. Disponível em: < <https://www.cervantesvirtual.com/obra/mexico-a-traves-de-los-siglos-historia-general-y-completa-tomo-1-historia-antigua-846420/>>. Acesso em: 28 jan. 2025.

³³¹ CHAVERO, Alfredo. *Apuntes Viejos de bibliografía mexicana*. México: Tipografía J. I. Guerrero y Cia, 1903.

³³² CHAVERO, Alfredo, *op. cit.*, p. 3.

Na seção dedicada a Sahagún, observamos que Chavero segue o mesmo padrão estrutural empregado nas obras citadas anteriormente. O texto inicia com uma biografia do frade espanhol, abordando seu nascimento na Espanha, sua chegada ao México e as diversas funções que desempenhou na colônia. Em seguida, Chavero apresenta os escritos conhecidos do missionário e o paradeiro desses materiais. O texto conclui de maneira semelhante àquela utilizada em “*México a través de los siglos: historia general y completa*”³³³ e, mantendo o tom e enfoque.

*Así terminó la existencia de Sahagún. Jamás vida más bella se empleó más noblemente. No fué el fraile fanático que quiso convertir á los indios con la espada y la hoguera. No; fué el padre amoroso de los vencidos; el civilizador de los hijos del Anáhuac. Él guardó, como rico tesoro, su lengua y su historia; y sin descuidar el pasado, él, más grande que todo lo que le rodeaba, presentía el porvenir, y ejercía su sacerdocio en la escuela. A su vieja patria apenas pertenecieron cerca de treinta años estériles de su vida. A México, le dedicó sesenta y uno de infatigables trabajos. Sahagún no tiene un monumento en México [grifo nosso].*³³⁴

A repetição de passagens e estruturas similares nas diversas obras de Alfredo Chavero evidenciam a importância que ele atribuía ao frade em sua visão da história do México. Ao destacar o missionário como um “pai amoroso dos vencidos” e um “civilizador dos filhos do Anáhuac”, Chavero constrói uma imagem idealizada do franciscano, enfatizando seu papel na preservação da memória indígena e na mediação entre o mundo nativo e a cultura europeia. Essa leitura, típica da historiografia oitocentista, revela não apenas o apreço pelo trabalho do religioso, mas também como intelectuais do século XIX reinterpretaram figuras coloniais para reforçar uma narrativa nacionalista. Assim, ao apresentar Sahagún como um historiador confiável e um protetor da herança indígena, Chavero não apenas exalta sua obra, mas também reflete as tensões e os debates sobre identidade e passado que marcaram a historiografia mexicana de sua época.

A reiterada presença do missionário na obra de Chavero, bem como a repetição de certas passagens, não deve ser interpretada apenas como reverência pessoal, mas como

³³³ CHAVERO, Alfredo. *México a través de los siglos: historia general y completa...* Tomo 1: Historia antigua. Publicado sob a direção de Vicente Riva Palacio. México: Ballescá y Compañía; Barcelona: Espasa y Compañía, [1882]. Disponível em: < <https://www.cervantesvirtual.com/obra/mexico-a-traves-de-los-siglos-historia-general-y-completa-tomo-1-historia-antigua-846420/>>. Acesso em: 28 jan. 2025.

³³⁴ CHAVERO, Alfredo. *Apuntes Viejos de bibliografía mexicana*. México: Tipografía J. I. Guerrero y Cia, 1903, p. 82.

parte de um projeto político e historiográfico mais amplo. Ao fixar uma imagem do frade como figura conciliadora entre indígenas e colonizadores, Chavero mobiliza o religioso como símbolo de uma possível síntese entre passado indígena e identidade nacional moderna. Essa operação é característica da historiografia liberal mexicana do século XIX, a qual, embora marcada por tensões em relação ao legado colonial, buscava na antiguidade indígena elementos de autenticidade nacional. Sahagún, nesse contexto, é apropriado como um elo autorizado entre os tempos pré-hispânicos e o presente republicano, ao mesmo tempo em que é desvinculado de sua condição de missionário europeu a serviço da colonização. Assim, mais do que uma homenagem a um personagem do passado, a imagem sahumtiana construída por Chavero atua como peça estratégica na elaboração de uma narrativa histórica que pretendia, simultaneamente, resgatar o legado indígena, valorizar a erudição nacional e sustentar um projeto de modernidade com raízes autóctones.

Francisco de Borja del Paso y Troncoso, destacado erudito mexicano do século XIX, também se dedicou ao estudo dos escritos de Sahagún. Nascido em Veracruz, em outubro de 1842, faleceu em Florença, em abril de 1916, enquanto participava de uma missão histórica na cidade.³³⁵ Iniciou sua carreira como médico, mas logo migrou para o campo da história mexicana.³³⁶ Ao longo de sua trajetória, aprofundou-se nos campos da arqueologia, linguística, etnologia e história pré-hispânica e colonial.³³⁷ Especialista em náuatle, assumiu a cátedra da língua na Escola Preparatória.³³⁸ Além disso, exerceu diversos cargos de grande relevância, como a direção do Museu Nacional em duas ocasiões e presidência da Junta Colombina, criada para celebrar o quarto centenário do descobrimento da América, junto a intelectuais como Vicente Riva Palacio.³³⁹

Como editor, Paso y Troncoso foi responsável por divulgar importantes documentos sobre a história mexicana, por meio de obras como “*Papeles de la Nueva España, Descripción, historia y exposición del Códice Pictórico de los antiguos náhuas que se conserva en la Biblioteca de la Cámara de Diputados de París*”³⁴⁰ e “*Epistolario*

³³⁵ TORRE VILLAR, Ernesto de la. *Lecturas históricas mexicanas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1998, p. 563.

³³⁶ MATOS MOCTEZUMA, Eduardo. ¿Quién fue don Francisco del Paso y Troncoso?. *Arqueología mexicana*, México, n. 140, p. 86-87, 2016.

³³⁷ TORRE VILLAR, Ernesto de la, *op. cit.*, p. 653.

³³⁸ MATOS MOCTEZUMA, E., *op. cit.*

³³⁹ MATOS MOCTEZUMA, E., *op. cit.*

³⁴⁰ PASO Y TRONCOSO, Francisco del. *Papeles de la Nueva España, Descripción, historia y exposición del Códice Pictórico de los antiguos náhuas que se conserva en la Biblioteca de la Cámara de Diputados de París*. Florença: Tipografía de Salvador Landi, 1898.

de la Nueva España”³⁴¹; este último publicado póstumamente. Entre 1905 e 1907, também organizou e publicou, em edição facsimilar, a *Historia General* de Sahagún, em Madri. Além disso, realizou estudos sobre o *Códice Borbónico* e o *Memorial de los indios de Tepetlaoxtoc*.³⁴²

Em “*Papeles de Nueva España*”, o frade é frequentemente citado como uma fonte fundamental de informação, especialmente por meio dos *Primeros Memoriales* e da *Historia General*. Um exemplo disso ocorre quando o autor mexicano menciona o monastério de Tepepulco, destacando o missionário como um de seus moradores ilustres. Além disso, ele ressalta que foi nesse espaço que o missionário, com o auxílio dos nativos do povoado, começou a elaborar os *Primeros Memoriales* sobre a *Historia de las cosas de la Nueva España*.³⁴³

Embora se trate de um escrito de caráter pessoal, algumas considerações de Paso y Troncoso sobre Sahagún também aparecem em duas correspondências enviadas a Joaquín García Icazbalceta. Nessas cartas, fica evidente o empenho do historiador mexicano em aprofundar-se tanto na biografia do frade quanto em seus escritos, demonstrando um interesse que vai além da mera referência bibliográfica. Seu objetivo não era apenas compreender a trajetória do franciscano, mas também situá-lo dentro de uma tradição historiográfica que ele próprio ajudava a consolidar.

*Vino el padre Sahagún en la misión que trajo fray Antonio de Ciudad Rodrigo; y como éste obtuvo la cédula anterior desde agosto de 1527, pudiera creerse que en aquel año, o a principios del siguiente, llegara nuestro historiador a estas partes.*³⁴⁴

A forma como Paso y Troncoso se refere ao missionário ao longo das cartas revela não apenas o respeito que nutria por ele, mas também a importância que atribuía ao seu legado intelectual. O uso reiterado da expressão “*nuestro historiador*” para referir-se a Sahagún não é casual: além de reconhecê-lo como um homem de fé e um agente da evangelização, Paso y Troncoso o insere no rol dos grandes cronistas da Nova Espanha. Essa escolha linguística sugere que ele via em Sahagún um precursor do próprio trabalho

³⁴¹ PASO Y TRONCOSO, Francisco del. *Epistolario de la Nueva España*. México: Antigua librería Robredo, de Jose Porrua e Hijos, 1939.

³⁴² MATOS MOCTEZUMA, E., *op. cit.*; TORRE VILLAR, Ernesto de la, *op. cit.*, p. 653.

³⁴³ PASO Y TRONCOSO, Francisco del. *Papeles de Nueva España*. Segunda serie, Geografía y estadística. Madrid: Estab. Tip. Sucesores de Rivadeneyra, 1905, p. 303.

³⁴⁴ PASO Y TRONCOSO, Francisco del; BERNAL, Ignacio; LEÓN-PORTILLA, Miguel, *op. cit.*, p. 256.

que realizava séculos depois, coletando, organizando e analisando documentos que ajudassem a reconstruir a história dos períodos pré-colonial e colonial.

Além disso, Paso y Troncoso não se limitou a destacar a erudição de Sahagún, mas também reconheceu seu zelo missionário e sua meticulosidade ao documentar os costumes indígenas. Sua visão sobre o trabalho do franciscano era ambígua: por um lado, elogiava a riqueza etnográfica de sua obra; por outro, enfatizava o caráter vigilante e intransigente do frade em relação à erradicação das práticas religiosas pré-hispânicas.

*He aquí cómo llegó a adquirir nuestro Sahagún el gran conocimiento que tenía de los ritos gentílicos: no solamente indagando cómo se hacían esas ceremonias para consignar sus observaciones y abrir así los ojos de los misioneros menos expertos, sino siguiendo, siempre vigilante y desconfiado, el menor rastro que le indicara la subsistencia de las prácticas antiguas, con el fin de extirparlas por donde quiera que las encontraba. Admiramos su celo y su energía que le hacían despreciar el peligro y arrostrar todo género de fatigas, ya para escalar los montes más elevados, ya para penetrar hasta el fondo de las aguas, dando así a sus compañeros un ejemplo saludable, y marcándoles la senda que habían de seguir si deseaban salvar las almas de aquellos neófitos, adictos en lo ostensible a la religión del Redentor, pero apegados en realidad, cada día más, a la idolatría de sus mayores.*³⁴⁵

Essa passagem sintetiza a visão que Paso y Troncoso tinha de Sahagún: um estudioso incansável, cujo conhecimento aprofundado dos ritos indígenas derivava tanto de sua capacidade investigativa quanto de sua determinação em dismantelar os resquícios do paganismo. Seu tom exalta a coragem e a dedicação do frade, retratando-o como um exemplo a ser seguido pelos missionários que vieram depois. Ao mesmo tempo, a passagem permite vislumbrar as contradições inerentes à obra de Sahagún: ao registrar detalhadamente os costumes dos povos nativos, ele preservou um conhecimento que, ironicamente, pretendia extinguir. Paso y Troncoso, atento a essa dualidade, reconheceu a grandeza de seu antecessor, ainda que filtrasse sua análise por meio do prisma da evangelização.

A leitura de Paso y Troncoso sobre Sahagún deve ser compreendida à luz do projeto historiográfico mais amplo em que o erudito mexicano estava inserido: o de construir, a partir das fontes coloniais, uma narrativa histórica que servisse à consolidação da identidade nacional pós-independência. Ao referir-se ao franciscano como “*nuestro historiador*”, Paso y Troncoso não apenas reconheceu sua relevância como cronista, mas

³⁴⁵ PASO Y TRONCOSO, Francisco del; BERNAL, Ignacio; LEÓN-PORTILLA, Miguel, op. cit., p. 278.

o reinscreveu no cânone da historiografia mexicana, deslocando-o do lugar de missionário europeu para o de precursor da investigação histórica nacional. Essa apropriação simbólica revela uma tentativa de reinscrever a experiência colonial em um registro moderno, no qual a memória indígena e a presença espanhola são simultaneamente preservadas e reorganizadas sob a égide de um nacionalismo ilustrado. A análise que Paso y Troncoso faz de Sahagún – oscilando entre a exaltação de sua erudição e o reconhecimento de seu zelo catequético – evidencia as contradições inerentes ao empreendimento franciscano: ao mesmo tempo em que combatia as práticas religiosas nativas, Sahagún elaborou um dos mais ricos registros sobre as culturas indígenas.

Paso y Troncoso, ciente dessa tensão, procura amenizá-la dentro de uma lógica na qual o frade é lido como figura exemplar, tanto pela meticulosidade com que documentou informações sobre os povos autóctones quanto pelo fervor que dedicou à evangelização. Nesse sentido, o historiador oitocentista contribuiu para uma revalorização do legado de Sahagún, mas também para a elaboração de uma memória histórica que pretendia integrar, ainda que sob uma moral cristã, os elementos indígenas ao relato fundador da nação mexicana. A correspondência com Icazbalceta, nesse sentido, não se limita ao compartilhamento de dados, mas exprime o funcionamento de uma rede intelectual que, ao organizar e publicar documentos coloniais, disputava os sentidos do passado e os fundamentos do México moderno.

Ao mesmo tempo, essas trocas epistolares mostram que a construção de um projeto historiográfico nacional – e de nação – não partiu de uma única voz, mas foi o resultado de diferentes perspectivas, interesses e interpretações que, mesmo vindo de lugares distintos, buscavam dar forma e legitimar a história do país.

Nesse sentido, torna-se relevante compreender a trajetória social e intelectual de Joaquín García Icazbalceta desde seus primeiros anos de vida. Nascido na Cidade do México, em agosto de 1825, era filho de Ana Ramona de Icazbalceta y Musitu, mexicana de nascimento, e de Eusébio García Monasterio, de origem espanhola. O casal teve dez filhos. No contexto das tensões políticas e sociais que marcaram a segunda década do século XIX, intensificou-se a perseguição aos espanhóis e à memória do passado colonial, o que levou a família a deixar o território mexicano. Inicialmente, estabeleceram-se em Nova Orleans; posteriormente, migraram para Bordeaux, na França; e, por fim, fixaram residência em Cádiz, na região da Andaluzia, na Espanha. Nesse novo contexto, a família passou a dedicar-se ao comércio de vinhos, atividade que possibilitou a ampliação de seu patrimônio. Em 1833, retornaram ao México. Icazbalceta foi educado no ambiente

doméstico, onde recebeu sólida formação, com destaque para o aprendizado do latim, inglês, francês, italiano e história.³⁴⁶

Durante a adolescência, auxiliou o pai nos negócios da família e, paralelamente, iniciou a redação e ilustração de um periódico. Interessado pelo estudo das línguas, dominava o latim e o inglês, o que lhe permitiu traduzir para o espanhol “*La historia de la conquista del Perú*”³⁴⁷, de William H. Prescott, e “*Tres diálogos*”³⁴⁸, de Cervantes de Salazar. Para além das traduções, Icazbalceta desempenhou um papel fundamental na ampliação do conhecimento histórico sobre o México por meio da produção de diversos estudos. Entre suas contribuições mais relevantes, destacam-se “*De la destrucción de antigüedades mexicanas: atribuidas a los misioneros en general, y particularmente al ilustrísimo señor don fray Juan de Zumárraga, primer obispo y arzobispo de México*”; “*Representaciones religiosas en México en el siglo XVI*”³⁴⁹; e “*Bibliografía mexicana del siglo XVI. Primera parte: catálogo razonado de libros impresos en México de 1539 a 1600; con biografías de autores y otras ilustraciones; precedida de una noticia acerca de la introducción de la imprenta en México*”^{350, 351}.

Em “*Bibliografía mexicana del siglo XVI*”, Icazbalceta se aproximou da figura de Frei Bernardino de Sahagún a partir da *Psalmódia Christiana*. O erudito mexicano apresentou brevemente esse livro de salmos, indicando o local e a data de publicação, bem como os principais temas abordados no material. Ao tratar da destruição da obra pela Inquisição, Icazbalceta oferece uma reflexão significativa sobre o destino de grande parte da produção sahanuniana: “*Así podemos comprender la desaparición de las numerosas obras del más infatigable de los antiguos catequistas; del P. Sahagún, pues la mayor parte de ellas eran del género de las denunciadas á la Inquisición*”³⁵².

³⁴⁶ FERNANDES, Luiz Estevam de Oliveira. Cartas entre letrados: circulação de saberes na correspondência entre Joaquín García Icazbalceta e William H. Prescott (1849-1856). *Revista de História*, São Paulo, n. 176, p. 1-41, 2017, p. 5.

³⁴⁷ PRESCOTT, William Hickling. *Historia de la Conquista del Perú*. Madrid: Imprenta y librería de Gaspar y Roig, 1853.

³⁴⁸ CERVANTES DE SALAZAR, Francisco. *Tres diálogos latinos*. México: Antigua librería de Andrade y Morales, 1875.

³⁴⁹ GARCÍA ICAZBALCETA, Joaquín. *De la destrucción de antigüedades mexicanas atribuidas a los misioneros en general, y particularmente al ilustrísimo señor don fray Juan de Zumárraga, primer obispo y arzobispo de México*; “*Representaciones religiosas en México en el siglo XVI*. México: Francisco Díaz de León, 1881.

³⁵⁰ GARCÍA ICAZBALCETA, Joaquín. *Bibliografía mexicana del siglo XVI. Primera parte: catálogo razonado de libros impresos en México de 1539 a 1600; con biografías de autores y otras ilustraciones; precedida de una noticia acerca de la introducción de la imprenta en México*. México: Librería de Andrade y Morales, 1886.

³⁵¹ PILLING, J. C. Joaquín García Icazbalceta. *American Anthropologist*, Hoboken, v. 8, n. 2, p. 178-179, 1895, p. 178. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/658673?seq=2>. Acesso em: 15 jan. 2026.

³⁵² ICAZBALCETA, Joaquín García, *op. cit.*, p. 253.

Em seguida, apresentou a biografia do religioso, observando que os autores franciscanos citavam de forma breve a vida de Sahagún. Acrescentou, ainda, que Alfredo Chavero teria conseguido reunir algumas informações adicionais. Após essas considerações iniciais, Icazbalceta prosseguiu discorrendo sobre a trajetória do missionário, destacando sua formação na Universidade de Salamanca, as funções desempenhadas ao longo da vida na Nova Espanha e sua produção intelectual. O capítulo dedicado a Sahagún ocupa um espaço considerável na obra de Icazbalceta, que adotou um tom respeitoso ao falar sobre o religioso.

Ao final do trecho sobre o missionário, Icazbalceta apresenta um questionamento retórico acerca da confiabilidade da *Historia General* de Sahagún:

*Pero original y compilada con sumo empeño como es, ¿débase confiar absolutamente en la obra de Sahagún? Peligroso sería. El autor no adoptó otro medio para fijar su texto, que la comparación de las diversas relaciones dadas por los indios en las tres veces que los consultó. Vino á terminar su trabajo más de medio siglo después de la Conquista, época en que las tradiciones se iban oscureciendo por el tiempo y por el trastorno radical de todo lo antiguo: también corrían ya mezcladas y confundidas con lo aprendido de los españoles. No se ocurrió á las pinturas antiguas, pocas ó muchas, que aún quedaban, ni á las relaciones sacadas de ellas, sino que los indios de Tepepulco las hicieron de nuevo expresamente. En qué se fundaron, no lo sabemos. Lo que de seguro tenemos en Sahagún es una redacción fiel de lo que entonces sabían y quisieron decirle los indios principales y los colegiales de Tlatelolco; ó mejor dicho, la opinión de los indios mexicanos, por haber sido ellos los que dieron la última mano á la Historia, y enmendaron cuanto quisieron. En manera alguna pretendo rebajar el mérito del enorme trabajo de Sahagún, sino ponerle en su verdadero punto.*³⁵³

Esse trecho é bastante elucidativo sobre a maneira como Icazbalceta encarava a *Historia General*. Ainda que reconhecesse seu valor como fonte para o estudo do passado indígena, o autor alertava para a necessidade de cautela diante dos limites impostos pelo tempo e pelo processo de elaboração da obra. No entanto, talvez o aspecto mais revelador de sua análise seja a percepção de que a obra de Sahagún preserva – ainda que mediada – a voz dos próprios indígenas. Ao afirmar que se trata de “[...] una redacción fiel de lo que entonces sabían y quisieron decirle los indios principales y los colegiales de

³⁵³ ICAZBALCETA, Joaquín García. *Bibliografía mexicana del siglo XVI*. México: Librería de Andrade y Morales, 1886, p. 308.

Tlatelolco [...]”³⁵⁴, Icazbalceta reconhece que, por meio das palavras do missionário, é possível entrever parte das narrativas autóctones.

A análise das leituras oitocentistas de Sahagún – como as de Icazbalceta e Paso y Troncoso – evidencia que sua figura foi sendo reinterpretada a partir das necessidades e projetos intelectuais de cada época. Assim, emerge a noção de que há múltiplos “Sahagúns”: o franciscano catequizador, o historiador pioneiro, o etnógrafo, o autor censurado pela Inquisição, o patriota e o nacionalista. Essas imagens não se organizam segundo uma lógica linear, mas revelam os distintos modos pelos quais sua obra foi mobilizada para pensar tanto o passado colonial quanto os desafios do presente. Ao mesmo tempo, o interesse contínuo por Sahagún aponta para questões centrais que atravessam a historiografia sobre a América: o lugar dos indígenas na narrativa histórica e os limites entre preservação e destruição cultural. Assim, estudar os usos e recepções da obra sahumantiana ao longo do tempo permite compreender não apenas o legado do missionário, mas também os próprios caminhos da historiografia americana e os debates em torno da construção de identidades nacionais.

Como propôs Guillermo Bonfil Batalla, o projeto nacional das elites modernas no México constituiu-se como um “México imaginário”, moldado segundo padrões europeus e ignorando o “México profundo” — isto é, a presença viva das culturas indígenas e populares. A figura de Sahagún, tal como construída por esses intelectuais, oscila entre essas duas dimensões: ora é apresentada como o guardião do passado nativo, ora é reelaborada para se ajustar à narrativa de um México mestiço, moderno e homogêneo, alinhado aos ideais liberais e cientificistas da época. Dessa forma, ao mesmo tempo em que exaltam a riqueza da documentação sahumantiana, os autores do século XIX também a filtram por uma lógica que pretende domesticar o indígena, integrando-o ao projeto nacional sob os termos definidos pela elite. Estudar essas apropriações permite compreender não apenas o legado de Sahagún, mas também as estratégias pelas quais a historiografia mexicana do século XIX negociou os limites entre memória indígena, identidade nacional e autoridade histórica.

A leitura que Joaquín Icazbalceta faz de Sahagún, portanto, revela uma postura ambivalente: se por um lado há o reconhecimento do valor documental da *Historia General*, por outro, há também uma preocupação metodológica com as condições de produção da narrativa e a confiabilidade das fontes indígenas. Sua análise se destaca por

³⁵⁴ ICAZBALCETA, Joaquín García, *op. cit.*, p. 308.

não descartar a obra do franciscano, mas por propor uma leitura crítica, que busca equilibrar o reconhecimento das vozes indígenas com os filtros impostos pela mediação europeia e pelas transformações culturais do período colonial. Icazbalceta, com sua erudição e sensibilidade histórica, foi capaz de identificar em Sahagún não apenas o missionário empenhado na evangelização, mas também o intermediário – ainda que involuntário – de vozes e saberes nativos, contribuindo para a valorização de fontes indígenas no estudo do passado mexicano.

As leituras oitocentistas da obra de Frei Bernardino de Sahagún feitas por intelectuais como Joaquín García Icazbalceta, Alfredo Chavero e Francisco del Paso y Troncoso revelam como a figura do franciscano foi mobilizada de forma plural no interior dos debates sobre identidade, história e nação no México do século XIX. Esses autores, com formações e interesses distintos, convergiram em torno do reconhecimento da importância historiográfica da *Historia General de las Cosas de Nueva España*, mas divergiram quanto ao modo de interpretá-la, a respeito das mediações envolvidas em sua elaboração e ao papel que Sahagún deveria ocupar na narrativa do passado mexicano. Em comum, havia o esforço de integrar o passado indígena a um projeto de construção nacional, ainda que esse passado fosse, frequentemente, filtrado pelas lentes do catolicismo e do liberalismo. Sahagún foi ora apresentado como mediador, ora como um modelo de civilização e cristianização. Ao mesmo tempo, a circulação de cartas, traduções e edições entre esses autores evidencia que o processo de institucionalização da história no México independente foi marcado por disputas interpretativas, redes intelectuais e mediações políticas. A correspondência entre esses intelectuais mostra que, na construção de um projeto historiográfico nacional, não houve uma voz única ou homogênea, mas sim um emaranhado de contribuições que refletiam as múltiplas tensões e possibilidades daquele tempo.

4.2 Sahagún além das fronteiras mexicanas: recepções e leituras estrangeiras no século XIX

Se no contexto mexicano oitocentista a obra de Sahagún foi mobilizada em meio a disputas políticas e historiográficas entre liberais e conservadores, fora do México, ela também suscitou interesse por parte de intelectuais europeus e norte-americanos. O olhar estrangeiro sobre o missionário franciscano, no entanto, esteve menos comprometido com as controvérsias internas da nação em formação e mais relacionado a projetos intelectuais

voltados à consolidação de tradições historiográficas nacionais, à valorização das fontes sobre o Novo Mundo e à construção de narrativas de civilização. Autores como William H. Prescott, nos Estados Unidos, e Cayetano Rosell, na Espanha, mobilizaram a figura de Sahagún segundo perspectivas distintas, inserindo-o em projetos editoriais e interpretações históricas que também revelam seus próprios compromissos políticos e epistemológicos. Ao acompanharmos esses usos da obra sahumtiana fora do espaço novo-hispano/mexicano, torna-se possível perceber como o franciscano foi, progressivamente, transformado em um objeto de disputa e apropriação em diferentes contextos intelectuais, atravessando fronteiras nacionais.

Cayetano Rosell y López, nascido em 1817, foi um acadêmico da Real Academia de História e da Real Academia Sevillhana de Boas Letras, além de bibliotecário, catedrático, dramaturgo, erudito, tradutor e historiador espanhol. Ao longo de sua trajetória intelectual, destacou-se especialmente por sua atuação na Real Academia de História, onde teve papel central na organização e condução do *Boletín de la Real Academia de la Historia*, periódico oficial da instituição.

O *Boletín* foi criado com o propósito de divulgar pesquisas e documentos históricos reconhecidos pela Academia. Embora sua criação tenha sido debatida desde 1850, a publicação teve início apenas em 1877, sob responsabilidade editorial de Rosell, que a manteve até sua morte, em 1883. A revista se tornou umas das principais vitrines do saber histórico acadêmico na Espanha, reunindo contribuições de destacados membros da instituição. Sua coleção, composta por 198 volumes, teve a publicação interrompida entre 1936 e 1941, sendo retomada e, desde 1971, publicada quadrimestralmente.³⁵⁵

É justamente nesse espaço editorial que, em 1883, Cayetano Rosell publicou uma nota sobre a *Historia General* de Frei Bernardino de Sahagún, revelando tanto seu interesse pelo passado americano quanto o papel do *Boletín de la Real Academia de la Historia* como veículo de circulação de obras e autores considerados relevantes para a historiografia acadêmica espanhola do século XIX.

Embora o texto seja relativamente breve, oferece importantes indícios da imagem que se tinha do frade franciscano em sua terra natal naquele momento. Rosell inicia a nota informando ao leitor que a Academia havia se debruçado, ao longo de algumas sessões, sobre o dito manuscrito, descrito por ele como:

³⁵⁵ REAL Academia de la Historia. *Comisión de Actividades y Publicaciones*. Real Academia de la Historia, [s.d.]. Disponível em: <https://www.rah.es/la-academia/organizacion/comision-de-actividades-y-publicaciones/>. Acesso em: 20 jul. 2025.

[...] la más completa que se conoce respecto á historia antigua de Méjico, tomada desde sus Orígenes y comprensiva de cuantas noticias constituyen hoy las condiciones que se requerían para dar á conocer bajo todas sus fases la existencia de un grande império.³⁵⁶

Em seguida, Rosell apresenta informações sobre o material sob custódia da Academia, esclarecendo que esta não possuía a obra completa, mas apenas os livros VIII, IX, X e XI da *Historia General*. Ele descreve brevemente o conteúdo: os três primeiros capítulos e o primeiro parágrafo do quarto capítulo X apresentam o texto disposto em colunas paralelas – uma coluna em náuatle, outra em espanhol, acompanhadas por pictogramas e um glossário. Já os capítulos seguintes contêm apenas o texto em náuatle, com epígrafes em espanhol atribuídas, segundo Rosell, ao próprio Sahagún.

Ao final do texto, Rosell apresenta quatro proposições à Academia. A primeira consiste em averiguar, por meio de seus correspondentes em Florença ou de seu representante diplomático na Itália, a existência de um exemplar completo da *Historia General* – com os doze livros, incluindo o texto em náuatle, a tradução castelhana, os glossários e as ilustrações –, possivelmente, na biblioteca Laurenciana. Em caso afirmativo, propõe que se solicite formalmente ao governo italiano a autorização para o envio do manuscrito à Espanha, a fim de que fosse copiado. A segunda proposição recomenda uma busca semelhante em instituições como a *Biblioteca Colombina* de Sevilha, o *Archivo General de Indias* ou em quaisquer outros acervos onde se presuma a existência integral ou parcial da obra. Em terceiro lugar, sugere a confecção de cópias do material localizado. Por fim, Rosell solicita que o governo custeie a publicação integral da obra, de forma a garantir uma edição espanhola capaz de rivalizar com a versão publicada por lorde Kingsborough em suas “*Antiquities of Mexico*”.³⁵⁷

Para Rosell, o valor da obra sahumantiana ultrapassa o campo documental ou erudito: trata-se de um verdadeiro monumento histórico, cuja importância reside não apenas no registro da conquista, mas, sobretudo, na atenção conferida às sociedades indígenas. Nesse sentido, Sahagún teria se antecipado ao seu tempo ao adotar procedimentos metodológicos que Rosell considerou inovadores: a coleta de depoimentos orais, a escuta sistemática de anciãos e homens sábios nahuas, a confrontação entre versões, e a composição de um texto bilíngue, enriquecido por glossários e imagens

³⁵⁶ ROSELL Y LÓPEZ, Cayetano. *Historia Universal de las cosas de la Nueva España*, por el M. R. P. Fr. Bernardino de Sahagún. *Boletín de la Real Academia de la Historia*, Madrid, v. 2, p. 181-185, 1883, p. 182.

³⁵⁷ ROSELL Y LÓPEZ, Cayetano, *op. cit.*, p. 184-185.

explicativas.³⁵⁸ Tal esforço teria resultado numa narrativa não apenas exata em seu conteúdo factual, mas também profunda no que se refere às dimensões simbólicas e culturais da civilização mexica.

A nota também denuncia a dispersão dos manuscritos da obra e o relativo esquecimento a que Sahagún havia sido relegado. Rosell lamenta que a própria Academia possua apenas quatro dos doze livros da *Historia General* e convoca o Estado espanhol a assumir o protagonismo na recuperação e publicação da obra, como gesto de soberania cultural. A reivindicação por uma edição nacional completa aparece, assim, como resposta à apropriação estrangeira – sobretudo britânica – do legado sahanguntiano, funcionando também como tentativa de reafirmar a Espanha como detentora legítima e curadora desse patrimônio intelectual.

Outro nome ainda hoje relevante na historiografia sobre a conquista do México é William H. Prescott – já mencionado anteriormente. Nascido em Salem, Estados Unidos, em 1796, destacou-se como uma figura pioneira no campo dos estudos americanistas desenvolvidos em solo norte-americano. Formou-se em Harvard em 1814; contudo, interrompeu sua trajetória no campo do Direito e, a partir de 1820, passou a se dedicar à literatura, publicando ensaios na revista *North American Review* sobre autores como Lorde Byron e Alexander Pope, entre outros. Seu interesse pela história hispânica foi motivado, em grande parte, por sua estreita relação com George Tricknor, pioneiro do tema nos Estados Unidos.³⁵⁹

Prescott publicou suas primeiras resenhas e ensaios na *North American Review*, em 1821. Sua primeira grande obra foi “*History of the reing of Ferdinand and Isabella, the catholic*”³⁶⁰, estudo que lhe conferiu prestígio e reconhecimento no meio acadêmico norte-americano. Em seguida, publicou “*History of the Conquest of Mexico*”³⁶¹ e “*History of the Conquest of Peru*”³⁶², obras que consolidaram sua reputação como um dos principais historiadores de seu tempo.

