

RESEÑAS

VIVIANA DÍAZ BALSERA, *The Pyramid under the Cross: Franciscan Discourses of Evangelization and the Nahuatl Christian Subject in Sixteenth-Century Mexico*, Tucson, University of Arizona Press, 2005, 270 pp. ISBN 0816523800

Los textos de la evangelización del siglo XVI han sido objeto de estudio de investigadores procedentes de diversas ramas: historia, antropología, etnografía, literatura, teología, por nombrar las más conocidas. La riqueza de sus contenidos se presta a esa pluralidad de enfoques. Es obvio que cuantos más aspectos de esa literatura se intenten abarcar tanto más se corre el peligro de quedarse en conclusiones superficiales o escasamente fundamentadas. No es creíble que un investigador sea experto en tantas ramas del conocimiento.

Esta reflexión preliminar nos puede orientar para introducirnos en la lectura del libro aquí reseñado. Viviana Díaz Balsera intenta construir la respuesta de la comunidad nahua a los discursos franciscanos de evangelización mediante algunos textos del siglo XVI. En su introducción expresa la intención de situar su estudio entre los poscoloniales y los más tradicionales de historia,

etnografía, antropología cultural, criticismo cultural y literatura (p. 11). Podría haber añadido teología moral, pues en más de una sección se introduce en los escabrosos temas de contrición, absolución sacramental y pecados. En realidad, pese a esta intención de amplias perspectivas, la lectura sobre los textos franciscanos está enfocada hacia los estudios poscoloniales, como ella misma lo expresa en el avance de uno de sus capítulos sobre el teatro evangelizador publicado en *El teatro franciscano en Nueva España*, México, Conaculta, 2000, p. 334. La pregunta que uno se puede hacer es ¿de qué manera esos estudios nos pueden ayudar a entender el complejo problema de la evangelización del siglo XVI? Me temo que en forma muy limitada, según se puede inferir de la lectura de este libro.

Cuatro son los textos que Díaz Balsera estudia: el diálogo de los doce primeros franciscanos con los gobernantes y sacerdotes de México Tenochtitlan; tres obras del teatro evangelizador —el *Juicio final*, el *Sacrificio de Isaac* y la *Caída de los primeros padres*—; dos confesionarios nahuas —el de Alonso de Molina y el de Juan Bautista—, y el libro IV de la *Historia Eclesiástica Indiana* de Jerónimo de Mendieta. Se sorprende uno de esta selección de materiales tan dispares entre sí, compuestos por autores y en contextos históricos muy diversos. Más sorprendido queda uno con la explicación que hace la autora sobre esta selección. Afirma que aunque ampliamente leídos, no han recibido la atención crítica que merecen (p. 7).

El primer texto —el diálogo de los doce— da material a la autora para introducirse en el tema de la conversión al cristianismo de las comunidades nahuas. Como es ampliamente aceptado, este texto no es ni una narración estrictamente histórica ni un discurso evangelizador. Se trata, más bien, de un esfuerzo de síntesis teológica realizado por los humanistas trilingües del colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, bajo la dirección de fray Bernardino de Sahagún. El resultado, como bellamente lo ha expresado Miguel León-Portilla en otra obra, es un mensaje cristiano expresado con pensamiento

