



As crônicas mestiças: uma análise sobre a construção da narrativa de Diego Muñoz Camargo.

Pablo Martins Bernardi Coelho*

Resumo: Com o presente trabalho pretendemos analisar a construção da narrativa do cronista Diego Muñoz Camargo, integrante de um seleto grupo de cronistas mestiços do século XVI que descrevem a história das sociedades mesoamericanas e o encontro dessas com os espanhóis. Dessa forma, examinaremos as características e o modo de pensar mestiço, trabalhando essencialmente a crônica de Diego Muñoz Camargo, “*Historia de Tlaxcala*”.

Palavras-chave: Crônicas mestiças. Diego Muñoz Camargo. Historia de Tlaxcala.

Abstract: The present work aims to analyze the construction of the narrative of the chronicler Diego Muñoz Camargo, part of a select group of mestizo chroniclers of the sixteenth century that describe the history of Mesoamerican societies, and those against the Spaniards. Thus, it will examine the characteristics and mode of thinking mestizo, working essentially the chronicle of Diego Muñoz Camargo Historia de Tlaxcala

Keywords: Mestizo chronicles. Diego Muñoz Camargo. Historia de Tlaxcala.

As crônicas mestiças: A construção de um discurso transcultural

As crônicas mestiças foram desenvolvidas num contexto histórico de transformações ocorridas na América durante o século XVI, período este que se convencionou caracterizar pelo encontro de culturas¹. Este processo é visto aqui como resultado da expansão marítima comercial promovida pelos recém-criados Estados Ibéricos. Contudo, o contato redundou em uma ação permanente que se estabeleceu de diferentes formas ao longo da América, criando especificidades em locais incomuns. Se em seu sentido inicial este processo foi movido por uma conjuntura mediada por relações religiosas e econômicas, em seu seio acabou por se desenvolver o encontro de diferentes sociedades.

Tal processo tem suas raízes históricas na reconquista católica dos territórios ibéricos, entretanto, seu desenrolar ocorreu em toda a extensão do que se chamou de conquista material e espiritual da América. Entendemos que no bojo desta conjuntura, se desenvolveu outro

* Doutorando em História pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho - UNESP/FRANCA.

¹ Esse termo deve ser tomado apenas como espaço das relações que são permanentemente feitas e refeitas, Cf. Montero (2006).



processo que culminou em transformações histórico-sociais nas duas culturas em decorrência do encontro cultural.

Assim, o século XVI foi caracterizado pelo que podemos chamar de “campo das relações interculturais” (MONTERO, 2006; PRATT, 1999). Pode-se entendê-lo melhor como o conjunto de redes de relações que variavam de acordo com as intensidades e necessidades do encontro entre indígenas e conquistadores. Havia necessidade e vontade de comunicação, principalmente, para garantir a estruturação da prática colonial – todo o mecanismo burocrático da administração da coroa – e das relações econômicas estabelecidas, para garantir o pagamento de tributos ou a utilização da mão-de-obra indígena. A comunicação foi construída através de acordos lingüísticos e simbólicos elaborados à medida que as relações entre sujeitos e culturas aprofundavam-se. Nem sempre devemos enxergar esses acordos sob o prisma hierárquico, pois eles foram fruto de constantes negociações, de traduções e de construções de sentidos originando o que, segundo Paula Monteiro, podemos chamar de códigos compartilhados. (MONTERO, 2006, p. 25).

Dessa forma, podemos propor um olhar sobre função/autor, privilegiando um modelo de análise que tem como eixo a questão da negociação cultural (POMPA, 2002, p.202). A proposta é a de se pensar o olhar do nosso cronista, Diego Muñoz Camargo, como um “olhar no meio do caminho” entendendo que ele escreve sua obra em um momento privilegiado e particular quando ainda não se havia cristalizado uma hierarquia das duas tradições.

Sua obra nasce da expectativa e angústia oriundas da crise social vigente na segunda metade do século XVI, momento em que a elite de Tlaxcala estava sofrendo uma constante perda de privilégios. É a nova ordem política que explica a construção de uma narrativa histórica a qual procura legitimar a posição e o papel desse grupo social dentro da esfera do poder colonial. Por isso, a etnia e o grupo social possuem um papel decisivo na conformação desse discurso. Deste modo, através de sua obra, constrói um espaço de enunciação para a defesa da nobreza indígena em um contexto de perda de hegemonia que gozavam estes antes da invasão europeia.

É um documento que se apresenta como um discurso transcultural (PRATT, 1999) na medida em que nele confluem elementos tanto da cultura e visão de mundo espanhol, quanto das tradições indígenas. A existência de narrativas com este formato somente torna-se possível quando surge no processo de colonização um novo espaço: “[...] as zonas de contato, espaços sociais onde culturas díspares encontram-se, chocam-se, entrelaçam-se uma com a outra, freqüentemente em relações, extremamente, assimétricas de dominação e subordinação” (PRATT, 1999, p. 5-6).



Em outras palavras, um discurso transcultural é aquele que se constrói para engajar um diálogo com o colonizador e seus modelos discursivos, não para resistir à dominação ou ratificá-la, mas sim para engajar-se em um processo de negociação cultural (PRATT, 1999, p. 6-7). Desta forma, esse termo remete a um processo dinâmico, segundo o qual o sujeito encontra-se, justamente, no “meio das duas culturas”, oscilando entre uma e outra. É no contexto desse processo transcultural que Muñoz Camargo produz sua crônica. Escrevera sua obra num momento privilegiado e particular em que ainda não havia se cristalizado uma hierarquização das duas tradições. Portanto, esse discurso transcultural não é de total resistência e nem de uma total adesão aos valores do conquistador: é um discurso que revela, fundamentalmente, que o sujeito que o articula busca negociar entre as duas culturas.

Nosso cronista reconstrói o passado de seu povo para vinculá-lo com o presente cristão. Escrever dessa perspectiva era, em grande medida, precisar guardar um lugar na nova sociedade que se estava construindo, sem entrar em uma aberta confrontação com os valores da nova cultura. Por isso, buscava criar possíveis vínculos entre a história de seus antepassados com a do conquistador.

Assim, Muñoz Camargo imaginava e reconstruía a história de seus antepassados, glorificando certos aspectos e suprimindo outros, revelando o desejo das diferentes elites de obterem os privilégios concedidos pela administração colonial. Como a diferenciação social na sociedade espanhola tinha por base as linhagens, os próprios indígenas passaram, em suas historiografias, a reforçar claramente a questão da ascendência, como também a adornar suas vestimentas com alguns dos símbolos característicos da diferenciação social espanhola. Sobreviver social e politicamente foi uma das constantes lutas dessa nobreza indígena. Os privilégios das elites indígenas começaram cada vez mais a sofrer ataques em função da estruturação da administração colonial. Para advogar em favor de seus privilégios, as elites indígenas precisavam afirmar um direito adquirido por herança, ou seja, precisavam legitimar suas tradições. É nesse sentido que podemos ler a crônica do século XVI como uma tentativa da nobreza indígena legitimar seus privilégios e obter reconhecimento por parte da coroa ibérica (GALVÁN, 2003).

Neste sentido, podemos pensar que, diante das profundas crises que se abateram sobre essa nobreza indígena, resultando em constantes perdas de privilégios, se elaboraram estes tipos de histórias (FUKUNAGA, 2008). Desta forma, Muñoz Camargo ressalta a aderência aos valores da nova cultura dominante como uma estratégia de reposicionamento na nova ordem colonial. Contudo, não só estamos em presença de uma estratégia de sobrevivência,



mas também perante a formação gradual de uma nova identidade. Em outras palavras, nosso cronista precisa romper as barreiras de uma identidade fixa e adotar uma emergente que oscila entre as duas culturas que modelam seu mundo (VELAZCO, 2003, p. 30).

