

## 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 desearíamos 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 Tlacatecólol (literalmente: “Tecalotehombre”), 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: *tlalahua*, *tlapetzcahui* (“es resbaloso, es liso”), idea muy similar a la que da título a esta obra (*tlalahui*, *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 Tlacatecólótl-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 vívidas 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 intervengan 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, inmediatamente 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,

tema mucho menos estudiado y de indudable importancia para el conocimiento de la vida novohispana.

En el primer capítulo, "El factor humano", el autor proporciona cifras, circunstancias y características de los profesos agustinos de la provincia mexicana. Se enfrenta así, desde el primer momento, con una cuestión clave para entender la actividad de la orden de San Agustín y su influencia sobre los grupos sociales, tan sensibles a los antagonismos entre peninsulares y criollos. A un periodo en que llegaron muchos frailes de Castilla sucedió otro sin nuevos embarques. Las causas, aunque complejas, estaban relacionadas con las misiones de Filipinas, a donde iban destinados los "chinos" que hacían escala en la Nueva España y que frecuentemente decidían dar por terminado aquí su camino, para residir permanentemente en alguna de las dos provincias existentes desde comienzos del siglo XVII: la del Santísimo Nombre de Jesús, con su sede en la ciudad de México y la de San Nicolás Tolentino de Michoacán, regida desde Valladolid. El porcentaje de españoles peninsulares fue siempre mucho más alto en esta última, creándose una situación de conflicto latente entre los dos grupos antagonísticos con sus respectivos partidarios.

La comunidad agustina es un ejemplo notable del proceso de criollización, que se manifestó inconteniblemente desde las últimas décadas del siglo XVI. Esta "criollización" no sólo consistió en el ingreso de novicios nacidos en la Nueva España, sino, sobre todo, en el hecho de que éstos pudieron alcanzar muy pronto los cargos directivos que por lo común tenían vedados en otras órdenes. Los demás mendicantes sufrieron un proceso similar, aunque mucho más lento e insignificante, y aun la misma Compañía de Jesús, reacia a la admisión de novicios locales y sumisa a las directrices de Roma, terminó por adquirir cierto grado de "criollización".

En el caso de los agustinos, resalta Rubial que los conflictos por la alternativa no se produjeron cuando había abrumadora mayoría de criollos, sino cuando los peninsulares lograban restablecer un precario equilibrio y luchaban por recuperar remotas prerrogativas. Los frailes nacidos en la Nueva España, procedentes de las familias más distinguidas, estaban unidos por lazos de parentesco con propietarios y encomenderos que tenían intereses particulares en las mismas regiones en que la orden agustina ejercía su ministerio; esto fue causa de una permanente preocupación de las autoridades, que veían la posibilidad de que los frailes empleasen su influencia en beneficio de sus familiares.

En la labor evangelizadora, los agustinos se amoldaron al patrón

diseñado por los franciscanos, y a las normas establecidas en juntas y sínodos provinciales por la jerarquía ordinaria. La mayor parte de los frailes ordenados vivían en comunidades indígenas, muy diseñadas, en conventos habitados por dos o tres religiosos. En cambio, en las ciudades de españoles el número de hermanos legos y de novicios estudiantes era muy elevado. Las reuniones periódicas o capítulos de la orden eran la base de su organización, que marcaba notables diferencias entre los conventos rurales y los urbanos.

Como los demás evangelizadores, los agustinos organizaron su labor misional por el sistema de cabecera de doctrina-visita, que respondía a la división prehispánica de cabecera-sujeto y hacía más fácil el control de los nuevos cristianos. En cuanto a sus relaciones con las autoridades, las provincias agustinas de la Nueva España defendieron siempre su independencia de las autoridades eclesásticas seculares, escudadas en los privilegios de la orden, al mismo tiempo que lograban cierta autonomía de sus superiores españoles en virtud de su especial dedicación a la labor misionera.

Ambiciones personales, pugna entre facciones y abandono de las tareas apostólicas, fueron signos del relajamiento general que afectó al clero novohispano a fines del siglo XVI y que es patente dentro de la orden agustina. Denunciada esta situación por los visitadores, el poder creciente de los provinciales anulaba todo intento de corrección. Por otra parte, las autoridades seculares veían impotentes el peligroso crecimiento de una congregación en la que los criollos habían logrado tal preeminencia. El problema se acentuó desde los años de gobierno del virrey Enríquez (1568-1580), quien en todos los terrenos pretendió implantar un régimen reformador, que protegiese los intereses de la corona y que fracasó en su intento de reducir la importancia de la orden de San Agustín.

Geográficamente los agustinos se extendieron en tres líneas de influencia: meridional, por el extremo oriental del actual estado de Auerrero, Morelos y sur de Puebla; septentrional, destinada a la evangelización de los otomíes del actual estado de Hidalgo; y occidental, desde México a Michoacán, con establecimientos en el actual estado de México, en un eje que estaba rodeado por conventos franciscanos.