³⁵⁸ ROSELL Y LÓPEZ, Cayetano, *op. cit.*, p. 182-183.

³⁵⁹ FERNANDES, Luiz Estevam de Oliveira. Criando a conquista do México: o trabalho de William H. Prescott (1843). In: SIMPOSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 26., 2011, São Paulo. *Anais [...]*. São Paulo: ANPUH, 2011, p. 1-9. Disponível em: https://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1308088133_ARQUIVO_CriandoaConquistadoMexico-Final.pdf. Acesso em: 15 jan. 2026.

³⁶⁰ PRESCOTT, William Hickling. *History of the reing of Ferdinand and Isabella, the catholic*. Filadélfia: Lippincott, 1872.

³⁶¹ PRESCOTT, William Hickling. *History of the Conquest of Mexico*. Nova York: The modern library, 1843.

³⁶² PRESCOTT, William Hickling. *History of the Conquest of Peru*. Boston: Phillips, Sampson and company, 1868.

Para elaborar seus estudos hispânicos, William H. Prescott necessitava acessar materiais e fontes relacionadas aos temas que pretendia investigar. No entanto, essa não era uma tarefa simples no século XIX, sobretudo para alguém que não estava inserido no mundo espanhol. A fim de superar esse primeiro obstáculo, o norte-americano solicitou a ajuda de Joel Roberts Poinsett³⁶³, que lhe indicou três contatos mexicanos: Lucas Alamán, Manuel Eduardo de Gorostiza e José Justo Gómez de la Cortina y Castro, o Conde de Cortina. Após diversas tentativas frustradas de contato com o conde, Prescott conseguiu estabelecer diálogo com Alamán. Em paralelo, enviou dois livreiros ao México para adquirir manuscritos e documentos, mas essa ação também não obteve os resultados esperados. Ainda que Alamán trocasse correspondências com Prescott e tenha providenciado alguns materiais, as principais fontes que o estadunidense teve acesso provinham, na realidade, de contatos na Espanha, como os arquivos da Real Academia de Madri.³⁶⁴

Apesar das dificuldades em reunir documentação, Prescott conseguiu construir uma base bibliográfica e documental significativa. Suas leituras incluíram os escritos de Humboldt, a coleção *Antiquités Mexicaines*, de Lord Kinsborough, além de autores consagrados, como Herrera, Torquemada e Sahagún. Também pôde consultar manuscritos de Diego Muñoz de Camargo, Frei Toribio de Benavente (o Motolinía), Alonso de Zuazo e o Codex Ixtlilxochitl.³⁶⁵ Ainda que esses materiais lhe oferecessem acesso a fontes coloniais e até alguns registros indígenas, seu interesse central não era reconstruir a perspectiva nativa, mas compreender a formação do império espanhol. Nesse sentido, as conquistas do México e do Peru figuravam como partes fundamentais para explicar o fortalecimento da monarquia hispânica.³⁶⁶

As limitações no acesso direto ao México, somadas à dependência de intermediários – diplomatas, acadêmicos e colecionadores que lhe enviavam transcrições

³⁶³ Joel R. Poinsett (1779–1851), diplomata e político norte-americano, foi ministro dos EUA no México (1825–1829), atuando ativamente na política local. Cf. U.S. HOUSE of Representatives. Joel Roberts Poinsett (P000404). Biographical Directory of the United States Congress. Disponível em: [https://history.house.gov/People/Listing/P/POINSETT,-Joel-Roberts-\(P000404\)/](https://history.house.gov/People/Listing/P/POINSETT,-Joel-Roberts-(P000404)/). Acesso em: 20 jul. 2025.

³⁶⁴ FERNANDES, Luiz Estevam de Oliveira. Criando a conquista do México: o trabalho de William H. Prescott (1843). In: SIMPOSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 26., 2011, São Paulo. *Anais [...]*. São Paulo: ANPUH, 2011, p. 1-9. Disponível em: https://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1308088133_ARQUIVO_CriandoaConquistadoMexico-Final.pdf. Acesso em: 15 jan. 2026.

³⁶⁵ TICKNOR, George. Life of William H. Prescott. Boston: Dana Estes & Company, 1863, p. 183.

³⁶⁶ KALIL, Luis Guilherme Assis; FERNANDES, Luiz Estevam de Oliveira. Narrando a conquista: como a historiografia leu e interpretou os acontecimentos ocorridos no México entre 1519 e 1521. *História da Historiografia*, Local, v. 12, n. 30, p. 71-103, 2019, p.74.

e cópias de documentos –, marcaram profundamente sua obra. Incapaz de realizar pesquisa de campo, Prescott acabou priorizando fontes de origem espanhola, como as *Cartas de Relación*, de Hernán Cortés, e as crônicas de Gómara e Díaz del Castillo. Essa seleção de documentos contribuiu para que sua narrativa reforçasse a perspectiva dos conquistadores, projetando Cortés como herói civilizador, dotado de coragem, estratégia e virtude.

Esse viés hispano-centrado se distancia do tom nacionalista que começava a moldar a historiografia mexicana no período pós-independência, quando a elite intelectual local buscava reinterpretar o passado pré-hispânico e a conquista em chave de identidade nacional. Enquanto autores mexicanos – em especial *criollos* – ensaiavam leituras que valorizavam a herança indígena ou problematizavam a violência da conquista, Prescott escrevia fora desse debate, a partir de uma perspectiva profundamente marcada pelas ideias de superioridade civilizacional europeia. Vale lembrar que o historiador norte-americano era leitor de William Robertson, cujo estudo sobre a conquista se embasava na teoria da degeneração de Buffon, reforçando a crença de que a Europa era o centro irradiador do progresso.³⁶⁷ Assim, embora seus trabalhos tenham se consagrado pelo rigoroso uso de fontes disponíveis, acabaram por reduzir a agência indígena e silenciar as vozes que já emergiam na historiografia mexicana do século XIX.

De fato, o objetivo de Prescott ao propor os estudos sobre os domínios espanhóis era exaltar o auge do império espanhol, conferindo-lhe um lugar de destaque na história da civilização ocidental. Para isso, adotou um modelo narrativo já consolidado desde o século XVII, centrado na figura heroica de Hernán Cortés, apresentado como comandante de um pequeno grupo de homens que teria, supostamente, por sua superioridade, derrotado incontáveis populações indígenas.³⁶⁸ Essa estrutura narrativa reforça o dualismo entre civilização e barbárie, no qual os espanhóis encarnam o progresso, enquanto os povos indígenas são retratados como supersticiosos e inferiores.³⁶⁹ Tal leitura, além de silenciar a complexidade das sociedades mesoamericanas, legitima simbolicamente a violência da conquista, pois parte de uma lógica de missão civilizatória.

Por sua condição pioneira, os trabalhos de Prescott rapidamente se consolidaram como a principal referência sobre a conquista do México na historiografia

³⁶⁷ KALIL, Luis Guilherme Assis; FERNANDES, Luiz Estevam de Oliveira. Narrando a conquista: como a historiografia leu e interpretou os acontecimentos ocorridos no México entre 1519 e 1521. *História da Historiografia*, Local, v. 12, n. 30, p. 71-103, 2019, p.73.

³⁶⁸ KALIL, Luis Guilherme Assis; FERNANDES, Luiz Estevam de Oliveira, *op. cit.*, p.75.

³⁶⁹ KALIL, Luis Guilherme Assis; FERNANDES, Luiz Estevam de Oliveira, *op. cit.*, p.76.

contemporânea. O reconhecimento veio de forma quase imediata, refletido no grande sucesso de crítica e público que suas obras alcançaram. No México, esse prestígio se evidenciou na publicação quase simultânea de duas traduções de sua obra, sinal da ampla repercussão e do interesse que seus estudos despertaram.³⁷⁰

No entanto, como aponta Fernandes, os debates em torno da história mexicana passaram a ser conduzidos, prioritariamente, em perspectiva nacional. Ainda que existisse algum intercâmbio com a produção historiográfica dos Estados Unidos – pontual e pouco expressiva à época –, tal diálogo só era valorizado quando confirmava e legitimava as teses construídas pela própria historiografia mexicana enquanto projeto de Memória. Quando isso não ocorria, esses autores estrangeiros dificilmente encontravam repercussão no meio intelectual do país e, por vezes, eram relegados a um segundo plano.³⁷¹

Em “*History of the Conquest of Mexico*”³⁷², Prescott estruturou sua narrativa em sete livros, distribuídos em três partes distintas. A primeira, de caráter “filosófico”, tratava das “Antiguidades indígenas” e das “origens da nação”. A segunda parte, considerada pelo próprio autor como a mais “histórica”, consistia em uma longa e detalhada descrição dos eventos centrais do processo de conquista. Já a terceira e última parte era dedicada exclusivamente à biografia do conquistador espanhol, consolidando sua imagem como herói da narrativa. De acordo com Fernandes, Prescott lançou mão de uma estratégia de organização herdada do romance histórico. Nessa estrutura, o enredo se articula em torno da oposição entre um protagonista virtuoso e um antagonista marcado por defeitos e vícios, apresentados ao leitor logo nas primeiras páginas. Tal estrutura não apenas conferia ritmo à narrativa, como também reforçava um juízo moral subjacente: a vitória do conquistador seria, entre outras coisas, fruto de sua superioridade civilizacional. Assim, Prescott não apenas descrevia a conquista do México, mas também formulava uma narrativa seguindo um modelo histórico que dialogava com os valores e expectativas de sua época.³⁷³

Para a elaboração de sua obra sobre o México, William H. Prescott apoiou-se em um conjunto diversificado de fontes, destacando-se, entre elas, os escritos de Torquemada e Clavijero, amplamente utilizados na composição do livro II, que se dedica à análise dos

³⁷⁰ KALIL, Luis Guilherme Assis; FERNANDES, Luiz Estevam de Oliveira, *op. cit.*, p.73.

³⁷¹ FERNANDES, Luis Estevam de Oliveira. *Pátria Mestiza: Memória e História na invenção da nação mexicana entre os séculos XVIII e XIX*. 2009. 251f. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2009, p. 236.

³⁷² PRESCOTT, William Hickling. *History of the Conquest of Mexico*. Nova York: The modern library, 1843.

³⁷³ KALIL, Luis Guilherme Assis; FERNANDES, Luiz Estevam de Oliveira, *op. cit.*, p.74.

desdobramentos políticos da conquista.³⁷⁴ Além dessas referências, o autor estadunidense também recorreu à *Historia General de las Cosas de la Nueva España*, de Sahagún, com o objetivo de reconstruir elementos da organização social, cultural e religiosa das sociedades indígenas anteriores à chegada dos espanhóis. Apesar de recuperar informações sobre as sociedades nativas, vale destacar que a narrativa elaborada por Prescott tende a valorizar a ação dos conquistadores, sobretudo a figura de Hernán Cortés, que emerge como um herói dotado de virtudes, personificando as virtudes da civilização em contraposição aos vícios de seres menos evoluídos.

Nesse sentido, embora os escritos de Prescott tenham alcançado sucesso imediato no México, também foram alvo de críticas contundentes, especialmente pela estrutura dualista de sua narrativa, ancorada na ideia de um embate épico entre civilização e barbárie. O autor foi acusado de demonstrar uma preferência por Hernán Cortés e pelos espanhóis, conferindo-lhes protagonismo. As escolhas bibliográficas de Prescott também foram questionadas, uma vez que seu estudo se baseou majoritariamente em fontes produzidas por autores peninsulares, o que limitava a diversidade de perspectivas sobre a conquista. Entre os críticos mais destacados encontrava-se José Fernando Ramírez, figura central do campo intelectual mexicano oitocentista.³⁷⁵

O intelectual mexicano reconhecia em Prescott um pesquisador de renome, destacando sua relevância para o desenvolvimento da historiografia sobre o México.³⁷⁶ Mas, apesar dos elogios pontuais, o erudito não deixou de assinalar as limitações e inconsistências da obra do bostoniano. Uma das principais divergências entre ambos dizia respeito à forma como os povos indígenas eram representados, uma vez que Prescott os descrevia sob a ótica de selvagens e bárbaros.³⁷⁷

De acordo com Mechthild Rutsch, as críticas de Ramírez a Prescott concentram-se em três eixos principais: o uso da crítica das fontes; o viés interpretativo do bostoniano, marcado por uma antipatia racial em relação às populações autóctones, evidenciada no enaltecimento de Cortés como figura “incensurável”; e a subvalorização das fontes históricas mexicanas. Para Ramírez, somente uma história da conquista escrita por seus

³⁷⁴ FERNANDES, Luis Estevam de Oliveira, *op. cit.*, p. 31.

³⁷⁵ KALIL, Luis Guilherme Assis; FERNANDES, Luiz Estevam de Oliveira, *op. cit.*, p.77-78.

³⁷⁶ RAMÍREZ, José Fernando. *Obras del lic. don José Fernando Ramírez*. Ed. por Luis González Obregón. México: V. Agüeros, 1898. t. I, p. 302 – 303.

³⁷⁷ KALIL, Luis Guilherme Assis; FERNANDES, Luis Estevam de Oliveira, *op. cit.*, p.78.

próprios descendentes poderia ser plenamente confiável.³⁷⁸ Esta seria a única maneira de alcançar uma “[...] *complete, impartial and faithful history of the Conquest*”³⁷⁹.

A incorporação da obra de Sahagún por Prescott, embora limitada, revela um esforço de legitimar certas passagens de sua narrativa, com base em uma fonte considerada próxima da realidade indígena. O autor norte-americano recorre a Sahagún, sobretudo, como testemunha do funcionamento social, religioso e militar dos mexicas antes da chegada dos espanhóis, utilizando trechos que descrevem rituais, práticas de guerra e elementos da vida cotidiana. Em sua leitura, contudo, Prescott enfatiza uma representação dos indígenas como profundamente supersticiosos, marcados pela crença em profecias e submetidos à autoridade sacerdotal.³⁸⁰

Na seguinte passagem, Prescott discorre sobre a estrutura do corpo sacerdotal mexica, valendo-se das informações compiladas por Sahagún:

*A la cabeza de toda la organización se encontraban dos sumos sacerdotes, elegidos, al parecer, de entre todos los componentes del cuerpo, por el rey y los nobles principales, sin consideraciones de nacimiento, sino tan sólo por los méritos que mostraba su conducta previa en puestos subordinados. Eran iguales en dignidad e inferiores tan sólo frente al rey, que raramente actuaba sin su consejo en materias de peso o de interés público.*³⁸¹

Ainda tratando do papel dos sacerdotes, o autor norte-americano afirma: “[...] *con la esperanza de merecerse el cielo haciendo de la tierra un infierno*”³⁸². A citação reforça o retrato dos sacerdotes indígenas como figuras rígidas e fanáticas, contribuindo para a construção de uma imagem dos mexicas como dominados por uma religiosidade opressiva.

Além das inúmeras referências ao material produzido pelo franciscano, Prescott também reuniu algumas informações biográficas sobre o missionário e teceu comentários a seu respeito. Essas observações permitem entrever, ainda que de forma parcial, a

³⁷⁸ RUTSCH, Mechthild. Natural history, national museum and anthropology in Mexico. Some reference points in the forging and re-forging of national identity. *Perspectivas Latinoamericanas*, v. 1, p. 89-122, 2004, p. 95. Disponível em: https://nanzan-u.repo.nii.ac.jp/?action=pages_view_main&active_action=repository_view_main_item_detail&item_id=352&item_no=1&page_id=13&block_id=21. Acesso em: 17 fev. 2026.

³⁷⁹ RAMÍREZ, José Fernando. *Obras históricas*. Ed. de Ernesto de la Torre Villar. México: UNAM, 2001. v. I, Época prehispánica, p. 231.

³⁸⁰ KALIL, Luis Guilherme Assis; FERNANDES, Luiz Estevam de Oliveira, *op. cit.*, p. 74.

³⁸¹ PRESCOTT, William Hickling. *Historia de la Conquista de México*. Madri: Papeles del tiempo, 2001, p. 95.

³⁸² PRESCOTT, William Hickling, *op. cit.*, p. 96.

percepção que o historiador norte-americano tinha do frade. Ao mencionar Sahagún, Prescott reconhece sua erudição e a importância de seu trabalho como fonte documental sobre a sociedade indígena.

*La autoridad más importante en el capítulo precedente y, de hecho, en todo lo concerniente a la religión azteca, es Bernardino de Sahagún, un fraile franciscano, contemporáneo a la conquista. Su gran trabajo, Historia Universal de Nueva España, ha sido impreso hace poco por primera vez. Las circunstancias relativas a su compilación y posterior destino forman uno de los capítulos más extraordinarios en la historia de la literatura.*³⁸³

Em outra passagem, Prescott apresenta Sahagún como uma figura excepcional entre os missionários de sua época, destacando não apenas a complexidade metodológica de sua obra, mas também sua postura diante dos valores culturais indígenas. Para ele, a *Historia de las Cosas de la Nueva España* foi elaborada a partir de um processo rigoroso de escuta e verificação entre diferentes grupos nativos, incluindo a utilização de pinturas hieroglíficas e a revisão por autóctones formados pelo Colégio de Santa Cruz de Tlatelolco. Segundo o autor, esse método conferia à obra uma autoridade singular, colocando Sahagún em posição destacada frente aos demais cronistas da conquista.³⁸⁴

*El trabajo exponía una masa de información curiosa, que atrajo mucho la atención entre sus hermanos. Pero éstos temían que su influencia pudiera mantener viva entre los nativos una reminiscencia demasiado fresca de las mismas supersticiones que conformaban el gran objetivo a erradicar de los clérigos cristianos. Sahagún tenía unas ideas más liberales que las de los miembros de su orden, cuya fe ciega hubiera eliminado con gusto todo monumento artístico y del ingenio humano que no hubiera sido producido bajo la influencia del cristianismo.*³⁸⁵

Como é possível observar na passagem supracitada, além do reconhecimento por sua erudição e domínio do náuatle, Prescott também atribui ao franciscano uma atitude mais liberal que a de seus pares. Segundo ele, o trabalho do frade teria causado inquietação entre os demais religiosos, que temiam que a preservação das tradições indígenas reforçasse as chamadas “superstições” que os missionários católicos buscavam combater. Ainda de acordo com o historiador, Sahagún teria ideias mais liberais que seus confrades, sendo, por isso, privado do apoio necessário para desenvolver seu projeto, o

³⁸³ PRESCOTT, William Hickling, *op. cit.*, p. 107.

³⁸⁴ PRESCOTT, William Hickling, *op. cit.*, p. 108.

³⁸⁵ PRESCOTT, William Hickling, *op. cit.*, p. 108.

que atrasou por anos a finalização da obra. Tal leitura projeta sobre o religioso uma imagem de intelectual iluminado, comprometido com a preservação do saber indígena, uma imagem oposta ao obscurantismo religioso cristão, compartilhada por outros religiosos.

Essa representação, entretanto, revela os limites da leitura de Prescott e seu alinhamento historiográfico. Ao valorizar Sahagún por seu suposto “liberalismo”, o historiador oitocentista o aproxima de ideais modernos de tolerância e racionalidade, desconsiderando as tensões inerentes à atuação missionária e o contexto colonial em que sua obra foi produzida. Além disso, Prescott também dirige uma crítica ao catolicismo, representado pelos demais religiosos, ao afirmar que estes demonstravam uma fé cega diante de tudo aquilo que não tivesse se desenvolvido sob o cristianismo. A partir dessa chave interpretativa, ele também reformula a própria trajetória de Sahagún, atribuindo ao frade motivações eruditas e um interesse antiquário típico do século XIX. Dessa forma, embora reconheça a importância documental da *Historia General*, Prescott a reinsere em uma narrativa funcional aos seus propósitos, distanciando-a de seu contexto original de catequese e mediação cultural. “*Fue tutor de varios conventos sucesivamente, hasta que renunció a esta tarea para dedicarse con menos trabas a predicar y compilar varios trabajos, con la intención de ilustrar los restos arqueológicos de los aztecas.*”³⁸⁶

Prescott, mais uma vez, evidencia sua admiração por Frei Bernardino de Sahagún em outra passagem de sua obra. Embora breve, o trecho revela o posicionamento do historiador ao comparar informações sobre a classe sacerdotal presentes nos escritos de Sahagún e de Clavijero. Ao refutar a afirmação deste último – baseada em Torquemada – e declarar que segue Sahagún como a “mais alta autoridade”, Prescott reafirma a centralidade que atribui ao franciscano como fonte privilegiada para compreender a sociedade mexicana.

*Clavijero dice que el gran sacerdote tenía que ser necesariamente una persona de rango (...). Le contradice Sahagún, a quien he seguido como la más alta autoridad en estas materias. Clavijero no tiene más conocimiento del trabajo de Sahagún que lo que se filtró a través de los escritos de Torquemada y los autores posteriores.*³⁸⁷

³⁸⁶ PRESCOTT, William Hickling, *op. cit.*, p. 107.

³⁸⁷ PRESCOTT, William Hickling, *op. cit.*, p. 115.

A análise das leituras oitocentistas da *Historia General de las Cosas de la Nueva España* evidencia como a obra de Sahagún foi mobilizada de distintas maneiras, sempre vinculada a projetos historiográficos e políticos específicos. No caso de William H. Prescott, sua leitura da fonte se insere no esforço de narrar a ascensão do império espanhol, estruturando-se a no contraste entre civilização e barbárie. Ao valorizar a erudição e o método descritivo do franciscano, o historiador norte-americano aproximou-se de ideais modernos de tolerância e racionalidade, reinterpretando sua obra em chave funcional à narrativa que exaltava Hernán Cortés e a conquista espanhola. Já Cayetano Rosell, ao editar o texto para a “*Biblioteca de autores españoles*”³⁸⁸, procurou reinscrevê-lo no panteão da tradição erudita e católica espanhola, sublinhando o papel da evangelização como missão civilizatória da monarquia.

Essas leituras, ainda que distintas em seus pressupostos, compartilham um mesmo movimento: a apropriação de Sahagún como peça legitimadora de narrativas mais amplas sobre a conquista e o passado americano. O franciscano do século XVI – filtrado por editores, antiquários, políticos e historiadores – já não corresponde ao frade apresentado no início desta tese. Se, nos capítulos anteriores, vimos um missionário imerso nas tensões da evangelização, limitado pela censura, comprometido com um projeto pedagógico e linguístico inserido na dinâmica colonial, aqui encontramos outra figura: um Sahagún transformado em objeto de disputa política, intelectual e nacional, mobilizado para responder às exigências de construção do Estado-nação e às agendas historiográficas oitocentistas.

O franciscano do século XVI deixa, assim, de ser apenas o agente preocupado em registrar, traduzir e ensinar, para tornar-se um emblema moldado pelas demandas do México independente e por interpretações europeias e norte-americanas. Sua obra, antes vinculada à catequese e à mediação cultural, passa a ser lida como documento científico, prova histórica, ou mesmo como testemunho de uma civilização indígena idealizada – usos que se distanciam profundamente de seu projeto original. Como resultado, o Sahagún oitocentista não é mais o autor diligente e ambivalente apresentado nos capítulos prévios, mas um personagem reconstruído para fins identitários, políticos e historiográficos que lhe eram completamente estranhos.

No entanto, como se verá no capítulo seguinte, essa reconfiguração será novamente redefinida no século XX. Em um México marcado pelo nacionalismo pós-

³⁸⁸ ROSELL, Cayetano. *Biblioteca de autores españoles*. Madrid: M. Rivadeneyra, 1854.

revolucionário, a *Historia General* será retomada sob novas chaves interpretativas, voltadas à valorização da agência indígena e à construção de uma identidade histórica própria. Autores como Miguel León-Portilla e, em outra perspectiva, Tzvetan Todorov, propõem leituras que deslocam mais uma vez o lugar de Sahagún, projetando sobre ele preocupações epistemológicas, éticas e políticas distintas daquelas que marcaram o século XIX. Com isso, emerge mais um Sahagún: não o missionário, não o antiquário oitocentista, mas o mediador cultural e, por vezes, o precursor de uma antropologia moderna, revelando a multiplicidade de sentidos atribuídos à sua obra ao longo do tempo.

CAPÍTULO 5

Sahagún no Século XX: Novos Olhares sobre a Agência Indígena

Durante o século XX, a figura de Sahagún e a sua *Historia General de las Cosas de la Nueva España* continuou a ocupar lugar de destaque nos debates acadêmicos e culturais. No entanto, diferentemente dos séculos anteriores, quando predominavam leituras que enfatizavam seu papel como missionário, cronista ou testemunha da conquista, a historiografia passou a atribuir novos significados à sua obra, relacionando-a a questões como evangelização, alteridade, colonialismo, memória e agência indígena. Nesse contexto, seus escritos deixaram de ser compreendidos apenas como registros do passado pré-hispânico ou como expressão transparente das vozes indígenas, passando a ser analisados como produtos de contextos coloniais específicos, elaborados a partir da interação entre missionários, colaboradores indígenas e projetos de evangelização. A diversidade dessas interpretações evidencia a existência de múltiplos “Sahagúns”, construídos conforme as demandas historiográficas e políticas de cada época.

Entre os nomes mais influentes desse período, destacam-se Ángel María Garibay, Miguel León-Portilla, Robert Ricard e Tzvetan Todorov, cada um deles atribuindo novos significados ao legado do franciscano. Garibay abriu caminho ao tratar a *Historia General* como fonte essencial para a reconstrução da literatura e da visão de mundo nahua; León-Portilla ampliou esse horizonte, valorizando a agência indígena e buscando integrar a voz dos “vencidos” à história mexicana; Ricard, por sua vez, inseriu Sahagún no quadro mais amplo da missão evangelizadora espanhola, sublinhando sua contribuição ao projeto cristão no Novo Mundo; enquanto Todorov utilizou a obra como chave para pensar os mecanismos de dominação cultural e os dilemas éticos da conquista. Ao longo deste capítulo, examinaremos essas diferentes leituras, observando como Sahagún foi transformado em interlocutor de agendas intelectuais e políticas diversas nos últimos cem anos.

Se, nos séculos XVIII e XIX, a imagem de Frei Bernardino de Sahagún esteve predominantemente associada à de um historiador – e testemunha ocular –, responsável por registrar e preservar informações sobre os primeiros contatos entre espanhóis e indígenas – isto é, sobre a formação inicial da sociedade colonial –, ao longo do século XX sua figura passou a ser progressivamente reinterpretada a partir de outros referenciais.

Nesse período, a *Historia General de las cosas de la Nueva España* passou a ser compreendida como uma obra fundamental para o acesso às culturas indígenas, em especial à cultura nahua. O interesse renovado pelas populações nativas, por suas formas de organização e por suas ações durante o processo de conquista tornou-se um tema central das pesquisas, levando muitos intelectuais a acreditar ser possível acessar as chamadas “vozes indígenas” por meio dos escritos do missionário, entendidos como resultado de um trabalho construído a partir das informações fornecidas pelos próprios nativos e da colaboração de seus auxiliares (estudantes do Colégio de Santa Cruz de Tlatelolco). Desse modo, apesar das diferenças entre as interpretações, afirmou-se ao longo do século XX uma nova imagem de Sahagún, cada vez mais identificada com a figura do etnógrafo. Mais do que recuperar a voz indígena ou reconstruir o passado pré-hispânico, a historiografia recente passou a investigar as condições coloniais de produção desses escritos e as múltiplas mediações envolvidas em sua elaboração.

5.1 A História dos vencidos de Ángel Maria Garibay e Miguel León-Portilla

Desde o século XIX, as correntes historiográficas mais influentes tinham como objetivo central analisar as ações dos europeus, recorrendo majoritariamente a fontes produzidas pelo próprio grupo colonizador. Nesse cenário, vozes dissonantes passaram a se insurgir contra esse tipo de narrativa, impulsionadas por movimentos culturais e debates sociopolíticos que reivindicaram uma historiografia latino-americana menos eurocentrada. Com esse intuito, pesquisadores como Miguel León-Portilla e, posteriormente, Nathan Wachtel propuseram outra forma de compreender a conquista, deslocando o olhar para as fontes indígenas, há muito silenciadas pela tradição historiográfica dominante.³⁸⁹

Para tornar viável esse projeto intelectual, foi necessário que tais pesquisadores se debruçassem sobre as línguas indígenas, utilizando-se de dicionários e gramáticas produzidos no século XVI e contando, sempre que possível, com o auxílio de falantes nativos e contemporâneos para a compreensão mais acuradas desses registros.

Essa linha historiográfica se consolidou por sua relevância política e acadêmica, especialmente ao recolocar os povos originários no centro da análise histórica, reconhecendo-os como sujeitos históricos. Contudo, é importante destacar que essas

³⁸⁹ SANTOS, Eduardo Natalino. História dos vencidos, história da mestiçagem e história indígena. In: ACRUCHE, Hevelly Ferreira; SILVA, Bruno (org.). *As américas em perspectiva: das conquistas às independências*. Juiz de Fora: Editora UFJF; ClioEdel, 2023, p. 32.

produções acabaram por contribuir para a construção de uma narrativa de vitimização indígena, na qual os grupos autóctones foram frequentemente representados como vítimas passivas da conquista, com reduzida margem de agência ou capacidade de resposta diante das dinâmicas coloniais. É nesse ponto que emergem algumas limitações dessa proposta teórico-metodológica.

No entanto, é preciso apontar algumas ressalvas relativas a essa proposta teórico-metodológica. Apesar dos avanços inegáveis na interpretação de fontes indígenas antes ignoradas, muitos dos trabalhos vinculados a essa abordagem enfatizaram sobretudo as ações negativas dos conquistadores e colonizadores – injustiças, violências, crueldades e destruições – compreendidas como responsáveis pela ruptura social e pelo trauma das populações indígenas no período colonial e, em perspectiva de longa duração, pela permanência de estruturas de exploração e violência que afetam os povos indígenas até o presente.³⁹⁰

Assim, o foco narrativo permaneceu frequentemente centrado nas comunidades indígenas derrotadas ou brutalmente atingidas pelo processo de colonização. A conquista da América espanhola tendia a ser retratada como um movimento conduzido exclusivamente pelos espanhóis e por seus interesses, o que acabava por inviabilizar as resistências indígenas, as alianças estratégicas estabelecidas entre espanhóis e diferentes grupos nativos e a agência complexa dos povos originários.³⁹¹

É nesse contexto que examinaremos os escritos de Ángel María Garibay Kintana e Miguel León-Portilla, figuras centrais dessa corrente no México e responsáveis pela formulação da conhecida perspectiva da “história dos vencidos”.

Ángel María Garibay Kintana nasceu em Toluca, México, em junho de 1892, no seio de uma família católica com recursos financeiros limitados. Passou a infância no povoado de Santa Fé. Seu pai, Dom Manuel Garibay, faleceu quando ele tinha apenas seis anos, o que levou a família a se mudar para o rancho da tia Romualda Garibay, localizado nas proximidades de Molino de Bezares.³⁹² Aos 14 anos, após concluir seus estudos primários, ingressou no Seminário Conciliar de México, onde permaneceu durante a Revolução Mexicana. Ali, entrou em contato com os clássicos gregos e latinos, além de aprofundar-se em Literatura, História, Filosofia e Teologia Escolástica. Atuou

³⁹⁰ SANTOS, Eduardo Natalino, op. cit., p. 32.

³⁹¹ SANTOS, Eduardo Natalino, op. cit., p. 33.

³⁹² LEÓN-PORTILLA, Miguel. El maestro Ángel María Garibay K. In: LEÓN-PORTILLA, Miguel. *Biografías*. México: Universidad Nacional Autónoma de México Instituto de Investigaciones Históricas/El Colegio Nacional. 2009, p. 559-360.

também como bibliotecário e, nos meses em que as aulas foram suspensas por ocasião da Revolução, dedicou-se ao estudo da língua e cultura náuatle. Formou-se em humanidades greco-latinas, filosofia e teologia escolástica.³⁹³

Foi durante sua passagem pelo Seminário que começou a se dedicar ao estudo das línguas indígenas, passando grande parte de seu tempo na biblioteca pesquisando o náuatle e o otomí. Após a sua ordenação, em 1917, trabalhou por cerca de vinte anos em comunidades do Estado do México, como Xilotepec, San Martín de las Pirâmides, Huixquilucan, Tenancingo y Otumba. Nesse período, procurou estar em contato com as comunidades indígenas, conhecendo as línguas que ainda eram faladas, assim como os costumes e tradições desses grupos.³⁹⁴ Seu interesse pelas línguas autóctones contribuiu para que se consolidasse como um filólogo e linguista precursor dos estudos sobre as culturas mesoamericanas.³⁹⁵

A partir da década de 1940, associou-se à Universidade Nacional Autônoma do México (UNAM). Nesse mesmo período, publicou dois volumes para a Biblioteca do Estudante Universitário: “*Poesía indígena de la Altiplanicie*”³⁹⁶ (1940) e “*Épica náhuatl*”³⁹⁷ (1945). Desde 1953, quando recebeu o título de Doutor *Honoris Causa*, estreitou ainda mais seus vínculos com a UNAM, sobretudo com a Faculdade de Filosofia e Letras, mas também com o Instituto de Investigações Históricas.³⁹⁸

A publicação de “*Poesía indígena de la Altiplanicie*” (1940) ocorreu enquanto Garibay ainda exercia suas funções como pároco em Otumba.³⁹⁹ A obra consiste em um estudo sobre um conjunto de poemas náuatles de caráter épico, lírico e religioso. Com esse trabalho, o autor buscava tanto difundir quanto incentivar o estudo da literatura náuatle. Nesse mesmo ano, como parte desse esforço, Garibay lançou “*Llave del*

³⁹³ LEÓN-PORTILLA, Miguel, *op. cit.*, p. 560-561.

