

© 2017 Editora da UFSC

Coordenação editorial:  
*Paulo Roberto da Silva*

Capa:  
*Leonardo Gomes da Silva*

Editoração:  
*Carla da Silva Flor*

Revisão:  
*Leticia Tambosi*

Ficha Catalográfica

(Catalogação na publicação pela Biblioteca Universitária da Universidade Federal de Santa Catarina)

---

H673 História e arqueologia da América indígena : tempos pré-colombianos e coloniais / Cristiana Bertazoni, Eduardo Natalino dos Santos, Leila Maria França, organização. – Florianópolis : Editora da UFSC, 2017.

391 p., il.

Inclui bibliografia.

ISBN 978-85-328-0796-0

1. Arqueologia e História. 2. Civilizações – História. 3. América – Civilização. I. Bertazoni, Cristiana. II. Santos, Eduardo Natalino dos. III. França, Leila Maria. IV. Título.

CDU: 930.85

---

Todos os direitos reservados. Nenhuma parte desta obra poderá ser reproduzida, arquivada ou transmitida por qualquer meio ou forma sem prévia permissão por escrito da Editora da UFSC.

Impresso no Brasil

# Figuras do Capítulo 15

Figura 1 – O “buen médico” e o “mal médico” no livro décimo “de los vicios y virtudes” do Códice Florentino. Fonte: Florença, Biblioteca Medicea Laurenziana, Ms. Med. Palat. 220, c. 22r.

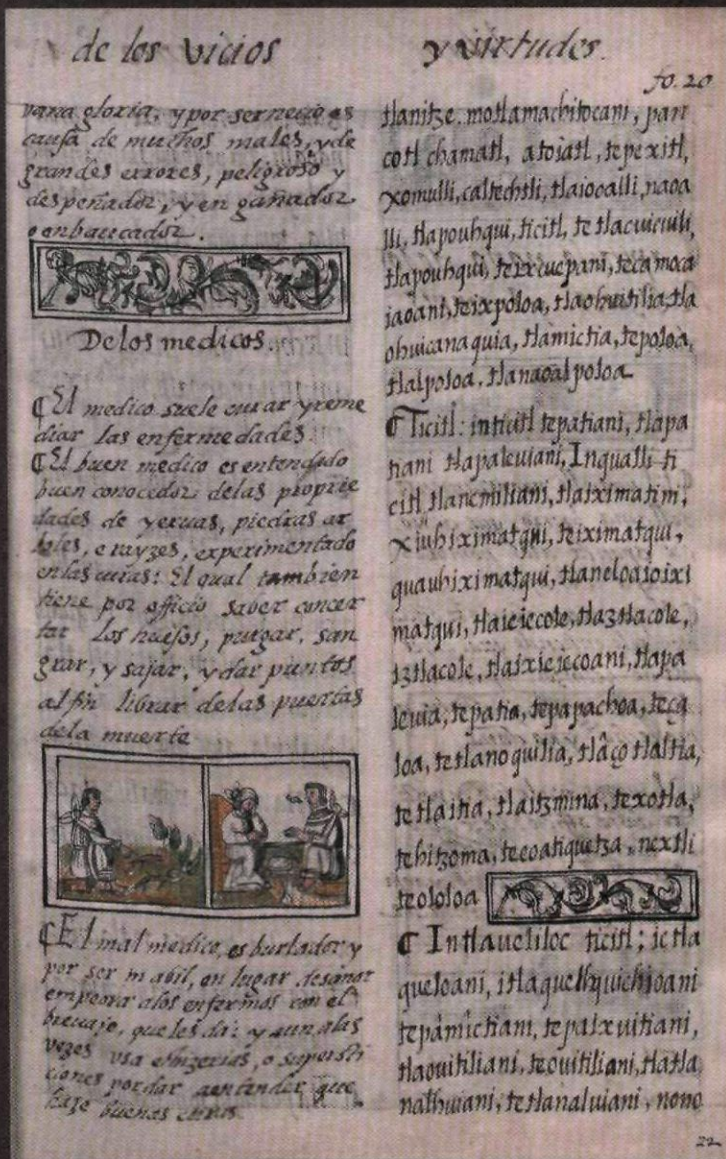
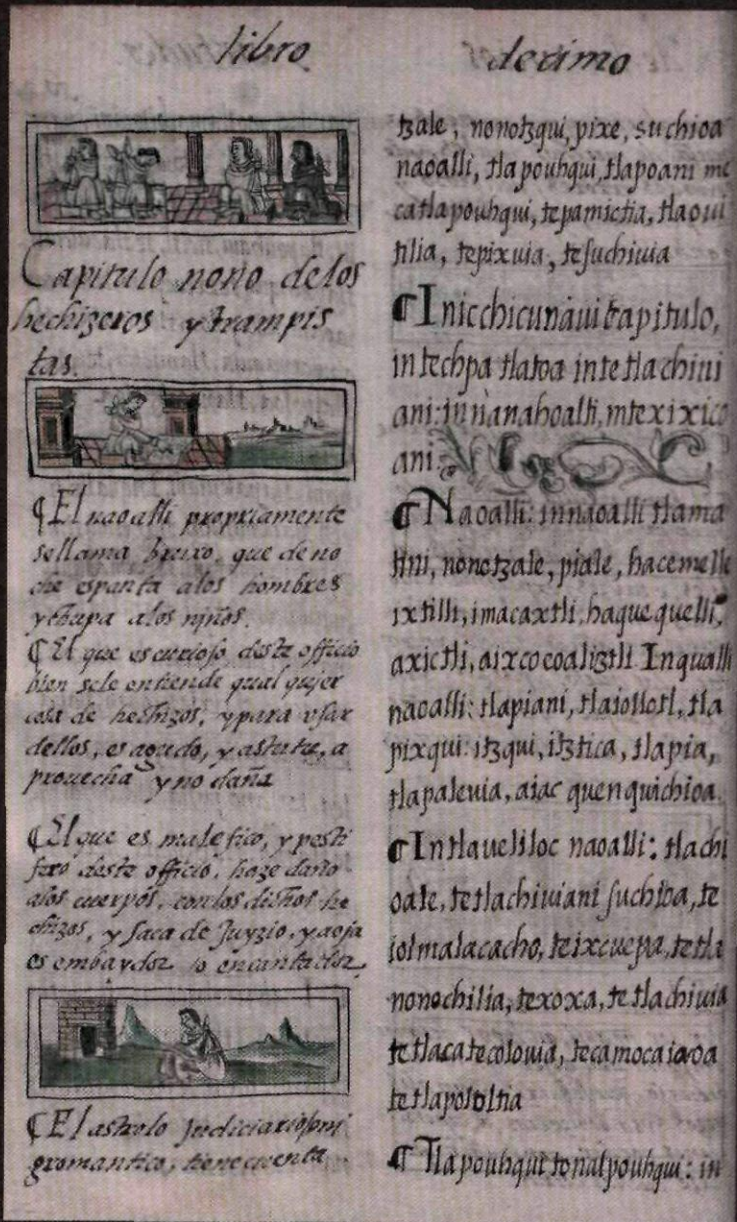




Figura 2 – O *nahualli* no capítulo intitulado “de los hechizeros y trampistas” do livro décimo do Códice Florentino. Fonte: Florença, Biblioteca Medicea Laurenziana, Ms. Med. Palat. 220, c. 22v.



# A sabedoria dos índios na conversão cristã: medicina natural nos tratados de Sahagún

Alexandre Camera Varella

*Ao conhecimento do homem  
pertence a virtude dos medicamentos,  
e o Altíssimo deu aos homens a ciência  
para ser por eles honrado nas suas maravilhas.  
Eclesiástico 38:6*

## Um enfoque sobre a sabedoria na Nova Espanha

A sabedoria de que tratamos vem de pessoas do mundo nahua na região do Vale do México. Desde antes da conquista espanhola, os indígenas tinham muito conhecimento, inclusive ao cultivarem saberes de quilate especulativo (LEÓN-PORTILLA, 2001). Devemos reportar à figura dos *tlamatinime* (*tlamatini* no singular), que na língua náhuatl são “aqueles que sabem”. Aqui damos particular atenção para os expertos e sagazes *titici* (*ticitl* no singular), sujeitos que podiam ser considerados médicos e cirurgiões de profissão,

mas também ter a alcunha de feiticeiros e embusteiros. Aliás, no importante vocabulário do missionário franciscano Alonso de Molina, produzido em meados do século XVI, *ticitl* se traduz por “*medico, o agorero y echador de suertes*” (MOLINA, 2008, p. 113).

Ao lidarmos com a sabedoria, vislumbramos também aquela de religiosos e de outros espanhóis com seus escritos do início da época colonial, principalmente na figura de Bernardino de Sahagún, que, assim como Molina, foi um frade que aprendera muito bem o náhuatl, a língua dos mexicas e de outros povos nahuas.

Frei Sahagún teve, ao longo de décadas, vários auxiliares indígenas para elaborar uma *Historia General [ou Universal] de las Cosas de Nueva España*. Projeto inacabado mas pleno de resultados, obra disposta em doze livros na versão de 1577. Conhecida como Códice Florentino, devia mostrar “*las cosas divinas, o por mejor decir idolátricas y humanas y naturales*” daquela terra (SAHAGÚN, 1988, p. 32).

