

DOSSIÊ DEVOÇÕES NA CONTEMPORANEIDADE

doi: [10.25247/paralellus.2024.v15n36.p109-128](https://doi.org/10.25247/paralellus.2024.v15n36.p109-128)

**DA COLINA DE TEPEYAC À CATEDRAL DA NOVA ESPANHA: O
CULTO À SENHORA DE GUADALUPE NA CONSTRUÇÃO DA
IDENTIDADE MEXICANA – SÉCULO XVI-XVII**

FROM THE TEPEYAC HILL TO THE CATHEDRAL OF NEW SPAIN: THE
CULT OF OUR LADY OF GUADALUPE IN THE CONSTRUCTION OF
MEXICAN IDENTITY – 16TH-17TH CENTURIES

DEL CERRO DEL TEPEYAC A LA CATEDRAL DE NUEVA ESPAÑA: EL
CULTO A LA SEÑORA DE GUADALUPE EN LA CONSTRUCCIÓN DE LA
IDENTIDAD MEXICANA – SIGLOS XVI-XVII

*Reginaldo Aliçandro Bordin**

RESUMO

A devoção de Nossa Senhora de Guadalupe se estendeu para além do México e ganhou o mundo americano e ibérico após a Conquista, em 1519, e chegou aos dias atuais. Essa importância e significado devem ser tratados sob o horizonte teórico da historiografia, visto que seu sentido não é apenas teológico: enraizado nas transformações sociais da Nova Espanha, a Virgem de Guadalupe alicerça o patriotismo e nacionalismo mexicano. Os registros desse evento, entre os quais os de Francisco de Florencia, Pe. Miguel Sanchez e *Nican Mopohua*, oferecem subsídios para entender os contornos da Santa, o seu culto e a relação com os nativos e os espanhóis. Ao ocupar o imaginário religioso nativo, a devoção tem dois aspectos: o primeiro, afirmação do cristianismo misturado com elementos da tradição azteca, instrumentalizava o espanhol a atrair devotos; o segundo, nativos

* Pós-doutor em Filosofia Moderna e Contemporânea (Ética e Política) pela Unioeste (Toledo-Pr). Doutor (2013) e mestre (2003) em História da Educação pela Universidade Estadual de Maringá-Pr. Professor de filosofia na Pontifícia Universidade Católica do Paraná. E-mail: reginaldobordin@gmail.com.

hispanizados podem ter encontrado em Nossa Senhora de Guadalupe meios para disfarçar suas antigas crenças e fundamentar um ideal nacionalista mexicano cujo modelo humano e social pode ser reconhecido em Juan Diego, personagem central de *Nican Mopohua*. Este é o objetivo do texto e é a justificativa para fomentar pesquisas que considerem o papel da religião na formação da identidade do México.

Palavras-chave: México Colonial; Sincretismo religioso; Nossa Senhora de Guadalupe; Identidade.

ABSTRACT

The devotion to Our Lady of Guadalupe extended beyond Mexico and gained popularity throughout the American and Iberian worlds following the Conquest in 1519, enduring to the present day. This importance and significance must be addressed within the theoretical horizon of historiography, as its meaning is not solely theological: rooted in the social transformations of New Spain, the Virgin of Guadalupe underpins Mexican patriotism and nationalism. Records of this event, including those by Francisco de Florencia, Father Miguel Sanchez, and Nican Mopohua, provide insights into the contours of the Saint, her cult, and the relationship with the natives and the Spaniards. By occupying the native religious imagination, devotion has two aspects: first, the affirmation of Christianity mixed with elements of Aztec tradition, instrumentalizing the Spanish in attracting devotees; second, Hispanized natives may have found in Our Lady of Guadalupe a means to disguise their ancient beliefs and establish a Mexican nationalist ideal whose human and social model can be recognized in Juan Diego, the central figure of Nican Mopohua. This is the main aim of the text and the rationale for fostering research that considers the role of religion in the formation of Mexico's identity.

Keywords: Colonial Mexico; Religious syncretism; Our Lady of Guadalupe; Identity.

RESUMEN

La devoción a Nuestra Señora de Guadalupe se extendió más allá de México y llegó al mundo americano e ibérico después de la Conquista, en 1519, y llegó hasta nuestros días. Esta importancia y significado deben ser tratados bajo el horizonte teórico de la historiografía, pues su significado no es sólo teológico: arraigada en las transformaciones sociales de la Nueva España, la Virgen de Guadalupe sustenta el patriotismo y el nacionalismo mexicano. Los registros de este evento, incluidos los de Francisco de Florencia, el padre Miguel Sánchez y Nican Mopohua, ofrecen apoyo para comprender los contornos de la Santa, su culto y su relación con los indígenas y los españoles. Al ocupar el imaginario religioso nativo, la devoción tiene dos vertientes: la primera, la afirmación del cristianismo mezclada con elementos de la tradición azteca, instrumentalizada por los españoles para atraer devotos; En segundo lugar, los nativos hispanizados pueden haber encontrado en Nuestra Señora de Guadalupe formas de disfrazar sus viejas creencias y haber encontrado un ideal nacionalista mexicano cuyo modelo humano y social puede reconocerse en Juan Diego, el personaje central de Nican Mopohua. Este es el objetivo del

texto y es la justificación para promover investigaciones que consideren el papel de la religión en la formación de la identidad mexicana.

Palabras clave: México colonial; Sincretismo religioso; Nuestra Señora de Guadalupe; Identidad.

1 INTRODUÇÃO

O culto de Nossa Senhora de Guadalupe, no México, é um dos mais populares da América Espanhola e Portuguesa. As celebrações a ela dedicadas são inúmeras a ponto de ser nomeada, pela igreja, a padroeira das Américas. Apesar da importância devocional dedicada a uma personagem com características indígenas, as origens do culto são, ainda hoje, objeto de questionamentos de estudiosos interessados em compreender a popularidade dela entre os latino-americanos, especialmente os mexicanos. É certo, contudo, que suas origens estão associadas à colonização espanhola, que travou uma guerra (não só material como também de narrativas) com os cultos nativos a fim de apagar seus vestígios. Entretanto, o culto à Guadalupe não pode ser reduzido a um aspecto puramente religioso: a virgem de Guadalupe está associada a temas mais profundos, entre os quais o fato de ela compor o “imaginário” mexicano a partir do qual se estabeleceu um projeto de unidade nacional. Suas origens indígenas podem sugerir algumas hipóteses: a) a primeira é o fato de haver uma narrativa, da qual *Nican Mopuhua* é a expressão mais autêntica, de afirmação do cristianismo misturados com elementos da tradição azteca; b) a segunda, por conter elementos sincréticos, o culto a Guadalupe se estabeleceu com uma tipologia que representava o início da construção de uma identidade que definiu o mexicano, em tempos posteriores.