É nessa perspectiva que tal obra pode ser entendida como documento histórico originário de um diálogo entre diferentes culturas, que suscitou nos indígenas a necessidade de narrar suas tradições segundo os modelos simbólicos das sociedades ibéricas, e por que não europeias. Dessa forma, seria fruto do encontro de duas culturas distintas na procura por um entendimento mútuo que geraria uma nova forma de se relacionar com o tempo/espço, assim como a necessidade de sobrevivência de grupos sociais dentro de novas formas de poder e dominação, impostas por uma cultura diferente. Navarrete Liñares escreveu que:

En el siglo XVI, después de la conquista española, estas tradiciones históricas indígenas fueron vertidas al formato de los libros europeos en lengua náhuatl o española, utilizando la tradicional notación pictográfica indígena, la escritura alfabética europea, o una combinación de ambas. Estos libros, escritos por historiadores indígenas y españoles, y a los que me referiré en lo sucesivo como fuentes, suman más de 50 y son los que nos permiten conocer hoy en día las historias prehispánicas de migración de los pueblo del Valle de México (NAVARRETE LIÑARES, 2000).

Diego Muñoz Camargo: Historia de Tlaxcala

Basicamente, a crônica de Diego Camargo narra a história da província de Tlaxcala, desde sua formação até a conquista da região pelos espanhóis. Seu relato abarca desde os tempos das migrações olmecas e chichimecas, seus governantes e feitos históricos, dedicando vários capítulos aos acontecimentos anteriores à conquista, até a aliança de Cortés com os tlaxcaltecas. Camargo relata que antes da chegada de Cortés (1519), o planalto central mexicano era dominado pelos mexicas, os quais, através de sua Confederação, subjugaram grande parte dos povos que viviam naquele território. Uma das exceções era a província de Tlaxcala. Entre essas nações desenvolveu-se uma grande rivalidade, sendo que na chegada dos espanhóis, os tlaxcaltecas tornaram-se seu principal aliado na guerra para conquistar a nação mexica. Ressalta a participação que os tlaxcaltecas tiveram como aliados de Cortés, sua lealdade, submissão e valentia em relação à autoridade do conquistador.

O texto de Muñoz Camargo é uma relação geográfica que, em tese, deveria seguir os parâmetros de um questionário estabelecido pela Coroa espanhola para colher informações sobre a América. Isto é, o cronista deveria estruturar seu documento como uma resposta a *Intrucción y Memoria* que formularam os funcionários da Coroa, Juan López de Ovando e Juan López de Velasco, consistindo em cinquenta perguntas sobre, entre outros aspectos, a geografia, a



topografia, clima, a flora e fauna, os recursos agrícolas e minerais das terras conquistadas². Contudo, a obra de Muñoz Camargo mostrou-se mais que uma relação geográfica: incluiu, além disso, uma crônica da guerra de conquista do México-Tenochtitlán. O texto apresenta, portanto, uma ambiguidade genérica (VELAZCO, 2003, p. 136). René Acuña expõe o problema da seguinte maneira:

La obra es, en rigor, una relación geográfica; aunque, por la pormenorizada extensión con que el relator respondió a ciertos capítulos de la Instrucción y Memoria, su informe adquirió proporciones de verdadera crónica [...] Como podrá observar quien recorra con atención el texto que publicamos, el autor comienza su relación respondiendo en forma expresa al capítulo 11 de la Memoria, y la prosigue tratando de ajustarse a su orden. Si embargo, su inexperiencia por una parte y, por otra, el deseo desordenado de transmitir la vasta información que había obtenido, a menudo lo inducen a perderse en digresiones erráticas, que hacen que su relato deje un rastro más bien zigzagueando (1981, p. 25).

Walter Mignolo, por sua parte, oferece uma explicação alternativa à ambiguidade genérica do texto (1987, p. 455), analisando a maneira como o modelo exigido pela Instrução e Memória tem interferência de elementos da tradição humanista –“La exigencia de estilo, la dedicatoria y el ofrecimiento, la manera de escribir historias” (1987, p. 479) -, dando nascimento a um discurso híbrido. Na verdade, a obra de Muñoz Camargo é uma relação geográfica com ambições historiográficas que supera o rígido esquema da Instrução e Memória, podendo ser dividida nas seguintes partes:

A) A dedicatória a Filipe II.

Nela, Muñoz Camargo congrega as típicas expressões de modéstia com que os historiadores renascentistas elaboravam suas dedicatórias. Esse sentimento de modéstia era uma espécie de confissão de que não se considerava preparado para empreender tal incumbência. Isto nos sugere que Muñoz Camargo estava pensando em elaborar um texto que ia além de responder um questionário oficial, mas sim de elaborar uma história com o desejo claro de “agradar su Rey y patria” (MUÑOZ CAMARGO, 1984, p. 33).

B) Relato sobre a sociedade indígena.

Nessa parte da obra, Muñoz Camargo começa a elaborar os capítulos proporcionando informação sobre os quatro principais governos da província de Tlaxcala. Assim, começa a

² Para colher informação estratégica sobre os territórios conquistados, a máquina burocrática da Coroa preparava uma espécie de questionário, cuja origem foi uma ordenança da Coroa de 1571 que dizia “Ordenamos y mandamos que los de nuestro Consejo de Indias con particular cuidado y estudio, procuren tener hechas siempre descripción y averiguación cumplida y cierta de todas las cosas del estado de la India, así en la tierra como en la mar, naturales y morales, perpetuas y temporales, eclesiásticas y seglares, pasados e presentes[...]” (GONZALEZ MUÑOZ, 1971, estudo preliminar).



construir um discurso que poderíamos denominar de antropológico, já que se faz uma descrição da sociedade indígena abarcando seus ritos, cerimônias, costumes, crenças, deuses, tributos, templos, genealogias, os grupos governantes, entre outras características culturais.

C) A conquista do México.

Nessa parte do texto, Muñoz Camargo apresenta um relato sobre a conquista do México. Uma das características mais importantes desse relato é a reinterpretação que nosso autor faz das façanhas militares de Cortés, destacando o papel de Tlaxcala como um aliado indispensável e voluntário. O cronista vê-se na obrigação de ingressar no território formal da historiografia para poder entregar a Filipe II um documento mais relacionado com uma história do que como uma relação geográfica (MIGNOLO, 1987). Por isso, sem que, realmente, houvesse uma pergunta concreta sobre a guerra de conquista, Muñoz Camargo oferece um discurso historiográfico-europeu que constrói os feitos históricos a favor de Tlaxcala.

D) O códice pictográfico: As 157 pinturas anexadas ao documento.

Muñoz Camargo anexou ao texto escrito um códice pictográfico composto por 157 pinturas que são, aparentemente, cópias do programa iconográfico pintado nas salas, casas reais e audiência do *Cabildo* de Tlaxcala. Como sabemos pelo estudo de Charles Gibson (1967), Muñoz Camargo encarregou um *tlahcuiloh* (pintor ou escrivão) ou vários deles para pintar uma cópia das pinturas e murais do *Cabildo* de Tlaxcala. Desta pintura mural saíram as pictografias inseridas em sua obra.

Dessa forma, podemos analisar a obra camarguiana levando em consideração dois tipos de discursos desenvolvidos pelo cronista, o discurso historiográfico-europeu e o discurso antropológico. A partir de agora, passaremos a analisá-los.