Embora esses tratados tenham sido feitos não só pelo franciscano mas também por uma rede de informantes e de escreventes indígenas sob sua direção, Sahagún não cita outros nominalmente além de alguns dos “médicos” responsáveis pelo assunto da *materia médica indiana*. O franciscano lista, entre outros, Gaspar Matías, Pedro de Santiago, Francisco Simón, “*viejos y muy esprimentados en las cosas de la medicina, y que todo ellos curan públicamente [...]. Y porque no saben escribir, rogaron al escribano que pusiese sus nombres*” (SAHAGÚN, 1988, p. 781).

Apesar de Sahagún ter reconhecido os esforços desses indígenas ao deixar que fossem incluídos seus nomes na obra, é mais relevante notar que tais personagens fizeram questão de ser registrados numa história de sua gente. Com essa advertência, incitamos o assunto dos discursos da sabedoria e das habilidades dos curandeiros nahuas.

Essas habilidades podiam ser exercidas à vista de todos, porém às vezes não, o que remete às relações de poder num ambiente de culturas em embate e em acomodação de códigos e representações que configuram várias práticas sociais. Nas histórias de Sahagún com sábios indígenas, há indícios de uma transformação pelo menos discursiva da autoridade para as curas ou interferências sobre os corpos ou pessoas. Legítimos antes da invasão europeia, sujeitos como o *paini*, que oferecia cura com alucinógenos, e o *tonalpouhqui*, que fazia leituras de destino e fortuna dos dias, são depois da conquista espanhola vinculados a práticas “supersticiosas”. De outro lado, está o *tlamatini*, ou sábio, que idealmente deveria ser um *ticitl*, isto é, um médico relacionado somente às ações e curas “naturais”, ou seja, que atuaria no âmbito

“físico” ou “racional”, segundo parâmetros de tradições da Antiguidade e da Igreja.<sup>122</sup>

Tal processo de conversão cristã da medicina indígena parece ter ocorrido pelo menos na chamada “república de índios”, formada por comunidades locais, muitas delas sob a tutela dos missionários da regra franciscana, que teve seu auge sociopolítico em meados do século XVI na Nova Espanha mas logo foi praticamente destruída nos anos 1576 e 1577 por um dos grandes surtos da enfermidade conhecida como *cocoliztli*.<sup>123</sup>

Para sustentar que houve uma construção de sentidos da medicina nahua na produção até o desfecho (em 1577) da *Historia General*, confrontamos representações e discursos nessa obra e trazemos fontes de apoio e avaliações de autores contemporâneos. Nessa análise, reforçamos o tema da sabedoria como expressão de culturas e políticas de alguns grupos sociais no centro da Nova Espanha.<sup>124</sup>

## O convênio entre anciãos, ladinos e frades

Abordaremos a questão da composição da *Historia General* e as perspectivas de Sahagún no projeto levando em conta certos paradigmas e uma utopia franciscana que, de certa forma, foi também de muitos indígenas. Depois nos deteremos sobre trechos do Códice Florentino, a versão mais acabada da *Historia General*, que contém várias ilustrações e é peculiar pela

<sup>122</sup> Nas *Etimologías*, de Isidoro de Sevilha (1982, p. 485, 499) – uma das maiores autoridades cristãs que viveu tempos anteriores à invasão muçulmana na Ibéria –, já se divulgava a tripartição clássica da medicina em três artes que, pelo ensinamento de Hipócrates, se regiam “poniendo en juego la razón”. A dieta é “un sistema de vida”, a farmácia representa “la curación mediante medicamentos”, a cirurgia é “la intervención por medio de un instrumental”. Na Nova Espanha (QUEZADA, 1990), havia a autoridade médica universitária, bem como a dos curandeiros sem formação rígida mas tolerada. Como expostas suas técnicas por Noemi Quezada, apreciamos que ambas as classes se enquadravam a priori no esquema de licitude cristã dos métodos medicinais.

<sup>123</sup> A voz nahua aglutina *cocoloti* (emagrecer) e *ixtli* (cara); compoendo a expressão “cara magra”, que podia significar “epidemia” ou “febre maligna”. Provavelmente foram surtos de tifo exantemático da variação europeia, mais letal que a existente na América pré-hispânica, ambas propagadas principalmente por piolhos. Junto com a gripe, a varíola e o sarampo, essa doença foi uma das grandes responsáveis pela elevada mortandade indígena no século XVI (CORDERO DEL CAMPILLO, 2001, p. 181-182).

<sup>124</sup> Esse ensaio se relaciona ao segundo capítulo de um livro que é fruto da dissertação de mestrado concluída em 2008 no Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade de São Paulo. Sobretudo, recuperamos a pesquisa do item “A virtuosa medicina dos índios com coisas que embriagam” (VARELLA, 2013, p. 228 et seq.) e elementos da tese de doutorado, defendida no mesmo programa de pós-graduação, em 2012. O presente trabalho, entretanto, traz novas leituras de fontes e mais referências a especialistas em temas de história indígena, colonial e renascentista.

estrutura de texto em duas colunas, uma em náhuatl, outra em castelhano.<sup>125</sup> Esta última coluna normalmente traz traduções de Sahagún dos trabalhos de escreventes indígenas chamados de “latinos” pelo franciscano porque sabiam o espanhol e o latim. Esses sábios amanuenses extraíram pronunciamentos de duas dezenas de homens experientes e anciãos conhecidos atualmente como “informantes de Sahagún”, os quais, quando jovens, teriam presenciado os tempos de véspera da conquista espanhola.<sup>126</sup>

Apesar do contato com a tradição indígena, as ideias de voz e reconhecimento do “outro” na obra de Sahagún devem ser bem balizadas. Na coluna de texto em náhuatl se descobrem esquemas e inclinações para o discurso pronunciado pelos antigos, embora os índios ladinos e o clérigo, ainda que no rigor de cotejar distintos depoimentos, remexessem sempre os materiais resultantes desses depoimentos. Os registros foram em algum grau buscados ou induzidos pelo franciscano, ainda que esse procedimento não fique tão à vista para quem se debruça sobre a obra (QUIÑONES KEBER, 2002). Apesar de tudo, existiu uma margem de liberdade no convênio entre informantes e ladinos ou “encruzilhadas dialógicas” em certos discursos da obra de Sahagún (ALCÁNTARA ROJAS, 2007, p. 123-125). Já ao trazer o texto indígena para uma versão em castelhano, o franciscano produz discrepâncias significativas entre as colunas que caracterizam o Códice Florentino.<sup>127</sup>

É importante apontar que a *Historia General* teve um longo processo para madurar, e essa trajetória se confunde com as vicissitudes da vida e as

<sup>125</sup> Utilizamos a primeira edição completa da coluna de texto em espanhol (SAHAGÚN, 1988) organizada por acadêmicos mexicanos e alguns volumes de uma importante edição da coluna em náhuatl traduzida ao inglês (DIBBLE; ANDERSON, 1981, 1963, 1950). Também consultamos uma edição fac-similar do manuscrito bilíngue ilustrado e que está na Biblioteca Medicea Laurenziana, em Florença (SAHAGÚN, 1979).

<sup>126</sup> Os informantes tinham algum verniz cristão como efeito de décadas da chegada dos espanhóis. Antes da conquista, alguns devem ter participado de guildas ou clãs de negociantes perambulando pelo império asteca e fora dele. Isso se deduz pela riqueza de detalhes dos costumes de grandes mercadores em alguns livros da *Historia General*, como avaliam muitos estudiosos. Os primeiros informantes eram originários do povoado de Tepepulco, mas o grosso dos relatos foi de gente velha e principal de Tlatelolco. Depois também colaboraram anciãos da vizinha cidade de México-Tenochtitlan. O trabalho organizado por Sahagún é um recorte exaustivo sobre coisas, saberes e palavras que tomavam assim novos rumos: das características do discurso oral com registros pictográficos para uma fixação e reelaboração de valores pela escrita alfabética (LEÓN-PORTILLA, 1999). De certa forma, acompanhando Goody (1988), podemos refletir a respeito de uma “domesticação do pensamento selvagem” na constituição dessa obra após o dramático encontro de indígenas e espanhóis.