nahua. Así, la conclusión a la que llega Díaz Balsera, a saber que, de acuerdo con este texto, la aceptación del cristianismo se debió no a los argumentos de los frailes, sino a las semejanzas de ambas religiones, no sólo no tiene nada de nuevo, sino que parece ignorar que ésa era la intención del texto. Por cierto, la teología que sirve de base a esa síntesis nahua es bastante primitiva, como se tiene señalado (*Estudios de Cultura Nahuatl*, 32 [2001]). No es de extrañar, por lo mismo, el uso de argumentos vétero testamentarios, como las amenazas de destrucción de Israel por sus pecados, la problemática del origen del bien y del mal no resuelta ni por el judaísmo ni el cristianismo, y el contexto sociocultural del universalismo medieval que la autora califica como “dominación epistémica, endémica al sistema ideológico, absolutista y universalista de la cristiandad” (p. 39. La traducción al español es mía). Si la autora estuviera familiarizada con el pensamiento medieval franciscano de Roger Bacon o Raimund Lull quizá hubiera sido más cauta en sus epítetos. En todo caso, una ligera ojeada a la historia de la teología del periodo antiguo de la Iglesia le hubiera evitado caer en la errónea lectura de que fray Bernardino de Sahagún, al referirse a la guía del Espíritu Santo en la conversión de los nahuas, estaba aludiendo al esquema tripartito de Joaquín de Fiori.

La segunda parte de este libro está dedicada a las tres obras de teatro ya mencionadas. Como la autora reconoce, éstas nos han llegado sólo por versiones de los siglos XVII y XVIII y una de ellas sólo por la narración con que la describe fray Toribio de Benavente, Motolonía. Probablemente por esta razón la doctora Díaz Balsera analiza no tanto los textos, sino las imágenes representadas en ellas y los posibles actores.

En la primera obra, el *Juicio final*, descubre la autora la ironía y resistencia del nahua al discurso evangelizador. Su descubrimiento lo apoya en el papel que desempeñan los demonios en la obra, sobre todo, en la escena de la condenación final en la que, al castigar Cristo a los malvados con el infierno, uno de los demonios le

da gracias por haber logrado quedarse con sus criaturas. Partiendo de la enseñanza de los frailes de que los dioses prehispánicos eran los demonios, concluye Díaz Balsera que esta obra se pudo prestar a que fuera, para la audiencia nahua, una celebración “de la sobrevivencia de sus dioses y su poder de tomar nuevas formas y figuras en un mundo siempre cambiante” (p. 79. La traducción es mía).

En la segunda obra, el *Sacrificio de Isaac*, la autora señala las contradicciones del discurso evangelizador haciendo resaltar las imágenes en las que aparece un Yahwe muy semejante al Tezcatlipoca que exigía el sacrificio de niños. En la tercera obra, la *Caída de los primeros padres*, enfatiza la actuación de los tlaxcaltecas y el escenario mesoamericano, descrito por Motolinía en la escenificación de esta obra. Estos elementos le dan material para presentar la hipótesis de que lo importante de esta obra para el tlaxcalteca no fue el mensaje cristiano, sino la puesta en escena de su alteridad e identidad nahua.

El teatro evangelizador ha sido, y sigue siendo, un tema bastante complejo y difícil de abordar. Sus dos raíces, la medieval española, como lo ha señalado Beatriz Aracil, de manera convincente, en un estudio que no aparece en el libro aquí reseñado, y la mesoamericana, piden finas investigaciones de especialistas en ambas disciplinas. La lectura poscolonial del libro aunque atractiva, adolece de simplificaciones y de poca atención a los datos conocidos. Por ejemplo, Louise Burkhart ha señalado la posible participación de los humanistas de Tlatelolco en la traducción de obras teatrales de la segunda mitad del siglo XVI. Díaz Balsera utiliza este dato para aplicarlo anacrónicamente a la actuación tlaxcalteca de 1539, o sea tres años después de la fundación de Tlatelolco. Los datos que recoge León-Portilla y a los que hace referencia la autora para sustentar su tesis sobre la alteridad nahua proceden de los cantos y bailes dentro de las iglesias. ¿Son estos bailes lo mismo que las obras teatrales? La actitud extremadamente rigurosa que muestra el sacerdote del *Juicio final* ante Lucía, sorprende a Díaz Balsera

porque ve que no está de acuerdo con los moralistas famosos de la época como Martín de Azpilcueta. ¿Tendrá que ver algo este moralista cuyas obras se publicaron a partir de 1556 con la formación teológica de principios del siglo XVI o con una obra teatral actuada unos 20 años antes?