³⁹⁴ LEÓN-PORTILLA, Miguel. *Ángel María Garibay*. México: Academia Mexicana de Historia, [s.d.].

³⁹⁵ KALIL, Luis Guilherme Assis; FERNANDES, Luiz Estevam de Oliveira. Narrando a Conquista: como a historiografia leu e interpretou os acontecimentos ocorridos no México entre 1519 e 1521. *História da Historiografia*, v. 12, n. 30, p. 71-103, 2019, p. 80.

³⁹⁶ GARIBAY, Ángel Maria K. *Poesía indígena de la Altiplanicie*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2014. Disponível em: <https://www.libros.unam.mx/digital/v7/47.pdf>. Acesso em: 18 fev. 2019.

³⁹⁷ GARIBAY, Ángel Maria K. *Épica náhuatl*. México. Universidad Nacional Autónoma de México, 1978.

³⁹⁸ LEÓN-PORTILLA, Miguel. *Ángel María Garibay*, Academia Mexicana de Historia, México, [s.d.].

³⁹⁹ Otumba é um município localizado na região nordeste do Estado do México. Garibay foi nomeado pároco dessa localidade antes de ser designado para a Basílica de Guadalupe.

náhuatl”⁴⁰⁰, uma gramática acompanhada de vocabulário náuatle-espanhol, destinada a um público que ainda não dominava a língua.⁴⁰¹

Entre suas principais obras estão “*Historia de la literatura náhuatl*”⁴⁰² (1953), “*Vida económica de Tenochtitlán*”⁴⁰³ (1960) e “*Poesía náhuatl*”⁴⁰⁴ (1963). Além disso, preparou edições de textos de Diego Durán, Diego de Landa, Manuel Orozco y Berra, bem como de dramaturgos gregos, cujos textos traduziu para o espanhol. Garibay também editou materiais de Frei Bernardino de Sahagún, entre os quais se encontra uma edição da *Historia General de las cosas de la Nueva España*, publicada pela editora Porrúa em 1956, cuja tradução para o espanhol é igualmente de sua autoria.⁴⁰⁵ Faleceu em 19 de outubro de 1967, na Cidade do México.⁴⁰⁶

O religioso, ao longo de sua trajetória intelectual, dedicou-se à elaboração de uma vasta obra acerca da cultura náuatle. Seu foco central de investigação incidiu sobre a produção literária de grupos nahuas, abrangendo tanto o material produzido no período pré-colonial quanto aquele elaborado após a conquista. Contudo, sua contribuição não se limitou ao resgate e estudo das fontes indígenas: suas interpretações também refletiram as disputas intelectuais de seu tempo, em especial, os debates sobre o lugar do indígena e do espanhol na formação da identidade nacional.

Humanista católico, posicionou-se de maneira particular no debate entre hispanismo e indigenismo ao propor, em sua “*Historia de la literatura náhuatl*” (1953-1954), uma síntese conciliadora entre as duas tradições. Para o sacerdote, os extremos representados, tanto pelos hispanistas quanto pelos indigenistas, mantinham o México em uma permanente “*contienda espiritual*”, já que ambos negavam dimensões essenciais da

⁴⁰⁰ GARIBAY, Ángel María K. *Llave del náhuatl*. México: Porrúa, 2007.

⁴⁰¹ HERNÁNDEZ TORRES, Victor Manuel. *Ángel María Garibay Kintana: La vida sencilla*. In: GARCÍA, Alberto Saladino (org.). *Humanismo mexicano del siglo XX ante la condición humana*. Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México, 2004, Tomo I, págs. 281-292. Disponível em: https://www.ensayistas.org/critica/generales/C-H/mexico/garibay.htm#_ftnref1. Acesso em: 5 out. 2025.

⁴⁰² GARIBAY, Ángel María K. *Historia de la Literatura Nahuatl*. México: Porrúa, 1953.

⁴⁰³ GARIBAY, Ángel María K. *Vida económica de Tenochtitlan*. Pochtecayotl (arte de traficar). México: Universidad Nacional Autónoma de México; Instituto de Investigaciones Históricas, 1995. (Disponível em: http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/058a/vida_tenochtitlan.html. Acesso em: 18 fev. 2026.

⁴⁰⁴ GARIBAY, Ángel María K. *Poesía náhuatl III*. Cantares mexicanos: manuscrito de la Biblioteca Nacional de México. México: Universidad Nacional Autónoma de México; Instituto de Investigaciones Históricas, 1993. Disponível em: http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/poesia_nahuatl/085_03.html. Acesso em: 18 fev. 2026.

⁴⁰⁵ RODRIGUES, Flora Alice Lima. *Visões sobre a conquista de México: os relatos de Bernardino de Sahagún e seus auxiliares indígenas*. 2016. 147f. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016. p. 3.

⁴⁰⁶ LEÓN-PORTILLA, Miguel. *Ángel María Garibay*, Academia Mexicana de Historia, México, [s.d.].

identidade nacional. Garibay afirmava que a cultura indígena possuía valor inestimável, mas que a contribuição espanhola – sobretudo dos missionários, e não a dos soldados – também era fundamental para a formação do continente. Nesse sentido, sua interpretação não se limitava a reiterar um hispanismo conservador: buscava legitimar o estudo da literatura náuatle como parte integrante da história cultural do México, ao mesmo tempo em que reafirmava o cristianismo como eixo de integração espiritual e cultural. Ao articular essas perspectivas, Garibay projetava uma visão de mexicanidade que reconhecia a grandeza do passado indígena sem, contudo, romper com a herança colonial, defendendo a fusão vital desses elementos como caminho para construção nacional.⁴⁰⁷

Garibay foi um dos principais difusores das culturas mesoamericanas, com especial destaque para a língua e literatura náuatle. Como parte de seus esforços para estudar e dar a conhecer a temática, fundou a revista *Estudios de Cultura Náhuatl* e o *Seminario de Cultura Náhuatl*. Além disso, também foi responsável pela formação de diversos outros americanistas, que deram continuidade às pesquisas sobre as culturas indígenas da Mesoamérica. Entre as fontes que orientaram seus estudos, figuravam os textos indígenas recolhidos por missionários do século XVI, especialmente aqueles registrados pelos “informantes” de Frei Bernardino de Sahagún. Ao trabalhar com esse corpus documental, Garibay atribuiu-lhe um novo estatuto, reconhecendo nesses escritos não apenas registros etnográficos, mas manifestações literárias dotadas de valor estético e histórico. Tal leitura contribuiu para legitimar a produção indígena como parte do campo literário e cultural do México.⁴⁰⁸

A obra de Ángel María Garibay no resgate, tradução e estudo da literatura náuatle estabeleceu bases sólidas para uma linha de investigação que articulava rigor filológico e sensibilidade humanista, tornando-se referência indispensável para o estudo do mundo náuatle e dos períodos pré-hispânico e colonial. Destacou-se por reconhecer o valor intrínseco da cultura indígena, não apenas como testemunho histórico, mas como expressão de uma civilização rica e complexa, cujas contribuições deveriam ser incorporadas à compreensão da humanidade, ao lado da herança europeia. Seu enfoque,

⁴⁰⁷ MORA MURO, Jesús Iván. Catolicismo, agrarismo y problemática social en México. El caso de la revista *Ábside* (1937-1945). In: ALARCÓN MENCHACA, Laura; MARTÍNEZ VILLEGAS, Austreberto; MORA MURO, Jesús Iván (coord.). *Intelectuales católicos conservadores y tradicionalistas en México y Latinoamérica (1910-2015)*. Zapopan, Jalisco: El Colegio de Jalisco, 2019, p. 70-72.

⁴⁰⁸ LEÓN-PORTILLA, Miguel. Ángel M. Garibay K. (1892-1992), en el centenario de su nacimiento. *Estudios de Cultura Náhuatl*, n. 22, p. 167-180, 1992; KALIL, Luis Guilherme Assis; FERNANDES, Luiz Estevam de Oliveira. Narrando a Conquista: como a historiografia leu e interpretou os acontecimentos ocorridos no México entre 1519 e 1521. *História da Historiografia*, v. 12, n. 30, p. 71-103, 2019, p. 81.

marcado pela atenção às dificuldades de tradução e interpretação dos textos coloniais, reafirmava o respeito pelo pensamento indígena e sua relevância para a construção da identidade mexicana. Essa perspectiva seria retomada e ampliada por Miguel León-Portilla, que aprofundaria a valorização do indígena e consolidaria a continuidade do legado de Garibay, especialmente na crítica às representações tradicionais da cultura náuatle.⁴⁰⁹

Miguel León-Portilla teve sua formação marcada pela perspectiva humanista e indigenista de seu mestre, Garibay, a partir do qual construiu uma trajetória intelectual singular. Embora o estudo da cultura náuatle tenha ocupado posição central em sua obra, León-Portilla expandiu seus interesses para diversos campos, produzindo contribuições significativas à historiografia, à análise de códices, à linguística, à cultura maia e às revoltas indígenas. Também colaborou na elaboração de análises críticas e traduções de materiais em náuatle para o espanhol.⁴¹⁰

Frei Bernardino de Sahagún, personagem central da presente pesquisa, e sua obra, ocuparam lugar de destaque nos estudos empreendidos por León-Portilla, que se consolidou como um dos principais difusores do conhecimento sobre os missionários franciscanos na Nova Espanha do século XVI. León-Portilla concentrou-se naqueles religiosos que produziram registros escritos sobre as culturas nativas, considerados “[...] *important witnesses of the Mexican indigenous past*”⁴¹¹, reconhecendo neles não apenas fontes históricas, mas interlocutores fundamentais para compreender as culturas indígenas.⁴¹²

De acordo com o levantamento empreendido por Francisco Morales, León-Portilla publicou mais de trinta materiais – entre livros e artigos – dedicados aos missionários escritores, sendo a maioria centrada em Sahagún e sua *Historia General de las cosas de la Nueva España*. Além dele, o acadêmico analisou outros religiosos, como Juan de Torquemada, Jeronimo de Mendieta, Alonso de Molina, André de Olmos, Juan Bautista

⁴⁰⁹ PAYÀS, Gertrudis. Ángel María Garibay. In: LAFARGA, Francisco; PEGENAUTE, Luis (eds.). *Diccionario histórico de la traducción en Hispanoamérica*. Madrid: Iberoamericana; Frankfurt: Vervuert, 2013, p. 210.

⁴¹⁰ MORALES, Francisco. In memoriam: Miguel León-Portilla, 1926-2019. *The Americas*. Cambridge, v. 77, n. 2, p. 301-304, 2020, p. 301.

⁴¹¹ MORALES, Francisco. In memoriam: Miguel León-Portilla, 1926-2019. *The Americas*. Cambridge, v. 77, n. 2, p. 301-304, 2020, p. 302.

⁴¹² MORALES, Francisco, *op. cit.*, p. 302.

Viseo e Junípero Serra⁴¹³, todos responsáveis por coletâneas que registraram aspectos das culturas nativas.⁴¹⁴

As investigações de Garibay e León-Portilla apoiaram-se, sobretudo, nos escritos indígenas coletados por religiosos do século XVI, valorizando, em especial, os testemunhos dos “informantes”⁴¹⁵ de Sahagún, considerados por eles como fontes fundamentais para a compreensão das culturas nativas.⁴¹⁶ A partir dessas narrativas, León-Portilla buscou restituir o que considerou a voz dos próprios povos indígenas, propondo uma leitura do passado a partir de sua perspectiva – esforço que se consagrou em sua obra mais célebre, “*La visión de los vencidos*”⁴¹⁷ (1959).

Em geral, os dois autores mexicanos traduziram, compilaram e analisaram histórias extraordinárias, canções, presságios religiosos entre outros textos ligados à tradição sagrada e nobre dos indígenas, mas de alguma forma filtrados pelo crivo de religiosos espanhóis no século XVI.⁴¹⁸

Em sua obra, León-Portilla propôs uma escrita da história orientada pela perspectiva daqueles que chama de “vencidos”, elaborando o que se poderia denominar uma “História vista de baixo”. Seu projeto teve como objetivo reconstituir a conquista a partir das vozes indígenas, valendo-se, para isso, de fontes textuais produzidas ou transmitidas pelos próprios nativos. Ao fazê-lo, rompeu com a tradição historiográfica que privilegiava o olhar europeu e instaurou um novo paradigma interpretativo, centrado nas experiências e percepções dos povos submetidos.

⁴¹³ Nasceu em 1713, na ilha de Maiorca. Foi batizado como Miguel José, filho de Antônio Serra e Margarida Ferrer. Ingressou na Ordem Franciscana e foi ordenado sacerdote em 1731, ocasião em que adotou o nome Junípero, em alusão a um dos primeiros companheiros de São Francisco de Assis. Em 1749, partiu para o México, onde iniciou seu trabalho missionário junto às populações indígenas. A partir de 1768, com um breve interregno, passou a atuar entre os povos nativos da Baixa Califórnia, região na qual fundou diversas missões franciscanas. Faleceu em 1784, na Califórnia. Em 1988, foi beatificado pelo Papa João Paulo II e, em 2015, foi canonizado pelo Papa Francisco. Cf. FRANCISCANOS. *São Junípero Serra*. Disponível em: <https://franciscanos.org.br/carisma/calendario/sao-junipero-serra#gsc.tab=0>. Acesso em: 18 out. 2025.

⁴¹⁴ MORALES, Francisco, *op. cit.*, p. 302-303.

⁴¹⁵ Vale destacar que esses informantes, alunos do Colégio de Santa Cruz de Tlatelolco, desempenharam papel central na atuação de Sahagún, auxiliando tanto na coleta de informações junto aos anciãos indígenas quanto na elaboração e revisão dos textos em náuatle.

⁴¹⁶ KALIL, Luis Guilherme Assis; FERNANDES, Luiz Estevam de Oliveira. Narrando a Conquista: como a historiografia leu e interpretou os acontecimentos ocorridos no México entre 1519 e 1521. *História da Historiografia*, v. 12, n. 30, p. 71-103, 2019, p. 81.

⁴¹⁷ LEÓN-PORTILLA, Miguel. *Visión de los Vencidos*. Relaciones indígenas de la conquista. Zaragoza: Titivillus, 2017.

⁴¹⁸ KALIL, Luis Guilherme Assis; FERNANDES, Luiz Estevam de Oliveira. Narrando a Conquista: como a historiografia leu e interpretou os acontecimentos ocorridos no México entre 1519 e 1521. *História da Historiografia*, v. 12, n. 30, p. 71-103, 2019, p. 85.

*Un estudio comparativo de los textos y pinturas indígenas que acaban de describirse mostrará sin duda numerosos puntos de desacuerdo respecto de las diversas crónicas y relaciones españolas de la Conquista. Sin embargo, más que constatar diferencias y posibles contradicciones entre las fuentes indígenas y las españolas, nos interesan aquí los textos que van a aducirse en cuanto testimonio profundamente humano, de subido valor literario, dejado por quienes sufrieron la máxima tragedia: la de ver destruidos no ya sólo sus ciudades y pueblos, sino los cimientos de su cultura.*⁴¹⁹

Apesar de sua inegável relevância⁴²⁰, o trabalho de León-Portilla foi alvo de críticas ao longo das décadas. Em linhas gerais, as críticas se concentram na premissa do autor de que seria possível recuperar as vozes autênticas dos povos nativos. Ao sustentar essa ideia, tanto León-Portilla quanto Garibay – quem partilhava da mesma concepção e foi o responsável pelas traduções dos textos em náuatle para o espanhol – desconsideravam que as narrativas indígenas, especialmente aquelas mediadas pelos informantes de Sahagún, foram produzidas sob múltiplos filtros linguísticos, culturais e religiosos. Esses filtros, inevitavelmente, comprometeram a possibilidade de reconstruir, a perspectiva indígena sobre o período pré-colonial e o processo de conquista.⁴²¹

No que se refere às traduções de Garibay, é importante recordar que, até aquele momento, não existiam no México traduções ou estudos sistemáticos da língua náuatle. Seus esforços, portanto, merecem destaque por terem inaugurado um campo de investigação que impulsionou os estudos de filologia e linguística no país.

Em síntese, Ángel María Garibay e Miguel León-Portilla desempenharam um papel decisivo na consolidação de uma tradição intelectual voltada à valorização do legado indígena e à incorporação das culturas mesoamericanas à história nacional mexicana. Suas traduções e estudos contribuíram para afirmar a dignidade literária do náuatle e para reinscrever as vozes nativas no centro da narrativa histórica, tornando-as parte estruturante da identidade do México moderno. Contudo, ao mesmo tempo em que recuperaram essas fontes, também as submeteram a paradigmas estéticos, filológicos e

⁴¹⁹ LEÓN-PORTILLA, Miguel. *Visión de los Vencidos*. Relaciones indígenas de la conquista. Zaragoza: Titivillus, 2017, p. 15.

⁴²⁰ Em 2009, a *Visión de los vencidos* ocupava o primeiro lugar em uma lista elaborada pela *Dirección General de Fomento Editorial*, que reunia os dez títulos mais vendidos nas livrarias da UNAM. Cf. CURIEL, Fernando. Medio siglo de visión de los vencidos. *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, v. 40, n. 1, p. 389-394, 2009, p. 391.

⁴²¹ RODRIGUES, Flora Alice Lima. *Visões sobre a conquista de México: os relatos de Bernardino de Sahagún e seus auxiliares indígenas*. 2016. 147f. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica 2016, p. 72-73.

conceituais de matriz europeia, revelando as tensões entre o erudito e o político, o religioso e o científico, o hispânico e o indígena.

O renovado interesse por esses documentos, no México do século XX, deve ser compreendido à luz do contexto político e intelectual do período, marcado por um forte projeto nacionalista que buscava redefinir a identidade mexicana a partir de suas origens autóctones. Em meio às transformações sociais e culturais desencadeadas pela Revolução Mexicana, tornou-se imperativo integrar o povo – especialmente os grupos indígenas e mestiços – à construção simbólica da nação. Nesse processo, os antigos habitantes do território passaram a ser concebidos como os depositários da “autenticidade mexicana”, e suas culturas foram elevadas à condição de fundamento da nacionalidade. É nesse cenário que se insere a atuação de Garibay e León-Portilla, cuja produção intelectual privilegiou o estudo das obras coloniais voltadas à descrição das culturas nativas, contribuindo, assim, para o resgate e valorização do passado indígena no imaginário nacional.⁴²²

O reconhecimento das fontes indígenas e da literatura náuatle, central na obra de Garibay e León-Portilla, articulou-se diretamente a um projeto nacionalista mais amplo, consolidado no México ao longo das décadas posteriores à Revolução. Durante a década de 1930, a Secretaria de Educação Pública do México, em parceria com a Universidade Nacional Autônoma do México (UNAM), implementou um plano ambicioso voltado à divulgação e ao acesso à literatura mexicana. Em 1939, Francisco Monterde criou a Biblioteca do Estudante Universitário, cujo objetivo era viabilizar a reimpressão de obras de literatura e história, muitas vezes de circulação limitada, consideradas essenciais tanto para o conhecimento acadêmico quanto para a elevação do nível cultural dos estudantes.⁴²³

Não obstante a centralidade de Garibay e León-Portilla na valorização das fontes indígenas, suas traduções e interpretações têm sido objeto de análises críticas na historiografia contemporânea. Nesse sentido, Payàs propõe a noção de um “complexo Garibay/León-Portilla”, defendendo que suas traduções e representações podem ser

⁴²² LIMA, Ranay Nóbrega Teixeira de. “*Cantai ao Senhor teu Deus um canto novo*”: os salmos marianos de Bernardino de Sahagún para a *Psalmódia Christiana* (1583). 2020. 138f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2020, p. 35-36.

⁴²³ CURIEL, Fernando. Medio siglo de visión de los vencidos. *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, v. 40, n. 1, p. 389-394, 2009, p. 393.

analisadas de maneira conjunta, sobretudo quando se trata de operações intelectuais produzidas a partir da associação de ambos.⁴²⁴

As traduções de ambos têm sido alvo de críticas por diferentes motivos, como observa Payàs. Em primeiro lugar, a interpretação do termo *tlamatini* levou León-Portilla à construção da ideia de uma classe de “sábios” supostamente oposta ao militarismo asteca e aos sacrifícios humanos – leitura que, segundo seus críticos, ignora o caráter coletivo e ritualizado da sociedade nahua. Em segundo lugar, suas traduções tendem a “prehispanizar” os textos, eliminando ou reinterpretando referências cristãs e atribuindo autoria pré-colombiana a poemas que, possivelmente, teriam sido compostos após a conquista. Em terceiro lugar, a ênfase no difrasismo⁴²⁵ como expressão privilegiada da estética náuatle, que idealiza a estética asteca, desconsiderando a violência e os aspectos guerreiros presentes nos textos, frequentemente associados a práticas rituais. Por fim, a ausência de uma edição crítica completa faz com que as versões apresentadas por León-Portilla sejam fragmentadas e descontextualizadas, resultado de um processo em que o autor atua simultaneamente como tradutor e historiador, sem explicitar seus critérios de tradução.

No caso de Garibay, Payàs argumenta que suas traduções e estudos sobre textos em náuatle configuram uma operação intelectual voltada à criação e à consagração de uma “grande literatura” do mundo pré-hispânico. Diante da inexistência de um modelo literário próprio à cultura mexicana de seu tempo, o religioso recorre aos paradigmas clássicos gregos, então considerados o padrão máximo de civilização e refinamento. Assim, suas traduções foram concebidas como instrumentos destinados a legitimar a grandeza da civilização náuatle, devendo, portanto, apresentar-se segundo os mesmos moldes das literaturas clássicas. Para alcançar esse ideal, Garibay submete os textos a um processo de normalização – isto é, de padronização e estilização –, adaptando-os a um cânone literário reconhecido.⁴²⁶

⁴²⁴ PAYÀS, Gertrudis. El historiador y el traductor: el complejo Garibay//León-Portilla. *Revista Fractal*, Cidade do México, n. 42, p. 51-86, 2006, p. 52. Disponível em: <https://www.mxfractal.org/F42Payas.htm>. Acesso em: 18 out. 2025.

⁴²⁵ O difrasismo é uma construção linguística característica do náuatle em que duas palavras distintas se unem para formar uma nova expressão, cujo sentido é diferente do significado individual de cada termo. Trata-se, portanto, de uma forma de aglutinação semântica que produz um conceito metafórico ou simbólico próprio, amplamente utilizada na literatura e na oralidade mesoamericanas.

⁴²⁶ PAYÀS, Gertrudis. El historiador y el traductor: el complejo Garibay//León-Portilla. *Revista Fractal*, Cidade do México, n. 42, p. 51-86, 2006, p. 52. Disponível em: <https://www.mxfractal.org/F42Payas.htm>. Acesso em: 18 out. 2025.

*[...] traducciones a las que se les ha encargado la misión de defender una gran civilización, comparable a las civilizaciones clásicas. Por eso, esas traducciones deberán forzosamente ser clásicas también. Para ello someterá estos textos a un proceso de normalización; es decir, deberá “estandarizarlos” y, mediante operaciones estilísticas o retóricas, forzarlos para que se avengan a un cánón literario.*⁴²⁷

Nesse processo, as ambiguidades próprias dos textos originais são dissolvidas, e as referências cristãs ou elementos considerados inadequados ao modelo estético ideal são sistematicamente eliminados. Como observa Payàs, ao traduzir os *Cantares mexicanos* – um corpus de discursos orais nahuas transcritos no século XVI –, Garibay intervém de modo a “desenredar, esclarecer e embelezar” os textos. Ele fragmenta os cânticos segundo uma versificação formal, introduz ritmo, homogeneiza o estilo e racionaliza o material conforme os padrões do drama clássico. Assim, acaba conferindo coesão e harmonia a um conjunto originalmente heterogêneo, caracterizando-o de acordo com valores morais e estéticos derivados da tradição grega.⁴²⁸

*En el tratamiento de los textos por medio de la traducción, particularmente en las versiones de los Cantares mexicanos, un corpus de transcripciones de discursos orales nahuas realizadas en el siglo XVI, probablemente en el Colegio de la Santa Cruz de Tlatelolco, podemos observar como Garibay disuelve las ambigüedades: elimina las referencias cristianas y, en general, todo lo que no coincida con sus presupuestos estilísticos, cronológicos o ideológicos. En su planteamiento traductológico, el sentido tiene precedencia sobre la letra. Garibay desenmaraña, esclarece y embellece. Fragmenta el texto según la versificación formal e introduce ritmo. Homogeneiza y sistematiza el lenguaje según las normas del drama clásico. A escala de todo el corpus, Garibay da cohesión a un material heterogéneo y lo racionaliza conforme a los cánones literarios, derivados a su vez de los griegos. Además, caracteriza el corpus según sus valores morales y estéticos.*⁴²⁹

Nas últimas décadas, tais ambiguidades passaram a ser reavaliadas pela historiografia crítica da conquista, particularmente pela Nova História da Conquista, que tem demonstrado como a oposição rígida entre “espanhóis” e “indígenas”, característica da Visão dos Vencidos, homogeneiza atores cujas ações, alianças e estratégias foram muito mais complexas. É nesse contexto que ganha relevo a maneira como Garibay e,

⁴²⁷ PAYÀS, Gertrudis, *op. cit.*, p. 52.

⁴²⁸ PAYÀS, Gertrudis, *op. cit.*, p. 52.

⁴²⁹ PAYÀS, Gertrudis, *op. cit.*, p. 52.

sobretudo, León-Portilla contribuíram para a formulação de um determinado “Sahagún”, apresentado como mediador privilegiado entre dois mundos e depositário da memória nahua.

No caso de Garibay, essa imagem pode ser observada nos comentários que acompanham sua edição da *Historia General*, na qual o religioso é reiteradamente qualificado como um “*gran etnógrafo*”⁴³⁰. Garibay se refere ainda à obra como um compêndio sem equivalente, ao descrevê-la simultaneamente “*como obra etnográfica, como obra histórica, como arsenal lingüístico, como monumento literario no tiene nada igual [...]*”⁴³¹. Ao enfatizar essas características, o editor contribuiu para legitimar Sahagún como autoridade singular no conhecimento das culturas nahuas.

León-Portilla, por sua vez, aprofundou e difundiu essa leitura em diversos textos, nos quais se refere ao missionário franciscano como precursos da antropologia no México. Ao afirmar que Sahagún teria reunido um conjunto extraordinário de testemunhos indígenas por meio de um método que antecipa a antropologia moderna, León-Portilla atribuiu ao frade não apenas o papel de mediador, mas também o de fundador de uma tradição intelectual.

*A cinco siglos del nacimiento de Sahagún, perduran su recuerdo y su vasta obra: conjunto extraordinario de testimonios indígenas, obtenidos por él con un método que es anticipo del adoptado por la moderna antropología. Él, además de dejarnos una mina riquísima para el conocimiento de la antigua cultura náhuatl, formó también escuela. Varios de sus estudiantes de Tlatelolco continuaron las pesquisas y reunieron otros testimonios de gran interés. La invención de la antropología se consumó así en México por obra de Bernardino de Sahagún.*⁴³²

Trata-se, contudo, de uma imagem que vem sendo problematizada por uma historiografia preocupada em desfazer mitos persistentes sobre a conquista. Assim, compreender o legado de Garibay e León-Portilla não apenas permite reconhecer suas contribuições incontornáveis para a valorização das fontes indígenas, mas também

⁴³⁰ GARIBAY, Ángel Maria K. Introducción al libro segundo. In: SAHAGUN, fray Bernardino de. *Historia General de las cosas de Nueva España*. México: Editorial Porrúa, 1956, p. 97; GARIBAY, Ángel Maria. Introducción al libro tercero. In: SAHAGUN, fray Bernardino de. *Historia General de las cosas de Nueva España*. México: Editorial Porrúa, 1956, p. 265.

⁴³¹ GARIBAY, Ángel Maria K. Proemio General. In: SAHAGUN, fray Bernardino de. *Historia General de las cosas de Nueva España*. México: Editorial Porrúa, 1956, p. 20.

⁴³² LEÓN-PORTILLA, Miguel. Fray Bernardino de Sahagún y la invención de la antropología. In: LEÓN-PORTILLA, Miguel (ed.). *Bernardino de Sahagún: quinientos años de presencia*. México: Universidad Nacional Autónoma de México; Instituto de Investigaciones Históricas, 2002, p. 27.

evidencia os limites interpretativos que moldaram a recepção moderna da obra de Frei Bernardino de Sahagún.

5.2 Robert Ricard e a história franciscana

A obra de Robert Ricard deve ser situada no interior de uma ampla transformação historiográfica que se inicia na década de 1930, quando autores como Ángel Rosenblat e o próprio Ricard começam a deslocar o foco dos estudos da conquista para temas até então marginalizados, como a catástrofe demográfica e a cultura indígena. Essa renovação, contudo, foi sobretudo temática, e não propriamente de perspectiva. Como assinala Tulio Halperin Donghi, Ricard ainda enquadrava a evangelização do México no horizonte mais amplo da expansão europeia e projetava sobre a experiência novo-hispana modelos derivados de outros contextos coloniais, como o da África negra – chave interpretativa que explica algumas fragilidades da chamada “conquista espiritual” do México de Ricard, especialmente sua conclusão sobre o caráter “colonial” da Igreja mexicana do século XVI. Assim, embora sua tese de 1933 anuncie questões que seriam aprofundadas posteriormente pela Nova História da colonização, ela permanece ancorada em paradigmas teleológicos e missionários típicos de seu tempo. A partir de guerras que abalaram a Europa e do fortalecimento institucional do campo de estudos no México, essa primeira inflexão historiográfica se aceleraria, abrindo espaço para abordagens que, ao contrário da abordagem de Ricard, enfatizariam o conflito, a assimetria e a complexidade das relações entre indígenas e europeus. É nesse contexto historiográfico e intelectual dos anos 1930 que se deve compreender a leitura que Ricard faz dos escritos de Sahagún: valiosa enquanto sistematização pioneira da ação missionária, mas marcada por limites interpretativos que seriam questionados por gerações posteriores.⁴³³

Robert Ricard nasceu em Paris, em 1890, e faleceu na mesma cidade, em 1984. Ao longo de sua vida, construiu uma carreira acadêmica sólida e frutífera, tornando-se um pioneiro do americanismo francês.⁴³⁴ Estudou na prestigiosa *École Normale Supérieure*,

⁴³³ HALPERÍN DONGHI, Tulio. Historiografía colonial hispano-americana e multiculturalismo: a história da colonização entre a perspectiva do colonizador e a do colonizado. *Estudios Históricos*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 20, p. 163-194, 1997, p. 167.

⁴³⁴ RUIZ-GÁLVEZ PRIEGO, Estrella. La Conquista espiritual de México: Robert Ricard (1900-1983) y los comienzos del hispanismo americanista francés en su relación con la crisis del modernismo teológico. *Investigaciones Históricas. Época Moderna y Contemporánea*, Valladolid, v. 39, p. 357-412, 2019, p. 376. Disponível em:

onde obteve o título de *Agrégé des Lettres*. Entre os anos de 1920 e 1922, exerceu a função de Leitor na Faculdade de letras de Lisboa. Poucos anos depois, transferiu-se para Madrid, onde atuou na *École des Hautes Études Hispaniques* aprofundando seus estudos sobre o mundo ibérico até 1927.⁴³⁵

Sua trajetória acadêmica também incluiu uma importante passagem pelo norte da África. No Marrocos, foi professor do liceu de Rabat e, posteriormente, na Universidade de Argel, assumiu o cargo de Diretor da Instrução Pública – posição que revela o reconhecimento de sua competência. Em 1946, Ricard foi nomeado titular da cátedra de Estudos Hispânicos na Universidade Sorbonne, consolidando-se como uma das maiores referências francesas em estudos ibéricos e latino-americanos. Ao longo de sua vida, dedicou-se intensamente à História da Igreja e aos estudos árabes e hispânicos.