<sup>127</sup> Com base nos registros nahuas, o frade trabalha com paráfrases e explicações, resume e omite trechos, compõe prólogos e complementos sobre vários temas, trazendo, por exemplo, histórias da educação de neófitos indígenas e argumentos de condenação à idolatria.

políticas de Sahagún entre indígenas e autoridades eclesiásticas e civis na Nova Espanha.<sup>128</sup>

Os auxiliares mais próximos do clérigo sabiam escrever em alfabeto latino porque haviam sido educados no Colégio de Santa Cruz, em Santiago Tlatelolco. O espaço fora criado com a presença de Sahagún e se estabeleceu para formar jovens da “nobreza” já no fim da década de 1530, tendo oferecido gramática e teologia, bem como algo de filosofia e das artes mecânicas (conhecimentos práticos) dos espanhóis. Em meados do século XVI, teve forte apoio das autoridades do vice-reino. Serviu para a convivência entre franciscanos e as lideranças indígenas mais velhas, mas principalmente para criar uma nova elite de neófitos, os quais ajudaram no combate à idolatria dos antigos e deveriam ser os protagonistas de um projeto ambicioso dos religiosos mendicantes que tutelavam grandes populações. Lutaram pela formação de uma sociedade indígena cristã (DUVERGER, 1993).<sup>129</sup>

Tendo em vista esse ambiente, é compreensível que Sahagún buscasse na *Historia General* um instrumento de combate às crenças e práticas que ele considerava idolátricas e, ao mesmo tempo, procurasse elogiar inúmeras realizações indígenas. Para Alcántara Rojas (2007, p. 116), Sahagún se comunicava com os índios para salvá-los deles mesmos e do demônio, colocando para si quatro tarefas: “[...] *la educación del ‘outro’, la indagación sobre el ‘outro’, la escritura sobre el ‘outro’ y la escritura*

<sup>128</sup> Sahagún construiu uma obra com vistas à memória e à publicação, que não ocorreu naqueles tempos. Muitos de seus manuscritos se perderam ou mergulharam nos arquivos da censura de Felipe II, do México até Madri, alguns chegando às mãos de colecionadores da Renascença (NICHOLSON, 2002). Uma versão da obra foi encontrada na biblioteca dos Médici em Florença, por isso chama-se Códice Florentino. Quanto a esse documento da *Historia General*, ressaltamos que é tanto uma cópia parcial de outros manuscritos como representa quase o produto final procurado por Sahagún. Em Tepepulco, foram gestados textos entre 1550 e 1560, com vestígios conhecidos agora como *Primeros Memoriales*. Alguns aspectos do Códice Florentino vêm daí, ou do que foi trazido daí nas abundantes anotações conhecidas como Códices Matritenses, material de Tlatelolco de meados da década de 1560. Esses manuscritos representam verdadeira matriz do Códice Florentino, mas o livro sexto (sobre “retórica e filosofia moral”) e o décimo segundo (sobre a “conquista”) tiveram origens distintas e mais antigas. Só por volta de 1569 a coluna em náhuatl do Códice Florentino é concluída, enquanto que a parte em espanhol é produzida entre o início e meados da década de 1570 (LEÓN-PORTILLA, 1999).

<sup>129</sup> Uma sociedade de cristãos indígenas foi também o projeto, por exemplo, do jurista Francisco de Quiroga na Segunda Audiência no México, como bispo de Michoacán. Houve esse forte sentimento nos dominicanos adeptos de Bartolomé de las Casas, no Peru, e, igualmente com distintos critérios, essa nova sociedade foi buscada pelos jesuítas no século XVII em missões na bacia do Paraná e do Prata. Sahagún, por sua vez, fizera parte da vertente “observante” da “regra primitiva” de São Francisco de Assis. O religioso mendicante havia deixado a Espanha antes dos 30 anos, chegando ao México em 1529. Entrou na ordem franciscana em 1527, em Salamanca, quando obteve contato com o frei Ximénez de Cisneros e com o humanismo espanhol, lidando com a teologia tomista e o nominalismo (BUSTAMANTE GARCÍA, 1990, p. 18 et seq.).



para el 'outro'". No entanto, Sahagún quis educar e tratar tanto dos índios como dos espanhóis.<sup>130</sup>

Consideramos que a *Historia General* traça alegórica e até textualmente um vetor de reforma e apresenta a utopia. Imagina a sociedade indígena cristã, embora já em ruínas antes de o sonho se concretizar. Os primeiros livros, dedicados a perscrutar a idolatria e a refutá-la, são seguidos por outros que mostram a filosofia moral e o bom regimento da república indígena. Em seguida, vemos assuntos proveitosos como a medicina e a história natural para o bem-estar dessa Igreja renovada. Seja a obra de teor milenarista ou não, a intenção de Sahagún de obter o lado bom dos indígenas promoveu particularmente o expurgo da idolatria na construção da medicina natural.

Isso expressava mais uma aparência que algo concreto, isto é, a medicina natural se manifestou em arranjos culturais e políticos nem sempre fáceis de alcançar, nem mesmo nos discursos orquestrados por Sahagún e assumidos por seus auxiliares indígenas em outros projetos, como o *Códice de la Cruz-Badianus* (DE LA CRUZ, 1991).<sup>131</sup> Tampouco seria simples pressupor ou detectar a medicina "racional" nas histórias de espanhóis sobre os índios ou

<sup>130</sup> Recuperemos algumas palavras de León-Portilla (1999, p. 116), porém acrescentando outras ideias: Sahagún quis conhecer profundamente e mostrar a cultura indígena atuando como médico atrás das causas da enfermidade, a idolatria, contra-atacando-a com a fé e moral cristã para curar a cultura nativa. Mas, na diagnose, ao recolher o que podia desse corpo social, inclusive numa perspectiva linguística, foi apreciando mais e mais o paciente ou sujeito de sua medicina, a ponto de ver no mundo indígena a cura para os vícios europeus. Enfim, para Sahagún, era importante levantar o moral daquela gente "indiana", especialmente mostrando para a "república de espanhóis" no México, e para a Coroa, os grandes feitos e artes (como a medicina natural) dos índios, subtraindo a opinião corrente de que os nativos eram seres infantis ou até mesmo diabólicos, homens irracionais e perversos. Enquanto muitos colonos e clérigos tinham essa forma de depreciar populações nativas, uma parte dos missionários seguia o rumo da defesa dos índios e de sua racionalidade, ainda que estivessem preocupados com as sobrevivências idolátricas e com a presença do diabo na América e considerassem pertinente a educação cristã como forma de aprimorar os usos e costumes locais. Retomando a questão dos objetivos da obra de Sahagún – como acentua López Austin (1974, p. 112-114) –, afora a atenção filológica exaustiva, o aspecto de combate às crenças idolátricas e de valorização de costumes se assemelha ao projeto do jesuíta Acosta. A *Historia natural y moral de las Indias*, de Acosta, foi publicada e editada muitas vezes na Europa na virada do século XVI para o século XVII. No entanto, Acosta não compôs a perspectiva de que o triunfo da Igreja na América fosse o reino de Cristo sem a necessidade dos colonos europeus. Sahagún, por sua vez, foi rotundo na concepção de uma sociedade cristã indígena liberta tanto da idolatria gentílica como da corrupção dos espanhóis.

<sup>131</sup> No Colégio de Tlatelolco, foi produzida essa obra singular sobre a medicina local a partir de receitas de um médico ou *ticitl* chamado Martín de la Cruz. Sobreviveu um exemplar feito e dedicado para Carlos V pela escrita em latim do neófito Juan Badiano. Esse trabalho ilustrado, intitulado *Libellus de medicinalibus indorum herbis*, é muito próximo e talvez o último exemplar de herbário caracteristicamente medieval (SOMOLINOS D'ARDOIS, 1991, p. 185). Viesca Treviño (1990) avalia desse exemplo um caro sentido de apropriação indígena de modelos de história natural, como a de Plínio e a de Dioscórides, adaptando tais paradigmas da Antiguidade às técnicas ancestrais americanas. Aliás, de la Cruz teria se despedido conscientemente dos sinais de crenças e hábitos nativos que fossem ilícitos pelo olhar dos franciscanos na sua prática médica dentro do Colégio de Tlatelolco.

no cotidiano dos curandeiros e clientes no vice-reino da Nova Espanha, o que com brevidade será comentado no final do presente ensaio.

## Das superstições na Espanha às idolatrias na Nova Espanha

Apesar da histórica rivalidade entre salvadores religiosos e doutores, já no fim dos tempos medievais a aliança entre clérigos e médicos pela cura do corpo humano se tornaria promissora. Todos lutavam contra as superstições e seus representantes, que geralmente também buscavam o fim dos males e das enfermidades (CAMPAGNE, 2002, p. 343 et seq.). Mas o que significava a superstição na época em que Sahagún partia da Espanha rumo à América indígena? Durante o século XVI, dependendo das influências doutrinárias e das inclinações dos combatentes missionários, eles mantinham os mesmos paradigmas que vinham principalmente de Santo Agostinho de Hipona e de São Tomás de Aquino.<sup>132</sup>

Não cabe aprofundar a questão, apenas resgatar alguns aspectos da disputa contra os hábitos e ofícios populares (CAMPAGNE, 2002, p. 53 et seq.). Por exemplo, Santo Agostinho definira bem a distância entre o uso natural e o uso supersticioso de uma dada medicina ao comentar que, se uma erva é consumida como bebida, sua virtude (propriedade) é que cura, mas se essa mesma erva é pendurada no pescoço, não teria efeito natural. Portanto, se houver cura por isso, só pode ser pela ligação com a força demoníaca. O ato em termos de causalidade seria falso, mesmo que eficaz.

Com Tomás de Aquino, mantiveram-se todas as classes de superstição diabólica a partir da herança agostiniana: o culto a outros deuses (idolatria), as práticas de adivinhação, os amuletos medicinais, as regras não cristãs de comportamento (*vana observancia*).