O discurso historiográfico-europeu de Muñoz Camargo reflete os interesses do grupo governante indígena deslocado dia-a-dia, no contexto da colonização espanhola. Nesse sentido, podemos projetar *Historia de Tlaxcala* como sendo uma resposta dos notáveis de Tlaxcala à ocupação espanhola, àqueles que desejavam estabelecer-se no mundo colonial preservando seus privilégios e se projetando como sócios dos espanhóis no processo de conquista. Por isso, o discurso historiográfico-europeu da conquista serve para que, tendo o passado como uma bandeira, o antigo grupo dominante indígena de Tlaxcala lute para acomodar-se no novo mundo que se constrói a partir do século XVI, no México colonial. Esta é, pois, a razão que estimulou Muñoz Camargo a privilegiar a versão de que em Tlaxcala não houve uma guerra contra os espanhóis, mas sim uma espécie de colóquio de conversão que selou o pacto da aliança com Cortés (VELAZCO, 2003, p. 128).



Diego Muñoz Camargo não aceita a identidade indígena. Ou seja, no mundo colonial não se considera como um descendente da nobreza indígena. Muñoz Camargo produz um discurso do “Outro” (o indígena que nega levar o sangue) como um idólatra que vai associá-lo com os judeus, o inimigo religioso da Coroa espanhola. Sua linha de argumentação sobre as culturas ameríndias, as quais passam por um processo de “barbarização”, está em concordância com a desculpa imperial da Coroa espanhola que justifica a posse dos domínios ameríndios através da missão civilizadora (VELAZCO, 2003, p. 129).

Muñoz Camargo ilustra o problema que enfrentou o sujeito historiográfico que escreve numa posição *neplanta* (entre dois mundos), no México colonial. Como não reconhece a sua mãe tlaxcalteca, provavelmente por ser uma *macehualli*³ de nascimento, o cronista claramente se auto-representa no texto como um espanhol, ainda que na realidade, seja um mestiço. Suas origens tlaxcaltecas não permitem a Muñoz Camargo uma identificação com a nobreza indígena. Ademais, “por ser un mesclado y ser agraviado por la doble circunstancia de carecer de sangre noble, por un lado, y por el otro, de llevar sangre de idólatras, tenía que mostrar a ultranza su ortodoxia religiosa” (VELAZCO, 2003, p.130). Contudo, se Muñoz Camargo afirma a superioridade cultural espanhola, não deseja por isso estabelecer uma coalizão com as principais figuras de Tlaxcala, cuja voz se escutará com força no discurso historiográfico-europeu que integra *Historia de Tlaxcala*.

Muñoz Camargo viveu em uma época de circunstâncias políticas e sócio-culturais complexas. Como membro de uma nobreza indígena em decadência pela consolidação de uma nova ordem de dominação, converteu-se em uma espécie de “porta voz” das elites indígenas de sua localidade, com o objetivo de reafirmar seus privilégios e negociar a manutenção de sua posição e *status quo* político.

Muñoz Camargo não só adaptou as formas de descrever o passado indígena nos moldes ocidentais, mas também reelaborou esse passado para ajustá-lo à nova realidade do mundo colonial do século XVI, mediante a criação de um discurso de continuidade histórica que legitimava as aspirações políticas das aristocracias indígenas. Nesse sentido, elaborou um discurso pautado em dois elementos que legitimavam a dominação espanhola: a idolatria e o culto diabólico. Como se pronunciava contra ambos os elementos, sua obra é inserida dentro de uma corrente que louvava a divindade cristã agradecendo Filipe II pelo seu trabalho evangelizador (CHAMORRO, 2003, p. 66).

³ Segmento indígena que não fazia parte da elite mexicana.



Por desenvolver sua obra no contexto do contato entre dois mundos, Muñoz Camargo criou uma narrativa utilizando conceitos da tradição europeia com os dados retirados dos códices pictográficos de tradição *nahuátl*. Esta característica mostra-se evidenciada ao desenvolver uma visão providencialista da história indígena. Para ele, os fatos e personagens eram moldados por determinações divinas. Podemos constatar esta característica na exposição de Muñoz Camargo em relação aos feitos cortesianos:

Afirmaron muchos conquistadores que el caballo en que salió Hernando Cortés a este reencuentro era un rocín de arria muy bronco, y que no servía más que para llevar el fardaje. Y como se vio sin caballo que fuese de provecho, hizo ensillar este arriero, en el cual fue Dios Nuestro Señor servido que hiciera tantas hazañas, que parece cosa increíble cómo después salió tal y tan bueno; que por este caballo se le atribuyó toda la victoria, pues que estando tan flaco y cansado como estaba, a coces, tocadas y manotadas hacía tanto daño a los contrarios que no osaban acercarse a él (MUÑOZ CAMARGO, 1984, p. 228)

Muñoz Camargo fala como se fosse um espanhol que categoriza os indígenas como culturalmente inferiores a este; conceitua o “Outro” (o indígena americano) como um idólatra; e elabora, discursivamente, uma demonização do *Anahuác* (planalto central mesoamericano⁴).

Muñoz Camargo não só estava familiarizado com os escritos clássicos, como também com a produção histórica e científica da época. Também teve acesso aos informes etnográficos da Ordem Seráfica, cujos componentes dedicaram grande parte de seus trabalhos ao estudo da cultura nativa. A influência dos escritos de Bernardino de Sahagún é detectada com evidência nas maravilhas que precederam a chegada dos castelhanos (GIBSON, 1950).

Também obteve informações valiosas nos testemunhos orais. A lista de nomes de nosso autor inclui personalidades

tan variopintas como el maestro Corzo, piloto en las primeras navegaciones hacia los Molucos y tierra firme de la gran China; Antonio Calmecahua, capitán tlaxcalteca al servicio de Cortés [...] También menciona, sin dar nombres, el testimonio de unos conquistadores de los primeros di esta tierra (CHAMORRO, 2003, p.32).

Voltemos as nossas atenções para o desenvolvimento do discurso de Muñoz Camargo sobre o “Outro” (indígena). Partimos do pressuposto de que Muñoz Camargo enxerga o indígena

⁴ Alguns estudiosos alemães, particularmente Eduard Seler (1849-1922), introduziram há alguns anos a expressão Mittel America para designar a região onde floresceu uma alta cultura indígena no México Central e meridional e no território contíguo dos países do norte da América Central. Muitos anos depois, em 1943, Paul Kirchhoff focalizou sua atenção nos limites geográficos do que ele chamou Mesoamérica. Para ele, Mesoamérica é mais que um termo geográfico: designa também a região em que altas culturas e civilização nativas desenvolveram-se e disseminaram sob várias formas e em épocas diferentes.



com olhos imperiais (PRATT, 1999). Saliento a idéia principal: o cronista trata de um esquema binário de barbárie (os indígenas) e de civilização (os espanhóis) para explicar a realidade cultural do *Anahuác*. Ao produzir o “Outro” como um ser inferior e concluindo que é necessário civilizá-lo (cristianizá-lo), Muñoz Camargo desenvolve um discurso que se alinha com a política imperial dos espanhóis. Dessa forma, nosso autor elabora o “Outro” como um ídola demonizando o território do *Anahuác*, para propor como antídoto à conversão dos ameríndios à religião do império.

Verificamos que elabora o “Outro” (o indígena), com base nas teorias sobre a origem dos indígenas articuladas aos judeus do Antigo Testamento, idéia desenvolvida por muitos outros estudiosos de seu tempo. Um deles é o dominicano Diego Durán, cuja *Historia de las Indias de Nueva España* foi concluída em 1581. Durán que toma a Bíblia como referência essencial para a elaboração de sua obra, relaciona os Mexicas com uma tribo perdida de Israel:

Para tratar de la cierta y verdadera relación del origen y principio estas naciones indianas [...] será necesario llegarnos á las sospechas y conjeturas, á la demasiada ocasión que esta gente nos da con su bajísimo modo y manera de tratar, y de su conversación tan baja, tan propia á la de los judíos, o que podríamos ultimadamente afirmar ser naturalmente judíos y gente hebrea, y creo que no incurriría en capital error el que lo afirmase, si considerado su modo de vivir, sus ceremonias, sus ritos y supersticiones, sus agujeros y hipocresías, tan emparentadas y propias de las de los judíos, que en ninguna cosa difieren (DURAN, 1967, v. 1, p. 180).