Sua pesquisa de doutoramento foi orientada por Henri Hauser e Marcel Mauss. Apresentada em 1933, sua tese abordou a evangelização do México pelas ordens mendicantes, examinando o papel dos franciscanos, dominicanos e agostinianos no processo de conversão dos povos indígenas após a conquista espanhola. O trabalho resultou no livro *“La ‘Conquête spirituelle’ du Mexique. Essai sur l’apostolat et les méthodes missionnaires des Ordres mendiants en Nouvelle-Espagne de 1523-24 à 1572”*, publicado pelo Institut d’Ethnologie de Paris. A obra, agraciada com o prêmio Jules-et-Louis-Jeanbernat da Academia Francesa, tornou-se referência incontornável nos estudos sobre a ação missionária na América.⁴³⁶

Ricard, em sua tese, utilizou a expressão “conquista espiritual” para falar sobre a evangelização dos grupos indígenas e o estabelecimento da Igreja Católica no México. Embasou suas reflexões nos escritos dos cronistas do século XVI, principalmente, nos materiais produzidos por missionários franciscanos.⁴³⁷ Quando se propôs a estudar o

https://uvadoc.uva.es/bitstream/handle/10324/44285/revistas_uva_es__invehisto_article_view_3884_3063.pdf?sequence=3&isAllowed=y. Acesso em: 20 out. 2025.

⁴³⁵ MAGALHÃES, Joaquim Romero. *Robert Ricard (Paris, 1900 – Paris, 1984)*. In: *Dicionário de Historiadores Portugueses*: da Academia Real das Ciências ao final do Estado Novo. Lisboa: Biblioteca Nacional de Portugal; Centro de História – Universidade de Lisboa; Fundação Luso-Americana para o Desenvolvimento, [s.d.]. Verbete. Disponível em: <https://dichp.bnportugal.gov.pt/imagens/ricard.pdf>. Acesso em: 1 jan. 2026.

⁴³⁶ MAGALHÃES, Joaquim Romero. *Robert Ricard (Paris, 1900 – Paris, 1984)*. In: *Dicionário de Historiadores Portugueses*: da Academia Real das Ciências ao final do Estado Novo. Lisboa: Biblioteca Nacional de Portugal; Centro de História – Universidade de Lisboa; Fundação Luso-Americana para o Desenvolvimento, [s.d.]. Verbete. Disponível em: <https://dichp.bnportugal.gov.pt/imagens/ricard.pdf>. Acesso em: 1 jan. 2026.

⁴³⁷ REIS, Anderson Roberti dos. A ruptura construída: matrizes para a escrita da história colonial mexicana. In: FERNANDES, Luis Estevam de Oliveira (org.). *História da América*: Historiografia e Interpretações. Ouro Preto: EDUFOP/PPGHIS, 2012, p. 91.

tema, o francês tinha como objetivo pesquisar os métodos de evangelização empregados nas missões do século XVI no México.⁴³⁸ Seu trabalho está dividido, além da introdução, em três partes: “Fundação da Igreja”, “Consolidação da Igreja” e “Conclusões”.⁴³⁹

Na primeira parte, intitulada “Fundação da Igreja”, o autor se debruça sobre as questões relacionadas à formação dos missionários que atuaram na Nova Espanha, considerando as especificidades das três ordens mendicantes que inicialmente se estabeleceram no território: dominicanos, franciscanos e agostinianos. Além disso, também apresentou reflexões sobre os materiais produzidos por esses religiosos, cuja finalidade principal era subsidiar o trabalho de evangelização. Nessa primeira parte, o autor também discute os problemas e desafios enfrentados pelos missionários, entre os quais se destacam as dificuldades na administração dos sacramentos, na compreensão indígena acerca do matrimônio segundo os preceitos cristãos, na comunicação entre missionários e autóctones, bem como na tradução e adaptação de determinados conceitos europeus à realidade nativa.⁴⁴⁰

Em seguida, o autor analisa o papel da Igreja enquanto agente de transformação social, no que denominou “Consolidação da Igreja”. Essa parte evidencia o modo como o projeto missionário ultrapassou o âmbito estritamente religioso, assumindo também uma função organizadora e normativa da vida indígena. A fundação de povoados para reunir as populações nativas, a construção de igrejas, conventos e hospitais, bem como a produção de obras teatrais e de ensino, são apresentadas como instrumentos de disciplinamento e integração ao modelo cristão e europeu de sociabilidade. O autor também ressalta o projeto de formação de um clero indígena a partir do Colégio de Santa Cruz de Tlatelolco.⁴⁴¹

Na terceira parte, intitulada “Conclusões”, o autor retoma e sintetiza as ideias apresentadas e desenvolvidas ao longo de sua tese. Nessa seção, centra sua atenção nos resultados alcançados pelas ordens religiosas em seu trabalho de evangelização, apesar da resistência indígena, e na formação de uma Igreja propriamente mexicana. Desse modo, o autor chega a duas conclusões principais. A primeira refere-se à efetividade da conversão dos nativos: segundo Ricard, apesar das críticas, os missionários lograram, em

⁴³⁸ RUIZ-GÁLVEZ PRIEGO, Estrella. La conquista espiritual de México: Robert Ricard (1900-1983) y los comienzos del hispanismo americanista francés en su relación con la crisis del modernismo teológico. Investigaciones Históricas. *Época Moderna y Contemporánea*, Valladolid, v. 39, p. 357-412, 2019, p. 383.

⁴³⁹ RUIZ-GÁLVEZ PRIEGO, Estrella, *op. cit.*, p. 392-393.

⁴⁴⁰ RUIZ-GÁLVEZ PRIEGO, Estrella, *op. cit.*, p. 392.

⁴⁴¹ RUIZ-GÁLVEZ PRIEGO, Estrella, *op. cit.*, p. 393.

linhas gerais, cristianizar as populações indígenas. A segunda conclusão diz respeito aos fundamentos sobre os quais se estruturou a Igreja mexicana – uma instituição que, ao manter os nativos afastados do convívio e da comunicação com os *encomenderos*, acabou por contribuir para que esse grupo permanecesse dependente da tutela clerical e incapaz de responder autonomamente por si mesmo.⁴⁴²

No que se refere a Sahagún, os escritos do religioso serviram como importante fonte documental para que Ricard pudesse reconstruir o trabalho missionário franciscano desenvolvido no México no século XVI. Em diversas passagens, o autor francês retoma as descrições do missionário para recuperar aspectos do cotidiano da evangelização, das práticas catequéticas e das relações entre missionários e indígenas. Seguindo a orientação intelectual compartilhada por outros intérpretes do século XX, como Garibay e, posteriormente, León-Portilla, Ricard classificou os textos do franciscano – assim como os de outros cronistas, como Motolinía – como obras de caráter etnográfico, valorizando nelas o registro minucioso dos costumes, das crenças e das práticas religiosas das populações nativas.

Diferentemente de Garibay, que enfatizou o valor literário e linguístico da obra, e de León-Portilla, que destacou seu potencial para acessar as “vozes indígenas”, Ricard mobilizou esse caráter etnográfico sobretudo como instrumento para compreender o êxito do empreendimento missionário. Ao enquadrar a produção de Sahagún dentro de uma lógica de “conquista espiritual”, transformou um testemunho marcado por tensões, dúvidas e observações em parte de uma narrativa coesa sobre o avanço do cristianismo no Novo Mundo. Assim, os escritos do franciscano do século XVI são mobilizados por Ricard, historiador do século XX, como base para a construção de uma interpretação sistemática da conversão indígena: enquanto Sahagún lidou com as ambiguidades da missão e a resistência dos povos nativos, Ricard busca ordenar essa experiência dentro de uma visão harmônica e, em larga medida, triunfante da ação católica. Essa leitura teleológica, centrada na unidade e na eficácia do projeto evangelizador, seria posteriormente questionada por autores como Tzvetan Todorov, que reinterpretaram a conquista a partir das dinâmicas de encontro, conflito e das profundas assimetrias culturais que marcaram o processo de colonização.

⁴⁴² RUIZ-GÁLVEZ PRIEGO, Estrella, *op. cit.*, p. 393.

5.3 Tzvetan Todorov e o problema do outro na Conquista da América

Tzvetan Todorov nasceu na Bulgária, em 1939, e faleceu em Paris, em 2017, cidade na qual se radicou a partir de 1963. Possuía sólida formação nas áreas de filosofia e crítica literária, tendo iniciado sua carreira com estudos sobre poesia eslava. Ao longo de sua trajetória acadêmica, atuou como professor da *École pratique des hautes études*, da Universidade de Yale, e como diretor do Centro Nacional de Investigações Científicas (CNRS), em Paris. Dedicou-se ao estudo de diversas temáticas, publicando obras nos campos da Filosofia da linguagem, Antropologia, Filosofia e História, consolidando-se como uma referência interdisciplinar nas Ciências Humanas.⁴⁴³

Entre seus trabalhos mais relevantes para os estudos sobre a América colonial, Todorov concentrou-se na análise da conquista do Novo Mundo e nas relações entre conquistadores e povos indígenas, buscando compreender os encontros e conflitos culturais, bem como as transformações sociais e simbólicas decorrentes da colonização. Nesse contexto, sua leitura crítica das fontes missionárias, como os escritos de Sahagún, oferece instrumentos conceituais para analisar não apenas o processo de evangelização, mas também os choques culturais, a interpretação do “outro” e os efeitos da colonização sobre as sociedades indígenas. Assim, Todorov se coloca como interlocutor fundamental para refletir sobre a conquista espiritual do México, complementando os estudos de Robert Ricard e situando os textos franciscanos em um debate mais amplo sobre ética, poder e cultura na Nova Espanha.

Em *A Conquista da América*, Todorov organizou seus escritos em quatro blocos temáticos: “descobrir”, “conquistar”, “amar” e “conhecer”. No primeiro, “descobrir”, analisa os primeiros contatos entre conquistadores e grupos indígenas. Suas fontes principais foram os relatos dos descobridores, principalmente Cristóvão Colombo e seus

⁴⁴³ BERTRAND Livreiros: Tzvetan Todorov. Apresenta dados biográficos e a relação de obras do autor disponíveis no catálogo da livraria. Disponível em: <https://www.bertrand.pt/autor/tzvetan-todorov/16389?srsId=AfmBOoqP5g7V3Na-FFqa3ZDOCdyFMlORQIMYZkNdWwHwjy-9bzz4XcgaY>. Acesso em: 15 jan. 2026.; FUNDAÇÃO EDITORA UNESP: Em memória da Tzvetan Todorov. Texto em homenagem ao intelectual, publicado após seu falecimento, destacando sua trajetória e contribuição intelectual. Disponível em: <https://editoraunesp.com.br/blog/em-memoria-a-tzvetan-todorov>. Acesso em: 15 jan. 2026.

contemporâneos, como Pedro Mártir de Anglería⁴⁴⁴, Andrés Bernáldez⁴⁴⁵, Hernando Colón⁴⁴⁶, Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés⁴⁴⁷ e Bartolomé de Las Casas⁴⁴⁸. Além dessas obras, o autor também lançou mão de escritos do século XX, como “*The Old World and the New 1492-1650*”, de J. H. Elliott; “*La invención de América*”, de Edmundo O’Gorman; “*Conquête et exploitation des nouveaux mondes*”, de Pierre Chaunu; e “*La naturaleza de las Indias Nuevas. De Cristóbal Colón a Gonzalo Fernández de Oviedo*”, de Antonello Gerbi; entre outros.⁴⁴⁹

Na segunda parte – a mais extensa do livro, com quase 80 páginas –, “intitulada “, o autor voltou-se aos escritos dos missionários espanhóis que se dedicaram à evangelização no Novo Mundo. Para Todorov, “*Las fuentes más valiosas para el*

⁴⁴⁴ Pedro Mártir de Anglería nasceu em Arona, na península itálica, entre 1455 e 1459. Em 1488 ingressou na Corte dos Reis Católicos e, em 1592, foi encarregado da instrução dos jovens nobres da Corte. Ordenou-se sacerdote, sendo posteriormente elevado a capelão real. Já no reinado de Carlos I, em 1518, foi nomeado conselheiro de Índias e, em 1520, recebeu as funções de cronista. Faleceu em 1526, em Granada. Cf. ARRANZ MÁRQUEZ, Luis. Pedro Mártir de Anglería. *Real Academia de la Historia*, Madri, [s.d]. Disponível em: <https://historia-hispanica.rah.es/biografias/29335-pedro-martir-de-angleria>. Acesso em: 17 jan. 2026.

⁴⁴⁵ Andrés Bernáldez nasceu em Fuentes de León, na província de Badajoz, por volta de 1450. Tornou-se bacharel em Teologia e foi ordenado sacerdote. Exerceu o cargo de cura na vila de Los Palacios e, posteriormente, atuou como capelão. É autor de crônicas sobre o reinado dos Reis Católicos. Faleceu em 1513, em Sevilha. Cf. FERNÁNDEZ-CARRIÓN, Miguel Héctor. Andrés Bernáldez. *Real Academia de la Historia*, Madri, [s.d]. Disponível em: <https://historia-hispanica.rah.es/biografias/7225-andres-bernaldez>. Acesso em: 17 jan. 2016.

⁴⁴⁶ Hernando Colón nasceu em Córdoba, em 15 de agosto de 1488, filho de Cristóvão Colombo e Beatriz Enriquez de Arana. Foi educado na corte dos Reis Católicos, sob a tutela de Pedro Mártir de Anglería. Posteriormente, acompanhou o pai em uma viagem à América e, após o falecimento deste, passou a acompanhar seu irmão, Diego Colón. Dedizou-se à produção de materiais escritos e materiais cartográficos. Faleceu em Sevilha, em 1539. Cf. ARRANZ MÁRQUEZ, Luis. Hernando Colón. *Real Academia de la Historia*, Madri, [s.d]. Disponível em: <https://historia-hispanica.rah.es/biografias/12576-hernando-colon>. Acesso em: 17 jan. 2026.

⁴⁴⁷ Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés nasceu em Madri, em 1478. Ainda jovem se tornou pajem do duque de Villahermosa, sobrinho de Fernando, o católico, e posteriormente passou a servir o príncipe Juan. Após a morte deste, transferiu-se para Saragoça e, com o falecimento da rainha Isabel, seguiu para Genova como soldado. Viveu na Itália em contato com figuras de destaque político e cultural, como Ludovico Sforza e Isabel de Aragão. De volta à Península Ibérica, exerceu funções administrativas, atuando como escrivão em Madri. Mais tarde, estabeleceu-se na América, onde foi nomeado cronista, dedicando-se à produção de escritos históricos sobre o Novo Mundo. Faleceu em Santo Domingo, em 1557. Cf. TUDELA Y BUESO, Juan Pérez. Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés. *Real Academia de la Historia*, Madri, [s.d]. Disponível em: <https://historia-hispanica.rah.es/biografias/16756-gonzalo-fernandez-de-oviedo-y-valdes>. Acesso em: 17 jan. 2026.

⁴⁴⁸ Bartolomé de las Casas nasceu em Sevilha, por volta de 1484. Em 1502, acompanhou seu pai à América, onde inicialmente atuou como *encomendero*. Foi ordenado sacerdote em 1510 e, em 1513, seguiu para Cuba, momento a partir do qual renunciou às suas terras e passou a se dedicar integralmente à defesa das populações indígenas. Destacou-se por sua atuação enérgica contra a violência praticada pelos *encomenderos* e pela produção de numerosos escritos em defesa dos nativos. Suas ações e denúncias contribuíram para influenciar o debate que resultou na promulgação das Leis Novas de 1542. Faleceu em Madri, em 1566. Cf. CASTAÑEDA DELGADO, Paulino. Bartolomé de las Casas. *Real Academia de la Historia*, Madri, [s.d]. Disponível em: <https://historia-hispanica.rah.es/biografias/10684-bartolome-de-las-casas>. Acesso em: 17 jan. 2026.

⁴⁴⁹ TODOROV, Tzvetan. *La conquista da América: el problema del otro*. Madrid: Siglo veintiuno editores, 1998, p. 265.

conocimiento de la sociedad azteca son las descripciones, compilaciones y traducciones de los frailes españoles [...]”.⁴⁵⁰ Dentre os missionários que embasaram essa análise estão Motolinía, Diego Durán, Bernardino de Sahagún, Juan de Tovar e Diego de Landa. O autor também utilizou como referência *La relación de Michoacán*, além de textos de Hernán Cortés, Bernal Díaz del Castillo, Fernando Alvarado Tezozómoc, Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, Domingos Francisco de San Antón Muñón Chimalpahin e outros. Entre os estudos contemporâneos mobilizados, figuram “*La filosofía náhuatl*”⁴⁵¹, de Miguel León-Portilla; “*El laberinto de la soledad; Posdata; Vuelta a el laberinto de la soledad*”⁴⁵², de Octavio Paz; além de trabalhos de Anthony Pagden, Jacques Lafaye, Louis Dumont e outros.⁴⁵³

Na terceira parte do livro, “amar”, Todorov recorre a bibliografia semelhante à do capítulo anterior, acrescentando textos de Bartolomé de Las Casas, tratados de Juan Ginés de Sepúlveda e estudos de autores ligados à “Escola de Berkeley”⁴⁵⁴. Já no quarto capítulo, “conhecer”, figuram trabalhos de autores como Alfredo López Austin, Robert Ricard, Silvio Zavala, Fintan Benedict Warren, entre outros.⁴⁵⁵

No segundo capítulo, Todorov lança mão dos escritos reunidos por Sahagún no *Códice Florentino* para recuperar informações sobre a sociedade asteca, principalmente sobre os primeiros momentos de contato entre espanhóis e mexicas e, de modo particular, sobre o período da Conquista. O autor destaca a postura ambígua de Montezuma frente aos conquistadores estrangeiros.

No quarto capítulo há um subtópico dedicado especificamente à obra do frade franciscano, sobre o qual se concentra nossa análise. Todorov inicia com uma breve apresentação do missionário e, já nas primeiras linhas, deixa transparecer sua visão sobre o religioso, comparando-o com um intelectual moderno: “*La actividad de Sahagún, algo así como la del intelectual moderno, se desarrolla en dos direcciones principales: la enseñanza y la escritura. Sahagún es, al comienzo, gramático o ‘lingüista’ (...)*”⁴⁵⁶.

⁴⁵⁰ TODOROV, Tzvetan, *op. cit.*, p. 266.

⁴⁵¹ LEÓN-PORTILLA, Miguel. *La filosofía náhuatl, estudiada en sus fuentes*. México: Universidad Autónoma de México, 2006.

⁴⁵² PAZ, Octavio. *El laberinto de la soledad; Posdata; Vuelta a el laberinto de la soledad*. México: Fondo de Cultura Económica, 1994.

⁴⁵³ TODOROV, Tzvetan, *op. cit.*, p. 268.

⁴⁵⁴ A Escola de Berkeley surgiu no contexto do pós-guerra e início da guerra fria, sob liderança de Carl Sauer, valorizando as culturas tradicionais e sua reconstrução histórica. Cf. ARAÚJO, Gilvan Charles Cerqueira de; JUNIOR, Dante Flávio da Costa Reis. As representações sociais no espaço geográfico. *Geotemas*, Pau dos Ferros, v. 2, n. 1, p. 87-98, 2012, p. 89.

⁴⁵⁵ TODOROV, Tzvetan, *op. cit.*, p. 265-267.

⁴⁵⁶ TODOROV, Tzvetan, *op. cit.*, p. 230.

Refletindo sobre esses dois eixos de atuação, Todorov discute o papel do ensino e o modo como o contato entre missionários e autóctones favoreceu o aprendizado das línguas nativas e o conhecimento das culturas locais. O autor observa, contudo, que esse interesse pelas línguas e costumes indígenas tinha um propósito eminentemente evangelizador – conhecer para combater.

*Los franciscanos y otros religiosos que llegan de España son los primeros que aprenden la lengua de los vencidos y, aun si ese gesto es totalmente interesado (debe servir para propagar mejor la religión cristiana), no por ello deja de estar cargado de sentido: aunque sólo fuera para asimilar mejor al otro a uno mismo, uno empieza por asimilarse, por lo menos parcialmente, a él.*⁴⁵⁷

O autor explica que paralelamente ao trabalho como professor de gramática no Colégio de Santa Cruz de Tlatelolco – espaço em que o missionário estreitou suas relações com os nativos e aprofundou o conhecimento de sua língua e costumes –, o religioso se dedicou também à escrita:

*La segunda dirección en que se orientan los esfuerzos de Sahagún es la escritura, y aquí aprovecha evidentemente los conocimientos adquiridos durante su enseñanza. Es autor de numerosos escritos, algunos de los cuales se han perdido, y que comparten todos este papel de intermediario entre las dos culturas que Sahagún había elegido desempeñar: ya sea que presenten la cultura cristiana a los indios, ya sea que, la inversa, registren y describan la cultura náhuatl para uso de los españoles.*⁴⁵⁸

Dessa forma, Todorov se debruçou sobre os escritos de Sahagún e, mais do que isso, aprofundou sua análise sobre a faceta intelectual e escrita do religioso. Para essa investigação, o historiador tomou como foco apenas a *Historia General*, a qual considerou “la obra maestra”⁴⁵⁹ do frade. Já a *Psalmódia Cristiana* foi mencionada brevemente como “solo unos cantares”, sem destaque para o título completo, sendo descrita como uma obra “[...] para que en sus bailes los cantasen los indios en las festividades de Nuestro Señor y de sus santos”⁴⁶⁰. Tais observações evidenciam que os escritos de caráter mais evangelizador de Sahagún não eram considerados, naquele contexto, fontes centrais para a análise histórica e cultural empreendida por Todorov.

⁴⁵⁷ TODOROV, Tzvetan, *op. cit.*, p. 230.

⁴⁵⁸ TODOROV, Tzvetan, *op. cit.*, p. 231; 234.

⁴⁵⁹ TODOROV, Tzvetan, *op. cit.*, p. 234.

⁴⁶⁰ TODOROV, Tzvetan, *op. cit.*, p. 234.

Essa hierarquização das obras do frade, contudo, não foi exclusiva do intelectual búlgaro, mas característica de um conjunto mais amplo de intelectuais. Autores como Ramírez, Prescott, Garibay e León-Portilla também concentraram suas análises sobretudo na *Historia General*, relegando a segundo plano os textos de natureza catequética ou litúrgica.

Continuando sua análise sobre a *Historia General*, o Todorov classifica esse trabalho como uma obra complexa, visto que tinha objetivos contraditórios, isto é, se os missionários entendiam que deveriam combater as práticas “pagãs” dos nativos e, para tanto, era mister conhecer a cultura local, o trabalho de Sahagún contribuía também para preservar essa cultura.

Pero al lado del móvil declarado, existe otro, y a esta presencia simultánea de dos objetivos se debe la complejidad de la obra: es el deseo de conocer y preservar la cultura náhuatl. Este segundo proyecto comenzó a realizarse antes del primero, puesto que, ya desde 1547, Sahagún recoge un conjunto de discursos rituales, los huehuetlatolli, especie de filosofía moral aplicada de los aztecas, y desde 1550 empieza a registrar los relatos indígenas de la conquista. [...]. Pero lo más importante aquí es que este segundo proyecto, el del conocimiento de la cultura de los antiguos mexicanos, es el que decide el método que va a emplear para la redacción de su obra, que a su vez es responsable del texto tal como se nos presenta hoy en día.⁴⁶¹

A fim de analisar o método empregado por Sahagún, Todorov realizou uma espécie de estudo comparativo com outros dois autores: Durán e Motolinía. Para o pesquisador búlgaro, a principal preocupação presente na *Historia General* estava mais relacionada à preservação da fidelidade das informações registradas do que ao aprimoramento dos meios de conversão dos nativos.⁴⁶² Para atingir esse objetivo, o missionário teria desenvolvido, segundo o autor, um método de coleta de informações diferenciado: necessitava encontrar testemunhas fidedignas e, para garantir a autenticidade dos relatos, registrar as informações na própria língua dos informantes, isto é, os pictogramas.⁴⁶³

Ainda sobre o método empregado pelo franciscano, Todorov destaca que a *Historia General* é uma obra de grande complexidade estrutural, pois combina três tipos distintos de linguagem – o náuatle, o espanhol e os pictogramas. Para manter a qualidade e veracidade do registro, Sahagún contrapôs diferentes relatos, comparando-os

⁴⁶¹ TODOROV, Tzvetan, *op. cit.*, p. 235.

⁴⁶² TODOROV, Tzvetan, *op. cit.*, p. 235.

⁴⁶³ TODOROV, Tzvetan, *op. cit.*, p. 235-236.

criticamente. Por essa razão, Todorov o considera um dos precursores de uma metodologia de investigação que antecipa procedimentos modernos da historiografia ocidental.⁴⁶⁴

*Así pues, primero hay que escoger bien a los informantes, y asegurarse con múltiples versiones paralelas de la exactitud de los relatos. Sahagún, que es uno de los primeros en la historia occidental en emplear esta práctica, realiza su tarea con escurpulosidad ejemplar.*⁴⁶⁵

Todorov também discute a questão da tradução no trabalho de Sahagún, pois se trata de um aspecto particularmente delicado, uma vez que toda tradução implica inevitavelmente, em ganhos e perdas. No caso da *Historia General*, porém, a complexidade era ainda maior: além da tradução estritamente linguística, era necessário realizar uma tradução conceitual, isto é, transpor categorias de pensamento e sistemas simbólicos próprios das culturas nativas para o universo de significados do Ocidente cristão. Essa operação, ao mesmo tempo filológica e intelectual estava, segundo o autor, entre o esforço de compreender o outro e a necessidade de enquadrá-lo nos parâmetros da cultura europeia.

*Sahagún, por su parte, elige el camino de la fidelidad total, puesto que reproduce el discurso tal como se lo dicen, y agrega su traducción, en vez de sustituir el discurso con la traducción (...). Por lo demás, esta traducción ya no necesita ser literal (...), pues su función es diferente de la del texto en náhuatl; así pues, omite algunos desarrollos y añade otros: el diálogo de las voces se vuelve por ello más sutil. Notemos de inmediato que esta fidelidad total no quiere decir autenticidad total; pero ésta es imposible por definición, (...) porque son los españoles los que traen la escritura. (...) ellos son los destinatarios de todos esos textos; (...) el destinatario es tan responsable del contenido de un discurso como su autor.*⁴⁶⁶

Dessa forma, a análise de Todorov evidencia que o projeto de Sahagún se situa em um terreno ambíguo, no qual coexistem o rigor da escuta e a intervenção da mediação. No entanto, a própria estrutura bilingue da obra revela os limites desse esforço, pois explica que o ato de traduzir não é neutro: ele reconfigura sentidos, adapta conceitos e, inevitavelmente, reinscreve o discurso indígena dentro da lógica cristã e europeia. Assim, a *Historia General* se constrói nesse espaço de tensão entre fidelidade e transformação,

⁴⁶⁴ TODOROV, Tzvetan, *op. cit.*, p. 235-236.

⁴⁶⁵ TODOROV, Tzvetan, *op. cit.*, p. 236.

⁴⁶⁶ TODOROV, Tzvetan, *op. cit.*, p. 238-239.

compreensão e dominação, em que a tradução deixa de ser apenas uma passagem de palavras para se tornar um campo de disputa simbólica – algo que se evidencia nas diferenças existentes entre os textos em náuatle e em espanhol.

É a partir dessa tensão que Todorov insere Sahagún em uma comparação com outros cronistas, como Montolinía e Durán, a fim de examinar diferentes modos de relação com o “outro”, tema central de sua tese. Segundo ele, enquanto Motolinía encarna uma visão missionária mais ortodoxa, Durán aparece como detentor de uma postura mais analítica e interpretativa. Sahagún, por sua vez, ocupa um lugar intermediário e paradoxal: empenha-se em compreender o mundo indígena de dentro, reconstruindo seus mitos, rituais e categorias, mas o faz a partir de uma visão descritiva. A comparação proposta por Todorov, portanto, ilumina não apenas as diferenças de postura entre os três, mas, sobretudo, os dilemas epistemológicos e éticos inerentes ao encontro colonial – dilemas entre a compreensão e a conversão, entre o reconhecimento do outro e sua assimilação ao mesmo.

Em seu trabalho, Todorov se debruçou sobre o episódio da conquista para refletir sobre a relação que se estabelece no encontro entre o eu e o outro – tema central de seu estudo. Ao analisar esse evento, o intelectual búlgaro defendeu que a vitória espanhola sobre os grupos nativos ocorreu, sobretudo, pelo domínio dos signos. Nesse sentido, o autor deslocou para um segundo plano os fatores tradicionalmente apontados, como a superioridade bélica e a disseminação de doenças desconhecidas pelos indígenas, concentrando sua atenção na capacidade dos europeus de interpretar, traduzir e manipular os códigos culturais nativos.⁴⁶⁷

Desde sua publicação, o trabalho de Todorov alcançou grande sucesso editorial. Foi amplamente acolhido nos meios acadêmicos e permanece, ainda hoje, como uma obra influente nos programas de curso e nos livros didáticos brasileiros.⁴⁶⁸ Apesar desse êxito, diferentes críticas foram dirigidas ao estudo ao longo do tempo. Keith Windschuttle, por exemplo, apontou que Todorov buscou explicar a Conquista por meio de fatores essencialmente culturais, minimizando, assim, os aspectos políticos, tecnológicos, militares e as epidemias que acometeram os povos nativos. Para Inga Clendinnen, a tese do pesquisador búlgaro reforça a ideia de uma suposta superioridade intelectual europeia

⁴⁶⁷ TODOROV, Tzvetan, *op. cit.*, p. 130.

⁴⁶⁸ KALIL, Luis Guilherme Assis; FERNANDES, Luiz Estevam de Oliveira. Narrando a Conquista: como a historiografia leu e interpretou os acontecimentos ocorridos no México entre 1519 e 1521. *História da Historiografia*, v. 12, n. 30, p. 71-103, 2019, p. 88-89.

frente a sociedades nativas “atrasadas” – uma noção que não se sustenta diante da documentação do período. Já o historiador brasileiro Héctor Hernan Bruit propôs uma inversão da narrativa toдорoviana: para ele, os verdadeiramente enganados foram os conquistadores, e não os indígenas. Para Bruit, a vitória espanhola seria apenas a face visível da Conquista; por trás dela, persistiam formas de resistência nativa – silêncio, desobediência, mentiras, preguiça, etc. – que revelam a incapacidade dos europeus em compreender plenamente o outro.⁴⁶⁹

Apesar das críticas, Kalil e Fernandes observam que “*La conquista de América*”⁴⁷⁰ consolidou um paradigma interpretativo que continua a orientar boa parte da produção sobre a Conquista.⁴⁷¹ Ao transformar a diferença cultural em um problema de comunicação e de tradução, Todorov ofereceu um modelo de leitura que privilegia o plano simbólico das relações coloniais. É a partir dessa chave – o domínio e o fracasso na interpretação dos signos – que o autor analisa os cronistas do século XVI, entre eles Motolinía, Durán e Sahagún, compreendidos não apenas como testemunhas da conquista, mas como tradutores do outro.

É nesse contexto interpretativo que Todorov analisa os relatos missionários, especialmente os de Motolinía, Durán e Sahagún, cuja escrita, mais do que descrever o outro, participa do próprio processo de construção dos sentidos da conquista. No desenvolvimento de seu argumento, Todorov recorre à análise de uma mesma situação – um sacrifício humano –, observando as variações na forma como cada frade a representou. Motolinía descreve tal prática emitindo um forte juízo de valor, que pode ser observado pelo emprego de termos como “cruel”, “maldade”, “desaventurados” e “espantosa dor”. Sobre essa descrição, o búlgaro concluiu:

*[...] es obvio que Motolinía, quien dispone de un relato indígena pero no lo cita, introduce su propio punto de vista en el texto, salpicándolo con términos que expresan la posición común de Motolinía y de su lector posible; Motolinía presiente y explicita, en cierta forma, la reacción de éste.*⁴⁷²

A partir dessa leitura, Todorov evidencia que, em Motolinía, a narrativa missionária não se limita a relatar o fato observado, mas o reconstrói à luz de um horizonte

⁴⁶⁹ KALIL, Luis Guilherme Assis; FERNANDES, Luiz Estevam de Oliveira, *op. cit.*, p. 89.

⁴⁷⁰ TODOROV, Tzvetan. *La conquista da América: el problema del otro*. Madrid: Siglo veintiuno, 1998.

⁴⁷¹ KALIL, Luis Guilherme Assis; FERNANDES, Luiz Estevam de Oliveira, *op. cit.*, p. 89.