O guadalupanismo, ao que tudo indica, aproximou nativos, espanhóis e tudo o que derivava do processo de transformação social que se estabeleceu após a Conquista de 1521. Nesse caso, a religião professada em torno a essa santa amalgamava – sem apagar as contradições próprias de uma conquista e colonização – interesses comuns, os da Igreja, os do poder político e mesmo os dos nativos que se esmeravam em preservar suas antigas tradições. Cada um a seu modo, buscou em Guadalupe um discurso de legitimação e, por isso, ela desperta a disposição de historiadores inclinados a compreender como se estabeleceu uma narrativa que agregava elementos nativos e europeus.

O estudo desse tema impõe dificuldades as quais o historiador deve confrontar, já que os cronistas se referiram a Guadalupe de maneiras muito distintas. Entre os obstáculos, o fato de o trabalho de esclarecimento e de interpretação dos documentos que existem tem de lidar com as diversas facetas - e conflituosas – das narrativas que se estruturaram como modos de ser e memória histórica, tal como sugeriu Paul Ricoeur (2007). Mas esse aqui não é o ponto a ser discutido. No que diz respeito ao problema, trata-se de formulá-lo do seguinte modo: como o culto à Nossa Senhora de Guadalupe contribuiu – se contribuiu – na elaboração do homem mexicano? Como unificou a tradição nativa com a religião cristã, na formulação de uma personagem caracterizada pelo sincretismo? A resposta a essas interrogações devem ser buscadas no estudo rigoroso das fontes, quais sejam: *Francisco de Florencia, Pe. Miguel Sanchez e Nican Mopuhua*. Outras ainda podem ser referidas, entre elas, *Bernardino de Sahagún e Francisco de Florencia*. A antiguidade delas, pela proximidade com o evento Guadalupe, em 1531, oferece princípios fundamentais para interpretar esse fenômeno, muito estudado por historiadores e teólogos, que serão citados no texto.

2 O CULTO À NOSSA SENHORA DE GUADALUPE, UMA GUERRA DE IMAGENS

Enquanto as tropas de Hernán Cortés avançavam para o interior dos territórios mexicanos, a partir de 1519, uma prática se tornava comum: submetidos os vilarejos nativos, templos tinham suas divindades destronadas e, no lugar, Cortés colocava a imagem de Nossa Senhora dos Remédios, como lembrou em sua *Segunda Carta de Relación*, de 1520¹. Essa atitude indicava um tipo de combate que ultrapassava o domínio bélico-militar. Era Cortés, de um lado, que agia buscando legitimidade política da Coroa dos Reinos Espanhóis e validade religiosa da Igreja, construindo uma imagem de conquistador eficiente e homem piedoso; era, de outro e mais profundamente, uma guerra travada ao longo do século XVI, que colocava dois mundos díspares frente a frente: o nativo azteca e o europeu. Nas diferenças presentes no *imenso theatrum orbis terrarum*, a luta era também das imagens empregadas que justificavam ou condenavam o mundo a que cada personagem era

¹ “los más principales de estos ídolos, y en quien ellos más fe y creencia tenían, derroqué de sus sillas y los hice echar por las escaleras abajo e hice limpiar aquellas capillas donde los tenían, porque todas estaban llenas de sangre que sacrifican, y puse en ellas imágenes de Nuestra Señora”. Cortés, H. *Segunda Carta- Relación*. México, Porrúa, 2004, p. 80.

produto histórico. Nesse choque brutal, violento de sociedades, o apelo ao uso formativo e catequético das imagens procurava atenuar um ambiente de enfrentamento e ajustamento dos nativos à ordem produtiva que se estabelecia. A imagem, afirmou Gruzinski (1999), constituía um dos principais instrumentos da cultura europeia no esforço de ocidentalização, que foi encaminhado por grupos de religiosos empenhados na cristianização.

Como se supõe, as imagens dos ídolos adversários eram intoleráveis para a mentalidade cristã e, por isso, os santos católicos não representavam apenas o sentido religioso que a eles foram atribuídos. As imagens e virtudes que os definiam eram formas de inculcar nos nativos, que resistiam, do modo que podiam, às novas referências e relações que o Velho Mundo empenhava em construir, seja pelas armas e trabalho forçado, seja pela crença. E é nesse momento que a imagem de Nossa Senhora de Guadalupe ocupou um papel central na elaboração de um novo discurso histórico produzido pelo choque da conquista que resultou, ao menos, em duas tendências adversas: uma, a resistência dos nativos; outra, o empenho cristão sistemático em alterar as tradições anteriores para efetivar a visão cristã de mundo e de sociedade. Na guerra das imagens, há uma relação mais profunda que sugere o processo de transformação social que nega relações econômicas e sociais enquanto se afirmam outras. Assim, a vida de um santo, como sugeriu Certeau (1982), indica a relação que um grupo mantém com outros grupos e as combinações topológicas entre virtudes e milagres negados e afirmados nessa transição social e nesse conflito de mundos.

Nessa tensa relação de preservação e afastamento de mentalidades e culturas, imagens e narrativas, é que a Virgem de Guadalupe pode ser situada. Para entender essa devoção, o recurso às fontes é indispensável, mesmo que contenham limites. Entre os quais o silêncio dos cronistas², que não mencionaram a respeito dessa personagem, ou os poucos subsídios, que dificultam a compreensão de suas

² Joaquin Garcia Icazbalceta, na Carta acerca del origen de la Imagen de Nuestra Señora de Guadalupe, escrita em 8 de outubro de 1883, indicou o fato de os cronistas, relacionando-os, não terem se ocupado com esse assunto. Pesquisa recente, encaminhada por Carolina de Oliveira Beltramini, de 2013, observou o intrigante silêncio entre os franciscanos, ocupados com a catequese e a formação religiosa. A hipótese por ela levantada sugere que o culto ainda não havia se estendido, era localizado e reservado a uma maioria indígena. Beltramini, C. O. As virgens Marias da Nova Espanha e do arcebispado de Lima durante os séculos XVI e XVII. Unesp: Franca, 2013, p. 22.

origens. O que existe de testemunho daquele tempo lança dúvidas sobre a autenticidade, mas há documentos suficientes que põem em destaque o modo como a veneração da Virgem de Tepeyac se estabeleceu. A esse respeito, dois aspectos devem ser ressaltados: o primeiro sugere que havia resistência dos franciscanos quanto ao culto de Guadalupe porque ela estava associada às antigas divindades aztecas. O segundo, o modo como Guadalupe foi incorporada pela tradição cristã, fundamentando a existência de uma suposta pátria crioula.