Durán refere-se às migrações dos Mexicas desde a mítica *Aztlán* até a sua chegada ao planalto central do México para confirmar sua suspeita de que

Estos naturales sean de aquellas diez tribus de Israel, que Salmanasar, Rey de los Asirios, cautivó y transmigró de Asiria en tiempo de Oseas, Rey de Israel, y en tiempos de Esequías, Rey de Jersusalem, como se podrá ver en el cuarto Libro de los Reyes, cap.7 (DURAN, 1967, v. 1, p. 181).

Anos depois, outro dominicano, Gregório García (1981), dedica um tratado sobre as diversas teorias da origem dos ameríndios, no qual acaba por aderir e desenvolver aquela proposta elaborada por Diego Durán. Uma das opiniões defendidas por Gregório García consiste em atribuir filiação judia aos habitantes da América. Dessa maneira, dedica uma parte do seu tratado para provar como os ameríndios procederam das dez Tribos perdidas dos hebreus. O fundamento que usa para defender a sua tese está relacionado com as condições naturais e os costumes dos ameríndios, muito semelhantes às condições dos hebreus (GARCIA, 1981, p. 79).



Defendendo sua teoria, nosso autor argumenta que as dez tribos hebréias que tinham sido levadas “en cativo en tiempo de Rey Oseas fueron trasladadas a outra tierra”. Menciona que vieram possivelmente por terra, atravessando terras chinesas separadas da América por apenas um estreito, chamado de “*Annian*” (1981, p. 80). Em seguida, argumenta que existia grande semelhança entre os indígenas e os judeus: “Esas cosas son: el Natural, el Trage, i Vestido, Condicion, i Costumbres de los Indios con las de los Judíos, son muy conformes, muy semejantes, i convienen en mucho” (1981, p. 84-85).

Muñoz Camargo adere à tese de que os indígenas descendiam dos judeus:

En cuanto a esto, cada uno seguirá la opinión y parecer que más le cuadrare; mas, a mí, me parece que vienen algún[un]os de ellos de aquellas gentes y destras tribus de Israel, como referido tengo, pues se apartaron de su Rey de su ley, y, no sabiendo la ley en que habían de vivir, inducidos del Demonio, dieron en idolatrar y caer en dos mil errones contra la ley humana y divina, y de naturaleza (1984, p. 127).

Outra semelhança entre Gregório García e Muñoz Camargo é a tenaz inclinação à ênfase analítica da idolatria. O primeiro, ao relatar o êxodo dos judeus, menciona que “faltando Moisés, el pueblo hebreo volvió a idolatrar, y que Moisés al reprender a Aaron obtiene como respuesta: Tu conoces à este pueblo, que es inclinado à la idolatria” (1981, p. 91). Estabelece imediatamente a conexão com o *Anahuác*: “Yo entiendo que no huvo, ni ai Nacion en el Mundo tan inclinada à la Idolatria, como estos Indios eran en el tiempo de su Gentilidad, en lo qual parecen mucho à los Judios” (1981, p.91).

Muñoz Camargo, por sua vez, agrega algumas analogias que, provavelmente, teriam aprovação do frei dominicano. Refere-se a certas cerimônias “judaicas” que praticavam os indígenas como, por exemplo,

el ser muy amigos de flores olorosas y frescuras y ramos verdes, que, en los dias de sus fiestas, enramaban con frescuras sus /81r/ casas y templos con diversidad de flores y ramos [...] De donde se infiere que realmente estos son judíos, porque con este ornato servían a sus dioses en sus templo (1984, p.128).

A opinião de Muñoz de Camargo sobre a origem judia dos indígenas da América é apenas uma parte do processo de demonização que faz do *Anahuác*. Passemos a outro ponto para seguir ilustrando a demonização feita pelo nosso autor.

Vejamos a seguinte citação de Muñoz Camargo que nos conecta com o tema do sacrifício humano, a oferenda que o “demônio” exigia dos indígenas:



Demás destes ritos y ceremonias que hacían, ofrecían en esta fuente muchos perfumes y matando hombres humanos en servicio del Demonio, los tenía sujetos y rendidos con sus engaños, que no sabían ya con qué servirle ni agradarle, si no era ofreciéndole sus propios cuerpos y corazones, que era lo mejor que tenían; y tras esto, las almas, que se las llevaba al infierno (1984, p. 55).

O tema do sacrificio humano proporciona a Muñoz Camargo a oportunidade para transformar o sentido sagrado dos rituais, uma vez que na Mesoamérica não se consumia carne humana por razões de necessidade, mas sim por motivos de caráter religioso: “La idolatria universal y el comer carne humana ha muy poco tiempos que comenzó en esta tierra.[...] Y así, había carnicerías públicas de carne humana, como si fueran de vaca y carnero, como el día de hoy las hay” (MUÑOZ CAMARGO, 1984, p. 195). É improvável a existência de “carnicerías de carne humana” no México pré-hispânico como afirma categoricamente nosso cronista, uma vez que, insisto comer carne humana no âmbito mesoamericano teria uma função diferente da de simplesmente satisfazer um gosto mundano. Nesse sentido, escreve Orozco y Berra:

los mexica, en virtud de la trasmutación, comían la carne de la víctima, no por ser codorniz, culebra u hombre, sino porque era una substancia santa. La tenían por cosa consagrada [...] como aquella masa de tzoalli de que formaban el cuerpo de Huitzilopochtli, que despedazada servía en menudos trozos para su comunión mística (1960, p. 166).

Muñoz Camargo está inserido na tradição “demonizadora” para explicar a realidade cultural no contexto do contato do indígena com o europeu. Por isso, em consonância com a política imperial espanhola, a solução é “cristianizar” o âmbito mesoamericano. Assim, nosso cronista não se cansa de proferir elogios à divindade e ao imperador pela ação evangelizadora. Reproduzimos parte de um texto que provavelmente agradou infinitamente os devotos olhos de Filipe II:

Plus ultra, Señor! Aquí sea santificado v[uest]ro santís[im]o nombre por toda La redondez de la tierra, y que ciñan toda la esfera los esmaltes de v[uest]Ra sagrada Pas[i]ón para que seais alabado y ensalzado de todas las gentes. Hágase [vuest]Ra volun[ta]d así en la tierra como en el cielo, que, con más justo título puede usar La santa madre Iglesia deste Plus ultra, que no el César cuando se puso por trofeo de ampliar su imperio, señorío y mando, enaltecendo y ensalzando su nombre y fama[...] Porque, con este sacratís[m]o nombre, se consigna la universal conversión destas nuevas gentes, y que el Demonio, enemigo del género humano, sea vencido y desbaratado, quebrantándole todas sus fuersas y astucias [a] aquel ha que en esta ceguedad y engaño los ha tenido rendidos y sepultados en tinieblas, sin conocimientos de la verdadera lumbre de n[uestr]ra salvación[...] (1984, p.111).



Como assinalado acima, o texto de Muñoz de Camargo está conformado por dois discursos, o antropológico e o historiográfico-europeu. Esse último não tem o objetivo de apontar o olhar imperial de nosso cronista, mas sim de dar respaldo à versão oficial tlaxcalteca da guerra de conquista. O que lemos é o discurso dos membros do grupo governante indígena tlaxcalteca que se projetam como sócios e não como subalternos na campanha para derrotar México-Tenochtitlán.