La compleja situación de las casas de formación de la orden se explica por la variedad de funciones que desempeñaban. Los noviciados, inicialmente dispersos por varios conventos, terminaron por concentrarse en México, Puebla y Valladolid, en donde residían los mejores maestros y las autoridades internas. En cambio los estudios se instalaron indistintamente en conventos rurales y urba-

nos, si bien estos últimos tuvieron una vida más próspera y estable. Las necesidades de aprendizaje de lenguas indígenas y de penetración misionera en determinadas regiones fueron motivo suficiente para el establecimiento de cátedras temporales, que desaparecían tan pronto como se consideraba que no eran necesarias.

Si bien la enseñanza de la doctrina cristiana constituía el núcleo del trabajo evangelizador, la actividad de los frailes en los conventos rurales abarcaba todos los aspectos de la vida de las comunidades: aprovechamiento de las tierras comunales, introducción de nuevos cultivos, cría de animales domésticos, control de las cajas de comunidad, creación de hospitales y escuelas y dirección del funcionamiento de los cabildos indígenas. Al mismo tiempo, en las ciudades de españoles, los conventos más ricos y poblados participaron activamente en la vida social y política del virreinato, a través de las celebraciones litúrgicas, dirección de cofradías, colaboración en la vida académica universitaria y aproximación a los virreyes por el confesionario y la dirección espiritual.

El interesante panorama de la vida en los conventos agustinos y de los problemas domésticos ventilados en sucesivos capítulos provinciales se completa con un largo capítulo (más de la cuarta parte del libro) destinado a describir la organización económica. La abundancia y variedad de ingresos correspondientes a conventos rurales y urbanos adquiere especial relieve al contrastarse las cifras recaudadas con el número de religiosos residentes en ellos y con los gastos necesarios para el mantenimiento. Contribuciones, limosnas, rentas, trabajo de los indios y granjerías, no sólo aparecen como referencias económicas, sino también como indicadores de una forma de intervención de los religiosos sobre su entorno social; una forma más efectiva y gravosa que las funciones litúrgicas y los actos de piedad.

Un epílogo demasiado breve y conciso nos deja la impresión de ser más bien el prólogo de algo más que se pudo haber dicho como recapitulación final. Un exceso de modestia ha impedido al autor dar mayor lucimiento a las conclusiones, porque la información proporcionada a lo largo de los cinco capítulos, los problemas planteados y las interesantes explicaciones propuestas, merecían una exposición final más minuciosa y contundente. Quizá el autor la dejó pendiente para un próximo volumen que se anuncia, con el desenvolvimiento de la orden agustina hasta el final del virreinato.

La atinada selección bibliográfica proporciona una referencia suficiente del material impreso disponible sobre el tema, pese a que el tiempo transcurrido desde la entrega del manuscrito a la imprenta

ta, en el año 1982, ha sido motivo de que no aparezcan mencionados en la bibliografía, ni citados en la lista inicial de autores de la orden algunos trabajos importantes, como el libro de Alipio Ruiz Zavala, aparecido en 1984.\* Con ser el libro de Ruiz Zabala una excelente recopilación de datos acerca de la orden agustina en México, no hay motivo para lamentar que Antonio Rubial no haya tenido oportunidad de consultarlo, puesto que la selección de material documental, realizada en archivos europeos, norteamericanos y mexicanos, suple con ventaja el recurso de las referencias de segunda mano. Precisamente la abrumadora cantidad de documentos inéditos consultados es una de las más valiosas aportaciones de esta obra.

La serie de cuadros y mapas que integran los apéndices, resultan de gran utilidad como complemento del texto y como base de datos para consulta. Podríamos lamentar que el estudio se interrumpa en 1630, momento en el que comenzaba una nueva etapa en la vida de la orden. Pero bien podemos conformarnos, si ello ha servido para que dispongamos ya de esta primera parte, con la esperanza de que la segunda, que el autor ya ha concluido, tarde poco tiempo en llegar a nuestras manos.

Pilar GONZALBO AIZPURU  
*El Colegio de México*

Antonio AZUELA DE LA CUEVA: *La ciudad, la propiedad privada y el derecho*. México, El Colegio de México, 1989, 278 pp., ISBN 968-12-0425-5.

Ni con el amplio estudio de Lewis Mumford, *The City in History* (1961), pueden declararse claramente establecidos los límites de la "historia urbana". Es inútil buscar sus fronteras en las de la sociología urbana. Quizá, como Max Weber creía, lo único común a todas las definiciones de ciudad es el de ser "hábitat concentrado"; por ello, el fenómeno urbano se nos escapa y nos invita a romper las barreras disciplinarias del análisis —por cierto, siempre artificiales. Conviven en la historia de lo urbano, entre otros, el punto de vista sociológico, el histórico, el antropológico y el económico. La historia urbana, al menos más implícitamente que mu-

\* Ruiz ZAVALA, Alipio, O.S.A.: *Historia de la provincia agustiniana del Santísimo Nombre de Jesús*. México, Porrúa, 1984.

chas otras áreas de la historia, contiene una constante preocupación metodológica: ni el empirismo rampante ni el cliché de los "marcos teóricos" doctrinarios le alivian el problema del qué y cómo de su estudio; es necesario fabricarse un complejo, abigarrado y teóricamente consciente "punto vista", aunque éste nunca llegue a ser del todo explícito. *La ciudad, la propiedad privada y el derecho* de Antonio Azuela tiene, pues, relevancia para la historia urbana por constituir, ante todo, una propuesta de método, a pesar de no estar dirigida directamente al historiador.