⁴⁷² TODOROV, Tzvetan, *op. cit.*, p. 241.

moral cristão. O frade não apenas traduz o relato indígena, mas o reinterpreta, incorporando juízos de valor que reafirmam a perspectiva europeia sobre o “outro”. Assim, o texto de Motolinía torna-se um exemplo da dificuldade de dissociar a escuta do ato de mediação, em que a alteridade é constantemente reinscrita nos limites da cultura ocidental.

O relato de Diego Durán, por sua vez, revela uma perspectiva distinta, centrada na interpretação simbólica dos fatos narrados. O dominicano descreve o mesmo evento, mas sua atenção se desloca do registro puramente factual para a elucidação dos significados rituais que estruturam o sacrifício. Assim, a ascensão do homem pelas escadarias do templo é apresentada com uma trajetória lenta, que representa o percurso solar do nascente ao poente. O topo do templo, ponto culminante da subida, simboliza o Sol a pino, ou o meio-dia, momento em que o sacrifício é consumado: os “sacrificadores” extraem o coração da vítima e o oferecem, junto ao sangue, ao Sol. O corpo, já sem vida, é lançado escada abaixo, completando a trajetória simbólica do astro até o seu ocaso.⁴⁷³

Ao enfatizar os sentidos cosmológicos do ritual, Durán desloca o olhar do moral para o interpretativo, sugerindo uma tentativa – ainda que parcial – de compreender o sistema de significações indígena a partir de sua própria lógica interna. Vale destacar, como observa também Todorov, que o tom mais ponderado adotado por Durán nesse episódio não se repete em toda sua obra. Em outros momentos, o religioso emitiu juízos de valor, reafirmando a distância entre o universo cristão e o mundo indígena. Tal oscilação não é fortuita: ela reflete o lugar e enunciação do cronista, inserido em uma lógica europeia-cristã que interpretava as culturas autóctones sob o prisma da oposição e da inferioridade.⁴⁷⁴

Para compreender com maior precisão a posição interpretativa adotada por Durán, é necessário considerar alguns aspectos de sua trajetória. Diego Durán viveu entre dois mundos: o indígena e o europeu. Espanhol peninsular por nascimento, foi levado ainda criança – com cerca de cinco ou seis anos – para a Nova Espanha. Tendo passado quase toda a vida na colônia, desenvolveu profundo conhecimento da cultura indígena, o que o tornou capaz não apenas de descrevê-la, mas também de apreender os significados simbólicos que estruturavam tais rituais.⁴⁷⁵ Como observa Todorov, “[...] *su conocimiento de la cultura india es mucho más íntimo, y es también una posición más*

⁴⁷³ TODOROV, Tzvetan, *op. cit.*, p. 241-242.

⁴⁷⁴ TODOROV, Tzvetan, *op. cit.*, p. 242.

⁴⁷⁵ TODOROV, Tzvetan, *op. cit.*, p. 212.

dramática”⁴⁷⁶. Essa dramaticidade, segundo o autor, decorre da tensão entre a familiaridade e a rejeição: Durán compreende o universo indígena de dentro, mas é levado, por sua formação cristã, a condená-lo. Sua escrita, portanto, revela o impasse de um observador que transita entre dois sistemas culturais e que, ao tentar traduzir o outro, acaba também expondo os limites de sua própria cultura e de sua posição missionária.

A descrição de Sahagún, por sua vez, difere significativamente das narrativas de Motolinía e Durán, segundo Todorov. Seu texto segue uma espécie de caminho intermediário. Para o autor, o frade opta por se ater apenas à descrição dos fatos, abstendo-se de emitir juízos de valor sobre o que é narrado. No entanto, sua narrativa tampouco apresenta uma interpretação simbólica dos acontecimentos, limitando-se ao registro factual. Para Todorov, “*Sahagún parece practicar la técnica literaria de la distanciación: describe todo desde el exterior, acumulando detalles técnicos (...)*”⁴⁷⁷. Essa postura de distanciamento, embora possa indicar um esforço de objetividade e rigor descritivo, também aponta os limites de sua compreensão. Ao observar sem interpretar, Sahagún mantém o olhar europeu como ponto de referência, transformando a alteridade em objeto de observação e classificação. Assim, o método que aparenta neutralidade acaba por reproduzir a assimetria fundamental entre o observador e o observado, tema central na análise de Todorov sobre a escrita missionária.

Nesse sentido, deve-se destacar as tentativas de Sahagún em estabelecer equivalências entre o mundo indígena e o universo conhecido do europeu, tanto para si próprio quanto para os possíveis leitores espanhóis de sua obra. No que se refere às divindades, o frade cria relações de correspondência entre os deuses astecas e romanos, numa espécie de tradução conceitual que busca tornar inteligível o sistema religioso indígena.⁴⁷⁸ Apesar de não ser uma estratégia exclusiva de Sahagún – tratava-se de um procedimento recorrente entre os cronistas do período –, esse esforço indica a tensão entre o desejo de compreender e a necessidade de enquadrar o outro em categorias familiares ao pensamento europeu. Esse movimento de equivalência, ainda que guiado por uma intenção didática e comparativa, revela a impossibilidade de uma tradução neutra: ao tornar o diferente compreensível, o missionário também o reconfigura, reinscrevendo o discurso indígena nos limites da cultura cristã.

⁴⁷⁶ TODOROV, Tzvetan, *op. cit.*, p. 212.

⁴⁷⁷ TODOROV, Tzvetan, *op. cit.*, p. 242.

⁴⁷⁸ TODOROV, Tzvetan, *op. cit.*, p. 242-243.

Ao se debruçar sobre o panteão asteca, o missionário evidencia como essa tradução era complexa e ocorria, muitas vezes, no limiar do que era aceito pelo cristianismo. Para Todorov, ao se deter sobre as divindades nativas, Sahagún “[...] *se encuentra frente a una elección difícil: sea cual fuera el término empleado, el juicio de valor es inevitable* [...]”⁴⁷⁹. Como tentativa de contornar esse problema, o frade franciscano optou pela alternância: ora utilizando termos depreciativos – “diabo”, “demônio” – ora recorrendo a designações mais cristãs – “deuses”, “divinas”. De acordo com a interpretação de Todorov, o frade:

[...] *erige en sistema la ausencia de sistema, y con ello neutraliza los dos términos, que en principio son portadores de juicios morales opuestos y ahora se vuelven sinónimos. [...] gracias a su alternancia, los términos pierden sus matices cualitativos.*⁴⁸⁰

Sahagún, apesar das escolhas inerentes ao seu trabalho, dedicava-se a transcrever e traduzir as informações coletadas por seus informantes.⁴⁸¹ A partir desse processo, é possível perceber como o missionário lidava com às questões do outro. Para o intelectual búlgaro, o franciscano se apegava rigorosamente à doutrina cristã da igualdade entre os homens. Assim, as populações nativas, tal qual os espanhóis ou quaisquer outros povos europeus, possuíam virtudes e defeitos; a diferença residia apenas na distribuição. Para explicar ou justificar os comportamentos considerados “delicados” dos indígenas, não recorria à ideia de inferioridade racial, como fez, por exemplo, Sepúlveda. Além disso, Sahagún reconhecia a diversidade entre os povos nativos, nomeando seus colaboradores e evidenciando a complexidade interna das culturas mesoamericanas.⁴⁸²

Feita essa análise, Todorov conclui que, embora Sahagún possuísse profundo conhecimento sobre o universo indígena, sua obra revela limites quanto à interpretação e à compreensão plena desse mundo – aspectos que, paradoxalmente, o aproximam de uma atitude etnológica.⁴⁸³ Segundo o autor:

Pero ahí donde el ejemplo de Sahagún es más interesante es, evidente, en el plano epistémico, o del conocimiento. Lo que primero llama la atención es el aspecto cuantitativo: la suma de sus conocimientos es enorme, y rebasa a todas las demás (la que más se le acerca es la de

⁴⁷⁹ TODOROV, Tzvetan, *op. cit.*, p. 244.

⁴⁸⁰ TODOROV, Tzvetan, *op. cit.*, p. 244.

⁴⁸¹ TODOROV, Tzvetan, *op. cit.*, p. 249.

⁴⁸² TODOROV, Tzvetan, *op. cit.*, p. 252-253.

⁴⁸³ TODOROV, Tzvetan, *op. cit.*, p. 253.

*Durán). La naturaleza cualitativa de este conocimiento es más difícil de formular. Sahagún aporta una impresionante masa de materiales, pero no los interpreta, es decir, no los traduce a las categorías de otra cultura; a esa tarea se dedicarán – a partir de sus encuestas – los etnólogos de hoy. Se podría decir que en la medida en que su trabajo, o el de los demás sabios frailes contemporáneos suyos, contenía gérmenes de la actitud etnológica, no era recibida para su época (...).*⁴⁸⁴

Durante o século XX, como abordado no início deste capítulo, alguns autores, especialmente no México, defenderam a tese – apoiada sobretudo nas informações reunidas na *Historia General* – de que Frei Bernardino de Sahagún teria sido um precursor da etnografia. Todorov não permaneceu alheio a essa discussão. O búlgaro encerra sua análise retomando ideias previamente expostas, à luz de duas ciências modernas: a Etnologia e a Etnografia. Para ele, essas áreas diferem substancialmente, pois a Etnologia busca elaborar interpretações e reflexões sobre culturas alheias, enquanto a Etnografia se concentra na descrição sistemática dos costumes e práticas. Assim, Todorov concluiu que Frei Bernardino de Sahagún não poderia ser considerado um etnólogo, mas sim um etnógrafo, cujo trabalho na *Historia General* forneceu o alicerce para análises etnológicas desenvolvidas posteriormente.

*Sahagún no es un etnólogo, digan lo que digan sus admiradores modernos. Y, a diferencia de Las Casas, no es fundamentalmente comparatista; su trabajo está más relacionado con la etnografía, con la recolección de documentos, premisa indispensable para el trabajo etnológico.*⁴⁸⁵

O Sahagún que emerge da leitura de Todorov é, portanto, aquele que se inscreve no domínio do conhecimento, e não da fé ou da política. Trata-se de um Sahagún epistemológico, cuja obra expressa o momento de transição entre o discurso teológico e o olhar científico sobre o outro. Diferentemente dos intérpretes mexicanos do século XX, que o transformaram em símbolo de identidade nacional ou em precursor da Antropologia moderna, Todorov vê no franciscano um mediador: alguém que observa com rigor e escuta com atenção, mas que permanece ancorado na lógica cristã e europeia que o forma. Esse Sahagún Etnógrafo não rompe com a estrutura colonial do saber, mas evidencia seus limites e suas possibilidades. Segundo o autor, é o missionário que inaugura uma nova forma de conhecimento sobre a alteridade, ainda que sem emancipá-la plenamente.

⁴⁸⁴ TODOROV, Tzvetan, *op. cit.*, p. 253.

⁴⁸⁵ TODOROV, Tzvetan, *op. cit.*, p. 254.

Assim, o Sahagún de Todorov encarna a tensão entre o desejo de compreender e a impossibilidade de fazê-lo fora das categorias do próprio mundo europeu, tornando-se, ele mesmo, um reflexo das ambiguidades fundadoras da modernidade ocidental.

5.4 Nova História da Conquista (Matthew Restall, Federico Navarrete Linares e Eduardo Natalino dos Santos)

A história da conquista tem sido, ao longo de séculos, estruturada por narrativas que conferiram aos espanhóis – sobretudo à figura de Hernán Cortés – o papel de agentes exclusivos e determinantes desse processo. Durante muito tempo, explicou-se a derrota dos povos nativos a partir de um arcabouço interpretativo assentado na ideia de superioridade militar, tecnológica e epidemiológica dos invasores. Essa perspectiva, amplamente difundida pela historiografia tradicional, produziu uma imagem dos povos indígenas como sujeitos passivos, incapazes de responder à violência que se abatia sobre eles e, portanto, reduzidos a meros objetos da ação europeia.

No México do século XX, a chamada História dos Vencidos – já apresentada no início deste capítulo – buscou tensionar esse paradigma ao realocar as vozes indígenas como fontes legítimas para a compreensão da conquista. Seu mérito foi deslocar o eixo interpretativo, mostrando que os indígenas também elaboraram narrativas próprias sobre o impacto dos acontecimentos do século XVI. No entanto, essa corrente não rompeu totalmente com as explicações anteriores: apesar de enfatizar a perspectiva nativa, ela frequentemente, manteve a conquista como um evento unidirecional, no qual a violência colonial e a destruição do mundo indígena permaneciam como elementos centrais. Assim, mesmo quando a voz indígena é recuperada, ela continua circunscrita à condição de vencida.

A partir do início do século XXI, um movimento historiográfico mais amplo ganhou consistência, a Nova História da Conquista. Essa perspectiva não apenas reformula o processo da conquista, mas também problematiza as categorias interpretativas que sustentaram a narrativa tradicional. Autores como Matthew Restall argumentam que o êxito espanhol só pode ser compreendido quando se reconhece a grande heterogeneidade dos povos nativos, seus conflitos internos, alianças políticas, rivalidades regionais e estratégias de negociação e sobrevivência. Em vez da dicotomia entre espanhóis e indígenas, o que emerge é um cenário de múltiplas agências, no qual

africanos, mulheres, elites nativas e outros grupos desempenham papéis decisivos.⁴⁸⁶ A conquista, nesse sentido, deixa de ser entendida como o triunfo inevitável de um pequeno contingente europeu sobre milhões de nativos e passa a ser vista como o produto de dinâmicas sociais e políticas complexas, inseparáveis das tensões internas próprias das sociedades mesoamericanas.

El descubrimiento de que los conquistadores que precedieron y siguieron a Cortés se comportaron como él conduce a otras historias, no menos fascinantes. El conocimiento del papel decisivo que desempeñaron los africanos occidentales y aliados indígenas de los españoles enriquece la historia de la conquista y contribuye a explicar su desenlace. La revelación de que muchos conquistadores no eran soldados y de que los indígenas americanos no creían que los invasores españoles fueran dioses orienta la investigación hacia una maraña de fuentes que produjeron tales tergiversaciones y propiciaron el desarrollo de tesis alternativas.⁴⁸⁷

Esse deslocamento interpretativo é central para a leitura de “Os sete mitos da conquista espanhola”, de Matthew Restall. Logo na introdução, o autor explicita que sua intenção não é apenas revisitar os acontecimentos de 1519-1521, mas questionar a própria narrativa que, ao longo de quinhentos anos, construiu o arquétipo de conquistador de Cortés e Montezuma como seu contraponto passivo e hesitante. Restall demonstra que a lenda de Cortés contribuiu para perpetuar e naturalizar a ideia de superioridade espanhola: capitão com habilidades excepcionais de liderança, emprego de tecnologias mais avançadas, a credulidade dos nativos e a rápida vitória de um pequeno grupo sobre um império de milhares de nativos.

Los siete mitos de la conquista aparecen en la leyenda de Cortés, según la cual el talento militar, la utilización de la tecnología española más avanzada, la manipulación de los crédulos «indios» y un emperador azteca supersticioso fueron los elementos que le permitieron liderar un ejército de varios centenares de españoles en la osada conquista de un imperio de millones de personas, y sentar así un precedente que servirá de referencia para las restantes conquistas españolas en América. En el siglo XVI Cortés se convirtió en el conquistador arquetípico, una idea que perdura hasta nuestros días.⁴⁸⁸

⁴⁸⁶ BRINKERHOFF, Thomas J. Reexamining the lore of the “archetypal conquistador”: Hernán Cortés and the spanish conquest of the Aztec Empire, 1519-1521. *The History Teacher*, Long Beach, v. 49, n. 2, 169-187, 2016, 177-180. ROMERO, Brenda. Historical invisibility: black migrants and Mexico’s colonial past. *Írinkèrindò: a journal of african migration*, Nova York, v. 1, 36-56, 2021, 39-40.

⁴⁸⁷ RESTALL, Matthew. *Los siete mitos de la conquista española*. Barcelona: Paidós, 2004, p. 20.

⁴⁸⁸ RESTALL, Matthew. *Los siete mitos de la conquista española*. Barcelona: Paidós, 2004, p. 19.

Ao propor uma revisão crítica desse cânone interpretativo, Restall não apenas descentra a figura de Cortés, mas reconstrói a conquista a partir de personagens, documentos e situações que tradicionalmente foram marginalizados. Essa operação historiográfica – compartilhada por autores como Michel R. Oudijk, Susan Schroeder e Eduardo Natalino dos Santos – não se limita a questionar fatos, mas enfrenta os próprios mitos que estruturaram a compreensão do período. Assim, a Nova História da Conquista opera em dois níveis: por um lado, desnaturaliza versões consolidadas pela historiografia e pela tradição; por outro, evidencia que os povos indígenas participaram ativamente da conformação do mundo colonial, seja por meio de alianças, resistências, adaptações, negociações ou estratégias de mediação cultural.⁴⁸⁹

É nesse horizonte interpretativo que se insere a obra “Os sete mitos da conquista espanhola”, na qual Matthew Restall formula sua argumentação a partir de um amplo e diversificado conjunto documental. Interessa-nos, aqui, verificar se, como e em que medida os escritos de Sahagún foram incorporados à sua análise. Diferentemente das demais obras examinadas ao longo desse trabalho, o livro de Restall apresenta pouquíssimas referências ao frade franciscano.⁴⁹⁰ Ainda assim, o historiador inglês não nega a importância dos escritos do missionário como fontes coloniais.

*El mismo Bernardino de Sahagún, franciscano que había legado una importante crónica mexicana de la conquista en el último libro de su épica Historia general de las cosas de Nueva España, de doce volúmenes [...].*⁴⁹¹

Restall reconhece e enfatiza a importância da *Historia General* de Sahagún, entretanto, ao longo de sua narrativa, o autor formulou ponderações sobre os limites, usos e implicações desse conjunto documental. Um exemplo significativo dessa problematização diz respeito à reescrita, por parte do próprio Sahagún, do relato da conquista. Conforme destaca Restall, o frade reelaborou, em 1585, a versão original de 1579 – que refletia a perspectiva dos mexica de Tlatelolco –, de modo a produzir um texto que se aproximava de um “*canto de alabanza*” e uma justificativa providencial da vitória espanhola. Embora Sahagún alegasse tratar-se apenas de correções pontuais, pesquisas

⁴⁸⁹ KALIL, Luís Guilherme Assis. Repensando a Conquista de México-Tenochtitlan. *História Unisinos*, São Leopoldo, v. 25, n. 3, p. 558-561, 2021, p. 559.

⁴⁹⁰ A título de curiosidade quantitativa, o nome de Sahagún aparece 18 vezes no livro de Restall; destas ocorrências, onze correspondem a referências bibliográficas, textuais ou iconográficas.

⁴⁹¹ RESTALL, Matthew. *Los siete mitos de la conquista española*. Barcelona: Paidós, 2004, p. 42.

como as de Sarah Cline demonstraram que as alterações favoreciam as posições dos franciscanos, reforçando a leitura da conquista como um evento providencial e legitimando o papel de Cortés como instrumento de evangelização. Para Restall, esse episódio revela não apenas a dimensão política da versão de 1585 em um contexto de disputas internas entre os próprios espanhóis, mas também a persistência e a força da lenda cortesiana que se manteve após o falecimento do conquistador.⁴⁹²

Em outros trechos, Restall utiliza as informações preservadas por Sahagún como contraponto às narrativas de outros cronistas. Um exemplo disso aparece quando o autor buscou recuperar, nas fontes coloniais, a presença de negros durante a conquista. Para tanto, recorre a relatos, indígenas e espanhóis, como os de Durán e Sahagún. A escassez de informações mais precisas – como nomes, funções, origem ou participação efetiva desses indivíduos – era um problema que atingiu os dois tipos de fontes. No caso dos missionários citados, Durán menciona a presença de diversos servos e negros, enquanto Sahagún faz um comentário ainda mais sucinto, limitando-se a registrar a presença de algumas pessoas negras, de cabelos crespos e pretos, entre os conquistadores. Sobre esses breves registros, Restall ponderou:

*Tales dibujos probablemente no pretenden representar a individuos concretos, sino simbolizar la presencia de numerosos siervos y esclavos negros en la expedición; todos ellos combatían en los enfrentamientos y, si sobrevivían, se convertían en conquistadores veteranos como Garrido.*⁴⁹³

Em outros dois momentos de sua análise, Restall retoma os escritos de Sahagún para comparar a narrativa de diferentes cronistas sobre um mesmo episódio. Um exemplo expressivo é o do celebre encontro entre Montezuma e Cortés. Nos textos náuatle e espanhol do Códice Florentino, elaborados sob direção de Sahagún, não há qualquer menção a cumprimentos que envolvam contato físico, nem gestos de reciprocidade: Montezuma oferece o colar a Cortés sem receber nada em troca e realiza uma reverência que não é respondida. Em contraste, Bernal Díaz descreve uma tentativa de aperto de mãos recusada pelo *tlatoani*, e Cortés afirma ter tentado abraçá-lo, sendo impedido pelos nobres mexicas. Ao justapor essas versões, Restall evidencia não apenas a diversidade das narrativas, mas também estabelece um contato simbólico entre os dois universos

⁴⁹² RESTALL, Matthew. *Los siete mitos de la conquista española*. Barcelona: Paidós, 2004, p. 42-43.

⁴⁹³ RESTALL, Matthew. *Los siete mitos de la conquista española*. Barcelona: Paidós, 2004, p. 97.

culturais. A discrepância entre gestos, discursos e interpretações, tal como aparece nas diferentes crônicas do século XVI, torna-se, assim, uma chave para discutir os limites da comunicação entre representantes de mundos radicalmente divergentes e a tendência posterior de certas versões europeias insinuarem, anacronicamente, sinais de submissão antecipada.⁴⁹⁴

Em sua obra mais recente “*Cuando Moctezuma conoció a Cortés*”⁴⁹⁵, cuja versão em inglês foi publicada em 2018 pela editora HarperCollins e, em 2019, em espanhol pela editora Taurus, Matthew Restall retoma a história da conquista de Tenochtitlan com o objetivo de demonstrar como a narrativa consolidada ao longo dos séculos se estruturou a partir de um conjunto de mitos elaborados por espanhóis e alguns nativos. A *Historia General* deixou de ocupar um lugar central na narrativa e passa a ser tratada de forma explicitamente crítica, não como um relato privilegiado ou transparente, mas como uma fonte atravessada por mediações coloniais, interesses missionários e disputas políticas.

Otra nota de ironía se añadió cuando paulatinamente surgieron relatos cuasi indígenas; el más importante, la Historia general de Sahagún (llamado Códice florentino), cuyo texto en náhuatl poco a poco estuvo disponible para traducción en el mundo. En el Códice florentino el relato de la Conquista es, como vimos, una narrativa tlutelolco-franciscana de finales del siglo XVI, pero que fue erróneamente leída la mayor parte del siglo XX como una visión azteca o «indígena» de la Conquista; incluso presenta una versión de la rendición de Montezuma en náhuatl, lo que le brinda al discurso un lenguaje revestido de autenticidad y le da nueva vida al aspecto fundamental de la narrativa tradicional. Escritores que no tenían simpatía por los aztecas utilizaron el Códice florentino para dañar más que nunca la reputación de Montezuma (principalmente en el mundo anglosajón, durante un siglo comenzando en el año 1880); pero aun aquellos que tenían simpatía por Montezuma tendían a perpetuar la mitohistoria de la Rendición al decir que no se había debido a la debilidad del emperador, sino a una profunda creencia en las tradiciones proféticas (el tema de la Profecía, en su forma más sofisticada).⁴⁹⁶

Ao recuperar a origem do retrato de Montezuma como governante hesitante e paralisado, Restall evidencia que essa representação – tão reiterada na historiografia tradicional – não deriva de testemunhos oculares, mas de uma construção colonial

⁴⁹⁴ RESTALL, Matthew. *Los siete mitos de la conquista española*. Barcelona: Paidós, 2004, p. 126-129.

⁴⁹⁵ RESTALL, Matthew. *Cuando Moctezuma conoció a Cortés*. [S.l.]: Titivillus, 2019, p. 91. E-book. Disponível em: <https://ww3.lectulandia.com/book/cuando-moctezuma-conocio-a-cortes/>. Acesso em 20 dez. 2025.

⁴⁹⁶ RESTALL, Matthew. *Cuando Moctezuma conoció a Cortés*. [S.l.]: Titivillus, 2019, p. 91. E-book. Disponível em: <https://ww3.lectulandia.com/book/cuando-moctezuma-conocio-a-cortes/>. Acesso em 20 dez. 2025.

posterior, na qual a obra de Sahagún ocupa lugar decisivo. A narrativa do Livro XII do Códice florentino, redigido décadas após os acontecimentos, combina a memória tlatelolca, marcada pelo ressentimento político em relação aos mexica-tenochcas, com os objetivos evangelizadores dos franciscanos. Essa combinação de fatores foi responsável por produzir a imagem de um Montezuma temeroso dos presságios, incapaz de agir e profundamente impressionado pelos invasores. Nesse ponto, a leitura de Restall se cruza com a análise de Todorov, para quem a conquista é pensada como um encontro assimétrico entre sistemas de signos – mas, ao contrário de Todorov, que toma a hesitação do imperador asteca com um dado interpretável, Restall demonstra que tal hesitação é, ela própria, um artefato narrativo produzido no interior das tradições coloniais e missionárias. O historiador inglês, portanto, desmonta a base empírica que sustenta a leitura de Todorov, ao mostrar que a suposta superioridade mexica resulta não de um “colapso” ou confusão cultural diante do outro, mas da inserção de elementos (augúrios, providencialidade da conquista) dentro de um relato que se pretende indígena.⁴⁹⁷

É nesse movimento interpretativo que, tanto em os “*Seven Myths of the Spanish Conquest*” quanto em “*Cuando Moctezuma conoció a Cortés*”, a obra de Frei Bernardino de Sahagún deixa de ocupar o lugar de fonte incontornável para a compreensão da conquista. Em ambas as análises, seus escritos passam a ser mobilizados como uma fonte entre outras, submetida a questionamentos quanto aos seus limites, mediações e implicações políticas, e não mais encarada como portadora de uma verdade absoluta ou de uma voz indígena transparente. Ao problematizar o caráter supostamente “indígena” do relato do Livro XII do Códice Florentino, Restall evidencia como a autoridade historiográfica atribuída a Sahagún foi historicamente construída e reitera ao longo do século XX, padrão que também pode ser observado em outros autores discutidos ao longo desta tese. Essa mudança de enfoque permite compreender os textos sahanguntianos não como registros neutros do passado, mas como produções situadas, atravessadas por projetos missionários e por disputas em trono da memória da conquista.

A leitura da conquista como um evento providencial constituiu um dos eixos mais poderosos e duradouros de legitimação colonial. Desde as primeiras décadas do século XVI, tanto conquistadores quanto cronistas e membros das ordens religiosas recorreram à ideia de intervenção divina para explicar um acontecimento que, mesmo para os espanhóis, parecia desconcertante. Esse tipo de narrativa não apenas oferecia um sentido

⁴⁹⁷ RESTALL, Matthew. *Los siete mitos de la conquista española*. Barcelona: Paidós, 2004, p. 166-169.

inesperado, mas convertia o triunfo espanhol em cumprimento de um desígnio superior. Como mostrou Restall, os franciscanos desempenharam papel decisivo nesse processo ao inscrever a figura de Cortés numa narrativa que tornava a conquista o passo inaugural para a conversão universal e para a renovação espiritual anunciada pela Ordem. É nesse horizonte que a revisão de 1585 de Sahagún deve ser compreendida: ao reescrever trechos do livro XII para enfatizar milagres, intervenções divinas e deferência indígena diante dos espanhóis, o franciscano não apenas ajustou a versão tlatelolca à sua própria visão de mundo, mas também reforçou a leitura providencial que então organizava a disputa política entre as Ordens e a construção de um passado autorizado. Desse modo, a providencialidade – mais do que uma explicação teológica – atuou como operador narrativo capaz de fundir conquista, conversão e autoridade, organizando uma leitura do passado que buscava conferir sentido, coerência e legitimidade ao domínio colonial.⁴⁹⁸

Para além dessas leituras providencialistas, centradas na legitimação simbólica da conquista e da ordem colonial, as últimas décadas assistiram à consolidação de outras abordagens voltadas a compreender os efeitos históricos de longo prazo da colonização sobre as sociedades indígenas. Entre elas, tem ganhado destaque, no campo da História da América, o conceito de etnogênese. Segundo Guillaume Boccara, trata-se de um processo de “[...] reconfiguração social, política, econômica e cultural que implica a redefinição do sentimento identitário e desemboca na emergência de uma nova formação social ou de uma nova entidade e identidade étnica”.⁴⁹⁹

Federico Navarrete Linares, importante americanista mexicano, também adota e desenvolve esse conceito, argumentando que ele é fundamental para compreender os múltiplos movimentos ocorridos durante a conquista e seus desdobramentos coloniais. Para o autor, a etnogênese permite questionar as categorias genéricas e rígidas de “indígenas” e “espanhóis”, ainda que não seja capaz de abarcar toda a complexidade das sociedades americanas do período colonial.⁵⁰⁰

Ao incorporar a agência indígena à análise da conquista, Navarrete demonstrou que não se tratava de um processo inédito, mas se inscreveu em uma dinâmica mais ampla e anterior, marcada por alianças, conflitos, negociações e disputas internas que

⁴⁹⁸ RESTALL, Matthew. *Los siete mitos de la conquista española*. Barcelona: Paidós, 2004, p. 42-43; 192-193.

⁴⁹⁹ BOCCARA, Guillaume. Poder colonial e etnicidade no Chile: territorialização e reestruturação entre os Mapuche da época colonial. *Tempo*, Niterói, v. 12, n. 23, p. 56-72, 2007, p. 59-60. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/tem/a/DQpf85ftpNPVh7MPqfJFxmV/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 1 jan. 2026.

⁵⁰⁰ KALIL, Luís Guilherme Assis; FERNANDES, Luiz Estevam de Oliveira, *op. cit.*, p. 95-96.

antecediam a chegada dos europeus e que continuaram após a queda de Tenochtitlan. Nessa perspectiva, a conquista deixa de ser entendida como ruptura absoluta, passando a ser interpretada como um momento crítico dentro de um longo ciclo de transformações e reconfigurações identitárias.⁵⁰¹

Em *La sociedad indígena en la obra de Sahagún*⁵⁰², Federico Navarrete Linares desenvolve uma reflexão breve, porém particularmente significativa, sobre as formas como a sociedade indígena é representada na obra do missionário franciscano. A análise proposta pelo historiador mexicano permite observar alguns de seus pressupostos teóricos mais recorrentes, especialmente aqueles relacionados à agência indígena, aos processos de mediação cultural e às tensões inerentes à produção de conhecimento no contexto colonial. A escolha desse capítulo, entre a ampla produção de Navarrete dedicada à História da América, não foi aleatória: trata-se do texto que dialoga de modo mais direto com o personagem central deste trabalho, oferecendo um ponto de entrada privilegiado para compreender como o autor interpreta e problematiza a obra sahumtiana. Ao concentrar a leitura nesse material, buscamos não apenas sintetizar sua interpretação, mas também evidenciar de que maneira ela se insere no conjunto maior de sua reflexão historiográfica.

A leitura que Navarrete faz da *Historia General* – embora inserida em uma tradição já consolidada de estudos sobre Sahagún – distingue-se pela atenção ao processo de construção da obra e às tensões que a atravessam. Em vez de tomar as informações sahumtianas como verdades transparentes sobre o mundo indígena, o historiador mexicano enfatiza os filtros, mediações e interesses implicados na produção do texto: desde a coleta de informações junto a membros de uma antiga elite indígena que havia vivido longamente no mundo pré-hispânico extinto, até as escolhas, omissões e interpretações feitas pelo próprio missionário. Ao destacar esses elementos, o historiador problematiza tanto a natureza das fontes quanto os significados que emergem delas, abrindo caminho para uma outra análise da representação sahumtiana da sociedade indígena.

No capítulo mencionado, o próprio Navarrete inicia o texto delineando o material que analisa, identificando-o como a obra magna do franciscano e reconhecendo seu papel

⁵⁰¹ KALIL, Luís Guilherme Assis; FERNANDES, Luiz Estevam de Oliveira, *op. cit.*, p. 96.