As superstições medicinais, a adivinhação e a imoderação na bebida, entre outras ações que muitas vezes se imiscuem, foram colocadas como parâmetros da interdição de crenças e usos indígenas. De forma distinta da correção dos costumes populares ou camponeses na península Ibérica, no outro lado do Atlântico os índios eram denunciados pelo erro maior, ou seja, pelo culto a outros deuses (ou demônios). Nessa representação, os clérigos promoveram uma leitura viciada dos costumes nativos, o que é exemplar

<sup>132</sup> Com argumentos bem assentados entre os eruditos católicos espanhóis, como o franciscano Martín de Castañega, que em 1529, mesmo ano em que Sahagún chega ao México, publica em Logroño seu *Tratado de supersticiones y hechicerías*, outro franciscano, Andrés de Olmos, já no México antes que Sahagún, trazia do cadinho espanhol os princípios e estereótipos convertidos para identificar a superstição na vida dos índios, elaborando um *Tratado de hechicerías y sortilegios* escrito em náhuatl em 1553.

inclusive em Bartolomé de las Casas, que encontra um grande sentimento religioso nos índios. É criada a “rede da idolatria” perante o complexo mundo americano (BERNAND; GRUZINSKI, 1992).

Ainda que no discurso tomista todas as superstições se integrassem no problema da idolatria e do pacto diabólico, com fortes consequências para o universo indígena, é importante levar em conta certas inclinações, bem como ambiguidades nos olhares da tradição e dos missionários perante os bárbaros (isto é, os povos não cristãos). Como destaca Rubiés (2006, p. 573), havia uma tensão no pensamento religioso entre uma mirada “estoica” ou “platônico-estoica”, isto é, voltada à correção do aspecto irracional dos hábitos supersticiosos, e um sentido “fidelista”, agostiniano, que reforçaria a questão do pecado e do papel ativo do diabo na idolatria. Essa dupla asserção se apresenta em Sahagún e em sua obra. Inerente a isso é o balanço entre uma retórica advinda da tradição medieval, que contrapõe vícios e virtudes, e um acento no maior pecado segundo o Decálogo: o culto aos ídolos e a desatenção à verdadeira divindade.<sup>133</sup>

## Vícios e virtudes na sabedoria dos índios

A obra de Sahagún, contudo, não é somente reflexo das vicissitudes do pensamento cristão ocidental, pois na *Historia General* operam outros parâmetros e significados, como no complexo jogo de vícios e virtudes da embriaguez indígena (VARELLA, 2013, p. 139 et seq.). No Códice Florentino, há diferenças entre os nortes clericais e os rumos tomados por informantes e escreventes, ainda que os indígenas já estivessem inseridos no projeto franciscano de cristianização. Como adverte Ilarregui (1996, p. 182), a conservação de elementos da tradição indígena acontecia no jogo de relações de poder colonial, remetendo a uma nova produção de significados.

Sahagún esclarecia que o tema das “[...] *virtudes morales* [seria tratado] *según la inteligencia y práctica y lenguaje que la misma gente tiene dellas*” (SAHAGÚN, 1988, p. 583). Contudo, na “Relación digna de nota del autor” (p. 626), o clérigo pondera que a filosofia moral não seria retida apenas assim. Buscava-se avaliar ainda como os vícios e as virtudes foram sendo adquiridos

<sup>133</sup> Autores como Cervantes (1994), Clark (2006) e Campagne (2002) recuperam a perspectiva exposta por Bossy (1988) a respeito da passagem da pregação contra os “sete vícios” para uma tendência em que o Decálogo se torna mais relevante na luta contra as crenças populares (ou indígenas) no início da era moderna. De qualquer forma, a retórica de vícios e virtudes é bem presente nas crônicas coloniais, inclusive na obra do indígena peruano Felipe Guamán Poma de Ayala, com suas formas aborígenes de integrar-se ao cristianismo (LÓPEZ-BARALT, 1988). Parece não ter sido diferente no projeto de Sahagún, mas sem dúvida existe no franciscano a preocupação central com o pecado da idolatria.

depois da conquista. Nesse livro décimo do Códice Florentino, as diversas profissões ou ocupações e as idades da vida são classificadas como bons e maus comportamentos. A separação foi feita depois da primeira versão da pesquisa com os informantes indígenas. López Austin (1974, p. 141) acentua que nesses manuscritos havia a intenção de compor um extenso vocabulário, inclusive com relativa liberdade na descrição dos procedimentos de magos e curandeiros. Contudo, já nesses *Primeros Memoriales*, Sahagún havia englobado num só parágrafo – das descrições de governantes ou nobres – vários ofícios (pela acepção discutida no item anterior) supersticiosos. Não é nada casual que o cabeçalho (SULLIVAN; NICHOLSON, 1997, p. 210) anuncie extensa lista “de nomes ruins de homens maus” (*in itlauelilocatoca in oquichtlaueliloque*).

Já o Códice Florentino não vai listar apenas supersticiosos, mas também especialistas da medicina natural, divididos em duas categorias: de um lado o bom médico, *qualli ticitl*, de outro lado o mau médico, *tlaueliloc ticitl*. Forjam-se duas práticas diametralmente opostas: uma eficaz, a outra improvável; uma bem intencionada, a outra enganadora. Na caracterização dos tipos, o bom profissional se identifica com o médico boticário e o cirurgião. O mau médico é aquele que administra poções venenosas e pode se apoiar nas feitiçarias ou superstições.<sup>134</sup>

O ofício de sábio também é dividido em dois, com qualidades bem distintas. No texto nahua (DIBBLE; ANDERSON, 1981, p. 29), o *tlamatini* benigno é logo assimilado como bom médico. Mais abaixo no relato, o sábio é aquele que ajuda as pessoas tal como se fosse médico.<sup>135</sup> Segundo Viesca Treviño (1990, p. 137), os médicos nahuas, no pleno sentido aborígene, não tinham a posição social dos sábios. A identificação teria sido orquestrada no convênio entre missionários e curandeiros indígenas.

Na coluna náhuatl do Códice Florentino, os maus sábios se confundem com a série de ofícios que os cronistas apontariam de contínuo como bruxos, adivinhos, feitiçeiros, embaidores. Contudo, é interessante notar que, nessa lista

<sup>134</sup> “El buen médico es entendido, buen conocedor de las propiedades de yerbas, piedras, árboles e raíces, experimentado en las curas, el cual también tiene por oficio saber concertar los huesos, purgar, sangrar y sajar, y dar puntos; al fin, librar de las puertas de la muerte. El mal médico es burlador, y por ser inhábil, en lugar de sanar empeora a los enfermos con el brebaje que les da. Y aun a las veces usa hechicerías o supersticiones por dar a entender que hace buenas curas” (SAHAGÚN, 1988, p. 597). O texto em náhuatl, mais detalhista (DIBBLE; ANDERSON, 1981, p. 30), aponta que o bom médico oferece beberagens, mas atua moderadamente. O maldoso mata com as medicinas (caracterizado como *tepanictiani*), sujeita o paciente a superdoses (como *tepaixuitiani*). Além disso enfeitiça, seria um bruxo (*nahualli*) ou sortilego (*tlapouhqui*), o que enriquece a fixação entre vícios morais e técnicas consideradas supersticiosas no ambiente cristão.

<sup>135</sup> Nos Códices Matritenses, fica claro que “El sabio verdadero es cuidadoso (como un médico) [...]” (LEÓN-PORTILLA, 2001, p. 65). Sahagún também aponta que “El buen sabio como buen médico remedia bien las cosas [...]” (SAHAGÚN, 1988, p. 597).

de maus sábios, vem colocado pelos informantes o *ticitl*, que aqui costumamos traduzir como médico.<sup>136</sup>

A boa e a má mulher da medicina informam mais ou menos aqueles sinais do bom e do mau médico homem. A boa médica tem “[...] *mucha experiencia [...] no ignorando muchos secretos de la medicina*” (SAHAGÚN, 1988, p. 606). Também são trazidas diversas terapias que iriam caracterizar práticas da cirurgia e da aplicação de medicinas. Do outro lado, a má médica “[...] *usa de la hechicería supersticiosa en su oficio, y tiene pacto con el Demonio, e sabe dar bebedizos con que mata a los hombres*”, além de ser sábia na arte da cópula.<sup>137</sup> Ainda uma lista de práticas supersticiosas é elencada em franco tom de condenação – isso apenas no texto em espanhol.<sup>138</sup>

Todavia, os antagonismos não se sustentam. Nos próprios detalhes da obra do franciscano se percebe a fragilidade dos recortes. Sahagún havia proposto a oposição entre boas e más ocupações indígenas como deixa para que surgissem formas cristãs de vícios e virtudes. No entanto, no relato sobre “*hechiceros y trampistas*”, como obter a moralidade almejada em contrapostos se para o frade essas atividades eram essencialmente falsas e maldosas?<sup>139</sup>

Encontrar bons magos, contudo, foi tarefa fácil para os anciãos e relatores indígenas, que levaram em conta critérios morais alheios à perspectiva cristã.

<sup>136</sup> O significado oferecido pelos tradutores do náhuatl para o inglês – *medicinemán*, ou seja, curandeiro – talvez seja semanticamente acertado para *ticitl* (DIBBLE; ANDERSON, 1981, p. 30), sendo que o curandeiro indígena era comumente associado às ideias de feitiçaria e adivinhação no discurso europeu.

<sup>137</sup> Na versão em náhuatl se descreve da médica má o poder de fricção da vulva e que ela usava de encantamentos (DIBBLE; ANDERSON, 1981, p. 53).

<sup>138</sup> “[...] *engaña a las gentes con su hechicería, soplando a los enfermos, atando y desatando sutilmente a los cordeles, mirando en el agua, echando los granos gordos del maíz que suele usar en su superstición, diciendo que por ello entiende y conoce las enfermedades. E para mostrar bien su superstición, da a entender que de los dientes saca gusanos, y de las otras partes del cuerpo, papel, pedernal, navaja de la tierra, sacando todo lo cual dice que sana a los enfermos, siendo ello falsedad y superstición notoria*” (SAHAGÚN, 1988, p. 606).

