

EXAMEN DE LIBROS

Louise M. BURKHART: *The Slippery Earth. Nahuatl-Christian Moral Dialogue in Sixteenth Century Mexico*. Tucson, The University of Arizona Press, 1989, XII-243 pp., ISBN 0-8165-1088-1.

Bajo el título de *La tierra resbalosa*, derivado de un proverbio náhuatl que hace referencia a una esencial característica aleatoria de la vida del hombre en este mundo, la doctora en antropología Louise M. Burkhart nos ofrece una interesante obra sobre uno de los aspectos del proceso de evangelización de los indios mesoamericanos: la introducción, durante la primera mitad del siglo XVI, de la ética cristiana entre los grupos nahuas, principalmente de la cuenca lacustre del altiplano central. La autora, consciente de la gama de problemas que enfrentaba, decidió analizar este importante fenómeno exclusivamente en uno de los momentos más importantes de la evangelización de los indios, puesto que los resultados de esta empresa decidieron toda una serie de patrones que marcarían pautas indelebles. Este “diálogo moral”, como lo llama Burkhart, se nos presenta en su verdadera complejidad como una interacción, en una dimensión procesual, que finalizó en una “síntesis creativa” (p. 9) que no fue el simple resultado de la suma de las partes. Es decir que según la autora, si habláramos sólo de “conquista espiritual”, el término, aunque con un atractivo intrínseco, no alcanzaría a comunicarnos el verdadero sentido de lo que ocurrió, y la multiplicidad de instancias y problemas que esta “conquista” realmente abarcó.

Utilizando como base un selecto grupo de textos doctrinales en lengua náhuatl (descritos en un apéndice final), y restringiéndose

al periodo que va de la tercera a la séptima década del siglo XVI, la autora examina varios tópicos clave, dentro de una mecánica de comparación y contraste entre lo nahua y lo cristiano. El análisis más extenso se concentra en los conceptos de pecado y daño, lo bueno y lo malo, el orden y el caos, Dios y el Diablo, lo correcto y lo incorrecto. Además se dan noticias de lo que llamaríamos el “ámbito espacio-temporal” de la moral de ambas culturas. El espacio se analiza como dos planos, el horizontal (centro y periferia) y el vertical (celestial y terrestre). Burkhart conceptúa el tiempo nativo como relativo y acumulativo. Esta idea se deriva del análisis de los trabajos de Tedlock y Tedlock, T. Todorov, M. León-Portilla y Umberger. De ahí pasa a asuntos más concretos, como el de la pureza y contaminación, la abstinencia y el exceso, la salud y la enfermedad.

El capítulo final se dedica a replantear la efectividad de la evangelización en relación con la introducción de conceptos morales básicos. Aquí Burkhart más bien concluye lo contrario, puesto que intitula esta sección “El cristianismo conquistado” en vista de que la antigua religión se mantuvo como el contenido, la sustancia dentro de formas o apariencias cristianas. La autora percibe el proceso como un efectivo mecanismo de supervivencia cultural, a través de un reacomodo de elementos tradicionales cubiertos con la corteza de la nueva religión. Este reacomodo se dirigió, con un esfuerzo sistemático, hacia la prevención de la discontinuidad que representaba la conquista española. En uno de los últimos párrafos de la obra se afirma que el mayor obstáculo para una efectiva evangelización fue el contacto, en los niveles religiosos, “. . . de dos modos diferentes de ver el mundo y el lugar que ahí tenía la humanidad. Los frailes confrontaban un reto imposible: la recreación, a su propia imagen, de toda una cultura. . .” (p. 184).

Entre los aspectos más sólidos de la investigación destaca el buen uso de los escritos doctrinales. El amplio conocimiento que la autora tiene del náhuatl clásico fue usado en el detenido análisis de los términos transmisores de ideas y preceptos más importantes para adoctrinar a los indios en la nueva moral (el glosario de los mismos se encuentra en las pp. 213 y 214). Uno de los aspectos que se percibe en esas palabras es su característica referencia al mundo material, como si los valores cristianos que se intentaban enseñar pasaran del dominio espiritual al del saneamiento (*sanitation*, p. 13), en un sentido físico inequívoco: pecado-virtud equivalía a suciedad-limpieza, por ejemplo. Esta moralidad indígena, “mundana”, antientrópica, anticaótica y con una teleología casi inexistente,

necesariamente tuvo que provocar diferentes percepciones de las enseñanzas de los frailes, de las cuales, finalmente, como indica la autora, quedan sólo las capas externas de la estructura moral de los conquistados.

Para lograr entender el fenómeno de la conjunción de los dos sistemas morales como algo más que la “suma de las partes”, Burkhart primero tuvo que entender y definir los dos polos del “diálogo”, el indígena y el cristiano, la religión de los nahuas y la visión mendicante del cristianismo al principiar el siglo XVI: lo que existía, lo importado y lo que surgió del contacto entre ambos sistemas. Es precisamente en este tema de la recreación de la moral indígena donde deseáramos hacer algunas observaciones, particularmente en lo que se refiere a sus elementos relacionados con la religión prehispánica.