Bernardino de Sahagún, o principal estudioso das tradições religiosas e hábitos aztecas, fez um registro desse acontecimento na *Historia geral de las cosas de Nueva España*, sugerindo a relação entre as divindades dos colonizados e a personagem cristã. Ele identificou a festa de *Cihuacóatl* (mulher das cobras) com *Tonantzin*, a nossa mãe, como devoção que atraía muita gente, portanto, destacando a popularidade entre os nativos e a clara reprovação de Sahagún a esse culto. Igualmente, sugeriu que ela deu coisas adversas como a pobreza, o desânimo e o trabalho. Nesse esforço, Sahagún, falecido em fevereiro de 1590, em Tlatelolco, mencionou que a deidade azteca, como Eva, foi enganada por uma serpente: “*en esas dos cosas parece que esta diosa es nuestra madre Eva, la cual fue enganada de la culebra*” (Sahagún, 1988, I, p. 40).

No caso, o franciscano destacou a existência de um santuário dedicado a *Tonantzin*. Entretanto, Sahagún (1988) afirma que o nome foi tirado dos pregadores que chamam de senhora mãe de Deus, por isso, adverte para que os freis remedeiem a situação porque o próprio nome do feito de Deus, a Santa Maria, não é *Tonantzin*. Para isso, o monge parte do pressuposto da imposição do vocábulo, da ordem discursiva, como meio de distinguir as tradições religiosas que a “colina das cobras”, Tepeyac, poderia indicar. O comportamento e as recomendações de Sahagún parecem se identificar com os de Cortés: toma posse dos lugares de peregrinação e devoção religiosa azteca para conferir a eles um sentido religioso cristão. Impõe uma nova origem e imagem, como expressões da dominação colonial, que prosseguia em todas as direções.

Cerca de los montes hay tres o cuatro lugares donde se solían hacer muy solemnes sacrificios, y que venían a ellos de muy lejas tierras. El uno déstos es que aquí en México, donde está un montecillo que se llama Tepeácac, y los españoles llámanle Tepeaquilla, y agora se

llama Nuestra Señora de Guadalupe. En este lugar tenían un templo dedicado a la madre de los dioses, que la llamaban Tonantzin, que quiere decir 'nuestra madre'. (...) Era grande concurso de gente en estos días, y todos decían: 'vamos a la fiesta de Tonantzin' Y agora que está allí edificada la iglesia de Nuestra Señora de Guadalupe, también la llaman Tonantzin, tomada ocasión de los predicadores que a nuestra señora la madre de Dios llaman Tonantzin. De dónde haya nacido esta fundación desta Tonantzin, no se sabe de cierto; pero esto sabemos cierto que el vocablo significa de su primera imposición a aquella Tonantzin antigua, y es cosa que se debería remediar, porque el proprio nombre de la madre de Dios, Sancta María, no es Tonantzin, sino Dios inantzin. Parece ésta invención satánica para paliar la idolatría debaxo equivocación deste nombre Tonantzin (Sahagún, 1988, XI, p. 808).

O testemunho de Sahagún, franciscano dedicado a compreender as crenças mexicanas e a edificar o cristianismo, sugere a popularidade do lugar de culto dedicado à prática dos sacrifícios e às deidades nativas e, posteriormente, dedicado à Guadalupe. Ao fazê-lo, ele parte do princípio de que Guadalupe é, na verdade, uma invenção satânica, isto é, uma adoração das divindades aztecas sob o disfarce de uma santa espanhola, segundo entendeu Florescano (2000). A desconfiança de Sahagún resultava do fato de compreender que as práticas religiosas nativas não seriam facilmente suplantadas pela hispanização mexicana. O que Sahagún indica é o fato de que os nativos reagiam à imposição do cristianismo ao manter o sistema de culto às suas divindades, mas o faziam dissimuladamente ao adotar, aparentemente, os santos cristãos. De fato, os nativos, relativamente hispanizados, procuravam garantir a continuidade de seu passado, escamoteando suas crenças, misturando-as com os elementos simbólicos do cristianismo e a coexistência de ritos.

Na precariedade da vida material que a colonização implantou, as pandemias, o desenraizamento de populações e desaparecimento das instituições nativas e os temores que isso proporcionava, davam condições de permanência das crenças anteriores. Era meio supostamente seguro de manter o vínculo a um passado ordenado que se distanciava para o nativo, de lidar com situações que escapavam de seu domínio e mentalidade. A esse respeito, Gruzinski (2003) pontuou o fato de que, após a Conquista, as culturas indígenas caíram na clandestinidade. Os senhores indígenas tiveram de realizar uma readaptação completa de suas práticas ancestrais. Tiveram de abandonar os santuários das cidades e escolher lugares afastados, o segredo das grutas e montanhas, as beiras desertas dos lagos e a

proteção da noite. Reduziram os sacrifícios humanos e constituíram uma rede de informações e esconderijos, capazes de driblar a vigilância e espionagem espanhola. Ao mesmo tempo, os mexicanos repassavam às novas gerações seus cantos e invocações antigas enquanto acenavam para um duplo comportamento: na vida privada aprendiam sobre os deuses anteriores, adorando-os; publicamente, fingiam adorar os santos católicos e rejeitavam o seu passado religioso. Pintavam, igualmente, as imagens de santos cristãos com características nativas.