<sup>139</sup> Sahagún se mostra à vontade para descrever o *tlacatecólōtl*, tido como maligno pelos índios. O homem-coruja quer a morte das pessoas, transforma-se em vários animais. Pelo aparte de Sahagún, sem correspondência no texto em náhuatl, o *tlacatecólōtl* teria pacto com o demônio (SAHAGÚN, 1988, p. 598). O especialista estaria entre os magos do malefício, também chamados genericamente de *tlātlacatecolo* (homens-coruja). Ao simbolismo do animal nefasto (a coruja ou *cólōtl*), associa-se o verbo *coloa*, que significa “*perjudicar, dañar*” (LÓPEZ AUSTIN, 1967, p. 88). No entanto, o *tlacatecólōtl* (LÓPEZ AUSTIN, 1967, p. 88) se relacionava também ao “*conocedor del reino de los muertos, conocedor del cielo, esto es, de todos los secretos*”. Nesse sentido, ele não poderia ser considerado um sábio? Elferink, Flores e Kaplan (1994, p. 34) reforçam que não poderia haver uma fronteira rígida entre bons e maus magos ou sábios em meio aos informantes. Num parecer, em conversa com López Austin, deduzem que nem mesmo em Sahagún a fronteira é válida. Segundo Mercedes de la Garza (1990, p. 31), que associa o *tlamatini* a vários especialistas xamânicos, “[...] *para los nahuas los poderes extraordinarios del chamán pueden ser dirigidos hacia el bien y la salud de los otros o hacia su destrucción. Por tanto, no se trata de distintos chamanes, sino de los mismos con diferentes posibilidades, y eso parece entenderlo muy bien el propio fraile*”.



O *nahualli* encabeça a lista desses homens (que seriam supersticiosos para o frade). O bom é *tlamatini*, um sábio, um conselheiro, uma pessoa confiável (DIBBLE; ANDERSON, 1981, p. 31). Por sua vez, Sahagún não confere a alcunha de sábio nem classifica o *nahualli* como bom sujeito: “*El que es curioso deste oficio se le entiende cualquier cosa de hechizos, y para usar dellos es agudo y astutu, aprovecha y no daña*”. O frade corrobora assim que o *nahualli* é bom especialista, mas não moralmente, porque logo na apresentação deduz que “[...] *propriamente se llama brujo que de noche espanta a los hombres, y chupa a los niños*” (SAHAGÚN, 1988, p. 597-598). A imaginação da bruxaria europeia desponta no discurso do franciscano.

No texto dos informantes também são caracterizados os bons adivinhos, os *tlapouhqui tonalpouhqui*. Os eficazes leitores de signos dos dias são tidos por *tlamatinime*, os que sabem (DIBBLE; ANDERSON, 1981, p. 31). Aliás, noutra passagem do Códice Florentino, uma primeira qualidade do *tlamatini* seria o fato de a pessoa ter livros, escrituras (DIBBLE; ANDERSON, 1981, p. 29), o que alude aos materiais pictográficos em forma de biombo, o chamado códice – em náhuatl: *amoxtli*, *amatl*. Vários autores advertem que os *tlamatinime* teriam como maior diferencial de sua sapiência a forte interação com os códices (JOHANSSON K., 2001). Como enfatiza Mercedes de la Garza (1990), essa capacidade significava interpretar os calendários, os rituais, até mesmo os sonhos, atividades que se relacionariam com muitos dos “quarenta magos” listados há tempo por López Austin (1967).

Sahagún alimentava profunda aversão pela divinação com “livros de pinturas”, caracterizando a prática como vã ou diabólica.<sup>140</sup> Denomina o profissional “[...] *astrolo[go] judiciario o nigromántico [...] y tiene en la memoria lo que por los caracteres se representa [...]*”. Sahagún considera o ofício do bom *tonalpouhqui* como astrólogo que “[...] *da a entender lo venidero*” (SAHAGÚN, 1988, p. 598). Afinal, o franciscano podia crer que o comércio com o diabo, que teria poderes preternaturais, permitisse ao mago a proeza de adivinhar.<sup>141</sup>

Destacávamos no início do ensaio que uma tradução para o espanhol do termo *ticitl* compunha o sentido de médico e de adivinho. Essa leitura poderia

<sup>140</sup> No prólogo do livro IV da *Historia General* sobre a arte adivinatória indígena, Sahagún compara-a com a antiga astrologia europeia, considerando esta última tolerável porque se baseia nas influências naturais dos astros. Contudo, a prática indígena, que lidava com o calendário ritual de treze números e vinte signos em combinações para caracterizar duzentos e sessenta dias diferentes, “[...] *en ninguna manera puede ser lícita, porque ni se funda en la influencia de las estrellas, ni en cosa ninguna natural, ni su círculo es conforme al círculo del año [...]*. Este artificio de contar o es arte de nigromántica o pacto o fábrica del Demonio, lo cual con toda diligencia se debe desarraigar” (SAHAGÚN, 1988, p. 232).

<sup>141</sup> O poder de intervenção do demônio na natureza não era classificado como sobrenatural, que é alçada de Deus, o único que podia ferir as leis da natureza. O diabo, embora espírito sapientíssimo, devia lidar com essas leis, sendo muito superior que o ser humano (CLARK, 2006).

se firmar por histórias ou mitos indígenas, quando Sahagún trata dos antigos toltecas, considerados os “[...] *primeros habitantes desta tierra, que fueron como los troyanos*”. Os tulanos “[...] *se pueden llamar ‘oficiales primos’* [...]” (SAHAGÚN, 1988, p. 650). Vários estudiosos convergem para a ideia de que Tollan se relaciona aos povos sedentários conquistados por hordas migratórias do norte séculos antes da conquista espanhola. Teriam transmitido aos chichimecas do deserto (como os mexicas) caros conteúdos da área cultural mesoamericana, como por exemplo a tradição dos “livros de pinturas”.

Entre as artes que os toltecas teriam inventado também consta a medicina: “*Tenían así mismo grandísima experiencia y conocimiento [...] sabían y conocían las calidades y virtudes de las yerbas [...] las que eran de provecho y las que eran dañosas y mortíferas, [...] dexaron señaladas y conocidas las que en ahora se usan para curar*”. Os médicos mais ancestrais se chamavam Oxomoco, Cipactónal, Tlaltetecuin e Xochicahuaca. O texto dos informantes (DIBBLE; ANDERSON, 1981, p. 167) assevera que criaram a arte da medicina: *ticiotl*. Mas Sahagún conclui, numa digressão que escapa da coluna em náhuatl, que esses personagens foram “[...] *aun los primeros médicos herbolarios*” (SAHAGÚN, 1988, p. 652).

O frade interpreta a gênese da medicina nahua pela figura idealizada do sábio ervanário ou boticário. No entanto, Oxomoco e Cipactónal, citados como dois dos criadores da arte medicinal, pela história indígena tinham estabelecido principalmente técnicas de adivinhação pelos complexos signos dos códices. Sahagún reforçaria que eles eram os inventores, senhores e mestres “[...] *desta astrología o nigromancia que contaban estos signos* [...]” (SAHAGÚN, 1988, p. 235). Enquanto que no livro da *Historia General* dedicado aos ofícios indígenas pela grade de vícios e virtudes Oxomoco e Cipactónal representavam (no exclusivo comentário de Sahagún) o purificado recurso de cura com ervas medicinais, noutra parte da obra, dedicada a refutar a idolatria, é bem diferente a caracterização do casal. Por excelência, eram dois adivinhos.<sup>142</sup>

Maior sinal da imiscuição simbólica, senão prática, das ocupações de cura ou interferência em pessoas ocorre na caracterização de Toci, “[...] *una*

<sup>142</sup> Oxomoco e Cipactónal são tidos como os iniciadores da técnica de sortilégio com grãos de milho, que eram jogados e lidos no chão. Tinham importância capital como criadores do livro dos dias ou *tonalamatl*, por isso eram colocados no centro dos biombo (QUIÑONES KEBER, 2002, p. 254). Na imagem do casal pelo Códice Borbônico, Mercedes de la Garza (1990, p. 42) aponta o “[...] *carácter de chamanes portando su calabazo de picietl [tabaco] sobre la espalda* [...]”. *El picietl* [...] fue la planta sagrada por excelencia de los chamanes”. Dessa maneira, o casal de fato pode representar o precursor do curandeiro em uso de plantas medicinais, eles criaram a sabedoria de cura *ticiotl*. Se avaliarmos os *titi* ou médicos na obra do extirpador de idolatrias Ruiz de Alarcón (1987) de início do século XVII com relatos que tiveram como base inquirições no meio camponês, esses curandeiros são vistos como adivinhos e vinculados a várias práticas mágicas, sendo o tabaco um dos principais instrumentos usados por eles.