El término “nahua” no se está refiriendo en este estudio a todos los nahuas mesoamericanos. Aquí se está tratando principalmente con los grupos de habla náhuatl del centro de México, y más específicamente con los mexica-tenochcas durante el posclásico tardío, quienes nos legaron un buen cúmulo de información sobre asuntos relacionados con la religión. Pero la información sustancial de su religión en la etapa prehispánica la conocemos a través de fuentes redactadas, en su mayoría, durante el temprano periodo colonial y que, reflejan casi todas puntos de vista imperialista y *pilli* (nobles), dos aspectos que no han sido tomados suficientemente en consideración.

Al referirnos a la religión que refleja la visión imperial tenochca, no estamos haciendo referencia a un sistema ideológico totalmente nuevo dentro del contexto mesoamericano, sino más bien a ciertas modificaciones que se hicieron en el grado de importancia de ciertas deidades, rituales y elementos de cosmovisión. En esta visión imperial se enfatizaban aspectos como la centralidad, el orden cósmico bajo los auspicios de un pueblo con “destino manifiesto”, el predominio de las fuerzas solares —luminosas— masculinas en detrimento de las fuerzas ctónico-femeninas y de la oscuridad, que amenazaban con destruir el orden impuesto en el quinto sol. Otro aspecto muy importante asociado a esta ideología en relación con la clase gobernante fue el énfasis en una estricta disciplina y la pureza de la élite *pipiltin*, el grupo cuya misión no sólo era gobernar y administrar su comunidad, sino también materializar el destino manifiesto de conquista tributaria. En el reordenamiento del panteón mexica, antiguas deidades como Tláloc, Xiuhtecuhtli, Tezcatlipoca, Xipe Tótec y el mismo Quetzalcóatl continúan en un pri-

mer plano, pero ahora interactuando con Huitzilopochtli en representaciones plásticas y literarias de gran belicosidad.

¿Hasta qué punto esta particular articulación imperialista-*pilli* de la religión de los mexicas influyó en los miembros evangelizados de las órdenes mendicantes en el proceso de conocimiento de los principios morales de la religión que iban a combatir? Como se ha explicado previamente, la articulación, creada en particular por un reducido grupo de nobles mexica-tenochcas, no era una innovación sino un reacomodo de la cosmovisión tradicional. Sin embargo, nos queda la duda de si los frailes detectaron las diferencias de matices de los valores que enfatizaba la élite tenochca, los apoyadores y beneficiarios de la era regida por el signo *nahui ollin* (quienes, paradójicamente, con sus actividades bélicas tendían a desequilibrar más frecuentemente el orden universal) y los del pueblo común, interesado en lograr un balance que provocara consecuencias políticamente menos impresionantes, como obtener buenas cosechas y evitar enfermedades, dos importantes campos donde —y esto es muy interesante— ha sobrevivido el mayor número de elementos de religión prehispánica.

Se podría argüir que quizás aquí estamos hablando de matices sin importancia de una misma estructura moral nativa, pero también podría ser el caso de que la moral campesina se desarrollara en un mundo menos tenso, menos “resbaloso” y “naturalmente” más equilibrado, un mundo que no se negaba existencialmente, puesto que permitían vivir con una estabilidad no tan precaria entre el orden y el caos. El caso que podríamos aducir para apoyar nuestro argumento es el de las contradictorias percepciones del dios Tezcatlipoca a partir de su “cristianización”. Se trata de una deidad que parece adquirir una extraordinaria importancia en los tiempos inmediatamente anteriores a la conquista española. Estamos frente a un dios muy antiguo, complejo y poderoso, al cual, como a otras deidades prehispánicas, se le atribuían cualidades positivas y negativas. Un buen número de oraciones que realizaba el *tlatoani* tenochca, que fueron compiladas por Sahagún en el libro VI del *Códice Florentino*, están dedicadas a esta deidad en su desdoblamiento de Titlacahuan, el gran señor caprichoso del cual “nosotros somos sus esclavos”. Era además, junto con Tlazoltéotl, el castigador de los pecados que él mismo había inducido, y también a él se le confesaban oralmente. Por sus asociaciones con la noche y los hechiceros, Tezcatlipoca se convierte en el Tlacatecólctl (literalmente: “Tecolotehombre”), una de las imágenes nativas que se usaron para hacer referencia al diablo o Lucifer. En una dimensión