⁵⁰² NAVARRETE LINARES, Federico. La sociedad indígena em la obra de Sahagún. In: LEÓN-PORTILLA, Miguel (ed.). *Bernardino de Sahagún: quinientos años de presencia*. México: Universidad Nacional Autónoma de México; Instituto de Investigaciones Históricas, 2002.

fundamental para o estudo da sociedade náuatle pré-hispânica. Para ele, a *Historia General* constitui um verdadeiro livro de história, na medida em que reúne uma ampla gama de informações e descrições sobre o passado indígena, com especial atenção às práticas culturais, ao funcionamento político e às estruturas sociais do mundo asteca. O historiador observa, contudo, que o projeto do franciscano não se limitava ao recolhimento e à sistematização das antigas tradições. Ao compor esse vasto compêndio, o frade refletia também sobre o próprio presente da sociedade colonial do século XVI, marcada pelo domínio espanhol, epidemias que provocavam profundas perdas demográficas entre as populações nativas, pela persistência de práticas religiosas autóctones mesmo após o batismo e a busca da nobreza indígena em preservar seus antigos privilégios na ordem colonial. Assim, segundo o autor, o texto articula, simultaneamente, um olhar retrospectivo sobre o mundo anterior à Conquista e uma projeção normativa voltada à construção de uma nova sociedade indígena cristianizada, como o autor deixa claro ao analisar a intenção pedagógica, evangelizadora e disciplinadora que orientava o trabalho de Sahagún.⁵⁰³

Antes de examinar os escritos em si, o historiador oferece ao leitor um panorama sobre os colaboradores indígenas envolvidos no processo de recolha e sistematização das informações. Sahagún organizou um amplo questionário que tinha por objetivo abarcar diferentes aspectos da antiga sociedade mexicana. A partir dele, seus auxiliares – jovens provenientes da nobreza indígenas e formados no Colégio de Santa Cruz de Tlatelolco – deslocaram-se a Tepepulco, Tlatelolco e Tenochtitlan para entrevistar anciãos pertencentes aos antigos grupos indígenas. Esses informantes, depositários de conhecimentos transmitidos antes da conquista, responderam às perguntas elaboradas pelo frade, constituindo a base documental que seria posteriormente reelaborada na *Historia Geral*.⁵⁰⁴

Navarrete dedica atenção especial à participação desses informantes indígenas, ressaltando aspectos que considera centrais para compreender a natureza desse empreendimento documental. Os colaboradores selecionados pertenciam aos estratos mais prestigiosos da antiga sociedade mexicana – nobres, sacerdotes, governantes, sábios e

⁵⁰³ NAVARRETE LINARES, Federico. La sociedad indígena en la obra de Sahagún. In: LEÓN-PORTILLA, Miguel (ed.). *Bernardino de Sahagún: quinientos años de presencia*. México: Universidad Nacional Autónoma de México; Instituto de Investigaciones Históricas, 2002, p. 97.

⁵⁰⁴ NAVARRETE LINARES, Federico. La sociedad indígena en la obra de Sahagún. In: LEÓN-PORTILLA, Miguel (ed.). *Bernardino de Sahagún: quinientos años de presencia*. México: Universidad Nacional Autónoma de México; Instituto de Investigaciones Históricas, 2002, p. 100-101.

grandes comerciantes – e, devido à idade avançada, eram conhecedores diretos das práticas e instituições pré-hispânicas. Embora essa posição lhes permitisse fornecer relatos detalhados, a colaboração não estava isenta de riscos. Como observa o historiador, ao responderem às perguntas do frade, esses membros da antiga elite buscavam, por um lado, preservar seus interesses e assegurar a continuidade de certos privilégios no novo quadro colonial. Por outro lado, a entrega de determinadas informações poderia colocá-los em situação delicada diante da Igreja e das autoridades espanholas. Negar-se a colaborar, contudo, também podia ser interpretado como resistência ou deslealdade. Assim, o processo se configurava como um espaço de negociação delicada, marcado por tensões políticas e morais.⁵⁰⁵

Desse trabalho realizado a partir da colaboração de diferentes agentes – com idades, origens e etnias diferentes – emergiu um compêndio que contribuiu para registrar as histórias e culturas nativas, cujo resultado contribuiu para forjar uma imagem idealizada do que fora a sociedade pré-hispânica e do que se pretendia para a sociedade colonial que se erguia, segundo defende Navarrete. A fim de ratificar sua tese, o autor propõe analisar três narrativas diferentes que compõem a *Historia General*: o capítulo “*De los mexica*”, no 10º livro, o livro 12º, que trata da conquista, e o caso do “eterno retorno”.

No tópico dedicado à história dos mexica, Navarrete propõe uma análise do texto “*De los mexica*”, pertencente ao Livro X da *Historia General*. Trata-se de um trecho relativamente breve – pouco mais de vinte páginas – no qual se apresenta uma narrativa sobre a origem dos mexica e de grupos vizinhos. Para o historiador mexicano, esse é um dos raros momentos em que o compêndio sahumantiano adota uma estrutura efetivamente diacrônica, oferecendo uma sucessão linear de eventos, em contraste com o caráter predominantemente sincrônico da obra, cuja organização geral está voltada para a descrição estática das instituições, práticas e categorias culturais da sociedade náuatle. Ao destacar essa exceção, Navarrete aponta que a seção analisada permite indagar não apenas sobre as tradições históricas indígenas, mas também a respeito das estratégias discursivas acionadas pelos colaboradores nativos no contexto colonial.⁵⁰⁶

⁵⁰⁵ NAVARRETE LINARES, Federico. La sociedad indígena en la obra de Sahagún. In: LEÓN-PORTILLA, Miguel (ed.). *Bernardino de Sahagún: quinientos años de presencia*. México: Universidad Nacional Autónoma de México; Instituto de Investigaciones Históricas, 2002, p. 100-101;104.

⁵⁰⁶ NAVARRETE LINARES, Federico. La sociedad indígena en la obra de Sahagún. In: LEÓN-PORTILLA, Miguel (ed.). *Bernardino de Sahagún: quinientos años de presencia*. México: Universidad Nacional Autónoma de México; Instituto de Investigaciones Históricas, 2002, p. 105-106.

Segundo o historiador, a versão registrada por Sahagún difere substancialmente das demais tradições conhecidas sobre a origem mexicana. Navarrete sustenta que se trata de uma reelaboração colonial da tradição histórica indígena, produzida com a finalidade de reforçar a legitimidade política das elites nativas diante do novo ordenamento instaurado após a conquista. Em outras versões, os mexica – assim como outros povos mesoamericanos – são descritos como migrantes vindos de regiões distantes, cujos percursos e acontecimentos ratificavam sua antiguidade e seu direito de estabelecer-se no Vale do México. Na narrativa sahumantiana, porém, o deslocamento assume outra configuração: os mexica teriam chegado há muito tempo, atravessando o mar, adentrando o território e fixando-se em Tamoanchan, onde teriam encontrado sábios portadores de livros. Após a partida desses sábios, os homens que permaneceram na localidade teriam composto novos livros.⁵⁰⁷

A partir dessa formulação, Navarrete desenvolve algumas hipóteses interpretativas que iluminam o caráter estratégico da narrativa. O historiador observa que a menção aos “sábios com livros” pode ser entendida como uma alusão indireta a contatos antigos com cristãos portadores da Bíblia, sugerindo uma antecipação mítica da chegada europeia. Além disso, ao apresentarem-se como grupos que “atravessaram o mar”, tal como os conquistadores, os nativos situavam-se dentro do horizonte histórico bíblico – isto é, como descendentes de Adão – reforçando, assim, sua plena humanidade e sua inserção na genealogia universal reconhecida pelos espanhóis. Desse modo, a narrativa não apenas reorganiza a tradição indígena, mas também a ajusta às novas lógicas de legitimação política, jurídica e religiosa impostas pelo mundo colonial, constituindo-se como um exemplo privilegiado do que Navarrete identifica como processos indígenas de adaptação, negociação e reconfiguração cultural.⁵⁰⁸

A adaptação colonial da narrativa indígena, segundo o autor, não diminui o valor histórico do relato, mas evidencia as estratégias políticas mobilizadas pelos colaboradores nativos de Sahagún. Como observa Navarrete, tais reelaborações devem ser compreendidas como parte de um esforço consciente de defesa dos interesses dos antigos grupos dirigentes frente ao domínio espanhol. No caso específico do mito de origem mexicana, a modificação não rompe completamente com as tradições migratórias atestadas

⁵⁰⁷ NAVARRETE LINARES, Federico. La sociedad indígena en la obra de Sahagún. In: LEÓN-PORTILLA, Miguel (ed.). *Bernardino de Sahagún: quinientos años de presencia*. México: Universidad Nacional Autónoma de México; Instituto de Investigaciones Históricas, 2002, p. 106-107.

⁵⁰⁸ NAVARRETE LINARES, Federico. *Las relaciones interétnicas en México*. México: UNAM, 2004, p. 106-108.

no século XVI; ela introduz elementos novos que reorientam o sentido da narrativa, mas preservam sua estrutura fundamental. Longe de constituir uma falsificação do passado, essa operação corresponde à lógica própria da historiografia indígena, cuja função era sustentar direitos, precedências e legitimidades políticas do grupo que a produzia. Assim, os colaboradores indígenas do franciscano utilizaram os recursos oferecidos pelo novo contexto colonial – inclusive categorias europeias de legitimidade – para reforçar sua posição, demonstrando mais uma vez como a agência indígena nativa soube instrumentalizar aspectos da cultura espanhola em benefício de seus projetos.⁵⁰⁹ Nesse sentido, como sublinha Navarrete,

*[...] el propósito de la historia indígena fue siempre servir de base para defender los derechos y la posición del grupo que la contaba y que por ello para los historiadores de estas tierras era natural, deseable e imperativo modificar las versiones del pasado para adaptarlas a las necesidades del presente.*⁵¹⁰

A afirmativa transcrita acima sintetiza a interpretação do autor sobre o caráter pragmático da memória indígena e justifica o uso crítico das fontes sahumtianas: elas são, ao mesmo tempo, testemunhos da sociedade pré-hispânica e produtos da negociação política nos primeiros momentos de consolidação da ordem colonial.

O Livro XII, dedicado à conquista, se constitui como uma das seções mais estudadas e valorizadas da *Historia General*. Navarrete ressalta que esse capítulo apresenta a versão tlaltelolca dos acontecimentos, evidenciando tensões internas do Império Mexica. Nessa narrativa, Montezuma aparece como um governante hesitante, cuja suposta fraqueza contribuiu para a queda do poder tenochca; em contraste, os mexica são descritos como guerreiros que enfrentaram de maneira digna as adversidades impostas pela chegada dos espanhóis. O processo de elaboração do capítulo foi longo e minucioso: Sahagún e seus colaboradores o reescreveram diversas vezes até alcançarem a versão final. Como enfatiza o historiador, “[...] *en todo momento, el fraile fue cuidadoso de respetar la voz de los indígenas y añadió apenas unos cuantos comentarios suyos,*

⁵⁰⁹ NAVARRETE LINARES, Federico. *Las relaciones interétnicas en México*. México: UNAM, 2004, p. 108-109.

⁵¹⁰ NAVARRETE LINARES, Federico. La sociedade indígena em la obra de Sahagún. In: LEÓN-PORTILLA, Miguel (ed.). *Bernardino de Sahagún: quinientos años de presencia*. México: Universidad Nacional Autónoma de México; Instituto de Investigaciones Históricas, 2002, p. 109.

siempre debidamente acotados”⁵¹¹, o que reforça a relevância desse testemunho para compreender a construção indígena da memória da conquista no século XVI.⁵¹²

No que diz respeito ao tema do “eterno retorno”, Navarrete dedica algumas breves, porém significativas, considerações a uma passagem do Livro VI da *Historia General*. O trecho aparece de forma fragmentada, entre outros assuntos, e expressa uma concepção segundo a qual o mundo pré-hispânico, em determinado momento, retornaria ao seu estado original.⁵¹³ O historiador propõe a seguinte tradução:

*Otra vez así será, otra vez se acostumbrará entonces allá.
Lo que se hacía hace mucho tiempo, ahora no se hace: pero otra vez se
hará, otra vez así será la costumbre, la que era la costumbre ha mucho;
ellos, los que ahora viven, otra vez vivirán, serán.*⁵¹⁴

Para Navarrete, esse excerto evidencia uma crença amplamente difundida em diferentes sociedades indígenas das Américas, não sendo exclusiva dos mexica. Concepções semelhantes de retorno cíclico do passado foram registradas entre os povos andinos, em grupos do oeste norte-americano e em regiões como Jalisco, Nayarit e Zacatecas. Ainda assim, o autor destaca que a formulação encontrada na *Historia General* não apresenta mecanismos concretos ou rituais específicos destinados a restaurar o mundo anterior à conquista, diferentemente de outras narrativas indígenas que previam ações efetivas para reverter o tempo histórico.⁵¹⁵

Ao comentar essa passagem, Sahagún oferece uma interpretação distinta da indígena, atribuindo esse tipo de discurso a correntes filosóficas de origem grega ou asiática. Tal associação insere-se na lógica sahumantiana, na qual o frade buscava compreender e explicar a cultura nativa a partir de referenciais da Antiguidade Clássica, como vimos em capítulos anteriores.⁵¹⁶ Essa leitura, porém, não elimina o valor etno-histórico da narrativa indígena; ao contrário, evidencia mais um exemplo de como o texto do missionário resulta da interação complexa entre tradições nativas, mediações coloniais e filtros intelectuais europeus.

⁵¹¹ NAVARRETE LINARES, Federico. La sociedad indígena en la obra de Sahagún. In: LEÓN-PORTILLA, Miguel (ed.). *Bernardino de Sahagún: quinientos años de presencia*. México: Universidad Nacional Autónoma de México; Instituto de Investigaciones Históricas, 2002, p. 110.

⁵¹² *Ibidem*, p. 110-111.

⁵¹³ *Ibidem*, p. 111-112.

⁵¹⁴ *Ibidem*, p. 111-112.

⁵¹⁵ *Ibidem*, p. 112-113.

⁵¹⁶ *Ibidem*, P. 112;114.

Assim, o motivo do “eterno retorno” encerra o conjunto de análises de Navarrete ao destacar, uma vez mais, o caráter híbrido e negociado da *Historia General*. Seja nas adaptações coloniais do mito de origem, na versão tlutelolca da conquista ou nessa concepção cíclica do tempo, o historiador ressalta que o compêndio sahumuntiano deve ser lido como um produto de múltiplas vozes, interesses e temporalidades, no qual se articulam memória indígena, projeto colonial e processos de redefinição identitária.⁵¹⁷

Em síntese, a análise das propostas de Federico Navarrete Linares, cotejada com os aportes da Nova História da Conquista e com o conceito de etnogênese, evidencia a profunda renovação interpretativa que vem marcando os estudos sobre a presença indígena e os processos de dominação colonial. Ao enfatizar a historicidade própria das sociedades nativas, seus mecanismos de adaptação, reinvenção e disputa por legitimidade, Navarrete desloca o olhar para além dos esquemas explicativos tradicionais – tanto daqueles que atribuíam protagonismo absoluto aos conquistadores quanto dos que concebiam os indígenas como sujeitos passivos ou homogêneos.

No interior desse debate, sua leitura da *Historia General* – especialmente das narrativas sobre os mexicas, da versão tlutelolca da conquista e da noção de “eterno retorno” – revela como os próprios colaboradores indígenas de Sahagún atuaram na reconfiguração do passado, manipulando, reinterpretando e atualizando tradições fundadoras para responder às exigências políticas do período colonial. Esse movimento, segundo ele, longe de constituir adulteração ou falsificação, expressa uma prática histórica indígena centrada na legitimidade, na agência e na necessidade de readequar mitos e memórias a novos quadros de poder.⁵¹⁸

Quando articulamos essa perspectiva às formulações de Restall e às reflexões de Kalil e Fernandes, torna-se evidente que a conquista deixa de ser interpretada como um evento único, fundador ou definitivo. Trata-se de um evento marcado por alianças, conflitos, invasões, intercâmbios e recomposições identitárias – processo no qual a emergência contínua de novas etnias e historicidades evidencia a insuficiência de narrativas lineares e dicotômicas. Nesse sentido, o próprio conceito de conquista é questionado: mais do que um marco absoluto, transforma-se em um episódio inscrito em redes mais amplas de experiências humanas e políticas.⁵¹⁹

⁵¹⁷ NAVARRETE LINARES, Federico. La sociedade indígena em la obra de Sahagún. In: LEÓN-PORTILLA, Miguel (ed.). *Bernardino de Sahagún: quinientos años de presencia*. México: Universidad Nacional Autónoma de México; Instituto de Investigaciones Históricas, 2002, p. 115-116.

⁵¹⁸ *Ibidem*, p. 104-106; 109.

⁵¹⁹ KALIL, Luís Guilherme Assis; FERNANDES, Luiz Estevam de Oliveira, *op. cit.*, p. 95-97.

A produção historiográfica brasileira sobre a conquista da América conta com contribuições que dialogam diretamente com a Nova História da Conquista, entre as quais se destacam os trabalhos de Eduardo Natalino dos Santos. Seus estudos sobre as sociedades indígenas da Mesoamérica têm enfatizado a necessidade de compreender a conquista para além da narrativa tradicional centrada nos espanhóis, valorizando as perspectivas indígenas e os diferentes projetos políticos em disputa no contexto da invasão e da colonização. Em obras dedicadas às cosmologias, narrativas históricas e formas de organização política dos povos mesoamericanos, o autor demonstra que as populações nativas não podem ser compreendidas apenas como vítimas passivas da conquista, mas como agentes que interpretaram, negociaram e responderam ativamente às transformações impostas pelo domínio colonial.

A interpretação proposta por Santos compreende a conquista como um processo complexo, marcado por disputas, negociações e interesses diversos, afastando-se de explicações centradas exclusivamente na ação dos conquistadores espanhóis. Tal perspectiva aproxima sua produção das discussões que procuram evidenciar a participação indígena na construção da sociedade colonial, bem como a multiplicidade de agentes envolvidos nesse processo.

Em *Deuses do México indígena*, o autor dedica o capítulo “Bernardino de Sahagún: a melhor língua mexicana”⁵²⁰ ao missionário franciscano, cuja análise consideramos particularmente relevante para esta pesquisa, tanto por integrar a produção historiográfica brasileira sobre o México colonial quanto por abordar um personagem central para a presente tese. Ressaltamos que os estudos brasileiros sobre a América Hispânica e, sobretudo, acerca de Sahagún ainda ocupam um espaço relativamente reduzido no cenário acadêmico nacional, o que torna as contribuições de Santos especialmente significativas.

Embora breve, o texto permite compreender a interpretação do autor acerca do missionário franciscano e de sua produção escrita. Diferentemente de parte da historiografia produzida ao longo dos séculos XIX e XX, Santos não reproduz a imagem de Sahagún como historiador, antropólogo ou etnógrafo *avant la lettre*. Ao contrário, procura situar o religioso em seu próprio contexto histórico, problematizando leituras posteriores que atribuíram ao frade características e preocupações próprias de outros

⁵²⁰ SANTOS, Eduardo Natalino dos. *Bernardino de Sahagún: a melhor língua mexicana*. São Paulo: Palas Athena, 2002.

períodos.⁵²¹ Nesse sentido, aproxima-se de uma perspectiva historiográfica que busca compreender os agentes coloniais a partir de seus próprios referenciais culturais e religiosos, evitando interpretações teleológicas que transformam personagens do período colonial em precursores de disciplinas acadêmicas modernas. Ainda que não se aprofunde nessas discussões, em razão do caráter mais geral da obra, o autor chama atenção para questões fundamentais que envolvem a trajetória do missionário e a recepção de seus escritos. Embora não tenha como objetivo discutir sistematicamente a recepção historiográfica de Sahagún, suas observações antecipam questões que posteriormente ganhariam centralidade em parte da produção historiográfica dedicada ao missionário e à sua obra.

Ao acompanhar a trajetória do franciscano, Santos também aborda aspectos importantes da história da OFM e do processo de evangelização da Nova Espanha. Particularmente relevante para esta pesquisa é sua atenção à participação dos estudantes indígenas vinculados ao Colégio de Santa Cruz de Tlatelolco na produção dos escritos atribuídos a Sahagún. Ao destacar o papel desempenhado por esses colaboradores na coleta de informações, na tradução de conceitos e na organização dos materiais, o autor afasta-se de interpretações que atribuem a elaboração desses textos exclusivamente à ação individual do missionário.⁵²² Ainda que não desenvolva uma discussão aprofundada sobre autoria ou produção coletiva do conhecimento, sua análise reconhece a existência de múltiplos sujeitos envolvidos na construção desses registros, aspecto que tem sido amplamente discutido pela historiografia mais recente. Ao reconhecer a participação indígena na tradução, interpretação e organização das informações, Santos desloca parcialmente o foco da figura individual do missionário para as relações de colaboração que possibilitaram a produção desses escritos. Nesse sentido, sua interpretação aproxima-se de debates que buscam compreender os escritos sahumtianos como resultado de processos de interação e mediação cultural, e não apenas como expressão da experiência individual do franciscano. Embora tais questões não constituam o foco central de sua análise, suas observações revelam-se significativas por introduzirem, no contexto da historiografia brasileira, preocupações relacionadas à participação indígena na produção documental e à necessidade de historicizar a atuação de Sahagún e os objetivos que orientaram a sua escrita.

⁵²¹ SANTOS, Eduardo Natalino dos. *Bernardino de Sahagún: a melhor língua mexicana*. São Paulo: Palas Athena, 2002, p. 115-118.

⁵²² *Ibidem*, p. 119-120; 123-124.

Assim, o conjunto dessas abordagens recentes – a etnogênese e a cosmo-história – não encerra o debate historiográfico, mas amplia seus horizontes. Ao problematizar categorias como “indígena”, “espanhol”, “pré-hispânico” ou “colonial”, esses autores evidenciam a multiplicidade de lógicas, tempos, e agentes envolvidos na constituição do mundo americano. Longe de oferecer respostas definitivas, tais perspectivas convidam a reconsiderar os limites da própria História enquanto disciplina, abrindo caminho para interpretações que reconheçam a pluralidade das experiências humanas e a complexidade de narrativas que buscam explicá-las.

A análise dos autores aqui discutidos permite perceber que a recepção moderna de Bernardino de Sahagún está longe de constituir uma tradição homogênea. Ao contrário, cada intérprete mobilizou o corpus sahumantiano segundo preocupações específicas de seu tempo, produzindo leituras que, mais do que revelarem um “Sahagún original”, projetam sobre ele debates centrais da historiografia do século XX e início do XXI.

No caso de Robert Ricard, sua ênfase na figura do missionário como erudito e pioneiro da etnografia reflete um horizonte intelectual marcado pelos estudos sobre a evangelização. Seu Sahagún é, sobretudo, o frade franciscano, atento às estruturas religiosas indígenas e empenhado em decifrá-las para fins pastorais. A preocupação do francês com temas como a baixa demográfica e a transformação da historiografia colonial evidencia uma leitura situada nas agendas da primeira metade do século XX, quando a conquista começava a ser reinterpretada à luz de novos problemas demográficos e culturais.

Por sua vez, Garibay e León-Portilla representam o momento em que a obra de Sahagún é apropriada para sustentar um projeto de valorização da cultura náuatle e de reconstrução das “vozes indígenas”. Garibay enfatiza a dimensão literária e filológica da *Historia General*, reforçando a legitimidade das tradições náuatles como expressões de alta cultura. León-Portilla amplia esse movimento ao conceber Sahagún como uma via de acesso privilegiada ao pensamento indígena pré-hispânico, convertendo-o numa espécie de mediador autorizado entre os mundos mesoamericanos e ocidental. Em sua leitura, emerge um Sahagún “mexicano”, incorporado ao projeto nacionalista de resgate do legado indígena no México do século XX.

Com Restall, ocorre uma inflexão distinta: a obra sahumantiana é inserida no debate anglo-saxão sobre agência indígena e crítica aos “mitos” da conquista. Seu Sahagún não é nem o humanista franciscano exaltado por Ricard, nem o guardião das vozes nativas valorizado por León-Portilla, mas um intelectual colonial cuja produção deve ser

analisada como texto negociado, produto de interações, tensões e disputas entre diferentes atores sociais, cuja obra permite desmontar narrativas eurocêntricas e revelar a complexidade política das sociedades náuatles.

Por fim, Navarrete desloca novamente o eixo interpretativo ao enfatizar a historicidade indígena como prática política. Para ele, os colaboradores náuatles de Sahagún não eram meros informantes, mas agentes engajados na produção de sentidos sobre seu passado, mobilizando estratégias discursivas que articulavam memória, legitimidade e sobrevivência em um contexto colonial. Assim, Navarrete torna explícito o que, muitas vezes, permaneceu implícito nos autores anteriores: a existência de múltiplas camadas de mediação e de interesses indígenas que atravessam a *Historia General*.

A partir dessas leituras contrastantes, torna-se evidente que não existe um único Sahagún, mas múltiplos, produzidos conforme as demandas historiográficas, políticas e intelectuais de cada autor. O franciscano do século XVI reaparece como missionário, etnógrafo, filólogo, patriota mexicano, antropólogo ou intermediário colonial, dependendo da lente interpretativa mobilizada. Essa multiplicidade não decorre de leituras equivocadas, mas da própria riqueza ambígua do projeto sahumtiano, situado entre catequese, etnografia, política e produção colonial de conhecimento.

Essa constatação permite compreender por que os debates em torno de Sahagún são, na verdade, debates sobre questões mais amplas: o papel dos povos nativos na história da conquista, a legitimidade das tradições indígenas, os mecanismos de mediação cultural, a capacidade de agência em contextos de dominação e o próprio sentido de “voz indígena” nas Américas coloniais. Ao reunirmos nesse capítulo Ricard, Garibay, León-Portilla, Restall e Navarrete, não temos como objetivo tomá-los como integrantes de uma mesma corrente, mas reconhecer que cada um deles ilumina dimensões distintas de um personagem profundamente multifacetado. Ao final, a obra sahumtiana permanece como palco privilegiado para pensar disputas centrais sobre memória, poder e identidade no passado e no presente.

Em suma, a historiografia sahumtiana não evolui de forma linear, mas se reconfigura conforme as transformações teóricas e políticas de cada época. A noção de “múltiplos Sahagúns” não é apenas uma metáfora, mas uma ferramenta analítica que revela como a obra de Sahagún permanece aberta, disputada e continuamente reinscrita em novos projetos de conhecimento. Nesse movimento, em abordagens mais recentes,

Sahagún deixa de ocupar o lugar de fonte incontornável ou eixo privilegiado para compreensão do mundo indígena, passando a ser tratado como uma entre outras vozes coloniais, atravessada por mediações, interesses e limites específicos. Além disso, essas múltiplas interpretações não se organizam de forma sucessiva ou cronológica: elas, frequentemente, coexistem dentro de uma mesma época, produzindo leituras paralelas, por vezes convergentes e por vezes conflitantes. É nessa condição dinâmica – que inclui tanto a centralidade quanto o deslocamento de sua obra – que reside sua força historiográfica e sua permanência como objeto fundamental para compreender o passado mesoamericano e os debates contemporâneos sobre agência indígena, colonialismo e memória histórica.

CONCLUSÃO

Ao longo desta tese, buscamos deslocar a leitura de Frei Bernardino de Sahagún de uma perspectiva que o consagrou como figura excepcional ou precursora de disciplinas modernas para uma abordagem interessada nos processos históricos e historiográficos que construíram essa centralidade. Mais do que perguntar quem foi Sahagún, o trabalho procurou compreender como sua obra e sua imagem foram sendo selecionadas, silenciadas, recuperadas e ressignificadas ao longo do tempo, assumindo sentidos distintos conforme os contextos intelectuais, políticos e institucionais em que foram mobilizadas. Ao acompanhar esses usos e recepções do século XVI ao XX, a tese evidenciou que a importância atribuída ao missionário não decorre de um valor intrínseco ou natural de sua obra, mas de sucessivos regimes de leitura que a reinscreviam em debates mais amplos sobre a conquista, a evangelização e o lugar do indígena na história do México.

Para a construção desta tese, optou-se por acompanhar Frei Bernardino de Sahagún e a sua obra ao longo de um amplo arco temporal, que se estende de sua atuação no século XVI às leituras produzidas até o século XX. Esse percurso permitiu observar e analisar os diferentes usos, apropriações e sentidos atribuídos tanto ao frade quanto aos seus escritos em contextos históricos diversos, evidenciando deslocamentos, permanências e reinterpretações. Ao considerar cada período em suas especificidades, foi possível compreender como a obra sahanguntiana foi continuamente reinscrita em debates distintos, assumindo funções historiográficas, políticas e culturais variadas. É a partir desse movimento de longa duração que se articulam as conclusões dos capítulos que compõem este trabalho.

Ao longo desse percurso, foi possível comprovar a hipótese inicial de que a imagem de Frei Bernardino de Sahagún não é um dado fixo, mas uma construção histórica elaborada ao longo dos séculos, profundamente condicionada pelos contextos políticos, sociais e intelectuais de cada período, bem como pelas intencionalidades dos autores que se debruçaram sobre sua obra. Demonstrou-se, ainda, que essa construção do “personagem” Sahagún impactou diretamente os processos de recuperação e valorização de seus escritos, resultando em uma apropriação seletiva de suas fontes. Os intelectuais interessados em evidenciar as supostas características etnográficas, históricas ou antropológicas de sua produção privilegiaram textos que permitiam sustentar tais interpretações, em detrimento dos textos de cunho mais explicitamente religioso,

concebidas para o cotidiano da evangelização das populações nativas –majoritariamente não falantes do espanhol – e também para viabilizar o trabalho dos missionários que não dominavam as línguas indígenas. Observou-se, assim, uma seleção consciente dos materiais produzidos pelo frade considerados relevantes e, portanto, dignos de recuperação e análise, com destaque quase exclusivo para a *Historia General de las cosas de la Nueva España*, valorizada por concentrar informações sobre as culturas indígenas. Nesse processo, sua finalidade catequética foi progressivamente esvaziada: embora mencionada nas análises, geralmente a partir do prefácio em que o próprio Sahagún explicita seus objetivos, essa dimensão foi sendo minimizada ao longo do tempo, chegando quase ao esquecimento, de modo a sustentar a leitura da obra como um texto primordialmente etnográfico.

A análise da atuação de Frei Bernardino de Sahagún no século XVI permitiu recuperá-lo no interior das práticas missionárias franciscanas da Nova Espanha, evidenciando sua inserção em um projeto institucional mais amplo, pautado pelo trabalho em rede e pela ação coletiva. Ao situar sua trajetória no contexto da Ordem dos Frades Menores e das reformas que marcaram o franciscanismo ibérico e americano, tornou-se possível compreender sua formação intelectual, seu domínio das línguas nativas e suas estratégias pedagógicas como elementos constitutivos de um modelo missionário específico, e não como iniciativas isoladas ou excepcionais.

Ao reinscrever Sahagún nesse horizonte institucional e missionário, o primeiro capítulo contribuiu para questionar leituras que o apresentam como figura excepcional ou deslocada em relação ao seu tempo. Suas ações de pesquisa, recolha de informações, sistematização de saberes e produção de materiais não constituíram práticas exclusivas ou isoladas, mas integraram um repertório mais amplo de estratégias missionárias compartilhadas por outros franciscanos e também por religiosos de diferentes ordens que atuaram na Nova Espanha. A atenção às culturas indígenas, o investimento no estudo das línguas nativas e o recurso à produção de materiais escritos como instrumento pedagógico e catequético não devem, portanto, ser interpretados como indícios de uma sensibilidade moderna ou anacrônica, mas como práticas coerentes com um modelo missionário que articulava conhecimento e evangelização. Compreender esse enquadramento é fundamental para perceber como, em períodos posteriores, determinados aspectos de sua obra seriam destacados, enquanto outros seriam silenciados, abrindo caminho para as apropriações seletivas e para a construção das múltiplas imagens do frade analisadas ao longo da tese.

No primeiro capítulo também revisitamos a trajetória do missionário espanhol na Nova Espanha, onde passou dois terços de sua vida. Nosso objetivo foi delinear, ainda que de forma sintética, o conjunto de obras a ele atribuídas e sua circulação no interior da Ordem. Ao longo de mais de meio século na Nova Espanha, Sahagún exerceu diferentes funções – professor, missionário, visitador etc. – e, como outros franciscanos e religiosos de ordens diversas, aprendeu o náuatle e se dedicou à recolha de informações e à produção de materiais voltados à evangelização. Nesse sentido, suas práticas intelectuais não foram uma exclusividade, mas estavam inseridas em uma cultura missionária mais ampla, que valorizava o conhecimento das línguas e costumes nativos como instrumento de conversão. Ainda assim, a amplitude, a diversidade e a persistência de seus escritos garantiram a Sahagún um lugar de destaque entre seus pares. A circulação contínua de seus manuscritos ao longo do século XVI, mesmo após as tentativas de censura, indica que este mecanismo de controle não foi plenamente eficaz e revela as ambiguidades em torno de sua obra, vista simultaneamente como instrumento de evangelização e como repositório de práticas indígenas consideradas problemáticas pelas autoridades eclesiásticas.