Em termos gerais, a versão da conquista que nos oferece Muñoz Camargo está em harmonia com as pictografias que se produziram em Tlaxcala. Quando se estabelece uma comparação da obra camarguiana e o famoso Lienzo de Tlaxcala podemos perceber que suas pinturas são praticamente idênticas. Contudo, Muñoz Camargo não faz nenhum tipo de alusão ao Lienzo de Tlaxcala, mas sim a um programa iconográfico que existia nas casas reais, sala e audiência do Cabildo de Tlaxcala. Essas pictografias fundamentam a versão de Muñoz Camargo sobre a conquista que, por sua vez, é considerada fonte original de onde se processam as pictografias do Lienzo de Tlaxcala.

Passaremos a analisar um episódio da guerra da Conquista para ilustrar o discurso historiográfico-europeu de Muñoz de Camargo, o “colóquio de Tlaxcala”, cuja elaboração data de 1576. Atentemo-nos ao próprio Muñoz Camargo que expressamente menciona esse ano como tempo da escrita: “porque ahora, en n[uest]ros tiempos, que fue [en] el año de 1576...” (MUÑOZ CAMARGO, 1984, p. 246).

Apesar dos relatos de indígenas e também de espanhóis sobre a guerra de Conquista do México, os quais expressavam um grave conflito entre Tlaxcala e Cortés em 1519, Muñoz Camargo, na obra que entrega a Filipe II em Madri de 1585, dá uma versão muito diferente. Para ele, não houve enfrentamento militar, mas sim um colóquio no qual saiu vencedor Hernán Cortés ao lograr uma conversão dos quatro principais senhores da província de Tlaxcala. Para outorgar autenticidade a esta conversão, Muñoz Camargo reconstrói as supostas práticas de 1519 entre Cortés e os quatro senhores da província de Tlaxcala. Vale ressaltar que Cortés não mencionou a Carlos V tal conversão. Na realidade, seu silêncio nos convida a pensar que se trata de uma lenda criada a *posteriori*, que se encontra não só na obra camarguiana, mas também no Lienzo de Tlaxcala, cujas ilustrações oferecem a história oficial tlaxcalteca da conquista do México. Convém analisar por um lado, a possível historicidade das batalhas entre os tlaxcaltecas e os espanhóis, e por outro, a possível historicidade do próprio colóquio de Tlaxcala pra ver se tal episódio é fruto ou não da imaginação do nosso cronista.



Em primeiro lugar, podemos constatar que testemunhos indígenas e espanhóis coincidem em sustentar a autenticidade dos fatos acima citados. Cortés busca uma aliança com Tlaxcala, população secularmente inimiga do México-Tenochtitlán. Para isso, envia embaixadores para selar a união, sem resultados. Nas imediações da província de Tlaxcala, o exército de Cortés é atacado por *Xicoténcatl*, O moço. Esse seria o primeiro encontro de uma série de sangrentos conflitos. Cortés menciona a Carlos V – em sua segunda carta de relação – a árdua e sangrenta batalha com os tlaxcaltecas durante vários dias, da qual saiu vitorioso porque “Dios fué el que por nosotros peleó, pues entre tanta multitud de gente y tan animosa y diestra en el pelear y con tantos gêneros de armas para nos ofender, salimos tan libre” (CORTÉS, 1946). Bernal Días de Castillo expressa em sua obra *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* as “guerras y batallas muy peligrosas que tuvimos con los tlaxcaltecas” (DÍAS DE CASTILLO, 1960, p. 120-127). Andrés de Tapia, testemunho ocular dos fatos, também se refere, em sua relação, aos duros combates entre Cortés e os tlaxcaltecas (1985, p. 451). Podemos perceber que os cronistas espanhóis afirmam a fervorosa oposição que Tlaxcala estabeleceu com o exército de Cortés.

Temos também um testemunho indígena que faz referência ao conflito bélico entre Cortés e Tlaxcala. Fernando Alva Ixtlilxóchitl em sua obra *Historia da nación chichimeca* afirma que o exército tlaxcalteca estava formado por “más de ciento cincuenta mil hombres” (1975, p. 209), assim “obró Dios grandes milagros” (1975, p. 209) na defesa contra os espanhóis. Vale ressaltar que o historiador de Texcoco segue a crônica de Tadeo de Niza de Santa María, indígena de Tlaxcala, escrita em 1548 e, nas palavras de Alva Ixtlilxóchitl, a “más cierta y verdadera de cuantas están escritas” (1975, p. 213) no que se refere aos episódios que envolveram Tlaxcala.

Desse modo, podemos afirmar a historicidade dos conflitos bélicos entre Cortés e Tlaxcala, feito ignorado na obra de Muñoz Camargo apresentada ao rei Filipe II da Espanha. O cronista se limita a assinalar que, durante a entrada de Cortés na província de Tlaxcala, alguns soldados otomíes – parte da guarnição que protegia a fronteira contra os ataques dos mexicas – atacaram o exército espanhol porque não sabiam se “eran soldados de los culhuaques mexicanos, y si los Había traído /62r/ alquilados Montezuma para tomar venganza de los tlaxcalenses” (1984, p.104).

Em relação ao colóquio, existem certos elementos históricos que confirmam a intenção de Cortés de evangelizar os senhores de Tlaxcala no momento do primeiro contato, mas isso não foi possível porque aquele foi rechaçado. As fontes espanholas assinalam que, depois da derrota militar tlaxcalteca, Cortés entra na província de Tlaxcala e permanece aproximadamente 20 dias (DÍAZ DE CASTILLO, 1960, p. 139-145). Nesse lapso temporal, segundo Muñoz Camargo dá-



se o colóquio, através do qual se logra a conversão e o batismo dos governantes de Tlaxcala. Não podemos afirmar, categoricamente, que todo o incidente seja invenção. Provavelmente, há certa base histórica: Cortés, desde sua chegada às terras mexicanas, empenha-se em catequizar os indígenas, em destruir seus ídolos, em instalar cruz nas bases dos templos, em batizar as donzelas indígenas antes de entregá-las aos capitães. Bernal Díaz de Castillo, que foi testemunha ocular dos feitos, nos narra o que pode haver passado em Tlaxcala no capítulo LXXVII de sua obra (DÍAZ DE CASTILLO, 1960, p.148). Houve uma intenção por parte de Cortés de cristianizar os principais senhores de Tlaxcala, relato muito parecido ao que se refere Muñoz Camargo:

¿Cómo quieres que dejemos nuestros teules, que desde muchos años nuestros antepasados y les han adorado y sacrificado? [...] ¿Qué dirán todos nuestros papás y todos los vecinos mozos y niños de esta provincia, sino levantarse contra nosotros? (1984, p. 115).

A intervenção do padre Olmedo evitou uma maior confrontação, ao pedir um tempo ao conquistador para poder ensinar com propriedade a nova fé. Os governantes de Tlaxcala concedem que se instalem uma cruz e a imagem da Virgem Maria em um dos templos indígenas. No ato seguinte é oferecida uma missa, na qual se batizam as filhas dos *tlatoques*⁵ para logo depois serem dadas aos espanhóis.

Bernal Díaz de Castillo, diferentemente de Muñoz Camargo, não menciona o suposto batismo dos quatro principais senhores de Tlaxcala. Corroborando com a versão de Días de Castillo temos Alva Ixtlilxóchitl (que segue Tadeo de Niza, um cronista de Tlaxcala, conforme já dito) quando assinala que Cortés

[...] comenzó a predicarles la fe de Cristo nuestro señor, y a persuadirles dejasen la idolatría y sacrificio de hombres, dándoles a entender que los ídolos que ellos adoraban eran demonios, de tal manera, que aunque de todo punto no los pudo convencer, mas con todo hizo la sala principal oratorio de Xicoténcatl, poniendo una cruz e una imagen de nuestra señora (1975, p. 214).