moral opuesta, algunos de sus atributos se relacionaron con la deidad suprema cristiana (Ipalnemohuani, Tloque Nahuaque, véase p. 39). Era Tezcatlipoca quien hacía particularmente resbaladizo este mundo, puesto que cuando se llegaba a su presencia se decía que era como estar en un lugar peligroso: *tlaalahua*, *tlapetzcahui* (“es resbaloso, es liso”), idea muy similar a la que da título a esta obra (*tlaalahui*, *tlapetzcahui in tlalticpac*, “es resbaloso, es liso sobre la tierra”). En esa moral *pilli*, orientada hacia valores elitistas, de una disciplina férrea que intenta evitar los peligrosos deslizamientos, de énfasis en el poder imperial y quizá con una mayor dosis de fatalismo, Tezcatlipoca parece desempeñar un papel patronal importante. Por otro lado la gente del pueblo, más apegada a la supervivencia cotidiana y con un pensamiento orientado de manera primordial a las actividades agrícolas, parecería tener más familiaridad con las ideas sobre Tezcatlipoca asociadas a sus desdoblamientos como hechicero o brujo, el Tlacatecólol-diablo, entrando en una “confusión dialogística” con los frailes, cuando éstos se referían al dios cristiano con algunos de los atributos del espejo humeante. Para los oídos de los macehuales, un símil como el que alguna vez usó Sahagún (la virtud era como una buena cosecha de alimento; el pecado era como hierba silvestre, como hierba venenosa, cardos, abrojos, p. 105) hubiera parecido mucho más satisfactorio y accesible.

Al hacer este comentario no estamos de ninguna manera invalidando los planteamientos generales que Burkhart define para la moral indígena, los cuales encajan correctamente en la cosmovisión mesoamericana en general y nahua en particular (pues de otra manera, la autora hubiera tenido serias dificultades en utilizar información de procedencia no nahua, como la de los maya-quichés, por ejemplo). Sólo queremos llamar la atención sobre la existencia de una dimensión, a veces no percibida, derivada del origen social de la información. Tomarla en consideración nos ayudaría a entender mejor esa instancia que la autora ha llamado de manera genérica “nahua” en la época anterior y posterior a la conquista.

No hay duda de que el trabajo de la doctora Burkhart es una aportación sólida en este terreno, que resulta interesante para etnohistoriadores dedicados al mundo prehispánico e investigadores interesados en la etapa colonial, particularmente en los campos de la historia de las mentalidades y el arte. Creo que en este trabajo existe una rica veta de nuevas ideas para explorar lo que podríamos llamar el “diálogo plástico” de la moral, es decir, esas imágenes que se pintaron o esculpieron en las iglesias erigidas por las órdenes mendicantes, en las que se enfatizaron ciertas escenas o pasajes de

la doctrina cristiana o la vida de sus santos, aunadas a veces a motivos de la antigua religión. La autora nos da una interesante explicación de la existencia de esas descripciones vividas del infierno, como las que pueden verse en Santa María Xoxoteco y en la capilla abierta de Actopan. Otro aspecto interesante que surge de la lectura de la obra es el referido a los alcances del “diálogo moral” y de su éxito, no en términos de una verdadera y completa cristianización sino como un medio para preservar la cultura nativa a través de la creación de una continuidad ideológica. A través de esta continuidad, los nahuas pudieron transformar el cristianismo monástico en algo propio, aspecto que también, nos parece, evitó la irrupción de movimientos mesiánicos o nativistas, ya que si existe un *continuum* religioso no hay necesidad de volver a lo antiguo, no hay necesidad de luchar violentamente por un retorno a la religión de los antepasados puesto que ésta nunca se fue.

Xavier NOGUEZ
El Colegio Mexiquense

Serge GRUZINSKI: *El poder sin límites. Cuatro respuestas indígenas a la dominación española*. Traducción del francés por Philippe Chéron. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia-Instituto Francés de América Latina, 1988, 211 pp. ISBN 0-8047-1513-0.

Este ensayo de Serge Gruzinski publicado por primera vez en francés en 1985, se inscribe dentro de un estudio más amplio y ambicioso cuya culminación es *La Colonisation de l'Imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol. XVI-XVIII* (Paris, Gallimard, Bibliothèque des Histoires, 1988, 374 pp.). El presente trabajo representa por tanto una etapa, hoy día superada, de una extensa investigación.

Siguiendo las pautas de una historia interdisciplinaria inspirada directamente por la llamada escuela de *Annales*, el autor se interesa, ante todo, por los problemas relacionados con los cambios culturales y, más precisamente, por la occidentalización de las sociedades indígenas, “determinando sus mecanismos, modalidades, ritmos y resultados”. Cuatro casos son revisados cuidadosamente. El primero es el del binomio Andrés Mixcoatl-Martín Ocelotl en 1537; se pasa luego a las aventuras de Gregorio Juan (1659) y Juan Coatl (1665) para terminar con las de Antonio Pérez en 1761. Cuatro derroteros que corresponden a tres épocas particulares, pues de los