Ao longo do segundo capítulo, examinamos a forma como a memória de Frei Bernardino de Sahagún foi mobilizada e preservada no interior da Ordem dos Frades Menores ao longo do século XVII, após a morte do missionário, em um contexto marcado pela consolidação das instituições coloniais e pelo enfraquecimento do entusiasmo missionário característico da primeira metade do século XVI. A análise das obras de Juan de Torquemada, Lucas Wadding, Nicolás Antonio e Augustín de Betancourt evidenciou que, apesar das mudanças no horizonte intelectual e pastoral da Nova Espanha e do mundo ibérico, os escritos sahanguntianos continuaram a circular e a serem consultados. Ainda que raramente objeto de reflexão crítica ou biográfica aprofundada, Sahagún permaneceu como autoridade legítima, sobretudo quando o tema era cultura indígena, a história pré-hispânica ou a narrativa da conquista. Os autores do período ressaltavam a erudição do frade, seu profundo conhecimento das populações nativas e o longo tempo vivido na colônia.

A permanência dessa presença revela que a censura e os entraves impostos à obra do religioso não implicaram em seu apagamento, mas produziram formas específicas de apropriação e transmissão, frequentemente viabilizadas pela circulação de manuscritos, que existiam à parte dos meios de controle eclesiásticos e da própria Coroa. Nesse sentido, o século XVII não relegou Sahagún ao esquecimento; ao contrário, nesse período é

possível observar a incorporação do religioso a uma memória franciscana que o reconhecia como depositário de saberes úteis, ainda que potencialmente sensíveis. Tal dinâmica evidencia o papel central dos manuscritos na manutenção dessa tradição intelectual e convida a repensar a oposição entre manuscrito e impresso, bem como a própria eficácia dos mecanismos de controle do saber no mundo ibérico. Assim, o lugar ocupado por Sahagún nas obras franciscanas seiscentistas permite compreender não apenas a longevidade de sua produção, mas também os modos pelos quais a OFM elaborou, preservou e transmitiu sua própria memória no período colonial.

A análise desenvolvida ao longo do terceiro capítulo permite compreender que o século XVIII não representou apenas um momento de redescoberta documental da obra de Frei Bernardino de Sahagún, mas um período de reconfiguração de sua memória intelectual. A circulação de notícias sobre seus manuscritos, iniciada com a “*Bibliotheca Universa Franciscana*”, de Frei Juan de San Antonio, inscreveu o franciscano em um novo horizonte de expectativas, marcado pela centralidade da erudição, da crítica às fontes e pela urgência política de reescrever a história da América. Nesse contexto, os escritos sahumtianos passaram a ser mobilizados menos como instrumentos de evangelização – como no século XVI – e mais como testemunhos críveis sobre o passado indígena, capazes de sustentar disputas historiográficas em torno da credibilidade das fontes, da antiguidade das civilizações americanas e do lugar da América entre as nações. A valorização seletiva desses manuscritos evidencia que sua permanência não se deu de forma neutra ou contínua, mas mediada por interesses intelectuais e políticos específicos, tanto na metrópole quanto na colônia.

Ao mesmo tempo, a recepção da obra de Sahagún no interior da intelectualidade *criolla* mexicana revela um deslocamento ainda mais significativo. Em autores como Juan José de Eguiara y Eguren e Francisco Xavier Clavijero, os escritos sahumtianos foram integrados a um projeto explícito de afirmação cultural e histórica da Nova Espanha frente às teses antiamericanistas difundidas na Europa iluminista. Nesse processo, Sahagún passou a ser progressivamente apropriado como um “autor mexicano”, não por conta de sua origem, mas pela centralidade de suas descrições do mundo indígena na construção de uma memória histórica alternativa à narrativa colonial europeia. A *Historia General* deixou de ser apenas um registro missionário para se converter em fundamento de uma epistemologia patriótica *criolla*, que buscava demonstrar a complexidade, racionalidade e profundidade histórica das sociedades mesoamericanas. Assim, o século XVIII não apenas resgatou Sahagún do relativo silêncio que marcou grande parte do século XVII,

quando seus escritos circularam de forma mais restrita em razão do chamado “sequestro da crônica”, mas o reinscreveu em novas disputas sobre identidade, autoridade historiográfica e passado indígena, conferindo-lhe um lugar central na longa e conflitiva escrita da história da América.

Já o exame da produção oitocentista, realizado no quarto capítulo, evidenciou que o século XIX marcou um momento decisivo na reconfiguração da imagem de Frei Bernardino de Sahagún. Inserido em um contexto de consolidação dos Estados nacionais, de reorganização dos arquivos e de profissionalização dos estudos históricos, o frade passou a ser mobilizado prioritariamente como fonte para a escrita da história do México. Nesse processo, seus escritos não inauguraram, mas intensificaram um movimento já perceptível no século XVIII, sendo progressivamente afastados de seu horizonte missionário original e reinscritos em uma lógica historiográfica que buscava fundamentar narrativas sobre o passado indígena, a conquista e a formação da nação. A recuperação de seus textos atendeu, assim, a demandas intelectuais e políticas próprias do período, nas quais Sahagún foi valorizado menos como religioso e mais como testemunha privilegiada de um mundo indígena percebido como anterior à ruptura colonial.

Ao mesmo tempo, essa apropriação oitocentista esteve longe de ser neutra ou totalizante. A seleção dos textos sahauntianos privilegiados pelos intelectuais do período – sobretudo a *Historia General de las cosas de la Nueva España* – reforçou uma leitura que enfatizava o caráter descritivo e informativo da obra, em detrimento de sua função catequética e de sua inserção nas práticas evangelizadoras franciscanas. Desse modo, o Sahagún que emergiu no século XIX foi, em grande medida, um autor adaptado às necessidades de uma historiografia interessada em construir passados coloniais e identidades coletivas, ainda que às custas do silenciamento de outras dimensões de sua produção. A análise desse momento permite compreender como a recepção da obra sahauntiana foi moldada por novos critérios de legitimidade histórica e científica, antecipando leituras que ganhariam maior densidade ao longo do século XX.

Por fim, o capítulo cinco partiu do reconhecimento de que a consagração de Frei Bernardino de Sahagún como “precursor da antropologia” ou como etnógrafo do mundo indígena é fruto de uma construção historiográfica, consolidada, sobretudo, ao longo do século XX. Essa construção não se deu de maneira homogênea, mas por meio de inflexões sucessivas que, embora distintas, dialogam entre si. Em Robert Ricard, essa leitura emerge de um horizonte intelectual no qual a compreensão sistemática das religiões nativas aparecia como instrumento indispensável ao êxito da evangelização, produzindo

a imagem de um missionário erudito, atento às estruturas simbólicas indígenas, mas inteiramente orientado por finalidades pastorais. Partindo de pressupostos diferentes, mas ainda reconhecendo a centralidade da obra sahumantiana para o conhecimento do mundo indígena, nas leituras de Ángel María Garibay e, de forma mais decisiva, de Miguel León-Portilla, essa mesma atenção ao universo náuatle é ressignificada: a *Historia General* passa a ser tomada como um repositório privilegiado do pensamento indígena pré-hispânico, e Sahagún torna-se um mediador excepcional, capaz de registrar e transmitir as “vozes indígenas” que teriam sobrevivido ao trauma da conquista. É nesse deslocamento que se consolida sua figura como etnógrafo *avant la lettre*, frequentemente, dissociada das mediações coloniais e missionárias que atravessam a obra. Ainda que sob outra chave interpretativa, a leitura de Tzvetan Todorov, embora crítica à violência do processo conquistador, inscreve-se parcialmente nesse mesmo quadro ao atribuir à narrativa sahumantiana um estatuto explicativo central para pensar o “encontro” entre europeus e ameríndios, tomando como dado interpretável a hesitação de Montezuma diante dos espanhóis. Como se buscou demonstrar, essa leitura acaba por reforçar a autoridade do Livro XII da *Historia General* como relato indígena e por naturalizar uma construção narrativa que é, ela própria, produto de reelaborações coloniais posteriores.

É justamente em reação a esse conjunto de leituras que se situam as propostas mais recentes, formuladas por Matthew Restall e Federico Navarrete Linares, bem como por outros pesquisadores que dialogam com a Nova História da Conquista entre eles Eduardo Natalino dos Santos. Tais proposições tensionam diretamente esse conjunto de interpretações ao deslocarem Sahagún do lugar de fonte privilegiada ou de etnógrafo excepcional para reinscrevê-lo no interior das disputas políticas, missionárias e indígenas que moldaram a produção da *Historia General*. Nessas narrativas, a obra perde sua centralidade e passa a ser encarada como mais uma, dentre várias fontes, disponíveis sobre o período colonial. Ao dialogar com os pressupostos da chamada Nova História da Conquista, Restall desmonta os mitos que sustentava a narrativa tradicional – entre eles, a figura de Cortés como conquistador arquetípico e a imagem de Montezuma como governante paralisado – e evidencia como a autoridade historiográfica atribuída ao Códice Florentino foi historicamente construída e reiterada ao longo do século XX. Navarrete, por sua vez, aprofunda esse deslocamento ao enfatizar a agência política dos colaboradores indígenas de Sahagún, interpretando suas narrativas como práticas históricas orientadas pela defesa de legitimidades, direitos e posições no mundo colonial. Ao articular essas abordagens, torna-se possível compreender que Sahagún não pode ser

reduzido nem ao missionário zeloso de Ricard, nem ao etnógrafo precursor de Garibay e León-Portilla, nem, tampouco, à fonte transparente mobilizada por Todorov. Sua obra emerge, antes, como um espelho de negociação complexa entre projetos evangelizadores, interesses indígenas e regimes coloniais de produção do saber. É essa condição ambígua e multifacetada que sustenta a ideia de “múltiplos Sahagúns” e reafirma a centralidade da obra não como resposta definitiva sobre a conquista, mas como campo privilegiado de disputas sobre memória, agência indígena e escrita da história.

Ao final deste percurso, a análise de Frei Bernardino de Sahagún permite afirmar que sua obra e sua imagem funcionam menos como um ponto de chegada interpretativo do que como um espaço permanente de disputa historiográfica. A principal contribuição desta tese reside justamente no deslocamento do foco interpretativo: em vez de tomar Sahagún como autor excepcional ou precursor de disciplinas modernas, o trabalho se propôs a compreendê-lo como objeto de sucessivas operações historiográficas, por meio das quais sua produção foi selecionada, hierarquizada e ressignificada ao longo do tempo. Os diferentes “Sahagúns” que emergem ao longo dos séculos – o missionário franciscano, o erudito censurado, o depositário de saberes indígenas, o autor patriótico *criollo*, o precursor da antropologia ou o etnógrafo – não se organizam em uma trajetória linear ou evolutiva, mas coexistem, como construções situadas em contextos particulares, acionadas conforme as perguntas e os projetos intelectuais de cada época. Ao evidenciar essa não linearidade, a tese contribui para problematizar leituras teleológicas que projetam categorias contemporâneas sobre a produção colonial, particularmente aquelas que naturalizam a ideia de Sahagún como etnógrafo *avant la lettre*. Reconhecer essa pluralidade não implica relativizar a importância de sua produção, mas, ao contrário, historicizá-la, recolocando-a no interior das relações coloniais, missionárias e indígenas que a tornaram possível. Nesse sentido, a tese sustenta que os debates em torno de Sahagún dizem menos respeito à “verdade” de sua obra e mais aos modos pelos quais a historiografia construiu, ao longo do tempo, determinadas narrativas sobre a conquista, a evangelização e o lugar do indígena na história da América. Ao enfatizar esse processo, o trabalho busca contribuir para uma reflexão mais ampla sobre a escrita da história colonial, sobre a produção de autoridades historiográficas e sobre as disputas de memória que continuam a atravessar o presente.

BIBLIOGRAFIA

FONTES

ANTONIO, Juan de San. *Bibliotheca universa franciscana, sive Alumnorum trium ordinum S.P.N. Francisci... Encyclopaedia... ex praescripto... Joannis de Soto... / concinnata a R.P.Fr. Joanne A S. Antonio, Salmantino...; tomus primus*. Madrid: ex Typographia Causae V. Matris de Agreda, 1732. Disponível em: https://archive.org/details/bub_gb_PG63ICnOhdcC/page/n5/mode/2up. Acesso em: 17 fev. 2026.

ANTONIO, Nicolas. *Bibliotheca hispana nova*. Torino: Bottega D'Erasmus, 1963.

ANTONIO, Nicolas. *Bibliotheca hispana vetus*. Madrid: Quondam typographi, 1788.

ASSIS, Francisco de [São Francisco]. *Carta a San Antonio*. Itália, 1223 - 1224. 1 carta. Escritos de São Francisco. Conferência dos capuchinhos do Brasil. Disponível em: https://drive.google.com/file/d/184ICA_g3lgZc8KIWeWUdCduXtTBnW4_x/view. Acesso em: 20 ago. 2022.

BAUTISTA, Juan. *Sermonario en lengua mexicana*. México: Casa de Diego López Dávalos, 1606.

BENAVENTE, Toribio de. *Historia de los Indios de la Nueva España*. Barcelona: Herederos de Juan Gili, 1914.

BETANCOURT, Agustín de. *Crónica de la Provincia del Santo Evangelio de México*. Cuarta parte del Teatro Mexicano. México: Imprenta de I. Escalante, 1871. v. 4.

BETANCOURT, Agustín de. Instrumentos manuscritos. In: BETANCOURT, Agustín de. *Teatro mexicano: descripción breve de los sucesos ejemplares, históricos, políticos, militares, y religiosos del nuevo mundo occidental de las Indias*. México: Por doña Maria de Benavides viuda de Juan de Ribera, 1698, n.p. Disponível em: <https://archive.org/details/teatromexicanode01veta/page/n15/mode/2up?q=relaci%C3%B3n>. Acesso em: 17 fev. 2026.

BETANCOURT, Agustín de. *Teatro mexicano: descripción breve de los sucesos ejemplares, históricos, políticos, militares, y religiosos del nuevo mundo occidental de las Indias*. pt. III. México: Por doña Maria de Benavides viuda de Iuan de Ribera, 1698. Disponível em:

- <https://archive.org/details/teatromexicanode01veta/page/n15/mode/2up?q=relaci%C3%B3n>. Acesso em: 17 fev. 2026.
- BUFFON, Georges Louis Leclerc. *Histoire naturelle*. Paris : Hacquart, 1801. Disponível em: <https://archive.org/details/histoirenatur04buff/page/n11/mode/2up>. Acesso em: 17 fev. 2026.
- CÂNONES do quarto Concílio de Latrão (1215). Disponível em: <https://www.totustuustools.net/concili/latr> . Acesso em: 27 ago. 2024.
- CHAVERO, Alfredo. *Sahagún*: estudio por Alfredo Chavero. México: Imprensa de José María Sandoval, 1877. Disponível em: < <https://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000091825&page=1>>. Acesso em: 26 jan. 2025.
- CHAVERO, Alfredo. *México a través de los siglos*: historia general y completa... Tomo 1: Historia antigua. Publicado sob a direção de Vicente Riva Palacio. México: Ballescá y Compañía; Barcelona: Espasa y Compañía, [1882]. Disponível em: < <https://www.cervantesvirtual.com/obra/mexico-a-traves-de-los-siglos-historia-general-y-completa-tomo-1-historia-antigua-846420/>>. Acesso em: 28 jan. 2025.
- CHAVERO, Alfredo. *Apuntes Viejos de bibliografía mexicana*. México: Tipografía J. I. Guerrero y Cia, 1903.
- CLAVIJERO, Francisco Javier. *Historia antigua de México*. México: Departamento Editorial de la Dirección General de las Bellas Artes, 1917.
- CONCILIOS provinciales primero y segundo, celebrados en la muy noble, muy leal ciudad de México, presidiendo el illmo. y rmo. señor D. Fr. Alonzo de Montúfar en los años de 1555 y 1565: dalos a luz el illmo. Sr. D. Francisco Antonio Lorenzana, arzobispo de esta santa metropolitana iglesia. México, Imprenta de el Superior Gobierno, 1769. Disponível em: <http://cdigital.dgb.uanl.mx/la/1020000242/1020000242.html>. Acesso em: 27 ago. 2024.
- CORTÉS, Hernán. *Cartas de Relación*. México: Porrúa, 2005.
- DE PAUW, Cornelius. *Recherches philosophiques sur les Américains, ou Mémoires intéressants pour servir à l'histoire de l'espèce humaine*. A Berlin: [s.n.], 1771. Disponível em: https://archive.org/details/recherchesphilos02pauw_2/page/n5/mode/2up. Acesso em: 17 fev. 2026.

- EGUIARA Y EGUREN, Juan José. *Bibliotheca mexicana*. México: ex novâ typographiâ in aedibus authoris editioni ejusdem Bibliothecae destinâtâ, 1755. Disponível em: https://catalogo.iib.unam.mx/F/-/?func=find-b&find_code=SYS&local_base=bndm&format=999&request=000334648. Acesso em: 17 fev. 2026.
- FRANCISCANOS. *São Junípero Serra*. Disponível em: <https://franciscanos.org.br/carisma/calendario/sao-junipero-serra#gsc.tab=0>. Acesso em: 18 out. 2025.
- GARIBAY, Ángel Maria K. *Poesía indígena de la Altiplanicie*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2014. Disponível em: <https://www.libros.unam.mx/digital/v7/47.pdf>. Acesso em: 18 fev. 2019.
- GARIBAY, Ángel Maria K. *Épica náhuatl*. México. Universidad Nacional Autónoma de México, 1978.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel. Ángel María Garibay, Academia Mexicana de Historia, México, [s.d.].
- GARIBAY, Ángel Maria K. *Llave del náhuatl*. México: Porrúa, 2007.
- MENDIETA, Gerónimo de. *Historia Eclesiástica Indiana*. México: Antigua Librería, 1870.
- NEBRIJA, Antônio. *Dictionarium ex Hisniensi in Latinum sermonem*. [ca. 1540]. Manuscrito. Biblioteca Newberry, Chicago. Coleção Ayer, ms. 1478. p.44. Disponível em: https://collections.carli.illinois.edu/digital/collection/nby_dig/id/9078. Acesso em: 16 fev. 2026.
- PASO Y TRONCOSO, Francisco del; BERNAL, Ignacio; LEÓN-PORTILLA, Miguel. Vida y obra de fray Bernardino de Sahagún, tema de dos cartas inéditas de Francisco del Paso y Troncoso, a don Joaquín Garda Icazbalceta. *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, v. 15, pp. 247–290, 1982. Disponível em: <<https://nahuatl.historicas.unam.mx/index.php/ecn/article/view/78414>>. Acesso em: 4 fev. 2025. <<https://revistas.inah.gob.mx/index.php/anales/article/view/6621/7464>>.
- PASO Y TRONCOSO, Francisco del. *Papeles de Nueva España. Segunda serie, Geografía y estadística*. Madrid: Estab. Tip. Sucesores de Rivadeneyra, 1905.
- RAMÍREZ, José Fernando. Códices mexicanos de Fr. Bernardino de Sahagún. Madrid, *Boletín de la Real Academia de la Historia*, v. 6, p. 1-34, 1885. Disponível em: <

<https://revistas.inah.gob.mx/index.php/anales/article/view/6621/7464>>. Acesso em: 27 jan. 2025.

RAYNAL, Guillaume-Thomas. *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes*. Amsterdã: [s.n.], 1773. Disponível em: <https://archive.org/details/histoirephilo01rayn/page/n5/mode/2up>. Acesso em: 17 fev. 2026.

REGRA Bulada, 1223. Regra de São Francisco. Ordem dos frades menores capuchinhos. Disponível em: <https://www.ofmcap.org/pt/regola-di-san-francesco>. Acesso em: 24 abr. 2024.

RESTALL, Matthew. Cuando Moctezuma conoció a Cortés. La verdad del encuentro que cambió la historia. Barcelona: Taurus, 2019.

ROSELL, Cayetano. *Biblioteca de autores españoles*. Madrid: M. Rivadeneyra, 1854.

SAHAGÚN, Bernardino de (frei). *Psalmodia Christiana y sermonario de los santos del año en lengua mexicana*. México: Casa de Pedro de Ocharte, 1583.

SAHAGÚN, Bernardino de. *Historia general de las cosas de la Nueva España*. México, D.F.: Pedro Robredo, 1938. v. 5.

SOTO, Joannis de. *Bibliotheca Universa Franciscana*. Madrid: Ex Typographia Caufae V. Matris de Agreda, 1732. Disponível em: https://archive.org/details/bub_gb_PG63ICnOhdcC/page/n5/mode/2up. Acesso em: 17 fev. 2026.

TORQUEMADA, Juan de. *Prólogo General y primero de toda la Monarquía Indiana*. In: TORQUEMADA, Juan de. *Monarquía Indiana*. México: Universidad Nacional Autónoma de México; Instituto de Investigaciones Históricas, 1975. Disponível em: https://historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/monarquia/mi_vol06.html. Acesso em: 1 jan. 2024.

TORQUEMADA, Juan de. *Monarquía Indiana*. México: Universidad Nacional Autónoma de México; Instituto de Investigaciones Históricas, 1975. Disponível em: https://historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/monarquia/mi_vol06.html. Acesso em: 1 jan. 2024.

VETANCURT, Agustin de. *Teatro Mexicano: descripción breve de los sucesos ejemplares, históricos, políticos y religiosos del Nuevo Mundo Occidental de las*

Indias. México: Editorial Porrúa, 1971. Disponível em: <https://archive.org/details/teatro-mexicano-descripcion-breve-de-los-sucesos-ejemplares/page/n7/mode/2up>. Acesso em: 17 fev. 2026.

WADDING, Lucas. *Scriptores Ordinis Minorum*. Roma: Attilio Nardecchia, 1906.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACHMATOWICZ, Jerzy. Antonio Valeriano ¿autor del Nican Mopohua? In: CONGRESSO BRASILEIRO DE HISPANISTAS, 5., 2008, Minas Gerais. *Anais eletrônicos...* Minas Gerais: UFMG, 2008. Disponível em: http://www.letras.ufmg.br/espanhol/Anais/anais_paginas_%201005-1501/Antonio%20Valeriano.pdf. Acesso em: 13 nov. 2023.

ACKER, Geertrui Van. El tratamiento de las personas divinas en dos oraciones cristianas en lengua náhuatl: el Padre Nuestro y el Ave Maria. *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, v. 20, p. 77-89, 1990, p. 77 e 78. Disponível em: <http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/revistas/nahuatl/pdf/ecn20/332.pdf>. Acesso em: 5 mar. 2023.

ALCÁNTARA ROJAS, Berenice. *Cantos para bailar, um cristianismo reinventado*. La nahuatlización del discurso de evangelización em la Psalmódia Christiana de Fray Bernardino de Sahagún. 2008. 756f. Tese (Doutorado) – Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2008. Disponível em: <http://132.248.9.195/pd2008/0627734/0627734.pdf>. Acesso em: 28 jan. 2023.

ALDÃO, María Inés. Motolinía y Mendieta: aproximaciones a las crónicas misioneras (México, siglo XVI. In: JORNADAS DE INVESTIGACIÓN DEL INSTITUTO DE LITERATURA HISPANOAMERICANA, 30., 2018, Buenos Aires. *Anais [...]*. Buenos Aires: FILO:UBA, 2018. Disponível em: http://ilh.institutos.filo.uba.ar/sites/ilh.institutos.filo.uba.ar/files/Aldao%2C%20Mar%C3%ADa%20In%C3%A9s_5.pdf. Acesso em: 19 mar. 2023.

ALVIM, Márcia Helena. O sistema calendárico dos mexicas pré-hispânicos nos escritos sahaguntianos. *Revista da SBHC*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, pp. 33-48, 2005. Disponível em: https://www.sbhc.org.br/arquivo/download?ID_ARQUIVO=123. Acesso em: 12 jan. 2023.

ALVIM, M. H. Um franciscano no Novo Mundo: frei Bernardino de Sahagún e sua *Historia General de las cosas de Nueva España*. Estudos Ibero-Americanos, Porto

- Alegre, v. 31, n. 1, p. 51-60, junho 2005. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/iberoamericana/article/view/1325/1030>. Acesso em: 2 jul. 2023.
- ARAÚJO, Amanda Brandão. *A história antigua de México de Clavijero e a disputa do novo mundo: configurações de identidades e fundação da consciência de nacionalidade mexicana*. 2014. 145f. Dissertação (Mestrado em Letras) – Centro de Artes e Comunicação, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2014. Disponível em: <https://attena.ufpe.br/bitstream/123456789/13325/1/DISSERTA%c3%87%c3%83O%20Amanda%20Brand%c3%a3o%20Ara%c3%baajo.pdf>. Aceso em: 2 jan. 2024.
- ARAÚJO, Gilvan Charles Cerqueira de; JUNIOR, Dante Flávio da Costa Reis. As representações sociais no espaço geográfico. *Geotemas*, Pau dos Ferros, v. 2, n. 1, p. 87-98, 2012. Disponível em: <https://periodicos.apps.uern.br/index.php/GEOTemas/article/view/330>. Acesso em: 1 jan. 2026.
- ARRANZ MÁRQUEZ, Luis. Pedro Mártir de Anglería. *Real Academia de la História*, Madri, [s.d]. Disponível em: <https://historia-hispanica.rah.es/biografias/29335-pedro-martir-de-angleria>. Acesso em: 17 jan. 2026.
- ARRANZ MÁRQUEZ, Luis. Hernando Colón. *Real Academia de la História*, Madri, [s.d]. Disponível em: <https://historia-hispanica.rah.es/biografias/12576-hernando-colon>. Acesso em: 17 jan. 2026.
- ASTORGANO ABAJO, Antonio. *Francisco Javier Mariano Clavigero*. Disponível em: <https://dbe.rah.es/biografias/14801/francisco-javier-mariano-clavigero>. Aceso em: 25 fev. 2024.
- BALLESTEROS, Manuel. *Vida y obra de Fray Bernardino de Sahagún*. León: Imprenta Provincial, 1973.
- BARNADAS, Josep M. A Igreja Católica na América Espanhola Colonial. In: BETHELL, Leslie (org.). *História da América Latina: América Latina Colonial*. 2. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 2004.
- BATAILLON, Marcel. *Erasmus y España, estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*. Vol. I. México: Fondo de Cultura Económica, 1950.
- BAUDOT, Georges. Los precursores franciscanos de Sahagún del siglo XIII al siglo XVI en Asia y América. *Estudios de cultura Náhuatl*, México, n. 32, p. 159-173, 2009.

- BAUDOT, Georges. *El descubrimiento espiritual de México*. Madrid: Espasa-Calpe. 1983.
- BERTRAND Livreiros: Tzvetan Todorov. Apresnetados dados biográficos e a relação de obras do autor disponíveis no catálogo da livraria. Disponível em: <https://www.bertrand.pt/autor/tzvetan-todorov/16389?srsId=AfmBOoqP5g7V3NaFFqa3ZDOCdyFMlORQIMYZkNdWwHwJy-9bzz4XcgaY>. Acesso em: 15 jan. 2026.
- BLOCH, Marc. *Apologia da História*. Ou o ofício do historiador. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.
- BOCCARA, Guillaume. Poder colonial e etnicidade no Chile: territorialização e reestruturação entre os Mapuche da época colonial. *Tempo*, Niterói, v. 12, n. 23, p. 56-72, 2007. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/tem/a/DQpf85ftpNPVh7MPqfJFxmV/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 1 jan. 2026.
- BOLTON, Brenda. *A reforma na Idade Média*. Tradução: Maria da Luz Veloso. Lisboa: Edições 70, 1983.
- BONFIL BATALLA, Guillermo. *México profundo: uma civilização negada*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2019. Disponível em: https://www.editora.unb.br/downloads/24H/MexicoProfundo_WEB24H.pdf. Acesso em: 20 maio de 2025.
- BORGES MORÁN, Pedro. *Juan de Torquemada*. Disponível em: <https://dbe.rah.es/biografias/8842/juan-de-torquemada>. Acesso em: 25 ago. 2023.
- BORGES MORÁN, Pedro. *Agustín de Betancourt*. Disponível em: <https://dbe.rah.es/biografias/17163/agustin-de-betancourt>. Acesso em: 28 ago. 2023.
- BOUZA, Fernando. *Corre manuscrito*. Una historia cultural del Siglo de Oro. Madrid: Marcial Pons, 2001.
- BOXER, Charles. *A Igreja militante e a expansão Ibérica: 1440-1770*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- BRADING, David. *Los Orígenes del Nacionalismo Mexicano*. México: SepSetentas, 1973.
- BUENAVENTURA, San. *Vida de San Francisco de Asís*. Disponível em: <https://www.franciscanos.org/buenaventura/buenaventura2.html>. Acesso em: 15 ago. 2022.
- BURKHART, Louise M. On the Margins of Legitimacy: Sahagun's Psalmodia and the Latin Liturgy. In: SCHWALLER, John Frederick (org.). *Sahagún at 500: Essays on*

- the Quincentenary of the Birth of Fr. Bernardino de Sahagún. Berkeley: Academy of American Franciscan History, 2003.
- CACHO VÁZQUEZ, Xavier. México a través de los siglos: A cien años de su publicación, 1884-1889. Monterrey: Gobierno de Nuevo León, Archivo General del Estado, 1988. Disponível em: <https://www.memoriapoliticademexico.org/Textos/5RepDictadura/MAT-100-XCV.html>. Acesso em: 27 jan. 2025.
- CAMACHO, Victor Mariano. Os Frades Menores e a Cúria Romana na primeira metade do século XIII: Uma discussão historiográfica. *Recôncavo: Revista de História da UNIABEU*, Belford Roxo, v.1, n. 2, p. 112-128, 2012. Disponível em: <https://revista.uniabeu.edu.br/index.php/reconcavo/article/view/271>. Acesso em: 15 ago. 2022.
- CAMACHO, Victor Mariano. Escatologia e milenarismo na Ordem dos Frades Menores: as interpretações dos espirituais franciscanos sobre a doutrina de Joaquim de Fiore. *Oracula*, São Paulo, v.7, n. 12, p. 76-90, 2011. Disponível em: <https://www.metodista.br/revistas/revistas-metodista/index.php/oracula/article/view/5812/4694>. Acesso em: 17 fev. 2023.
- CAMACHO, Victor Mariano. A pregação franciscana face às Regras Bulada e não Bulada na primeira metade do século XIII. In: ALVES, Aléssio (org.); et al. *Ordens religiosas na Idade Média (séc. XII-XV): concepções de poder e modelos de sociedade*. Belo Horizonte: LEME/UFGM, 2015. Disponível em: https://www.researchgate.net/profile/Felipe-Ribeiro-10/publication/328251150_Ordens_religiosas_na_Idade_Media_secXII-XV_Concepcoes_de_poder_e_modelos_de_sociedade/links/5bc0ca84a6fdcc2c91f758bd/Ordens-religiosas-na-Idade-Media-secXII-XV-Concepcoes-de-poder-e-modelos-de-sociedade.pdf#page=78. Acesso em 15 ago. 2022.
- CAMELO, Rosa. Introducción. La historiografía colonial en Nueva España. In: ORTEGA Y MEDINA, Juan A.; CAMELO, Rosa (coord.) *Historiografía mexicana. Volumen II. La creación de una imagen propia. La tradición española. Tomo 1: Historiografía civil*. México: Universidade Autónoma do México; Instituto de Investigações Históricas, 2018.
- CARREÑO VELÁZQUEZ, Elvia. Fray Juan Bautista y la imprenta en Nueva España en el siglo XVI. *Titivillus*, Zaragoza, v. 7, p. 153-190, 2021, p. 156-157. Disponível em:

- <https://papiro.unizar.es/ojs/index.php/titivillus/article/view/5749/5871>. Acesso em: 22 jul. 2023.
- CASTAÑEDA DELGADO, Paulino. Bartolomé de las Casas. Real Academia de la História, Madri, [s.d]. Disponível em: <https://historia-hispanica.rah.es/biografias/10684-bartolome-de-las-casas>. Acesso em: 17 jan. 2026.
- COSTA, Alex Silva. A Fundação da Ordem dos Frades Menores no Séc.XIII: a ordem mendicante de São Francisco de Assis e suas influências na Idade Média Central, a escolha por São Boaventura. *Anagrama*, São Paulo, v. 5, n. 1, p. 1-25, 2011. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/anagrama/article/view/35578/38297>. Acesso em 15 ago. 2022.
- CURIEL, Fernando. Medio siglo de visión de los vencidos. *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, v. 40, n. 1, p. 389-394, 2009. Disponível em: <https://nahuatl.historicas.unam.mx/index.php/ecn/article/view/17831/17011>. Acesso em: 18 out. 2025.
- DUARTE, Fernanda Amélia Leal Borges. Representações e Santidade: O Santo e a Ordem Franciscana. In: Seminário de Pesquisa da Pós-Graduação em História PUC Goiás/UFG, 7., 2014, Goiás. *Anais eletrônicos...* Goiás: PUC/UFG, 2014. Disponível em: https://files.cercomp.ufg.br/weby/up/113/o/VII_Semin%C3%83%C2%A1rio_anais_2014.pdf#page=91. Acesso em: 20 set. 2022.
- DUVERGER, Christian. *La conversión de los indios de Nueva España*: con el texto de los Coloquios de los Doce de Bernardino de Sahagún (1564). Quito: Abya-Yala, 1990.
- EL COLEGIO NACIONAL: Miguel León-Portilla. Ciencias sociales y humanidades. Historiador. Disponível em: <https://colnal.mx/integrantes/miguel-leon-portilla/>. Acesso em: 28 jan. 2026.
- ELLIOTT, John Huxtable. *Imperial Spain: 1469-1716*. Inglaterra: Penguin Books, 1997.
- FALBEL, Nalchman. *Os espirituais franciscanos*. São Paulo: Perspectiva; Editora da Universidade de São Paulo, 1995.
- FERNANDES, Luiz Estevam de Oliveira; REIS, Anderson Roberti dos. s conflitos e as possibilidades de paz: as concepções políticas de Motolinía e Mendieta no México do século XVI. *Revista Eletrônica da Anphlac*, São Paulo, n. 5, p. 1-24, 2006. Disponível em: <https://anphlac.emnuvens.com.br/anphlac/article/view/1367/1238>. Acesso em: 19 mar. 23.