No caso, na desestabilização das sociedades do altiplano mexicano e na difícil construção de uma nova sociedade, o impulso espiritual ocupou lugar de destaque: para os nativos, assegurava a permanência de uma mentalidade ameaçada e para o espanhol os santos ofereciam proteção, uma referência às origens hispânicas, que continha uma ordem de valores e servia para cimentar a sociedade que se estabelecia, mas não sem resistência e contradições. A análise de Florescano (2000) a esse respeito, parte do pressuposto de que os nativos, de alguma forma, reagiam ao sistema de dominação espanhola. Povoados reivindicavam terras, água, bosques e acusavam abusos de proprietários e da igreja, mas de forma isolada. Dirigiam seus ataques não ao sistema de dominação enquanto tal, pois eram demasiados fragmentados para fazê-lo, mas a pessoas e autoridades.

Florescano (2000) sugeriu o fato de que a ação dos espanhóis havia quebrado as antigas identidades étnicas e políticas de grupos indígenas e as ações que tinham tentado eliminar as práticas religiosas gerou um grave problema de identidade social e cultural. Embora houvesse, em torno à igreja, ritos, cerimônias, cultos de santos e festas, essas novas formas de construir a vida eram estranhas e, como tal, careciam de legitimidade nas comunidades indígenas. Por esse motivo, recorriam aos anteriores padrões de crença e valores, às escondidas ou sincreticamente organizadas, como é possível deduzir na análise comparativa entre os antigos *Cantares Mexicanos* pré-hispânicos e *Nican Mopohua* – o relato sobre o índio que, segundo consta, testemunhou a presença de Guadalupe – ambos redigidos, possivelmente, em 1560³.

³ Ver: LEÓN-PORTILLA, Miguel. *Tonantzin Guadalupe: pensamiento náhuatl y mensaje cristiano en el 'Nican mopohua'*. 4. Reim. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 2012.

De fato, a persistência das chamadas idolatrias continuava viva na esfera doméstica. Ela poderia ser constatada na consulta aos especialistas em leituras a livros antigos, prognósticos e calendários em busca de compreensão das perdas ou significado dos novos tempos, dos nascimentos e divindades a honrar no calendário que lhes era próprio (Gruzinski, 2003). Os índios se adaptavam às novas circunstâncias que se estabeleciam, de modo que adotavam publicamente a devoção aos santos cristãos e, às sombras, procuravam interpretar os prognósticos nos xamãs. A existência de tribunais inquisitórios para investigar, julgar e condenar práticas tidas como heréticas, mesmo dois séculos após a conquista iniciada em 1519, é clara alusão que antigas referências pré-coloniais sobreviviam e que mudanças de mentalidade não são possíveis por decreto⁴.

As inegáveis transformações sociais encaminhadas pela colonização possibilitaram uma mudança social e religiosa que constituía adaptações de indivíduos, grupos e mentalidades. Elas ofereciam novos compromissos, regras e crenças considerados capazes de estabelecer sentido ao mundo, tanto ao hispânico quanto ao nativo e ao que surgia dessa relação de dominação e resistência. Nessa condição, se as divindades aztecas eram violentamente combatidas, Nossa Senhora dos Remédios, a santa que Cortés colocou no Templo Maior, dedicado a *Huitzilopochtli*, em *México-Tenochtitlán*, simbolizava a edificação espiritual da conquista. Nossa Senhora de Guadalupe, por sua vez, parece ocupar um espaço de incerteza e de miscigenação: Sahagún se opôs a essa devoção; por outro lado, o arcebispo Alonso de Montúfar (1489-1572) a estimulou entre os nativos e mesmo entre os espanhóis ricos. Este contribuiu para que ocorresse uma transição entre o culto na Colina de Tepeyac à igreja cristã, a qual mandou construir em 1556, mas não sem contestação. Um dos registros mais importantes que trata desse episódio, *a Información de 1556*⁵, contém uma série de controvérsias travadas entre Montúfar, bispo do México, e o pregador franciscano Francisco de Bustamante. Em 8 de setembro de 1556, por ocasião da festividade católica Nossa Senhora da Natividade, Bustamante, na capela de São

⁴ Sobre esse assunto consultar o livro GREENLEAF, R.E. *La Inquisición en Nueva España: siglo XVI*. 2 reimp. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.

⁵ Montúfar, Alonso de. *Información que el señor Arzobispo de México D. Fray Alonso de Montúfar mandó practicar sobre un sermón que el 8 de septiembre de 1556 predicó fray Francisco de Bustamante acerca del culto de nuestra señora de Guadalupe*. 2. Ed. México: Imprenta, Litografía y Encuadernación de Irineu Pas, 1891.

José dos Naturais e na presença do governador e ouvidores, acusa Montúfar de estimular o novo culto à Guadalupe, sem respaldo canônico.

Bustamante considerou o fato de aquele culto à Virgem de Guadalupe ser “*un gran perjuicio de los naturales, porque les daban a entender que hacia milagros aquella imagen que pintó un índio*” (Montúfar, 1891, p. 2). Além do mais, acusou Montúfar de atrair os índios para receber esmolas decorrentes da expansão da sua devoção. Havia ali uma questão mais profunda: o estímulo ao culto de Guadalupe feito por Montúfar sugeria que o prelado buscava reduzir o poder político dos franciscanos, ao direcionar sua oratória para um grupo que lhes dava maior legitimidade, os nativos do entorno da capital mexicana. O prelado havia promovido a devoção à Guadalupe, destacando a fama de ser milagrosa, e, a partir disso, sugeriu que seus paroquianos seguissem o exemplo dado pelos índios (García; Cruz, 2019). Montúfar respondeu às acusações ao elaborar a *Información*, que contém um conjunto de relatos e testemunhos em defesa da recente devoção e contra as investidas de Bustamante. O fato é que, no século XVI, não havia consenso a respeito da santa cristã que, até então, era confundida com divindades aztecas.

Ainda assim, a paulatina adoção à Senhora de Guadalupe, apoiada por Montúfar, assumiu novos contornos, distintos daqueles retratados pelos cronistas do início da conquista, a exemplo de Sahagún e mesmo o bispo Zumárraga a quem se acredita ter recepcionado, em primeira mão, o poncho com a imagem de Guadalupe. Mas Zumárraga nada escreveu sobre isso. O ceticismo e silêncio de Zumárraga, um humanista erasminiano, pode sugerir o fato de que ele era obediente aos cânones eclesiásticos e zeloso pela defesa da fé cristã, tal qual entendia segundo as referências da Sé Romana e, por isso, indiferente às crenças indígenas se esmerava em combatê-la. Se não havia certeza, mesmo entre os prelados católicos, a respeito de que Guadalupe, supostamente havia aparecido em 1531 para um nativo, Juan Diego, é certo que a imagem dessa santa se proliferou entre os indígenas e espanhóis.