*diosa que se llamaba la madre de los dioses, corazón de la Tierra y nuestra abuela*”. Sahagún começa a descrição como se fosse “[...] *la diosa de las medicinas y de las yerbas medicinales*”. Contudo, essa breve introdução não existe no texto em náhuatl (DIBBLE; ANDERSON, 1950, p. 4). Em seguida, o cronista franciscano reforça a palavra dos informantes ao anotar que essa personagem era adorada por toda espécie de curandeiros ou magos, os quais, livros depois na *Historia General*, são classificados como corretos (os primeiros da lista) ou como maldosos.<sup>143</sup> Enfim, no apêndice dedicado a argumentar contra o “culto aos ídolos”, Sahagún expõe um só complexo: “*Eran muy devotos desta [deusa Toci] los médicos y médicas, los hechiceros y hechiceras, y los señores de los baños y temazcales [...] Toda esta gente la hacía fiesta cada año, con muchos sacrificios y ofertas*” (SAHAGÚN, 1988, p. 72).

### Curas supersticiosas ou naturais?

Se é possível entrever que existem boas e más ações relacionadas a intenções benéficas e maléficas dos especialistas, não se pode claramente obter uma cisão entre bons e maus saberes. É pouco provável que os indígenas, desde sua tradição pré-hispânica, vissem algumas de suas “artes” como verdadeiras e outras como falsas. Aliás, as práticas sociais de cura – arriscamos afirmar – colocam-se elusivamente no arranjo de causas e efeitos físicos e psíquicos em qualquer cultura.

Quanto à sabedoria, já notamos variados contextos de uso da palavra *tlamatini* nos relatos indígenas, enquanto que Sahagún igualmente abusava do termo. Poderíamos inclusive concordar com a tradução do contemporâneo de Sahagún, frade Alonso de Molina (2008), de que “*Tlmatiliztli. [é] sabiduría, o embaucamiento*”.<sup>144</sup>

Algumas avaliações a partir de meados do século XX são parâmetros importantes para tratar da questão da sabedoria dos antigos mexicanos, especialmente a análise de León-Portilla (2001), que fez dos *tlamatinime*

<sup>143</sup> “*Esta diosa [Toci] era la diosa de las medicinas y de las yerbas medicinales. Adorábanla los médicos y los cirujanos y los sangradores, y también las parteras, y las que dan yerbas para abortar.*” Depois vêm os considerados supersticiosos: “*Y también los adivinos que dicen la buenaventura, o mala, que han de tener los niños según su nacimiento. Adorábanla también los que echan suertes con granos de maíz y los que agorean mirando el agua en una escudilla, y los que echan suertes con unas cordezueltas que atan unas con otras, que llaman mecatlapouhque. Y los que sacan gusanillos de la boca y de los ojos, y pedrezuelas de las otras partes del cuerpo, que se llaman tetlacuicuilique. También la adoraban los que tienen en sus casas baños o temazcales*” (SAHAGÚN, 1988, p. 40).

<sup>144</sup> Como avaliara Lévi-Strauss (1985) em clássicos e elucidativos ensaios como “O feiticeiro e sua magia” e “A eficácia simbólica”, o mago sabe que engana com a magia, mas também sabe que cura com sua prática aparentemente enganadora mas eficaz.

filósofos com base nas palavras de Sahagún, constituindo grande arma para que evitássemos qualquer ingênua noção de “pensamento primitivo” para o mundo nahua.<sup>145</sup>

Não há menção, porém, nessa obra de León-Portilla, de que o *nahualli* pudesse ser sábio para os índios, mesmo que a afirmação tenha vindo dos informantes de Sahagún na descrição do especialista do disfarce ou da transformação em animal. León-Portilla prefere a contraposição entre bom e mau médico do Códice Florentino para distinguir o *tlamatini* na qualidade racional de seu saber, oposto ao mago *nahualli*.<sup>146</sup>

López Austin contemporizou as instâncias empíricas e mágicas ao comentar o *ticitl* como um curandeiro entre os “quarenta magos”. Apesar disso, aceitara a divisão entre as práticas nativas proposta por León-Portilla, deixando de citar, entre os magos, *titici* considerados apenas empíricos.<sup>147</sup> Guerra (1966) compõe a lista desses médicos, cirurgiões e outros que praticavam formas físicas de cura, embora também refletisse que eles estavam envolvidos no mesmo complexo cultural dos outros curandeiros, como os especialistas dos banhos e saunas medicinais no *temazcalli*.

De toda forma, naqueles idos das décadas de 1950 e 1960, Aguirre Beltrán (1992, p. 47) já havia declarado, sem hesitar, que a separação proposta por Sahagún não condiz com o sistema de valores indígena: “[...] *los métodos que emplean los buenos y malos médicos no difieren; la meta hacia la que van dirigidos es lo que varía*”. Ortiz de Montellano aprofunda o marcante ensaio de López Austin (1996) sobre o corpo humano para os nahuas: as ideias indígenas

<sup>145</sup> Como acentua Tambiah (1990), a perspectiva de Lévy-Bruhl sobre o “pensamento primitivo” é bastante válida quando não deturpada, por exemplo, pelo evolucionismo. Faz pensar sobre diferentes racionalidades, constituindo herança das tradições antropológicas do relativismo cultural e do estruturalismo.

<sup>146</sup> Pela tese de León-Portilla (2001, p. 84 e 86, grifo do autor), “[...] *el pensamiento cosmológico náhuatl había llegado a distinguir claramente entre lo que era explicación verdadera – sobre bases firmes – y lo que no rebasaba aún el estadio de la mera credulidad mágico-religiosa [...] los sabios nahuas, diremos que sabían separar lo verdadero – lo científico – de lo que no era tal*”. León-Portilla reitera que o parecer de Sahagún sobre o *nahualli* como “[...] *conocedor de hierbas maléficas [e outros sinais negativos] muestra claramente [a divisão entre] el saber basado en el conocimiento y el método y otro el de la magia y hechicerías*”. O *tlamatini* recuperado por León-Portilla (2001, p. 70) dos Códices Matritenses, como o autor traduz: “*Conoce lo (que) está sobre nosotros (y), la región de los muertos*”. Sem contestarmos a leitura de que assim pudesse apresentar um saber metafísico, não teria o *tlamatini* aquela capacidade xamânica de passagem a outros mundos?

<sup>147</sup> León-Portilla é colocado como referência por López Austin (1967, p. 107-108) quando afirma que “*se produjo, sin embargo, una separación entre los diferentes médicos: los dedicados al descubrimiento y curación de los males que tenían por origen una influencia sobrenatural y que usaban, claro está, procedimientos mágicos; los que curaban por medios empíricos, independientemente de la posibilidad de auxiliarse de oraciones; los que ligaban estrechamente ambos medios, y los que pretendían curar sólo por medios mágicos, sin que las enfermedades tuviesen un carácter predominantemente sobrenatural, aunque cabe aquí aclarar que éstas provenían de la voluntad divina*”.

sobre as causas das enfermidades, embora possam se dividir entre motivos mais sobrenaturais, mágicos ou naturais, representam um *continuum*, um só complexo de razões dos males na pessoa (ORTIZ DE MONTELLANO, 1990, p. 129-161).

Aliás, no árido debate por defender que a administração de medicinas ou plantas naturais e práticas cirúrgicas distinguiam o *ticitl* de outros especialistas da cura, reflatamos que as variadas terapias “físicas” estão mergulhadas em saberes cosmológicos que as tornam também terapias “psíquicas”.<sup>148</sup> Podemos trazer dos relatos do Códice Florentino exemplos das medicinas que, em abordagem antropológica, são substâncias supersticiosas e naturais ao mesmo tempo. Embora Sahagún não pudesse considerar essa afirmação, ele podia ver eficácia diabólica nas magias, ou seja, efetivo efeito de cura que, de toda forma, ele considerava pernicioso, “falso”.

Sahagún não queria tratar disso ao discutir a medicina natural. Devido à intenção purificadora do mundo indígena, os últimos livros, que tratavam das coisas naturais, como a prática médica lícita, deixa de fora qualquer sentido de superstição. Por isso não consta, entre as bebidas medicinais indígenas, o *tlilatl* ou “água negra”, que em tempos pré-hispânicos repousava em grandes recipientes na frente do deus Ixtlilton. No primeiro livro sobre a idolatria, Sahagún reforçara a fala dos informantes que apontam: “[...] *daban a beber al niño de aquel agua, y con ella sanaba*” (SAHAGÚN, 1988, p. 53). Na refutação da idolatria no complemento desse livro primeiro, Sahagún adverte que a água daquele ídolo “[...] *decían que sanaba, según su loca imaginación*” (SAHAGÚN, 1988, p. 73).<sup>149</sup>

Por outro lado, poderíamos visualizar no pó extraído de ossos de “gigantes” (ou seja, materiais fósseis) consumidos em bebida de cacau uma propriedade de droga? Essa receita pôde integrar-se ao assunto da medicina natural de Sahagún (SAHAGÚN, 1988, p. 780) sem ares de superstição. Afinal, a medicina europeia até meados do século XVI era proeminentemente escatológica (CARNEIRO, 1994).<sup>150</sup>

<sup>148</sup> Os nahuas inclusive aplicavam placebos: utilizavam substâncias quimicamente inócuas que tinham força emanada apenas de princípios mágico-religiosos, bem como usavam fortes drogas que reagiam no corpo humano, como as plantas alucinógenas. Como pondera Ortiz de Montellano (LÓPEZ AUSTIN, 1967, p. 162-192), atuam como placebos ativos porque criam impressões fortes e influenciam nas curas psicossomáticas.