Com base nos dados anteriores, podemos resumir assinalando que há uma base histórica deste suposto colóquio, mesmo que Muñoz Camargo o reelabore para dar um resultado diferente. Dessa forma, tal colóquio – que tem como resultado a conversão e o batismo dos principais senhores de Tlaxcala – ainda que tenha uma base histórica, faz parte de uma reconstrução que projeta Tlaxcala não como território conquistado, mas sim com um território convertido.

⁵ “Aquele que fala”, “aquele al que los españoles designaron con el nombre de emperador, y se dividía en dos grandes partes; una que poseía el poder político y militar y otra que tenía el poder religioso, ambas constituyendo jerarquías paralelas. Los primeros administraban, conquistaban y juzgaban; los segundos, hacían llover sobre el mundo las gracias de los dioses”. (GALVÁN, 2003, p. 14).



Cortés considera os tlaxcaltecas como “vassalos”, quando expressa em sua carta de relação a Carlos V que, depois de haver derrotado militarmente Tlaxcala, “ellos quedaron y se ofrecieron por súbditos y vassalos de vuestra majestad y para su real servicio, y ofrecieron sus personas y haciendas” (CORTÉS, 1946). Insistirá sobre este ponto quando, depois da fuga do México-Tenochtitlán e chegada em Tlaxcala para buscar refúgio e abrigo, os tlatoques acolhem, benevolmente o contingente cortesiano em grande medida, porque são obrigados a isso. “...ser vassalos de vuestra alteza” (CORTÉS, 1946).

Muñoz Camargo ao alterar a fórmula da “conquista” pela “conversão” constrói uma figura discursiva que se opõe ao discurso de Cortés, que assim, já não poderia invocar a direito de posse sobre Tlaxcala sob o pretexto de uma derrota militar. Desse modo, a república “convertida” de Tlaxcala transforma-se em um sócio do conquistador na tomada do México-Tenochtitlán. Por isso, a guerra de conquista começa, segundo Muñoz Camargo, imediatamente depois do batismo dos senhores:

habiendo, pues, acabado Her[nan]do Cortés negocio tan heroico[...] en haberse convertido por su mano los cuatro s[eñor]es de las cuatro cabeceras de tlaxcala, desde allí en adelante se comenzaron a tratar neg[oci]os tocantes a la conquista[...] y de cómo se había de tomar México y ganar las demás provin[ci]as, para que así mismo viniesen a conocimiento de Dios (1984, p. 247)

Assim, a idéia de uma república “convertida”, que participa como um sócio na empresa da conquista ao lado dos espanhóis faz parte de uma estratégia discursiva do cronista de Tlaxcala. Ele apresenta o colóquio como um evento histórico para sustentar a posição de Tlaxcala, na guerra de conquista.

Em suma, exemplificamos o discurso historiográfico-europeu da obra de Muñoz Camargo com a reconstrução historiográfica do colóquio de Tlaxcala. É, claramente, a visão oficial do altiplano tlaxcalteca tocante a sua participação na guerra de conquista com a expressa finalidade de acomodar-se na nova ordem colonial ao manifestar-se como sócio do conquistador e assim reclamar de seus privilégios. Por ser dirigido ao rei Filipe II, esse texto converteu-se em uma magnífica oportunidade para os notáveis de Tlaxcala fazer chegar por via privilegiada, a importante ajuda militar que dedicaram a Cortés na conquista do México-Tenochtitlán. É sobretudo a eles que beneficiava o discurso historiográfico-europeu camarguiano. Em todo caso, estamos na presença de uma coalizão de interesses entre a aristocracia indígena de Tlaxcala e um Muñoz Camargo com assuntos de interesse privado nesta província (VELAZCO, 2003, p.181).



Aparentemente, conseguiu o que se esperava. Os embaixadores que foram a Madri, em 1585, obtiveram como resultado concreto a ratificação do privilégio tradicional de Tlaxcala que consistia no não pagamento de tributo real, “the so-called capitation tax designed to support the treasury in Mexico City and to defray certain expenses of colonial government” (GIBSON, 1967, p.170). Isso não significava que a província de Tlaxcala não tivesse obrigações. Como assinala Charles Gibson: “The Tlaxcaltecan Indians paid many kinds of taxes. Tribute in money, kind, and labor was given to the church in annual tithes, in service to particular ecclesiastics, in the support of friars, and in the construction of Puebla Cathedral” (GIBSON, 1967, p.170).

Estamos analisando dois grandes discursos que integram o texto de Muñoz Camargo: um, o historiográfico-europeu que tem como tema essencial a reconstrução da guerra de conquista onde se destaca o papel militar desempenhado por Tlaxcala; e outro o antropológico, em que Muñoz Camargo oferece uma representação cultural do indígena em consonância com o trabalho do império espanhol que justifica a posse dos domínios americanos pela sua missão civilizadora. O discurso historiográfico-europeu é explicado com facilidade se recordarmos que a nobreza indígena foi praticamente “obrigada” a produzir uma historiografia *ad probandum* de sua fidelidade e apoio à Coroa e ao mesmo tempo, sendo uma espécie de estratégia de acomodação na nova ordem colonial. Contudo, o discurso antropológico requer uma maior indagação.

Muñoz Camargo ratifica o argumento de que o império impunha para subjugar o indígena: sua congênita inferioridade frente ao europeu. Ao produzir um discurso de tal natureza, podemos afirmar que o cronista de Tlaxcala recebeu forte influência da historiografia imperial espanhola. Para corroborar com tal afirmativa compararemos o discurso de Muñoz Camargo com o discurso do cronista oficial das Índias, Gonzalo Fernández de Oviedo.

Gonzalo Fernández de Oviedo nasceu em 1478 em Madri. Educado nas cortes de Aragão e Castela Oviedo aproxima-se da cultura renascentista, o que o preparará para iniciar a empreitada de escrever para um público europeu. Pisa pela primeira vez no novo mundo em 1514 na expedição de Pedrarias Dávila, com o cargo de fornecedor das fundições do ouro. Ao regressar para a Espanha publica, a pedido de Carlos V, um livro denominado *Sumario de la natural historia de las Indias* oferecendo uma descrição da flora e da fauna do novo mundo. Fernández de Oviedo aceita em 1532 um posto vitalício como *alcaide* da fortaleza de Santo Domingo e como cronista oficial das Índias por disposição de Carlos V. Em 1535 publica a primeira parte de sua *Historia general y natural de las Indias*, a única publicada em vida (existe uma segunda edição de 1547), que tem como conteúdo os sucessos da empreitada no novo mundo até 1520. A segunda e a terceira partes foram publicadas somente no século XIX, já que em 1548 quando Oviedo tentou



publicá-las não recebeu aprovação por parte do Conselho das Índias. Fernández de Oviedo faleceu em Santo Domingo em 1557⁶.

Do mesmo modo que Muñoz Camargo, Fernández de Oviedo fundamenta seu texto construindo uma imagem inferior do habitante do novo mundo, como podemos apreciar nas citações agrupadas abaixo:

esta gente, de su natural, es odiosa e viciosa, e de poco trabajo, e melancólicos, e cobardes, viles e mal inclinados, mentirosos e de poca memoria, e de ninguna constancia (1959, vol.1, p. 67).

[...]