As aparentes contradições e incertezas são reveladoras: no século XVI o esforço era o de instaurar novas referências materiais, políticas, institucionais e religiosas, destinadas a controlar distúrbios induzidos pela Conquista, como entendeu Gruzinski (2001, p.94). Entretanto, não era apenas isso: havia a clara resistência dos nativos

desejosos de manter suas tradições, ainda que longe da vigilância hispânica. Mas ainda havia o início de uma mentalidade (crioula?) que se estabelecia, derivada da colonização (mas também em oposição a ela) em busca de uma hipotética coesão social e identidade nacional. A devoção à Guadalupe, de acordo com David Brading (2002), uniu índios e crioulos, ricos e pobres em uma veneração comum e serviu para fortalecer a primazia da Cidade do México e de seu arcebispado sobre as remotas dioceses da Nova Espanha. A força e o desenvolvimento do culto, entendeu Brading (2002), derivavam de uma inextrincável estrutura de fervor religioso e entusiasmo patriótico. Divididos em classes sociais, etnias, costumes e idiomas, os habitantes da Nova Espanha contavam com poucos elementos de união, exceto aquele proporcionado pela devoção à Nossa Senhora de Guadalupe, tal como sugerem os escritos de Miguel Sánchez e Nican Mopohua.

3 NICAN MOPOHUA E MIGUEL SÁNCHEZ: NO DISCURSO RELIGIOSO, A CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE MEXICANA

No fim do século XVI e durante o seguinte, ocorria uma mudança significativa no comportamento do clero, das autoridades e povoados: a colina de Tepeyac cedia espaço para uma igreja dedicada à Senhora de Guadalupe, construída no principal lugar de visitação, especialmente na Cidade do México, então a capital da Nova Espanha. O cerro e o centro pareciam unirem-se na crença, mas não necessariamente nos papéis sociais desempenhados pelos setores sociais que os representavam. Diferente das posições e dúvidas a respeito da autenticidade de Guadalupe que caracterizaram o século XVI, surgiu uma literatura oposta: nativos mexicanos hispanizados elaboraram novas narrativas exaltando Nossa Senhora de Guadalupe e conferindo a ela um destaque que os cronistas franciscanos não fizeram. Na consolidação dessa veneração, tardia por certo, em 1629, a imagem dela, em procissão, é transladada para uma nova edificação. Esse destaque permite determinar um deslocamento de práticas e estabelecimento de narrativas que evidenciam repertórios e recortes singulares, cuja função cabe ao historiador problematizar: qual o lugar e quais as condições em que se produzem e articulam novos ideários assentados nas modificações estruturais da sociedade colonial.

Um exemplo claro dessa reorientação e o modo como a devoção à Guadalupe assumiu novos contornos podem ser reconhecidos no jesuíta Francisco de Florencia (1619-1695), a quem a denominou de *Estrela do Norte Mexicano*, a rainha dos céus e do povo mexicano⁶. O esforço de Florencia, empreendido no livro *Estrela do Norte do México* (1688), orienta-se em informar seu leitor (e adversários espanhóis que entendiam ser os verdadeiros tributários da fé em Guadalupe) os desígnios milagrosos possibilitados pela Santa. Para fundamentar a visão dele sobre a soberania da Santa no México, o jesuíta atribui à Guadalupe o milagre de livrar o México de inundações (Florencia, XX, p.119), a cura de um doente (Florencia, XXI, p. 122), entre outras ocorrências que colocavam o nativo como destinatário dos atos milagrosos. Revestido de análises e justificativas que ele entende como históricas e factuais, o padre destaca os benefícios recebidos no México e não na Espanha.

Chama a atenção, no prólogo do livro, o fato de Florencia (1895, p. 6-7) destacar que “*á esta Imagen, debe los cultos México de obligación, Madrid sólo de obsequio; y que como el obsequio es más que la obligación, más hacen Madrid y Castilla en celebrarla, que México y las India en aplaudirla*”. A imagem divina, portanto, não pertence ao Velho Mundo, mas, define Florencia, ao povo mexicano: foi este quem ofereceu a Madrid e a Castela os milagres; a estas cidades, cabe apenas aplaudir e venerar uma vez que os espanhóis foram os primeiros a duvidar da Senhora de Guadalupe. Há aqui, ao que parece, uma percepção de que o mexicano tem uma identidade que se aparta do colonizador e sua narrativa – ainda que em muitos aspectos sejam demasiados floreados – contém um princípio singular: concebe Guadalupe segundo referências mais próximas dos nativos e de antigas relações e, portanto, fundamenta aquilo que Brading (2020) entendeu como origem do nacionalismo mexicano.

Há, em Florencia, a preocupação de caracterizar Nossa Senhora de Guadalupe com elementos nativos e, igualmente, indicar a postura consciente dos mexicanos em deixar os registros da Santa para a posteridade, conferindo a essa situação uma percepção política. O autor de *Estrela do Norte do México*, destacou a condição da historicidade desses nativos em ter aprimorado os hieróglifos, os cânticos e as

⁶ Florencia, Francisco. *La estrella del norte de México: historia de la milagrosa imagen de María Santísima de Guadalupe*. Guadalajara: Imprenta de J. Cabrea-Carmen y Maestranza, 1895.

pinturas como meios de preservação da história dos mexicanos, e como tais, eram os mais capacitados para transmitir os milagres da Santa:

Los indios mexicanos, (aunque los tengan por barbaros) en dejar a la posteridad de los siglos memoria inmortal de este portento, se mostraron más políticos y agradecidos que los españoles; lo primero, porque á la buena política toca no permitir que se entierren en el olvido las cosas memorables que en una Republica o Reino acaecen; lo segundo, porque es señal de más agradecimiento, confesar por escrito, que solo de palabras, los beneficios (Florenca, XV, 1895, p. 95).