<sup>149</sup> O dominicano Diego Durán, em sua crônica dos índios da Nova Espanha, também apontava com energia o erro das medicinas idolátricas ao mencionar o uso de pó e lascas de “[...] *idolillos* [que os] *viejos supersticiosos* [davam a entender aos pais das crianças] *que con aquello sanarian de las enfermedades y fiebres* [...] *engañando a esta gente, tan simple y miserable*” (DURÁN, 1984, p. 248-249).

<sup>150</sup> Talvez por essa razão o médico indígena Martín de la Cruz, que se apropriara de vários sentidos da medicina europeia – inclusive pelo acesso no Colégio de Tlatelolco às histórias naturais de Plínio e de



De toda forma, dentro de seus parâmetros, Sahagún busca tornar “racional” a medicina indígena. Ou melhor, os próprios informantes *titici* são sábios o bastante para trazerem uma medicina em que não deixassem à vista as verdadeiras bases etiológicas que sustentavam suas terapias com o uso de plantas, bebidas, unguentos. Porém, há brechas no muro criado pelo livro do Códice Florentino sobre história natural por onde podemos vislumbrar a maldita “superstição”. Por exemplo: o *pulcre serenado*<sup>151</sup> em uso tópico podia combater a catarata da vista. Segundo os indígenas, um substituto do pulque seria o leite da mulher. Sahagún omite essa outra medicina ao parafrasear o relato nahua (SAHAGÚN, 1988, p. 639; DIBBLE; ANDERSON, 1963, p. 144). Quiçá tivesse se dado conta de que a seiva que se extrai da planta do *maguey* para confeccionar a bebida pulque se identificava com o leite das tetas da deusa Mayahuel, representada como a própria planta na cosmologia nahua (LIMA, 1978).

Enquanto que na parte das histórias sobre a idolatria os informantes indígenas estabelecem que todas as enfermidades nos olhos têm causa divina pela ação da entidade de Xipe-Totec, Sahagún acrescenta com base em suas próprias razões que o “[...] *mal de los ojos* [...] *procede de mucho beber*” (SAHAGÚN, 1988, p. 55).

A condenação da embriaguez ou das variadas formas de “perda do juízo” também fazia parte do projeto de Sahagún, que vinculava à idolatria hábitos e terapias que alteravam a mente das pessoas. Ao mesmo tempo, o franciscano tolerava o uso “natural” de várias plantas alucinógenas.<sup>152</sup> Vale recuperar a questão da medicina *cóatl xoxouhqui* ou “serpente verde”, descrita como “medicina verde-azul”. A semente bem moída era ótima para curar chagas e dores corporais. Contudo, havia um uso menos trivial como infusão. Se o paciente não podia ser curado normalmente, quando o médico já não sabia o que fazer, moíam a tal semente com água e “[...] *enborráchase con ella el enfermo, y luego da señal dónde está la enfermedad*” (SAHAGÚN, 1988, p. 769).

A planta mencionada é provavelmente o alucinógeno *ololiuhqui*. Nos relatos trazidos pelo extirpador de idolatrias pároco Hernando Ruiz

---

Dioscórides –, tenha composto uma obra com substâncias europeias e nativas que agora teríamos como medicinas exóticas (VIESCA TREVIÑO, 1990, p. 148).

<sup>151</sup> Variedades da bebida pulque eram apreciadas na medicina indígena, além de o pulque ter sido imprescindível fermentado usado para a embriaguez nas festas e cerimônias antigas e nos tempos coloniais (VARELLA, 2013).

<sup>152</sup> Os cogumelos embriagantes, apesar de serem descritos como medicinais no seu livro de história natural, também eram considerados “maus” (juízo sem correspondência no relato indígena): provocariam a “luxúria” entre os jovens se eles comessem muitos ou mesmo se comessem poucos cogumelos (VARELLA, 2013, p. 214-216).

de Alarcón, décadas após a investigação de Sahagún, fica evidente que se tratava de uma prática complexa. Ocorria a presença ou comunicação com entidades nos sonhos e em vigília para a descoberta das causas dos males e de outros assuntos que os clérigos convencionavam chamar de adivinhação e feitiçaria (RUIZ DE ALARCÓN, 1987). Os sábios *titici* nesse contexto eram logo descritos como pactuantes com o diabo e chamados de curandeiros feitiçeiros, e clérigos como Ruiz de Alarcón impuseram uma cruzada contra os curandeiros que podiam curar ou atuar com malefícios, segundo a crença comum. Os párocos e outras autoridades procuravam desqualificá-los numa sociedade em que mestiços e espanhóis usavam muito de seus trabalhos, afinal representavam um perigo para a Igreja e para os clérigos especialistas em curas por meio de relíquias de santos em bebidas santificadas, práticas consideradas racionais (PARDO, 1999).

## Um desfecho

Nos tempos da sonhada comunidade indígena cristã dos franciscanos, os *titici* foram sábios ao compor um acordo com a razão cristã. Por outro lado, muitos cronistas e em especial o protomédico de Felipe II na Nova Espanha, o doutor Francisco Hernández, não eram tão tolerantes quanto Sahagún nos anos em que este compunha a *Historia General*. Muitos espanhóis não aceitavam que os médicos índios fossem assim tão bons leitores do livro da natureza, como Sahagún e outros achavam. Hernández era demasiadamente preso aos parâmetros hipocrático-galênicos das razões de enfermidade e cura, afirmando que não havia método na medicina nativa. Questionava a maneira como usavam as plantas, embora tivesse reconhecido bons resultados práticos daqueles que insistia em criticar e aproveitado-se dos amplos conhecimentos locais sobre inúmeras ervas medicinais (HERNÁNDEZ, 1959, 1986). Os *titici* que cooperaram com Hernández foram sábios também no seu silêncio sobre os detalhes etiológicos e na sua generosidade em fornecer tantas receitas medicinais.

Na mesma época da chegada de Hernández à Nova Espanha, como apontado, havia entre os franciscanos um convênio com os médicos indígenas. Esses homens faziam parte de uma comunidade que via certo apoio nos clérigos mendicantes para sua própria sobrevivência política na sociedade novo-hispânica (GIBSON, 1964). A comunicação entre os médicos índios e Hernández se deu nesse meio, principalmente nos hospitais tutelados pelos conventuais.

Nesse ponto, vale remeter às ordenanças feitas por Alonso de Molina, que instituíra uma regra pela qual apenas os “sábios verdadeiros” poderiam entrar nos estabelecimentos para operar a cura das enfermidades que assolavam os nativos. Os mais sábios curandeiros seriam, portanto, suficientemente sagazes para perceber que se quisessem manter um ofício lícito e reconhecido, deviam praticar uma medicina ao menos parecida com a ciência trazida pelos doutores galenos como Francisco Hernández.<sup>153</sup>

Para terminarmos este ensaio, voltemos ao uso do *ololiuhqui*, que foi descrito anteriormente. Os informantes de Sahagún evitaram comentar sobre visões que a embriaguez acarretasse ou sobre forças sobrenaturais que atuassem no processo de cura quando esses assuntos ficariam manifestos em outros relatos, notoriamente nos tratados de Ruiz de Alarcón. De toda maneira, os informantes de Sahagún deixaram sábias palavras ou registros sobre o que hoje possivelmente descreveríamos como “efeito placebo ativo” dos alucinógenos: “E nos velhos tempos, [bem como] hoje, usava-se quando estivesse doente por muito tempo; [o paciente bebia as sementes] Ele agia por sua própria vontade; ele se massageava quando começava o efeito, quando já estava bêbado [da medicina]” (DIBBLE; ANDERSON, 1963, p. 172, tradução nossa).

Os conhecimentos indígenas parecem estar além das ciências ocidentais hegemônicas – e nem é preciso mencionar a quais épocas nos referimos –, e a inteligência dos *titici* e de outros artífices das curas na Nova Espanha foi lidar com as situações de cada contexto, numa sociedade dominada pelo discurso dos missionários e de outras autoridades espanholas.

<sup>153</sup> Recuperemos as palavras do frade Molina através do artigo de Viesca Treviño (1990): “[...] se necesita que sean preguntados los sabios verdaderos, los que por experiencia conocen las yerbas, no los embaucadores, los que miran en el agua, aquellos que son servidores del demonio [...]”. Viesca Treviño realça que o documento denuncia uma construção culturalmente restritiva para o ofício lícito dos curandeiros indígenas naquele contexto da segunda metade do século XVI. Já para León-Portilla (1984), que transcreve do náhuatl toda a passagem em que se encontra o trecho acima (1990, p. 223), a regra de Molina manifesta a existência de especialistas com métodos racionais de medicina. Assim, os franciscanos evitavam, nos hospitais organizados pelas confrarias, os tipos indígenas que praticavam as diversas formas de magia, estranhas aos médicos *ilamatínime*. Considera que havia grande similitude entre o *cocoxcalli* (casa de enfermos) pré-hispânico e o hospital da tradição europeia na Nova Espanha do século XVI (LEÓN-PORTILLA, 1990, p. 226).