Pero de esta gente destes indios de sí misma es para poco, e por poca cosa se mueren, o se ausentan e van al monte; porque su principal intento (e lo que ellos siempre habían antes de que los cristianos açá pasasen), era comer, e beber, e folgar, e lujuriar, e idolatrar, e ejerger otras muchas suciedades bestiales (1959, vol. 1, p. 95).

Percebemos que os indígenas do novo mundo são considerados “bestas” para o cronista oficial das Índias (o que nos recorda a Muñoz Camargo quando compara alguns indígenas da província de Tlaxcala com “animais irracionais”) (1984, p. 77). E a razão principal de seu desprezo tem relação com sua condição de idólatra. Dessa maneira, da mesma forma que Muñoz Camargo, Oviedo demoniza o espaço americano: “Ni es de maravillar que los indios estén metidos en los otros errones que he dicho, ni que incurran en otros más los que desconocen a su Dios Todo poderoso y adoran al diablo en diversas formas e ídolos, con en estas Indias es costumbre entre estas gentes” (FERNÁNDEZ DE OVIEDO, 1959, v. 1, p. 123). Assinala em sua obra: “Mas a mi parecer [...] digo que en acuestas nuestras Indias, justo es que se tenga e afirme que fué predicada en ellas la verdad evangélica[...] estos indios ya tuvieron noticia de la verdad evangélica y no puden pretender ignorancia en este caso” (FERNÁNDEZ DE OVIEDO, 1959, v. 1, p. 125).

Com base nesta premissa, Fernández de Oviedo responsabiliza os indígenas pela sua própria destruição já que, ao esquecerem os ensinamentos da verdade evangélica, caíram no abismo da escuridão do demônio e que, pelos seus vícios e pecados, seriam aniquilados. O espanhol não é senão um instrumento da ira divina. Gonzalo Fernández de Oviedo concede o direito ao espanhol de ser o *flagellum* do indígena e aniquilá-lo pelos seus “pecados” e “vícios” (VELAZCO, 2003. p.187).

Essa linha argumentativa é a chave para legitimar a empresa espanhola no contexto do século XVI. Fernández de Oviedo é um representante da historiografia imperial que busca

⁶ Para uma maior informação sobre a vida e os escritos de Fernández de Oviedo, ver o estudo preliminar de Juan Pérez de Tudela Bueso em sua edição da *Historia general y natural de las Indias*, publicada em 1959.



legitimar a empresa das Índias. A demonização que faz do *Anahuác* faz parte da guerra cultural que empreende a monarquia católica para justificar sua presença no novo mundo. Diego Muñoz Camargo insere-se nesta linha de pensamento. Ambos convertem-se em intérpretes da realidade física do Novo Mundo, enfim, ambos são servidores da Coroa espanhola. Michel de Certeau (1982) descreve o século XVI como um momento chave em que se inicia um trabalho historiográfico ao serviço do príncipe. Afirma que antes, a função da historiografia era providencialista, ou seja, uma história sujeita a interpretações do divino. Contudo, a partir do século XVI (a partir de Maquiavel, exemplo que dá Certeau do novo historiador) faz-se, fabrica-se a história em benefício do Estado (1982, p. 6-11). Com esta tendência é que devemos entender o discurso antropológico de Muñoz Camargo.

Ademais, outro aspecto relevante, no contexto do século XVI, parece vinculá-los ainda mais: Oviedo era proveniente de família de cristãos novos (BALLESTEROS GABROIS, 1986, p.13). O desenvolvimento de seu exaltado sentimento imperial poderia ser uma amostra de querer erradicar toda suspeita de sua ortodoxia religiosa; Muñoz Camargo, como mestiço, portava sangue idólatra em suas veias. Ambos mostram um extremo “españolismo que bien pudiera tener como marco de referencia el estatuto de limpieza de sangre” (VELAZCO, 2003, p. 191). Muñoz Camargo guarda um obstinado silêncio sobre sua herança de sangue tlaxcalteca. Na dedicatória de sua obra a Filipe II escreve que “él ha sido um hombre nacido en aquel nuevo orbe” (1984, p. 33). Como a dedicatória foi escrita em Madri, entende-se que se refere ao México. Em toda sua obra o sujeito discursivo apresenta-se como “nosotros”, os “españoles”, os “indígenas”. Vejamos alguns exemplos: “es muy diferente el modo suyo al n[uest]ro” (1984, p. 78); “peleaban por sus escuadrones, apeñuscados, y no por la orden n[uest]ra” (1984, p. 137); “Tenían los naturales desta tierra por costumbre” (1984, p. 35).

Dessa forma, o discurso antropológico de Muñoz Camargo tem forte influência da historiografia imperial espanhola, como vimos ao compará-lo com Gonzalo Fernández de Oviedo, cronista oficial das Índias. Neste discurso, Muñoz Camargo se expressa como um autor espanhol que produz, discursivamente, a alteridade (o indígena) como um ser desvalorizado culturalmente. Muñoz Camargo demoniza o espaço indígena e seus habitantes em virtude de sua alegada origem judia e de suas práticas idolátricas, conforme assinalado. Nosso cronista afirma o projeto imperial da Coroa espanhola que tenta consolidar-se impondo uma fé, uma língua, uma cultura. É como aponta Étienne Balibar, “se configura un discurso que busca purificar el cuerpo social y legitimar políticas de exclusión” (1991, p.17).



Além disso, sendo representante dos interesses dos notáveis de Tlaxcala, Muñoz Camargo reinterpreta a história da conquista do México para projetar aqueles como sócios do conquistador na empreitada bélica. A mudança da fórmula da “conquista” militar de Tlaxcala a uma Tlaxcala “convertida” pelo colóquio em que Cortés persuade os líderes indígenas a adotarem a religião cristã, não é senão uma reinterpretação da história com o claro propósito de produzir fenômenos de acomodação social e política na nova ordem colonial. Logo, o discurso historiográfico-europeu camarguiano assume a forma de uma “relación de méritos y servicios” (VELAZCO, 2003). Trata-se de defender os privilégios de Tlaxcala com base em sua ajuda militar ao exército de Cortés. Pressupomos que foi solicitação dos notáveis de Tlaxcala a inserção deste discurso no marco de sua obra. O discurso historiográfico-europeu da obra camarguiana articula, pois, a voz da elite indígena subalterna que se vê dia-a-dia desalojada de sua antiga condição de mando e hegemonia.

Considerações finais

Consideramos *Historia de Tlaxcala* como uma obra mediadora de relações pautadas na construção de uma memória pré-hispânica. A construção plasmada em tal obra teria servido para dar sentido e abrir um caminho de intermediação para a elite tlaxcalteca, que tinha sofrido uma rápida desestruturação com o surgimento das novas organizações sócio-políticas da segunda metade do século XVI. Assim, *Historia de Tlaxcala* representa “el vivo testimonio de un espacio de la ruptura, del desgarramiento cultural, de la escisión que provoca el estar nepantla dos mundos” (VELAZCO, 2003, p. 268).

Portanto, nosso cronista do México colonial representa a produção de uma “*etnicidad*” emergente na situação colonial. É um exemplo de sujeito colonial que nos convida a desconstruir o mito de uma identidade fixa e imóvel (VELAZCO, 2003, p. 269). Os motivos ou razões dessas “*visiones de Anahuac*” e a construção de uma “*etnicidad*” heterogênea tem relação com a estratégia de reposicionamento na nova ordem colonial (VELAZCO, 2003). Desse modo, nosso cronista constrói um espaço de enunciação para a defesa da elite indígena em um contexto onde estavam perdendo os privilégios que gozavam. Ou seja, reconstrói o passado de suas respectivas populações para vinculá-los com o presente cristão. Escrever nesta perspectiva era precisar guardar um lugar na nova sociedade que estava em formação, sem entrar em um aberto confronto com os valores da nova cultura. Por isso, buscaram possíveis vínculos entre a história de seus antepassados com a do conquistador.