- FERNANDES, Luiz Estevam de Oliveira. O franciscanismo espanhol em terras americanas: Os irmãos menores na Nova Espanha do séc XVI. *Revista Aulas*, São Paulo, v. 1, n. 4, p. 1-27, 2007.
- FERNANDES, Luiz Estevam de Oliveira. Cartas entre letrados: circulação de saberes na correspondência entre Joaquín García Icazbalceta e William H. Prescott (1849-1856). *Revista de História*, São Paulo, n. 176, p. 1-41, 2017. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rh/a/gcTCPBnGm6WnRVDrmBXwzsC/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 15 mar. 2025.
- FERNANDES, Luis Estevam de Oliveira. *Pátria Mestiza: Memória e História na invenção da nação mexicana entre os séculos XVIII e XIX*. 2009. 251f. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2009. Disponível em: <https://repositorio.unicamp.br/acervo/detalhe/470545>. Acesso em: 16 jul. 2025.
- FERNANDES, Luis Estevam de Oliveira. *Patria Mestiza: a Invenção do Passado Nacional Mexicano (séculos XVIII e XIX)*. Jundiaí: Paco Editorial, 2012.
- FERNANDES, Luiz Estevam de Oliveira. Criando a Conquista do México: o trabalho de William H. Prescott (1843). In: Simpósio Nacional de História, 26., 2011, São Paulo. Anais [...]. São Paulo: ANPUH, 2011, p. 1-9. Disponível em: https://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1308088133_ARQUIVO_CriandoaConquistadoMexico-Final.pdf. Acesso em: 15 jan. 2026.
- FERNÁNDEZ DE ZAMORA, Rosa Maria. Los concilios mexicanos promotores del libro y de la lectura en el siglo XVI. *Investigación bibliotecológica*, México, v. 22, n. 45, p. 105-123, 2008. Disponível em: <https://www.scielo.org.mx/pdf/ib/v22n45/v22n45a6.pdf>. Acesso em: 20 jan. 2023.
- FERNÁNDEZ-CARRIÓN, Miguel Héctor. Andrés Bernaldez. Real Academia de la Historia, Madri, [s.d]. Disponível em: <https://historia-hispanica.rah.es/biografias/7225-andres-bernaldez>. Acesso em: 17 jan. 2016.
- FRIZZI, María de los Ángeles Romero. *Los primeros contactos: la experimentación y la estructuración de la nueva sociedad mesoamericana de 1517 a mediados del siglo XVI*. In: PEASE, Franklin. PEASE, Franklin; PONS, Frank Moya (dir.). *Historia General de América Latina*. França: UNESCO; Espanha: TROTTA, 2000.
- FUNDAÇÃO EDITORA UNESP: Em memória da Tzvetan Todorov. Texto em homenagem ao intelectual, publicado após seu falecimento, destacando sua trajetória

- e contribuição intelectual. Disponível em: <https://editoraunesp.com.br/blog/em-memoria-a-tzvetan-todorov>. Acesso em: 15 jan. 2026.
- GARCÍA ORO, José. *Cisneros y la reforma del clero español en tiempo de los reyes católicos*. Madri: CSIC- Instituto Jeronimo Zurita, 1971.
- GARCÍA ORO, José. *Francisco (Gonzalo) Jiménez de Cisneros*. Disponível em: <https://dbe.rah.es/biografias/12171/francisco-gonzalo-jimenez-de-cisneros>. Acesso: 29 dez. 2022.
- GARCIA ICAZBALCETA, J. *Bibliografia Mexicana del silgo XVI*. México: V. Agüeros, 1897.
- GARCIA ICAZBALCETA, J. Noticias del autor e de la obra. In: MENDIETA, Gerónimo. *Historia Eclesiástica Indiana*. México: Antigua Libreria, 1870.
- GARIBAY, Ángel Maria K. *Historia de la Literatura Nahuatl*. México: Porrúa, 1953.
- GARIBAY, Ángel Maria. Proemio General. In: SAHAGUN, fray Bernardino de. *Historia General de las cosas de Nueva España*. México: Editorial Porrúa, 1956.
- GARIBAY, Ángel María. *Vida económica de Tenochtitlan*. Pochtecayotl (arte de traficar). México: Universidad Nacional Autónoma de México; Instituto de Investigaciones Históricas, 1995. Disponível em: http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/058a/vida_tenochtitlan.html . Acesso em: 18 fev. 2026.
- GARIBAY, Ángel María K. Poesía náhuatl III. Cantares mexicanos: manuscrito de la Biblioteca Nacional de México. México: Universidad Nacional Autónoma de México; Instituto de Investigaciones Históricas, 1993. Disponível em: http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/poesia_nahuatl/085_03.html. Acesso em: 18 fev. 2026.
- GODINAS, Laurette. Eguiara Y Eguren, Juan José de, *Bibliotheca mexicana*, t. III, ed. de Germán Viveros, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2010. *Nova Tellus*, México, v. 30, p. 335-342, 2012. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/336711235_Eguiara_Y_Eguren_Juan_Jose_de_Bibliotheca_mexicana_t_III_ed_de_German_Viveros_Mexico_Universidad_Nacional_Autonoma_de_Mexico_2010. Acesso em: 11 fev. 2024.
- GONZALEZ OBREGON, Luis. *Cronistas e historiadores*. México: Edições Botas, 1936.
- HERNÁNDEZ TORRES, Victor Manuel. Ángel María Garibay Kintana: La vida sencilla. In: GARCÍA, Alberto Saladino (org.). *Humanismo mexicano del siglo XX ante la condición humana*. Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México,

- 2004, Tomo I, págs. 281-292. Disponível em: https://www.ensayistas.org/critica/generales/C-H/mexico/garibay.htm#_ftnref1. Acesso em: 5 out. 2025.
- IBARRA HERRERÍAS, María de Lourdes. Jerónimo de Mendieta. In: ORTEGA Y MEDINA, Juan A; CAMELO, Rosa (coord.). *Historiografía mexicana*. Vol. II. México: Universidad Nacional Autónoma de México –Instituto de Investigaciones Históricas, 2018, p. 798. Disponível em: http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/317_02_02/historiografia.html. Acesso em: 16 abr. 2023.
- IGLESIAS, Tânia Conceição. *A experiência educativa da ordem franciscana: aplicação na América e sua influência no Brasil Colonial*. 2010. 436f. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2010. Disponível em: <https://core.ac.uk/download/pdf/296856919.pdf>. Acesso em: 21 fev. 2023.
- JAMBRINA, Hermenegildo Zamora. *Juan de Guadalupe*. Madrid: Real Academia de la Historia. Disponível em: < <https://dbe.rah.es/biografias/22425/juan-de-guadalupe>>. Acesso em: 21 fev. 2023.
- JIMÉNEZ ABOLLADO, Francisco L.. *Juan José de Eguiara y Eguren*. Disponível em: <https://dbe.rah.es/biografias/34347/juan-jose-de-eguiara-y-eguren>. Acesso em: 9 fev. 2024.
- JIMENEZ MORENO, Wigberto. Fr. Bernardino de Sahagun y su obra. Notas preliminares. In: SAHAGÚN, Bernardino. *Historia general de las cosas de Nueva España*. México: Editorial Pedro Robredo, 1938.
- JUNIOR, Arnaldo Lucas Pires. A invenção da diferença: a animalização como distinção do “eu” e do “outro” no imaginário ocidental nos séculos XVIII e XIX. *Revista Esboços*, Florianópolis, v. 5, n. 40, p. 317-344, dez., 2018. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/esbocos/article/view/2175-7976.2018v25n40p317/38351>. Acesso em: 19 abr. 2024.
- KALIL, Luis Guilherme Assis; FERNANDES, Luiz Estevam de Oliveira. Cegos o enganados: narrativas sobre a conquista espiritual do Norte da Nova Espanha (séculos XVII e XVIII). *História Unisinos*, São Leopoldo, v. 18, n. 2, p. 233-247, 2014, p. 240. Disponível em: <https://revistas.unisinos.br/index.php/historia/article/view/htu.2014.182.03/4203>. Acesso em: 26 ago. 24.

- KALIL, Luis Guilherme Assis; FERNANDES, Luiz Estevam de Oliveira. Narrando a Conquista: como a historiografia leu e interpretou os acontecimentos ocorridos no México entre 1519 e 1521. *História da Historiografia*, v. 12, n. 30, p. 71-103, 2019. Disponível em: <<https://www.historiadahistoriografia.com.br/revista/article/view/1464>>. Acesso em: 1 jul. 25.
- KAMEN, Henry. *Empire: How Spain Became a World Power, 1492-1763*. Nova Iorque: HarperCollins, 1997.
- KEELER, Helen; GRIMBLY, Susan. *101 coisas que todos deveriam saber sobre o cristianismo*. São Paulo: Pensamento, 2007.
- KEEN, Benjamin. *La imagen azteca en el pensamiento occidental*. México: Fondo de Cultura Económica, 1984.
- KOBAYASHI, J. *La educación como conquista*. Empresa franciscana en México. México: El Colegio de México, 1985.
- KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado*. Contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto editora; Editora PUC-Rio, 2006.
- LE GOFF, Jacques. *São Francisco de Assis*. Tradução: Marcos de Castro. 10ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2011.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel. Fray Bernardino de Sahagún y la invención de la antropología. In: LEÓN-PORTILLA, Miguel (ed.). *Bernardino de Sahagún: quinientos años de presencia*. México: Universidad Nacional Autónoma de México; Instituto de Investigaciones Históricas, 2002. Disponível em: [https://historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/393/393_04_02_Inven](https://historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/393/393_04_02_InvencionAntropologia.pdf) cionAntropologia.pdf. Acesso em: 13 jan. 2026.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel. El maestro Ángel María Garibay k. In: LEÓN-PORTILLA, Miguel. *Biografías*. México: Universidad Nacional Autónoma de México Instituto de Investigaciones Históricas/El Colegio Nacional. 2009. Disponível em: https://historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/obras_leon_portilla/543/543_04_26_mariagaribay.pdf. Acesso em: 28 set. 2025.
- LEÓN-PORTILLA, Ascensión Hernández de. Las primeras biografías de Bernardino de Sahagún. *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 1, n. 22, p. 235-252, 1992, p. 240. Disponível em: <https://nahuatl.historicas.unam.mx/index.php/ecn/article/view/78252>. Acesso em: 18 out. 2023.

- LEÓN-PORTILLA, Miguel. *Tonantzin Guadalupe: pensamento náhuatl y mensaje cristiano en el “Nican Mopohua”*. México: Fondo de Cultura Económica, 2014.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel. Francisco Xavier Clavigero. In: ORTEGA Y MEDINA, Juan A.; CAMELO, Rosa (coord.) *Historiografía mexicana*. Volumen II. La creación de una imagen propia. La tradición española. Tomo 1: Historiografía civil. México: Universidad Nacional Autónoma de México; Instituto de Investigações Históricas, 2018.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel. Fuentes de la Monarquía indiana. In: TORQUEMADA, Juan de. *Monarquía Indiana*. Vol. VII. México: Universidad Nacional Autónoma de México; Instituto de Investigaciones Históricas, 1975.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel. *Ángel María Garibay*, Academia Mexicana de Historia, México, [s.d.]. Disponível em: <https://www.academiamh.com.mx/miembros/angel-maria-garibay/>. Acesso em: 20 set. 2025.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel. Ángel M. Garibay K. (1892–1992), en el centenario de su nacimiento. *Estudios de Cultura Náhuatl*, n. 22, p. 167-180, 1992. Disponível em: <https://nahuatl.historicas.unam.mx/index.php/ecn/article/view/78249/69203>. Acesso em: 15 out. 2025.
- LIMA, Ranay Nóbrega Teixeira de. *"Cantai ao Senhor teu Deus um canto novo": os salmos marianos de Bernardino de Sahagún para a Psalmodia Christiana (1583)*. 2020. 138f. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2020. Disponível em: https://sucupira.capes.gov.br/sucupira/public/consultas/coleta/trabalhoConclusao/viewTrabalhoConclusao.jsf?popup=true&id_trabalho=9258584. Acesso em: 24 ago. 2024.
- LOPEZ, Juan Ignacio Jurado Centurión. *Os franciscanos na Nova Espanha: crônica de uma experiência humanista através do seu epistolado, 1523-1583*. 2011. 334 f. Tese (Doutorado em Letras) – Centro de Artes e Comunicação, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2011. Disponível em: https://repositorio.ufpe.br/bitstream/123456789/7038/1/arquivo1756_1.pdf. Acesso em: 2 fev. 2023.
- MAGALHÃES, Ana Paula Tavares. A via pacis: dissenso e consenso no projeto franciscano (séculos XIII-XIV). *Revista Ágora*, Vitória, n. 26, p. 30-46, 2017. Disponível em: 22 nov. 2022. Acesso em: <https://periodicos.ufes.br/agora/article/view/18716/12761>. Acesso em: 22 nov. 2022.

- MAGALHÃES, Joaquim Romero. Robert Ricard (Paris, 1900 – Paris, 1984). In: Dicionário de Historiadores Portugueses: da Academia Real das Ciências ao Final do Estado Novo. Lisboa: Biblioteca Nacional de Portugal; Centro de História – Universidade de Lisboa; Fundação Luso-Americana. (verbete), p. 1. Disponível em: <https://dichp.bnportugal.gov.pt/imagens/ricard.pdf>. Acesso em: 20 out. 2025.
- MAGALONI KERPEL, Diana. Los colores del Nuevo Mundo: artistas, materiales y la creación del Códice Florentino. México: UNAM; Getty Research Institute, 2014, p. 2.
- MARZAL, Manuel M. La evangelización en América Latina. PEASE, Franklin; PONS, Frank Moya (dir.). *Historia General de América Latina*. França: UNESCO; Espanha: TROTTA, 2000.
- MATOS MOCTEZUMA, Eduardo. ¿Quién fue don Francisco del Paso y Troncoso?. *Arqueología mexicana*, México, n. 140, p. 86-87, 2016. Disponível em: <<https://arqueologiamexicana.mx/mexico-antiguo/quien-fue-don-francisco-del-paso-y-troncoso>>. Acesso em: 2 fev. 2025.
- MÁYNEZ, Pilar. Sobre Fray Bernardino De Sahagún, Códice Florentino. *Historia General De Las Cosas De La Nueva España. Estudios De Cultura Náhuatl*, México, n. 34, p. 496-501, 2003, p. 497. Disponível em: <https://nahuatl.historicas.unam.mx/index.php/ecn/article/view/78676/69617>. Acesso em: 26 maio 2023.
- MILLET, Benignus. Wadding, Luke. *Dictionary of Irish Biography*, Dublin, ago. 2012. Disponível em: <https://www.dib.ie/biography/wadding-luke-a8829>. Acesso em: 17 out. 2023.
- MORALES, Francisco. In memoriam: Miguel León-Portilla, 1926-2019. *The Americas*. Cambridge, v. 77, n. 2, p. 301-304, 2020, p. 301. Disponível em: <https://www.cambridge.org/core/services/aop-cambridge-core/content/view/CC1A187713F26391EE862B933A68C337/S0003161520000061a.pdf/in-memorial-miguel-leon-portilla-1926-2019.pdf>. Acesso em: 18 out. 2025.
- MOONEY, Canice. The Writings of Father Luke Wadding, OFM. *Franciscan Studies*, Nova Iorque, v. 18, n. 3/4, p. 225-239, 1958, p. 228. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/41974673?origin=JSTOR-pdf>. Acesso em: 17 out. 2023.
- MORA MURO, Jesús Iván. Catolicismo, agrarismo y problemática social en México. El caso de la revista Ábside (1937-1945). In: ALARCÓN MENCHACA, Laura; MARTÍNEZ VILLEGAS, Austreberto; MORA MURO, Jesús Iván (coord.). *Intelectuales católicos conservadores y tradicionalistas en México y Latinoamérica*

- (1910-2015). Zapopan, Jalisco: El Colegio de Jalisco, 2019, p. 70-72. Disponível em: https://www.pliniocorreadeoliveira.info/TD_2019_Intelectuales_catolicos_conservadores.pdf. Acesso em: 5 out. 2025.
- MURRILLO GALEGOS, Verónica. Obras de personajes novohispanos en las Advertencias para los confesores de los naturales de fray Juan Bautista de Viseo. *Anuario de Historia de la Iglesia*, Pamplona, v. 20, p. 359-371, 2011. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/3649289.pdf>. Acesso em: 23 jul. 2023.
- MUSCAT, Noel. A famous franciscan historian: Fr. Luke Wadding OFM (1588-1657). *Franciscan Studies*, St. Bonaventure, out. 2018. Disponível em: <https://franciscanstudies.com/2018/10/03/luke-wadding-ofm/>. Acesso em: 18 out. 2023.
- NAVARRETE, Federico. *Los nahuas y el náhuatl*, antes y después de la conquista. Noticonquista, México set. 2023. Disponível em: <http://www.noticonquista.unam.mx/amoxthli/2270/2257>. Acesso em: 26 set. 2023.
- NAVARRETE Liñares, Federico. *Las relaciones interétnicas en México*. México: UNAM, 2004. Disponível em: Las relaciones interétnicas en México · Biblioteca Digital Juan Comas. Acesso em: 1 maio 2025.
- NAVARRETE LINARES, Federico. La sociedade indígena em la obra de Sahagún. In: LEÓN-PORTILLA, Miguel (ed.). Bernardino de Sahagún: quinientos años de presencia. México: Universidad Nacional Autónoma de México; Instituto de Investigaciones Históricas, 2002. Disponível em: https://historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/393/393_04_07_SociedadIndigena.pdf. Acesso em: 5 jan. 2026.
- NIETO, Heréndira Téllez. *Noticia de una “falsificación” de la Psalmodia Christiana de Fray Bernardino de Sahagún*. Legajos Boletín del Archivo General de la Nación, México, n. 11, p. 13-36, 2016.
- PAYÀS, Gertrudis. Ángel María Garibay. In: LAFARGA, Francisco; PEGENAUTE, Luis (eds.). *Diccionario histórico de la traducción en Hispanoamérica*. Madrid: Iberoamericana; Frankfurt: Vervuert, 2013, p. 210. Disponível em: <https://archive.org/details/diccionariohisto0000unse/page/210/mode/2up?q=garibay>. Acesso em: 1 jan. 2026.

- PAYÀS, Gertrudis. El historiador y el traductor: el complejo Garibay//León-Portilla. *Revista Fractal*. n. 42, 2006, Disponível em: <https://www.mxfractal.org/F42Payas.htm>. Acesso em: 18 out. 2025.
- PÉREZ BLÁZQUEZ, David. La labor científica de fray Jerónimo de Alcalá, OFM: Una etnografía misionera del siglo XVI. *Mutatis Mutandis: Revista Latinoamericana de Traducción*, Colombia, v. 8, n. 1, p. 28-48, 2015. Disponível em: <https://www.redalyc.org/pdf/4992/499267768003.pdf>. Acesso em: 30 maio 2024.
- PHELAN, John L. *El reino milenario de los franciscanos en el Nuevo Mundo*. México: Universidad Nacional Autónoma de México – Instituto de Investigaciones Históricas. 1972.
- PILLING, J. C. Joaquin Garcia Icazbalceta. *American Anthropologist*, Hoboken, v. 8, n. 2, p. 178-179, 1895. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/658673?seq=2>. Acesso em: 15 jan. 2026.
- PRESCOTT, William H. *History of the reing of Ferdinand and Isabella, the catholic*. Filadélfia: Lippincott, 1872.
- PRESCOTT, William Hickling. *History of the Conquest of Mexico*. Nova York: The modern library, 1843.
- PRESCOTT, William Hickling. *History of the Conquest of Peru*. Boston: Phillips, Sampson and company, 1868.
- RAMÍREZ, José Fernando. Don Pedro de Alvarado. In: TORRE VILLAR, Ernesto de la. *Lecturas históricas mexicanas*. México: Universidade Autônoma do México, Instituto de Investigações Históricas, 2015. Disponível em: https://historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/lecturas/T2/LHMT2_018.pdf. Acesso em: 25 jan. 2025.
- REAL ACADEMIA DE LA HISTORIA. Comisión de Actividades y Publicaciones. Real Academia de la Historia, [s.d.]. Disponível em: <https://www.rah.es/la-academia/organizacion/comision-de-actividades-y-publicaciones/>. Acesso em: 20 jul. 2025.
- REIS, Anderson Roberti dos. A ruptura construída: matrizes para a escrita da história colonial mexicana. In: FERNANDES, Luis Estevam de Oliveira (org.). *História da América: Historiografia e Interpretações*. Ouro Preto: EDUFOP/PPGHIS, 2012, p. 91. Disponível em: <https://www.repositorio.ufop.br/server/api/core/bitstreams/af57d0ec-e292-439b-8e16-11793e577581/content>. Acesso em: 20 out. 2025.
- RESTALL, Matthew. *Los siete mitos de la conquista española*. Barcelona: Paidós, 2004.

- RESTALL, Matthew. Cuando Moctezuma conoció a Cortés. [S.l]: Titivillus, 2019. E-book. Disponível em: <https://ww3.lectulandia.com/book/cuando-moctezuma-conocio-a-cortes/>. Acesso em 20 dez. 2025.
- RICARD, Robert. *La conquista espiritual de México*. México: Fondo de Cultura Económica, 2014.
- RICO GONZÁLEZ, Víctor. Alfredo Chavero. In: RICO GONZÁLEZ, Víctor. *Hacia un concepto de la conquista de México*. México: Universidad Nacional Autónoma de México – Instituto de Investigaciones Históricas, 2019. Disponível em: <https://historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/028/028_04_08_chavero.pdf>. Acesso em: 25 jan. 2025.
- RODRIGUES, Flora Alice Lima. *Visões sobre a conquista de México: os relatos de Bernardino de Sahagún e seus auxiliares indígenas*. 2016. 147f. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016. Disponível em: http://cursos.ufrrj.br/posgraduacao/pphr/files/2016/05/Disserta%C3%A7%C3%A3o_Flora-Alice-Lima-Rodrigues-1.pdf. Acesso em: 3 maio 2023.
- RODRIGUES, F. A. L. A trajetória do Códice Florentino de Bernardino de Sahagún e seus auxiliares indígenas. In: Simpósio Nacional de História, 28., 2015, Florianópolis. Anais eletrônicos [...]. Florianópolis: UFSC, 2015. Disponível em: http://www.snh2015.anpuh.org/resources/anais/39/1434388190_ARQUIVO_Artigo_AtrajetoriadoCodiceFlorentinodeBernardinodeSahaguneseusauxiliaresindigenas.pdf. Acesso em: 2 jul. 2023.
- RODRÍGUEZ BECERRA, Salvador. La santidad de Fray Juan de la Puebla en la historia de la Santa Provincia de los Ángeles de Fray Andrés de Guadalupe (1662). In: PELÁEZ DEL ROSAL, Jesús (coord.); SÁNCHEZ FUERTES, Cayetano (hom.). *San Francisco en el arte y en la literatura: libro homenaje al P. Cayetano Sánchez*. Córdoba: Asociación Hispánica de Estudios Franciscanos, 2020. Disponível em: <https://drive.google.com/file/d/1hIK2RgHW3v8tcCuGLf2v66kJEBV9z1Th/view>. Acesso em: 5 mar. 2023.
- ROJAS, Berenice Alcántara. Cantos para bailar, um cristianismo reinventado. La nahuatlización del discurso de evangelización em la Psalmódia Christiana de Fray Bernardino de Sahagún. 2008. 756f. Tese (Doutorado em...) – Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2008. Disponível em:

<https://tesiunamdocumentos.dgb.unam.mx/pd2008/0627734/0627734.pdf>. Acesso: 23 fev. 2026.

ROSELL Y LÓPEZ, Cayetano. Historia Universal de las cosas de la Nueva España", por el M. R. P. Fr. Bernardino de Sahagún. Boletín de la Real Academia de la Historia, Madrid, vol. 2, p. 181-185, 1883. Disponível em: <https://www.cervantesvirtual.com/obra/historia-universal-de-las-cosas-de-la-nueva-espana-por-el-m-r-p-fr-bernardino-de-sahagun/>. Acesso em: 1 abr. 2025.

RUBIAL GARCÍA, Antonio. *La evangelización de Mesoamérica*. México: Tecer Milenio, 2002.

RUBIAL GARCÍA, Antonio. *La Hermana Pobreza*. El franciscanismo: de la Edad Media a la evangelización novohispana. México: Facultad de Filosofía y Letras – UNAM, 1996.

RUIZ-GÁLVEZ PRIEGO, Estrella. La conquista espiritual de México: Robert Ricard (1900-1983) y los comienzos del hispanismo americanista francés en su relación con la crisis del modernismo teológico. Investigaciones Históricas. Época Moderna y Contemporánea, Valladolid, v. 39, p. 357-412, 2019. Disponível em: https://uvadoc.uva.es/bitstream/handle/10324/44285/revistas_uva_es__invehisto_article_view_3884_3063.pdf?sequence=3&isAllowed=y. Acesso em: 20 out. 2025.

RUTSCH, Mechthild. Natural history, national museum and anthropology in Mexico. Some reference points in the forging and re-forging of national identity. Perspectivas Latinoamericanas, v. 1, p. 89-122, 2004, p. 96. Disponível em: https://nanzan-u.repo.nii.ac.jp/?action=pages_view_main&active_action=repository_view_main_item_detail&item_id=352&item_no=1&page_id=13&block_id=21. Acesso em: 17 fev. 2026.

SÁENZ CARRETE, Erasmo. José Fernando Ramírez: su último exilio europeo y la suerte de su última biblioteca. Signos Históricos, México, v. 13, n. 25, p. 100-135, 2011, p. 101. Disponível em: https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1665-44202011000100004. Acesso em 25 jan. 2025.

SÁNCHEZ AGUILERA, Mario Alberto. Hacia una nueva caracterización del Manual del christiano de fray Bernardino de Sahagún: la obra y sus tratados. *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, v. 63, n. 2, p. 15-66, 2022. Disponível em: <https://nahuatl.historicas.unam.mx/index.php/ecn/article/view/78037>. Acesso em: 1 jan. 2024.

- SANTAMARINA NOVILLO, Carlos. *Salvajes y chichimecas: mitos de alteridad en las fuentes novohispanas*. *Revista Española de Antropología Americana*, Madrid, v. 45, n. 1, p. 31-56, 2015. Disponível em: <https://revistas.ucm.es/index.php/REAA/article/download/52353/48235>. Acesso em: 10 jan. 2023.
- SANTOS, Eduardo Natalino dos. *Textos e imagens, histórias e cosmologias indígenas da Mesoamérica e Andes Centrais*. São Paulo: Intermeios, 2020.
- SANTOS, Eduardo Natalino dos. *Cidades pré-hispânicas do México e da América Central*. São Paulo: Atual Editora, 2004.
- SANTOS, Eduardo Natalino dos. *Deuses do México indígena: estudo comparativo entre narrativas espanholas e nativas*. São Paulo: Palas Athena, 2002.
- SANTOS, Eduardo Natalino dos. Bernardino de Sahagún: a melhor língua mexicana. São Paulo: Palas Athena, 2002.
- SCHWALLER, John F. Introdução. In: SCHWALLER, John F. (ed.). *Sahagún at 500: Essays on the Quincentenary of the birth of Fr. Bernardino de Sahagún*. Berkeley: Academy of American Franciscan History, 2003.
- TÉLLEZ NIETO, Heréndira. Noticia de una “falsificación” de la Psalmódia christiana de fray Bernardino de Sahagún. *Legajos Boletín del Archivo General de la Nación*, México, n. 11, p. 13-36, 2016. Disponível em: https://www.academia.edu/32231670/Noticia_de_una_falsificaci%C3%B3n_de_la_Psalmodia_christiana_de_fray_Bernardino_de_Sahag%C3%BAn. Acesso em: 21 jan. 2023.
- TÉLLEZ NIETO, Heréndira. *Vocabulário trilingüe em enpañol-latín-náhuatl atribuído a fray Bernardino de Sahagún*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2010.
- TÉLLEZ NIETO, Heréndira y BAÑOS, José Miguel. Traducciones bíblicas en lenguas indoamericanas. El Evangeliario náhuatl de la Biblioteca Capitular de Toledo (Mss. 35-22)”. *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, Louvain-la-Neuve, vol. 113, p. 656-689, 2018.
- TICKNOR, George. *Life of William H. Prescott*. Boston: Dana Estes & Company, 1863.
- TORRE VILLAR, Ernesto de la. Juan José de Eguiara y Eguren. In: ORTEGA Y MEDINA, Juan A.; CAMELO, Rosa (coord.). *Historiografía mexicana*. La creación de una imagen propia. La tradición española. Vol.II. México: Universidad Nacional Autónoma de México; Instituto de Investigaciones Históricas, 2018, 643-644.

- Disponível em:
https://historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/317_02_01/317_02_01_04_29_JuanJoseDeEguiaara.pdf. Acesso em: 11 fev. 2024.
- TORRE VILLAR, Ernesto de la. *Lecturas Históricas Mexicanas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1998.
- TUDELA Y BUESO, Juan Pérez. Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés. Real Academia de la Historia, Madrid, [s.d]. Disponível em: <https://historia-hispanica.rah.es/biografias/16756-gonzalo-fernandez-de-oviedo-y-valdes>. Acesso em: 17 jan. 2026.
- UNESCO. (s.d.). The work of Fray Bernardino de Sahagún (1499-1590). UNESCO Memory of the World. Disponível em: <https://www.unesco.org/en/memory-world/work-fray-bernardino-de-sahagun-1499-1590>. Acesso em: 2 jan. 2026.
- UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO. Instituto de Investigaciones Históricas. Tablas de análisis de las fuentes de todos los capítulos de los veintiún libros. Libro II: La venida de los mexicanos y sus sucesos, y el origen de los reyes y emperadores antiguos, de los tultecas, chichimecas, aculhuas y otras gentes. In: TORQUEMADA, Juan de. *Monarquía Indiana*. México: Universidad Nacional Autónoma de México; Instituto de Investigaciones Históricas, 1975. v.7. Disponível em: <https://historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/monarquia/volumen/07/miv7010.pdf>. Acesso em: 17 fev. 2026.
- UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de História. *Eduardo Natalino dos Santos*. Disponível em: <https://historia.fflch.usp.br/eduardo-natalino-dos-santos>. Acesso em: 4 abr. 2026.
- U.S. HOUSE OF REPRESENTATIVES. Joel Roberts Poinsett (P000404). Biographical Directory of the United States Congress. Disponível em: [https://history.house.gov/People/Listing/P/POINSETT,-Joel-Roberts-\(P000404\)/](https://history.house.gov/People/Listing/P/POINSETT,-Joel-Roberts-(P000404)/). Acesso em: 20 jul. 2025.
- VENTURA, Roberto. *Estilo Tropical: História Cultural e Polêmicas literárias no Brasil 1870 – 1914*. São Paulo: Cia. Das Letras, 199.
- VIDAL, Pilar Máyne. Sobre el quehacer traductológico. Una experiencia en el México novohispano. *Multidisciplin@*, México, n. 4, p. 19-28, 2009. Disponível em: <http://www.revistas.unam.mx/index.php/multidisciplina/article/download/27715/25663>. Acesso em: 5 jun. 2024.