O texto de Florenca, no final do século XVII, ajuda a compreender que havia novas percepções religiosas e que a adesão ao cristianismo pelos nativos assumiu um padrão de comportamento e, quiçá, uma “consciência nacional” que os peninsulares talvez já não tinham controle. Porém, Florenca seguiu um modelo anterior, que também oferecia esse indicativo: padre Miguel Sánchez (1594-1674). O livro *Imagen de la virgen María, Madre de Dios de Guadalupe, milagrosamente aparecida en la ciudad de México* (1648), é uma descrição teológica, principalmente respaldada em imagens e símbolos do Apocalipse, do surgimento de Nossa Senhora de Guadalupe. É o primeiro documento impresso que traça esse perfil e interpretação, que se propõe fundamentar a devoção apelando aos textos bíblicos:

Siempre que contemplaba la santa imagen de la Virgen María Madre de Dios de Guadalupe, mi señora, no solamente en las continuas asistencias de su santuario, sino en las afectuosas aclamaciones de mi corazón se me representaba la imagen, que el evangelista San Juan, en el capítulo doce de su Apocalipsis, vio pintada, en el cielo, y deseaba con mi pluma, a un mismo tiempo parear a estas dos imágenes, para que la piedad cristiana contemplase en la imagen del cielo el original por profecía, y en la imagen de la tierra el trasunto por milagro (Sánchez, p. 1648, p. 14).

A extensa descrição de Sánchez radica no apelo bíblico e na tradição das autoridades teológicas e filosóficas da patrística e da medievalidade, entre os quais Santo Agostinho e São Bernardo, aos quais recorre para justificar o fato de que a mulher descrita no Apocalipse é, na verdade, Guadalupe. Apesar de essa ser uma tentativa de respaldar a importância da devoção guadalupana, importa destacar que Sánchez tem outras preocupações: se a leitura teológica é o corolário do texto, o pano de fundo é patriótico e político. Para ele, trata-se de fundamentar a existência de uma pátria a partir de Nossa Senhora de Guadalupe.

yo me valgo de todo lo referido y comprobado, como suena y reconozco que las flores aparecidas son las señas, títulos y ejecutoria de fundación de patria, cuando el mayor dueño y señor declara la humana, que le aficiona, con decir a su esposa y madre santísima, que han aparecido flores en su tierra: Flores apparverunt in terra nostra (Sánchez, p. 1648, p 68).

E, ainda,

Dios guardar con María Virgen Madre suya en aquesta su imagen milagrosa; pues habiendo aparecido en México, en el medio de su ciudad, no permitiese quede en ella, sino que se traslade a Guadalupe; donde antes milagrosamente le había ya plantado el paraíso de sus flores brotadas de milagro, y aunque tenga México derecho de patria, prefiero lo singular, raro y único de la aparición de tal imagen, a quien se debe como a primera un lugar señalado, para éste se le dieron las alas: Ut volaret in desertum in locum suum (Sánchez, p. 1648, p 74).

*Flores apparverunt in terra nostra*⁷, pronuncia Miguel Sánchez. Referendado por uma leitura apocalíptica, o sacerdote elabora sua argumentação para afirmar que o México é a terra eleita por Guadalupe. Ela não é uma posse, mas a sua pátria. No México, a santa estabeleceu um fundamento para que os cidadãos mexicanos pudessem entender, publicar e reivindicar fraternidade e íntima relação com Maria, representada na imagem entregue a Zumárraga. Ela, então, renasce na cidade mexicana para ser o fundamento de uma pátria comum (Sánchez, p. 1648, p 68-69). A esse respeito, Jacques Lafaye (1992) partiu do princípio de que, para Sánchez, a imagem de Guadalupe é a primeira mulher crioula: é a mexicana desde a eternidade e, como tal, o México aparece como povo eleito e potencialmente emancipado da tutela espanhola.

A visão escatológica, já presente desde a colonização nos frades milenaristas, era corolário crioulo da compreensão do México, que elegeu Guadalupe como alicerce de um patriotismo e nacionalismo mexicano. Esta Santa, sob esse ponto de vista, contém uma síntese de elementos, reveladores das contradições próprias da colonização: é tanto tributária da ação catequético-cristã como traz ainda as

⁷ “As flores florescem na terra”. Bíblia Sagrada, Ct, 2,12.

características predominantemente indígenas. É nela, mesmo impregnada de roupagens cristãs, que o nativo resiste a colonização e formula um ideal de pátria apartada da Península Hispânica, que se estenderá até a Independência do México (1810) e na Revolução Mexicana (1910), nos estandartes e ideias das tropas contra o porfiriato, que vigorou de 1876 a 1906. Na *Estrela do Norte Mexicano*, sobrevivem, publicamente e às escondidas, os relatos antigos que podem ser reconhecidos em outro registo, um dos mais importantes: *Nican Mopohua*, “Aqui se narra”. Neste texto, em que perfilam as narrações do surgimento de Guadalupe, é possível entender um modelo indígena para a nova pátria que Sánchez buscou referendar.

Há poucas dúvidas a respeito da importância desse texto, escrito em *nahuátl*, para os estudos guadalupanos, como atestam as inúmeras publicações a respeito dele⁸. Há incertezas sobre a autoria, atribuída a Antonio Valeriano, um indígena instruído no Colégio Santa Cruz de Tlatelolco, que tinha conhecimento das duas tradições, a nativa e a cristã. Segundo consta, ele ouviu os relatos de Juan Diego e os registrou. Edmundo O’Gorman (2001), em seu livro *Destierro de Sombras*, sugeriu que a primeira publicação, em *nahuátl*, tenha sido realizada por Luis Lasso de la Vega, em 1649. A data de composição é igualmente incerta, estipulada entre os anos 1550 e 1560, portanto, mais de vinte anos do suposto acontecimento em que Guadalupe se apresentou para um índio, em 1531.

Na complexidade das alterações sociais que caracterizaram o século XVII, *Nican Mopohua* parece ser portador de uma mensagem singular: Nossa Senhora de Guadalupe espelha acontecimentos e uma identidade comum. Mas qual? Em primeiro lugar, o texto foi redigido segundo a estrutura linguística dos *Huehuetlatolli*⁹, rico legado da literatura azteca recolhido principalmente por Sahagún, e que contém exortações morais e religiosas especialmente, mas não unicamente. Esses discursos preconizavam uma constante preocupação pela dignidade e uma conduta reservada, orientando o seu ouvinte a ser humilde, generoso, cortês; censurava abertamente o excesso e as paixões, virtudes que eram concordes com as

⁸ Menciono, apenas, dois estudos importantes: o texto de León-Portilla e o livro de Richard Nebel, *Santa María Tonantzin virgen de Guadalupe: Continuidad y transformación religiosa en México*, são importantes referências e listam outros estudos a respeito.