Muñoz Camargo, não é contra ou a favor do colonizador, promove um discurso com a intenção de acomodar elementos de tradição heterogênea ressaltando sua adesão aos valores da



nova cultura dominante como uma estratégia de reposicionamento na nova ordem colonial. Nesse sentido, nosso autor rompe as barreiras de uma identidade fixa para adotar uma emergente que oscila entre as duas culturas.

REFERÊNCIAS

Fontes

CORTÉS, Hernán. **Cartas y relaciones**. Bueno Aires: Emecé, 1946. 687p.

DIAZ DEL CASTILLO, Bernal. **Historia verdadera de la conquista de la Nueva España**. México, DF: Porrúa, vol. 1-2, 1960. 648p.

DURÁN, Fray Diego. **Historia de las indias de Nueva España**. México, DF: Ed. Nacional, v. 1-2, 683p.

FERNÁNDEZ DE OVIEDO, Gonzalo. **Historia general y natural de las Indias**. Editor Juan Pérez de Tudela Bueso. Madrid: Atlas, vol. 1, 1959. 593p.

IXTLILXOCHITL, Fernando de Alva. **Historia de la Nación Chichimeca**. Madrid: Historia 16, 1985. 295p.

MUÑOZ CAMARGO, Diego. **Historia de Tlaxcala**. Madrid: Dastin, 1984. 280p.

Teses e Dissertações

ARCURI, Márcia. **Os sacerdotes e o culto oficial na organização do Estado mexicana**. Tese (Doutorado em Arqueologia) – Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2003. 264p.

FUKUNAGA, João Luiz.. **Crônica Mexicana de Hernando Alvarado Tezozómoc e as redes de inteligibilidade da memória (1538-1598)**. Dissertação (Mestrado em História Social) - Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 2008. 161p.

NAVARRETE LIÑARES, Federico. **Mito, historia y legitimidad política: las migraciones de los pueblos del Valle de Mexico**. Tese (Doctor en Estudios Mesoamericanos) - Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, México, DF, 2000. 290p.

Livros e Periódicos

ACUÑA, René. Estúdio preliminar. In: MUÑOZ CAMARGO, Diego. **Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala de las Indias y del Mar Océano para el buen gobierno y ennoblecimiento dellas [1580-1585]**. México, DF: Ed. UNAM, 1981. 294p.

BALLESTEROS GAIBROIS, Manuel. Introducción. In: FERNÁNDEZ DE OVIEDO, Gonzalo. **Sumario de la natural historia de las Indias**. Madrid: Historia 16, 1986. 7-44p.



BERNARD, Carmen; GRUZINSKI, Serge. **História do novo mundo: da descoberta à conquista uma experiência europeia (1492–1550)**. São Paulo: Edusp, 1997. 704p.

CERTEAU, Michel. **A escrita da história**. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1982. 345p.

CHAMORRO, Germán Vázquez. Nota Introdução. In: MUÑOZ CAMARGO, Diego. **Historia de Tlaxcala**. Madrid: Dastin, 2003. 280p.

CHAVERO, Alfredo. **El lienzo de Tlaxcala: explicación de las láminas**. México: Cosmos, 1979. 80p.

CLAVIJERO, Francisco Javier. **Historia antigua de México**. México, DF: Porrúa, 1987. 621p.

FRANÇA, Susani Silveira Lemos. **Os reinos dos cronistas medievais: século XV**. São Paulo: Annablume; Brasília, DF: CAPES, 2006. 232p.

GALVÁN, José Rubén Romero. **Los privilegios perdidos: Hernando Alvarado Tezozómoc, su tiempo, su nobleza, y su crónica mexicana**. México, DF: Ed. UNAM : Instituto de Investigaciones Históricas, 2003. 170p.

CANCLINI, Nestor Garcia. **Culturas híbridas**. 4. ed. São Paulo: Edusp, 2006. 385p.

GARCÍA, Gregório. **Origen de los indios de el nuevo mundo e indias occidentales**. México: Fondo de Cultura Económica, 1981. 444p.

GIBSON, Charles. **Los aztecas bajo el dominio español: 1519 – 1810**. 9. ed. México, DF: Siglo XXI, 1986. 531p.

_____. **Tlaxcala in the sixteenth century**. México, DF: Fondo de Cultura Económica. Stanford: Stanford University Press, 1967. 300p.

_____. The identity of Diego Muñoz Camargo. **The Hispanic American Historical Review**, Washington, 1950, 30: 195-208p.

GONZÁLEZ MUÑOZ, María del Carmen. **Geografía y descripción universal de las Indias de Juan López de Velasco**. Biblioteca de Autores Españoles. Madrid: Atlas, vol. 05-43, 1971. 243p.

GRUZINSKI, Serge. **La colonización de lo imaginario: sociedades indígenas y occidentalización en el México español, siglos XVI – XVIII**. Tradução de Jorge Ferreiro. 2. ed. México, DF: Fondo de Cultura Económica, 1995. 310p.

_____. **O pensamento mestiço**. São Paulo: Cia das Letras, 398p. 1999.

KIRCHHOFF, Paul. Mesoamérica: sus límites geográfico, composición étnica y caracteres culturales. **Acta Anthropologica**, México, DF, 1943, 1: 92-107.



KLOR DE ALVA, Jorge. Spiritual conflict and Accommodation in New Spain: toward a typology of Aztec Responses to Christianity. **The Inca and Aztec states, 1400-1800: anthropology and history**, 1982. 345-366p.

LIENHARD, Martín. La crónica mestiza en México y el Perú hasta 1620: Apuntes para su estudio histórico-literario. **Revista Crítica Literaria Latinoamericana**, Lima, año 9, 1983, 17:105-115.

_____. Mesoamérica: la llamada crónica indígena. **Literatura Mexicana**, México, DF, 1990, 1: 9-21.

MIGNOLO, Walter. Cartas, crónicas y relaciones del descubrimiento y la conquista. In: **Historia de la literatura hispanoamericana, Epoca colonial**. Madrid: Cátedra, Tomo I, 1987, 57-116p.

MADRIGAL, Luis Íñigo (Coord.) **Historia de la literatura hispanoamericana, epoca colonial**. Madrid: Cátedra, t. 1, 1987, 57-116p.

MONTERO, Paula (Org.) **Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural**. São Paulo: Globo, 2006. 583p.

OROZCO Y BERRA, Manuel. **Historia antiga y de la conquista de México**. México, DF: Porrúa, 1960. 612p.

POMPA, Cristina. **Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil Colonial**. Bauru: Edusc, 2002. 443p.

PRATT, Mary Louise. **Os olhos do império: relatos de viagem e transculturação**. Bauru: Edusc, 1999. 392p.

SULLIVAN, Thelma D. Introducción. In: **DOCUMENTOS tlaxcaltecas del siglo XVI**. México: Ed UNAM, 1987. 15-48p.

TAPIA, Andrés de. Relación de algunas cosas de las que acaecieron al muy ilustre señor Don Hernando Cortés, Marqués del valle, en la Nueva España. In: **Los cronistas: conquista y colonia**. Presentación y selección de Carlos Martínez Marín, México: Promexa, 1985. 437-470p.

VELAZCO, Salvador. **Visiones de Anáhuac Visiones de Anáhuac: reconstrucciones historiográficas y etnicidades emergentes en el México colonial: Fernando de Alva Ixtlixóchitl, Diego Muñoz Camargo y Hernando Alvarado Tezozómoc**. México: Ed. Universidad de Guadalajara, 2003. 304p.

Recebido em Março de 2011
Aprovado em Janeiro de 2012