## Referências

- AGUIRRE BELTRÁN, G. *Medicina y magia; el proceso de aculturación en la estructura colonial*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.
- ALCÁNTARA ROJAS, B. Palabras que se tocan, se envuelven y se alejan. La voz del “otro” en algunas obras en náhuatl de fray Bernardino de Sahagún. In: LEVIN ROJO, D.; NAVARRETE, F. (Org.). *Indios, mestizos y españoles: interculturalidad e historiografía en la Nueva España*. México: Universidad Autónoma Metropolitana, Universidad Nacional Autónoma de México, 2007. p. 113-165.
- BERNARD, C.; GRUZINSKI, S. *De la idolatría: una arqueología de las ciencias religiosas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.
- BOSSY, J. Moral arithmetic: seven sins into ten commandments. In: LEITES, E. (Org.). *Conscience and casuistry in early modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988. p. 214-234.
- BUSTAMANTE GARCÍA, J. *Fray Bernardino de Sahagún: una revisión crítica de los manuscritos y de su proceso de composición*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1990.
- CAMPAGNE, F. A. *Homo catholicus, Homo superstitiosus: el discurso antisupersticioso en la España de los siglos XV a XVIII*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, Miño y Dávila, 2002.
- CARNEIRO, H. *Filtros, mezinhas e triacas: as drogas no mundo moderno*. São Paulo: Xamã, 1994.
- CERVANTES, F. *The devil in the New World: the impact of diabolism in New Spain*. New Haven: Yale University Press, 1994.
- CLARK, S. *Pensando com demônios: a ideia de bruxaria no princípio da Europa moderna*. São Paulo: Edusp, 2006.
- CORDERO DEL CAMPILLO, M. *Crónicas de Indias: ganadería, medicina y veterinaria*. Salamanca: Junta de Castilla y León, Consejo de Educación y Cultura, 2001.
- DE LA CRUZ, M. *Libellus de medicinalibus indorum herbis: manuscrito azteca de 1552 según traducción latina de Juan Badiano. Versión española con estudios y comentarios por diversos autores*. México: Fondo de Cultura Económica, Instituto Mexicano del Seguro Social, 1991.
- DIBBLE, C. E.; ANDERSON, A. J. O. *Florentine Codex Book 1 – The Gods; General history of the things of New Spain, Fray Bernardino de Sahagún; translated from the Aztec into English, with notes and illustrations 2. ed.* Santa Fe: The School of American Research and The University of Utah, 1950.

- DIBBLE, C. E.; ANDERSON, A. J. O. *Florentine Codex Book 10 – The People*; General history of the things of New Spain, Fray Bernardino de Sahagún; translated from the Aztec into English, with notes and illustrations. 2. ed. Santa Fe: The School of American Research and The University of Utah, 1981.
- DIBBLE, C. E.; ANDERSON, A. J. O. *Florentine Codex Book 11 – Earthly Things*; General history of the things of New Spain, Fray Bernardino de Sahagún; translated from the Aztec into English, with notes and illustrations. Santa Fe: The School of American Research and The University of Utah, 1963.
- DURÁN, D. *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*. México: Porrúa, 1984.
- DUVERGER, C. *La conversión de los indios de Nueva España*; con el texto de los Coloquios de los Doce de Bernardino de Sahagún (1564). México: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- ELFERINK, J. G. R.; FLORES, J. A.; KAPLAN, C. D. The use of plants and other natural products for malevolent practices among the Aztecs and their successors. *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, D.F., v. 24, p. 27-47, 1994.
- GARZA, M. de la. *Sueño y alucinación en el mundo náhuatl y maya*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1990.
- GIBSON, C. *The Aztecs under Spanish rule: a history of the Indians of the Valley of Mexico, 1519-1810*. Stanford: Stanford University Press, 1964.
- GOODY, J. *Domesticación do pensamento selvagem*. Lisboa: Editorial Presença, 1988.
- GUERRA, F. Aztec medicine. *Medical History*, Cambridge, v. 10, p. 315-338, 1966.
- HERNÁNDEZ, F. *Antigüedades de la Nueva España*. Madrid: Historia 16, 1986.
- HERNÁNDEZ, F. *Obras completas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1959. (Historia natural de Nueva España).
- ILARREGUI, G. M. Preguntar y responder en Nueva España: el caso de Tlatelolco y Sahagún. *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, D.F., v. 26, p. 173-186, 1996.
- ISIDORO DE SEVILLA. *Etimologías*. Edición bilingüe. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos de la Editorial Católica, 1982.
- JOHANSSON K., P. La imagen en los códices nahuas: consideraciones semiológicas. *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, D.F., v. 32, p. 69-124, 2001.
- LEÓN-PORTILLA, M. De la oralidad y los códices a la *Historia General*; transvase y estructuración de los textos allegados por Fray Bernardino de Sahagún. *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, D.F., v. 29, p. 65-141, 1999.
- LEÓN-PORTILLA, M. *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*: con un nuevo apéndice. 9. ed. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2001.



LEÓN-PORTILLA, M. Las comunidades mesoamericanas ante la institución de los hospitales para indios. In: AGUIRRE BELTRÁN, G.; MORENO DE LOS ARCOS, R. (Org.). *Medicina novohispana siglo XVI: historia general de la medicina en México*. México: Academia Nacional de Medicina, Universidad Nacional Autónoma de México, 1990. p. 217-227. Tomo 2.

LEÓN-PORTILLA, M. Los franciscanos vistos por el hombre náhuatl. *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, D.F., v. 17, p. 261-339, 1984.

LÉVI-STRAUSS, C. *Antropologia estrutural I. 2*. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1985.

LIMA, O. G. *El maguey y el pulque en los códices mexicanos*. México: Fondo de Cultura Económica, 1978.

LÓPEZ AUSTIN, A. Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl. *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, D.F., v. 7, p. 87-117, 1967.

LÓPEZ AUSTIN, A. *Cuerpo humano e ideología: las concepciones de los antiguos nahuas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1996.

LÓPEZ AUSTIN, A. The research method of Fray Bernardino de Sahagún: the questionnaires. In: EDMONSON, M. S. (Org.). *Sixteenth-century Mexico: the work of Sahagún*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1974. p. 111-149.

LÓPEZ-BARALT, M. *Icono y conquista: Guamán Poma de Ayala*. Madrid: Hiperión, 1988.

MOLINA, A. *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*. 6. ed. México: Porrúa, 2008.

NICHOLSON, H. B. Fray Bernardino de Sahagún: a Spanish missionary in New Spain, 1529-1590. In: QUIÑONES KEBER, E. (Org.). *Representing Aztec ritual: performance, text, and image in the work of Sahagún*. Boulder: University Press of Colorado, 2002. p. 21-39.

ORTIZ DE MONTELLANO, B. R. *Aztec medicine, health, and nutrition*. New Brunswick: Rutgers University Press, 1990.

PARDO, O. F. Contesting the power to heal: angels, demons and plants in colonial Mexico. In: GRIFFITHS, N.; CERVANTES, F. (Org.). *Spiritual encounters: interactions between Christianity and native religions in colonial America*. Birmingham: University of Birmingham Press, 1999. p. 163-184.

PHELAN, J. L. *El reino milenario de los franciscanos en el Nuevo Mundo*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1972.

QUEZADA, N. *Enfermedad y maleficio*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1990.

- QUIÑONES KEBER, E. Representing Aztec ritual in the work of Sahagún. In: QUIÑONES KEBER, E. (Org.). *Representing Aztec ritual: performance, text, and image in the work of Sahagún*. Boulder: University Press of Colorado, 2002. p. 3-19.
- RUBIÉS, J-P. Theology, ethnography, and the historicization of idolatry. *Journal of the History of Ideas*, Philadelphia, v. 67, n. 4, p. 571-596, 2006.
- RUIZ DE ALARCÓN, H. Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que oy viuen entre los indios naturales desta Nueva España. In: PONCE, P. et al. (Org.). *El alma encantada*. Apresentação de Fernando Benítez. México: Fondo de Cultura Económica, 1987. p. 125-223.
- SAHAGÚN, B. *Códice Florentino*: facsímil del manuscrito 218-20 de la colección palatina de la Biblioteca Medicea Laurenziana. México: Secretaría de Gobernación, 1979.
- SAHAGÚN, B. *Historia general de las cosas de Nueva España*: primera versión íntegra del texto castellano del manuscrito conocido como Códice Florentino. Madrid: Alianza Editorial, 1988.
- SOMOLINOS D'ARDOIS, G. Estudio histórico. In: LA CRUZ, M. (Org.). *Libellus de medicinalibus indorum herbis*; manuscrito azteca de 1552 según traducción latina de Juan Badiano. Versión española con estudios y comentarios por diversos autores. México: Fondo de Cultura Económica, Instituto Mexicano del Seguro Social, 1991. p. 165-192.
- SULLIVAN, T. D.; NICHOLSON, H. B. *Primeros memoriales*; paleography of náhuatl text and English translation. Norman: University of Oklahoma Press, 1997.
- TAMBIAH, S. J. *Magic, science, religion, and the scope of rationality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- VARELLA, A. C. *A embriaguez na conquista da América*: medicina, idolatria e vício no México e Peru, séculos XVI e XVII. São Paulo: Alameda, 2013.
- VIESCA TREVIÑO, C. Los médicos indígenas frente a la medicina europea. In: AGUIRRE BELTRÁN, G.; MORENO DE LOS ARCOS, R. (Org.). *Medicina novohispana siglo XVI*: historia general de la medicina en México. México: Academia Nacional de Medicina, Universidad Nacional Autónoma de México, 1990. p. 132-153. Tomo 2.