

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

tiempos que siguen a una evangelización tan masiva como superficial, llegamos al siglo que corresponde a la vez al triunfo de la Iglesia barroca de la Contrarreforma y al proceso de secularización de las parroquias para desembocar finalmente en el periodo de las reformas ilustradas que se traducen en el rechazo por parte de las autoridades civiles y religiosas del catolicismo popular. Tres siglos que permiten, abarcar procesos tan lentos y complejos como la aculturación y el sincretismo. El escenario en el que se desempeñan los hombres-dioses abarca a la región central, Texcoco, la sierra de Puebla, Tlaxcala, la zona norte y oriente del actual estado de Morelos.

Partiendo de la tradición prehispánica de los hombres-dioses, que había sufrido modificaciones sustanciales en la época de la llegada de los españoles en relación con los siglos anteriores, Gruzinski muestra cómo la reaparición de aquellos taumaturgos dueños de múltiples poderes revela en la época colonial, a la vez, una fidelidad a una concepción en que el porvenir se inscribe en el pasado y profundos reajustes en el seno de las sociedades indígenas. Si bien los cuatro casos giran en torno a trayectorias individuales y, tal vez, de discutible representatividad, Andrés Mixcoatl y Antonio Pérez logran arrastrar tras de sí a verdaderas muchedumbres, manifestando con ello su inserción significativa dentro de las comunidades a las que pertenecen.

Aunque los cuatro casos presenten diferencias debidas, ante todo, a las personalidades de los hombres que catalizan las aspiraciones y necesidades de los grupos en los que están inmersos y las plasman en manifestaciones sociorreligiosas, se puede también encontrar en ellos rasgos comunes que comunican al conjunto una coherencia evidente. Las comunidades de las que emergen los hombres-dioses son de carácter exclusivamente agrícola y el catolicismo oficial, aun en sus matices arcaicos y medievales de los principios, no logra cumplir adecuadamente con las numerosas funciones propiciatorias que las religiones prehispánicas desempeñaban en lo que se refiere al ciclo agrícola. De ahí una necesidad latente de intermediarios entre las fuerzas naturales y los hombres del campo, papel que corresponde tradicionalmente a los hombres-dioses.

Por otro lado, los complejos sociorreligiosos —que abarcan aspectos míticos, cósmicos, rituales, sociales, familiares, etc.—, se organizan, a grandes rasgos, en torno a dos ejes principales: uno, que podemos considerar como conservador en la medida en que la lógica y la función del complejo tiende hacia el pasado y la tradi-

ción, caso de Andrés Mixcoatl, Gregorio Juan y Juan Coatl, y otro abiertamente subversivo y hasta revolucionario en su dimensión milenarista, como se percibe en el caso de Antonio Pérez. Esta división un tanto artificial no significa que en cada complejo no intervingan elementos extraídos del cristianismo impuesto. Al contrario, uno de los rasgos más originales de estas creaciones sincréticas consiste en la apropiación, desde el principio y aun cuando se patentiza un rechazo deliberado del cristianismo —caso de Andrés Mixcoatl—, de aspectos rituales e incluso teológicos propios del mismo cristianismo. Un ejemplo de este proceso, entre otros muchos, es el paso de la representación simbólica organizada alrededor de la cifra cuatro —los cuatro puntos cardinales—, de carácter prehispánico, al principio trinitario, particularmente obvio en las visiones y construcciones de Antonio Pérez. La mayor aportación del presente ensayo nos parece, efectivamente, el descubrir la fuerza asombrosa de un proceso sincrético original. Así, las actitudes pasivas y hasta derrotistas que las diversas interpretaciones marcadas por sellos ideológicos distintos concuerdan en atribuir a los indígenas durante el periodo colonial resultan sumamente dudosas. Las peripecias y construcciones mentales de los hombres-dioses y el eco que suscitan en sus comunidades indican claramente que los indígenas manifiestan, al contrario, una inmensa capacidad de asimilación, recuperación y creación, que los lleva naturalmente a idear complejos sistemas de representaciones acordes con sus necesidades objetivas y subjetivas.

En un intento notable por interpretar las conductas de los hombres-dioses coloniales y los sistemas que producen (difíciles de desentrañar por una mente occidental), Gruzinski recurre al método de la etnopsiquiatría impulsado por George Devereux. El terreno es resbaloso por ser incierto, en la medida en que no hay manera de comprobar la validez de las interpretaciones expuestas, al contrario de lo que acontece en un análisis clásico. Sin embargo, una historia que pretende dar cuenta de la articulación de lo individual con lo social y colectivo, lo patológico con lo “normal” y lo simbólico con lo empírico y real no puede cerrarse a semejantes instrumentos, por azarosos que sean. En el caso presente, no deja de perfilarse una duda: ¿cuán válido resulta en efecto el sistema freudiano para explicar o aclarar culturas que no son totalmente occidentales? Si podemos sin dificultad aceptar el carácter universal de ciertos principios fundamentales del freudismo a nivel funcional, como por ejemplo las operaciones de proyección, interiorización, etc., todo lo que atañe a valores y representaciones —en

particular los que rodean a las figuras del padre y de la madre— es eminentemente cultural y por tanto variable y relativo.

Otros aspectos del ensayo no dejarán de suscitar interrogantes y dudas, lo cual constituye uno de sus mayores logros. En efecto, el conjunto resulta muy sugerente y estimulante, pues abre amplias posibilidades de discusión y reflexión no sólo a nivel metodológico sino también de las hipótesis y conclusiones vertidas. La más rica y hasta cierto punto novedosa nos parece ser la que considera a las sociedades indígenas como dotadas de un profundo dinamismo que las lleva a crear verdaderos sistemas de representaciones adaptados al contexto colonial.

En fin, el presente texto se inscribe en la perspectiva de estudios interdisciplinarios sobre los procesos de aculturación y sincretismo cultural que deberían normalmente atraer la atención de los investigadores sociales de este fin de siglo. Lástima que la edición española adolezca de numerosas fallas, siendo la principal la paginación deficiente y la falta de, al menos, 17 páginas finales.

Solange ALBERRO  
*El Colegio de México*

Antonio RUBIAL GARCÍA: *El convento agustino y la sociedad novohispana (1533-1630)*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1989, 343 pp., «Serie Historia Novohispana, 34», ISBN 968-58-0313-7.

De las tres órdenes mendicantes llegadas a la Nueva España, inmerecidamente había quedado la de San Agustín menos favorecida por la atención de los historiadores. Su presencia en varias regiones, la importancia de los estudios conventuales, la influencia interna del grupo criollo y la notable riqueza y suntuosidad de sus conventos son algunas de las cuestiones que siempre llamaron la atención de los estudiosos de la época colonial y que merecían una seria investigación, como la que ahora se nos ofrece.

Antonio Rubial ha realizado una minuciosa labor de investigación y el resultado es un libro rico en información y en planteamientos sugestivos, dentro del sólido marco de referencia que le proporciona su conocimiento de la sociedad colonial. Advierte en el prólogo que no trata de estudiar el desarrollo de la labor misionera de la orden agustina, sino la realidad socio-económica de la misma,