La tercera parte de este libro está dedicada a dos confesionarios, el de Alonso de Molina, *Confesionario mayor en lengua mexicana y castellana* (México, 1565) y el de Juan Bautista, *Advertencias para los confesores de los naturales* (México, 1600). El objetivo de esta parte no es estudiar la práctica de la confesión, sobre la que existen abundantes textos en las crónicas del siglo XVI, acerca de las cuales la autora ironiza por el lirismo de Mendieta (*Mendieta rhapsodizes...*), sino los contenidos teológicos de esos confesionarios, campo en el que la autora incursiona con escaso entrenamiento. En la sumaria introducción sobre la confesión en el Viejo y Nuevo Mundo pasa por alto las discusiones teológicas de la escolástica y tardía Edad Media acerca de este sacramento. Su descripción del mismo presta escasa ayuda a la lectura de esos textos: "Un sujeto discriminado y sin conocimiento (penitente/subalterno) es obligado a venir ante el autorizado sujeto del conocimiento (confesor/colonizador) a fin de ser (re)constituido y definido por él, bajo pena de excomunión, aislamiento o descenso social" (p. 117. La traducción es mía). ¿Sería ésta la percepción del nahua acerca de la confesión? Aun aceptando las exageraciones de las crónicas del siglo XVI no hay bases para dar sustento a esta descripción.

Como ya se señaló, la práctica de la confesión no es el tema de esta tercera parte. Díaz Balsera está interesada en los contenidos doctrinales de los confesionarios. Acerca del de Molina considera que sus exigencias para el penitente sobrepasan los requisitos que pide el Concilio de Trento. Fundamenta su opinión en la lectura que hace del interrogatorio sobre la virtud teologal de la caridad. La autora sabe que ese texto no trata de las condiciones para el perdón de los pecados, sino de la práctica de la virtud más importante

del cristianismo. Sin embargo, sin dar explicación alguna, identifica la caridad con la contrición y de esta identificación especula sobre las rigurosas exigencias para la absolución y acerca de la Iglesia indiana y milenarismo franciscano. Concluye su exposición: el confesionario de Molina es un “caso claro de incapacidad pastoral que debió intimidar más que facilitar el acercamiento [del nahua] al cristianismo” (p. 145. La traducción es mía).

En el confesionario de Juan Bautista Díaz Balsera encuentra la cara opuesta del de Molina. Mientras que con el texto de éste la autora arma su disertación sobre el rigorismo franciscano, con el de Juan Bautista sostiene la tesis de los malestares (*malaises*) de la dominación. La referencia que hace Juan Bautista a la ignorancia invencible del penitente nahua es leída por la autora como resistencia a la imposición del cristianismo. Quien tenga la oportunidad de leer el texto completo de este confesionario se dará cuenta de que el tema de la ignorancia invencible es un breve apartado sobre el problema de repetir la confesión de los pecados callados o por vergüenza o por ignorancia. La autora lo magnifica para especular sobre el “reconocimiento del colonizador de que su colonización espiritual era todavía un pesado proceso, a medio camino, sin terminar” (p. 158. La traducción es mía).

La última parte de este libro está dedicada a un bien conocido y bastante comentado cronista franciscano, Jerónimo de Mendieta. Díaz Balsera recurre a la penúltima parte de su crónica, libro IV, para disertar sobre la crisis del providencialismo. Para quien esté familiarizado con la obra de la doctora de feliz memoria, Elsa Cecilia Frost, poco podrá decirle esta parte. Sí notará la insuficiente destreza en el manejo de obras tan complejas como son las crónicas del siglo XVI. Por ejemplo: la interpretación que Mendieta hace del salmo 58 y que cita en la vida de Martín de Valencia no es del cronista franciscano, como cree Díaz Balsera, sino de fray Francisco Jiménez, compañero de Martín de Valencia y su primer biógrafo. Asimismo, los estudiosos de la obra de Sahagún saben