⁹ A sabedoria dos velhos, com caráter de instrução oral. São práticas didáticas e exortações dirigidas para inculcar ideias e princípios morais a crianças e a adultos, sobretudo por ocasião matrimonial. In. LEON-PORTILLA, *Filosofia Nahuátl estudiada em sus fuentes*. México: UNAM, 2006, p. 18ss.

expectativas dos frades responsáveis pela catequese nativa (Cristino, 2021, p. 9). Em segundo lugar, em *Nican Mopohua*, o diálogo entre a Virgem da colina de Tepeyac e o índio Juan Diego, que parece ser um personagem que trafega em dois mundos, assume uma função: Diego é o mensageiro que, em nome da Virgem, comunica os valores que sedimentam a pátria mexicana e, como tal, ela deve ser formada.

Não por acaso, no diálogo, reconhecem-se valores fundamentais: Diego é caracterizado como um “*hombrecillo, un pobrecillo*” (Nican Mopohua, 2012, p.76) de Tlatelolco que, obediente, afirma que irá “*seguir las cosas divinas, las que nos entregan, nos enseñan los que son imagen del Señor, el Señor Nuestro, nuestros sacerdotes*” (Nican Mopohua, 2012, p.82). A incumbência que a Virgem lhe delegou foi a de construir uma “*casita divina, donde mostraré, haré patente, entregaré a las gentes todo mi amor*” (Nican Mopohua, 2012, p. 84) a fim de que seus devotos fossem atendidos: “*ali en verdade oiré su llanto, su pesar, así yo enderezaré, remediaré todas sus variadas necesidades, sus miserias, sus pesares*” (idem, p.84). Semelhante aos *Huehuetlatolli*, a narrativa parece sugerir o aspecto conselheiro da Virgem, advertindo-o, admoestando-o e conduzindo-o nos empreendimentos que deve realizar: comunicar ao bispo Zumárraga o desejo de construção de um templo para acolher seus beatos, o povo mexicano.

A casa - o templo -, então, se converte no lugar a partir do qual se consolidou uma perspectiva que Miguel Sánchez assumiu como certa: a de que o México é uma terra eleita por Guadalupe, pátria de um povo cujos valores e perfil são reconhecidos em Juan Diego. Por esse motivo, na narrativa, Juan Diego é descrito como cumpridor da missão que lhe fora confiada (Nican Mopohua, p. 86) e que, na humildade e pobreza que o definiu, entende que essa tarefa devia ser atribuída a homens nobres e doutos, não a um pobre trabalhador como ele. Mas é ele, e não os doutores, o portador da mensagem guadalupana:

En verdad yo soy un infeliz jornalero, sólo soy como la cuerda de los cargadores, en verdad soy angarilla, sólo soy cola, soy ala, soy llevado a cuestras, soy una carga, en verdad no es lugar donde yo ando, no es lugar donde yo me detengo, allá a donde tú me envías (Nican Mopohua, 2012, p. 96).

A narrativa de *Nican Mopohua*, sobre a Virgem de Guadalupe na Colina de Tepeyac, segundo o entendimento de Nebel (2013), não pretende formular as circunstâncias ou os “fatos” que se podem verificar como verdadeiros ou falsos, mas oferecer uma profissão de um credo. Isso significa, para Nebel, que a narração quer dar respostas à questão sobre a orientação fundamental da vida dos mexicanos. Atesta, outrossim, uma verdade existencial no sentido de demonstrar que somente por meio da vida dos mexicanos ela pode ser confirmada. O conteúdo de *Nican Mopohua* é testemunho de uma realidade que vai se estabelecendo, de modo que é possível considerar a possibilidade de que a redação artística tinha como finalidade “*fomentar el culto guadalupano en el siglo XVII*” (Nebel, 2013, p. 247). O texto adquire um sentido importante, que não é um ato de conhecimento histórico, mas de uma experiência cristã de vida. Tem, portanto, uma função pedagógica e panerético, de sermão que edifica o mexicano segundo os valores expressos pelo texto, os quais estão identificados em Juan Diego.

De fato, a atitude de Juan Diego parece indicar alguém que, na condição de um pobre trabalhador, não oferece condições para cumprir com o desejo que Guadalupe lhe confiou. Ainda assim o faz. O texto, rico em referências das antigas palavras *nahuas*, parece eleger Diego como o porta-voz do patriotismo mexicano e dos ideais que o acompanham. Os valores que ele explana, no diálogo com a Virgem de Tepeyac, são reclamados como aqueles que fundamentam a existência de um novo homem mexicano, que é, a um só tempo, antigo e novo, azteca e cristão. As duas tradições, ainda que conflituosas, deram o substrato para a formação do mexicano, que reclama seu passado indígena tentando reabilitá-lo. Adere, mais ou menos às sociedades vencedoras para formar, a partir dela, um cristianismo indígena, único e revelador das origens de uma memória coletiva original. É o mexicano o povo eleito, como entenderam Florencia e Miguel Sánchez, e, por isso, os espanhóis perderam seu lugar nesta terra que pertence a uma Santa indígena, Guadalupe, o emblema nacional do México. É ela que simboliza as modificações pelas quais a Nova Espanha se converte em algo distinto e original em relação à metrópole: seus santos passam a ser porta-vozes das lutas políticas que reclamam independência e são – a exemplo de Guadalupe – modelo de um novo homem com identidade própria e de nação cujo fundamento radica na colina de Tepeyac.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O propósito que este trabalho assumiu foi o de pôr em discussão algumas reflexões a respeito de Nossa Senhora de Guadalupe, um dos mais importantes ritos devocionais da América hispânica e portuguesa. Não do ponto de vista teológico, mas histórico, no sentido de, metodologicamente, compreender como a devoção mariana assumiu recortes políticos. As narrativas a respeito do tema permitem compreender o fato de que, no século XVI e XVII, havia conflitos em torno da aceitação do culto desta santa, por vezes confundida com antigas divindades aztecas, mas que foi dirimida na medida em que nativos mexicanos conceberam-na como imagem dos seus ideais, entre os quais a de ser povo mexicano, nem espanhol nem azteca.

Nesse caso, as fontes consultadas permitiram o trabalho de investigação no sentido de reconhecer ao menos duas situações singulares: uma, a Santa com características indígenas, parece incorporar a tentativa dos nativos em preservar aspectos de suas antigas referências de mundo e *Nican Mopohua* sugere esse esforço. O texto contém os traços das antigas narrativas aztecas, embora traga todos os elementos da tradição cristã. Isso se deve pelo fato de que seu destinatário é o nativo e, por isso, é componente de convencimento ao exaltar valores da fé cristã, em estilo dos cantares mexicanos. Nesse caso, persuadir o nativo implicava o uso de suas próprias tradições, já que era resistente às imagens europeias. A outra diz respeito ao fato de que as narrativas expressam as origens de uma mentalidade de povo separado de Castela, que reclama um fundamento escatológico para o estabelecimento de uma pátria, a qual paulatinamente surgia.

Ao que tudo indica – e o texto de Miguel Sánchez e Florencia são sugestivos – o evento Guadalupe foi reclamado como alicerce de uma sociedade que se constituía: de um lado, o crioulo usa a imagem dela como elemento de construção de uma identidade própria e original. De outro, a igreja vê na Virgem a possibilidade de comunicar a doutrina cristã e ampliar sua influência na atração e docilização dos nativos e da sociedade que resultava da colonização. Nesses encaminhamentos, Juan Diego, um índio, é o mensageiro e o modelo de cristão tido como exemplar, assim como é também aquele que, no diálogo com a Virgem de Tepeyac, se pronuncia a partir dos antigos cantares mexicanos. E Nossa Senhora de Guadalupe

é, portanto, portadora de uma mensagem unificadora destinada tanto aos que recorriam à Tepeyac, quanto à Catedral da Nova Espanha.

Esses motivos são suficientes para justificar uma pesquisa que pretende recolocar em discussão, sob o risco de não ser original, a história da formação do povo latino-americano e o lugar que a religião ocupou nessa trajetória. Mas o problema não se limita a isso. Outras possibilidades se apresentam, entre as quais procurar compreender o comportamento das autoridades religiosas em relação ao evento Guadalupe. Além do mais, chama a atenção o fato de a América ser o berço do renascimento do culto mariano, sobretudo num momento em que, na Europa, o dogma de Maria era questionado por luteranos e calvinistas. Seja como for, a popularidade alcançada pela devoção em Nossa Senhora de Guadalupe, reforça o entendimento de que ela é o fundamento do patriotismo mexicano e expressão da mentalidade cristã latino-americana.

REFERÊNCIAS

I. Fontes

CORTÉS, H. *Segunda Carta-Relación*. México, Porrúa, 2004.

FLORENCIA, Francisco. *La estrella del norte de México: historia de la milagrosa imagen de María Santísima de Guadalupe*. Guadalajara: Imprenta de J. Cabrea-Carmen y Maestranza, 1895.

MONTÚFAR, Alonso de. *Información que el señor Arzobispo de México D. Fray Alonso de Montúfar mandó practicar sobre un sermón que el 8 de septiembre de 1556 predicó fray Francisco de Bustamante acerca del culto de nuestra señora de Guadalupe*. 2. Ed. México: Imprenta, Litografía y Encuadernación de Ireneo Paz, 1891.

NICAN MOPOHUA, In. LEÓN-PORTILLA, Miguel. *Tonantzin Guadalupe: pensamiento náhuatl y mensaje cristiano en el 'Nican Mopohua'*. 4. Reim. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 2012, p. 72-146.

SAHAGÚN, Bernardino de. *Historia general de las cosas de Nueva España*. Madrid: Alianza Editorial, 1988.

SÁNCHEZ, Miguel. *Imagen de la virgen María, Madre de Dios de Guadalupe, milagrosamente aparecida en la ciudad de México*. México: En la imprenta de la Viuda de Bernardo Calderon, 1648.

II. Bibliografias

BELTRAMINI, C. O. As virgens Marias da Nova Espanha e do arcebispado de Lima durante os séculos XVI e XVII. Unesp: Franca, 2013

BRADING, David A. La virgen de Guadalupe: imagen y tradición. México: Taurus, 2002.

BRADING, David A. Los Orígenes del nacionalismo mexicano: México: Ediciones Era, 2020.

CERTEAU, M. A escrita da história. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1982.

CRISTINO, Jesús Mateo. Análisis comparativo lingüística-literaria entre el Nican Mopohua y los cantares mexicanos. Ciudad de México, 2021.

FLORESCANO, Enrique. Memoria Mexicana. 3. Reim. México: Fondo de Cultura Económica, 2000.

GARCÍA, Lidia E. Gómez; CRUZ, Eduardo Ángel. El discurso de la desunión: la disputa jurisdiccional por las limosnas de la Virgen de Guadalupe en Nueva España: 1572-1607. Estudios de Historia Novohispana, 61, jul-diciembre, 2019.

GREENLEAF, R.E. La Inquisición en Nueva España: siglo XVI. 2 reim. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.

GRUZINSKI, S. A colonização do imaginário: sociedades indígenas e ocidentalização no México espanhol -séculos XVI-XVIII. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

GRUZINSKI, S. La guerra de las imágenes: de Cristóbal Colón a 'Blade Runner' (1492-2019). 2 Reimp. México: Fondo de Cultura Económica, 1999.

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

ICAZBALCETA, Joaquin Garcia. Carta acerca del origen de la Imagen de Nuestra Señora de Guadalupe de México. México: Imprenta y Encuadernación de Ireneo Paz, 1896.

LAFAYE, Jacques. Quetzalcóatl y Guadalupe. 2. Reim. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.

LEÓN-PORTILLA, Miguel. Tonantzin Guadalupe: pensamiento náhuatl y mensaje cristiano en el 'Nican Mopohua'. 4. Reim. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 2012.

LEÓN-PORTILLA, Miguel. Filosofía Nahuátl estudiada em sus fuentes. México: UNAM, 2006.

NEBEL, Richard. Santa María Tonantzin Virgen de Guadalupe: continuidad y transformación religiosa en México. México: Fondo de Cultura Económica, 2013.

O'GORMAN, Edmundo. Destierro de sombras: luz en el origen de la imagen y culto de Nuestra Señora de Guadalupe del Tepeyac. México: UNAM, 2001.

RICOEUR, P. A memória, a história, o esquecimento. Trad. Alain François. Campinas: Editora Unicamp, 2007.