muy bien las vicisitudes de su *Historia general de las cosas de la Nueva España* y los cambios continuos que introdujo en ella. Se sabe muy bien que la obra que circuló entre los frailes y que tuvo en sus manos Mendieta, fueron los textos nahuas que, como el mismo cronista lo dice “por ser cosa tan larga no se pudieron trasladar [traducir al castellano]” (*Historia Eclesiástica Indiana*, libro IV, capítulo 44). La versión que conocemos del *Códice Florentino* se sabe muy bien que fue directamente a España. La especulación de que Mendieta ignoró este texto por motivos estratégicos y políticos indica una lectura muy ligera y precipitada.

Como se podrá ver por estos comentarios, *The Pyramid under the Cross*, pese a su llamativo, aunque parecido título al de Anita Brenner, *Idols behind Altars* (Nueva York, Harcourt, Brace, 1929), ofrece escasas aportaciones a los estudios sobre evangelización. Sus temas centrales, la permanencia y transformaciones del pensamiento y práctica religiosas nahuas dentro del cristianismo, o la respuesta de los nahuas a los discursos evangelizadores, son asuntos tratados documentalmente desde la década de 1970, como lo saben los que han seguido de cerca los trabajos de Charles Dibble (“The Nahuatlization of Christianity”, *Sixteenth Century Mexico: The Work of Sahagun*, Albuquerque, University of New Mexico, 1974, pp. 230-232); de Arthur J. O. Anderson (“Sahagun's Doctrinal Encyclopaedia”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, 14 [1983], pp. 109-122), y de Miguel León-Portilla (“Testimonios nahuas sobre la conquista espiritual”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, 21 (1974), pp. 11-36, y *Los franciscanos vistos por el hombre náhuatl*, México, UNAM, 1985, estudios que no aparecen en el libro que aquí se reseña. Quedarían así como novedad los temas más controvertidos y que, al parecer, son los de mayor interés en los estudios poscoloniales: la alteridad y la oculta resistencia del nahua al cristianismo. Díaz Balsera los aborda con gran empeño, pero mientras no se tenga un amplio dominio no sólo de la literatura nahua, sino también de la medieval en la que se formaron los

frailes, y de la vasta producción evangelizadora-literaria de los franciscanos del siglo XVI, las conclusiones —por muy sugerentes que parezcan—, quedarán en mera especulación.

Francisco Morales, OFM

Universidad de las Américas, Puebla

JORGE CAÑIZARES-ESQUERRA: *How to Write the History of the New World? Histories, Epistemologies, and Identities in the Eighteenth-Century Atlantic World*. Stanford, California, Stanford University Press, 2001, 450 pp. ISBN 0804740844

El reciente libro de Jorge Cañizares-Esquerra ha corrido con mucho éxito en la academia estadounidense: ganó dos premios otorgados por la American Historical Association (uno en historia atlántica y otro como el mejor libro de historia española y latinoamericana) y se ha vuelto referencia de rigor para la historia intelectual de México en el siglo XVIII. Bajo el título de *Cómo escribir la historia del Nuevo Mundo*, saldrá pronto en traducción al español en el Fondo de Cultura Económica. El éxito del libro no es difícil de explicar: su autor se impone la tarea de contar una nueva historia de las historias del Nuevo Mundo escritas en el siglo XVIII en los dos lados del Atlántico, desde una perspectiva muy informada por las últimas tendencias teóricas e historiográficas estadounidenses.

La abundante producción de libros sobre el tema a partir de la segunda mitad del siglo XVIII muestra cómo, lejos de generar consensos o verdades obvias, el pasado y el presente dieciochesco de América constituían en aquel momento motivo de polémicas, desacuerdos, resentimientos, intrigas y conspiraciones. Cañizares-Esquerra explora el sustrato epistemológico de estos