Con todo, *La ciudad, la propiedad privada y el derecho*, hay que decirlo de una vez, es un libro dispar. Aunque posee varias sugerencias interesantes, en general deja la impresión de desequilibrio. Está compuesto por dos partes: la segunda contiene el meollo de la propuesta del autor, en tanto que la primera presenta, por decirlo así, algunos "estudios jurídicos de caso". Los capítulos de la primera parte sin duda resultan de especial importancia para juristas, sociólogos y demógrafos. Sin embargo, no queda clara la lógica de la ordenación; se nos antojaría más apropiado un orden inverso, es decir, la inclusión del quinto capítulo como primero facilitaría enormemente al lector la comprensión de los capítulos de la primera parte. Tres anexos, además, concluyen este estudio; los tres constituyen textos netamente jurídicos (por citar uno, "Reglamento pro-mejoramiento de las colonias del Distrito Federal", 1941).

En la primera parte el autor se basa en la definición de propiedad privada como una relación social para llevar a cabo tres estudios específicos sobre una pieza jurídica, una investigación social y una relación de propiedad muy especial (la vivienda). Así, en el primer capítulo, Azuela de la Cueva hace un análisis triple de una pieza jurídica (La Ley General de Asentamientos Humanos de 1976), a saber: un estudio ideológico, otro coyuntural (de toma de decisiones políticas) y otro más desde el punto de vista del resultado más evidente de ese tipo de leyes: la planeación urbana. Posteriormente, el autor abandona lo puramente jurídico para referirse a "un proceso social mediante el cual se forman las nuevas relaciones de propiedad, y que transcurren, aparentemente, al margen del orden jurídico", es decir, la formación de las colonias populares en la ciudad de México (fraccionamientos, invasiones). Aquí, el autor resalta el importante papel desempeñado por el orden jurídico, no obstante que esos asentamientos estén en apariencia fuera de la ley, porque, desde el punto de vista sociológico, los actores sociales parecen elaborar un "cálculo jurídico" al igual que un "cálculo económico", como lo denomina Antonio Azuela; el "actor social"

no sólo tiene personalidad económica, sino ante todo, jurídica. Por último, el autor trata el tema del uso especial del suelo que constituye la vivienda *vis-à-vis* las “relaciones de propiedad” (especialmente las formas de vivienda-propiedad pública).

Para el historiador, *La ciudad, la propiedad privada y el derecho* puede ser, como he dicho, una sugerencia metodológica: la de tomar en cuenta el “orden jurídico para cualquier análisis de la organización social y del espacio urbano” (p. 13) ya que “el régimen jurídico de la propiedad es un *aspecto constitutivo* de las relaciones sociales de propiedad. Ésta no puede existir como relación social, si no existe también como relación jurídica . . .” (p. 203). El origen y naturaleza de la propiedad privada ha sido una preocupación constante del análisis social y económico, y Antonio Azuela señala dos polos en este análisis: lo que el autor llama la perspectiva “jurídico-política” y la “socioeconómica”. La primera es, según el autor, insuficiente para el análisis concreto del desarrollo histórico de la propiedad privada porque exagera el carácter casi ontológico de su aproximación. La segunda peca, para el autor, de menospreciar los “aspectos jurídicos de la propiedad” aunque favorezca los estudios empíricos, sociales y económicos. El libro propone la necesidad de unificar sociología y derecho en el estudio del fenómeno de la propiedad privada urbana, y es en la segunda parte de la obra donde el autor desarrolla detalladamente esta tesis.

Así, Antonio Azuela parte de lo inevitable de la interdisciplinariedad en el estudio de lo urbano y afirma que el campo de la sociología urbana (entendida como una compleja combinación de preocupaciones antropológicas, sociológicas e históricas por parte de la ciudad) y el de la disciplina jurídico-política no son, contra lo que se cree, excluyentes sino complementarios. La sociología urbana, según el autor, ha estado dominada por el materialismo histórico que generalmente ha menospreciado los aspectos jurídicos y políticos. Por ello, propone que lo adecuado sería un punto a mitad del camino entre las posiciones sociológicas (que el autor identifica indistintamente con materialismo histórico o economía política, marxismo de distintos matices) y la preocupación por lo jurídico. Un punto de análisis que considere, por lo tanto, los elementos socioeconómicos, la esencia de las relaciones de propiedad dentro del ámbito económico, y que también considere el importante papel que juega el corpus jurídico, no como una mera forma o reflejo del poder del Estado, sino como parte constitutiva de las relaciones de propiedad.

Antonio Azuela describe de paso varios “paradigmas” de inter-

pretación de lo urbano, pero lo hace tan de prisa que el paradigma de la "historia urbana", que, de acuerdo con el autor, en sus versiones recientes reduce la ciudad a ser el reflejo de una historia (p. 179), pasa casi inadvertido. El autor se refiere a matices e intentos, como el de David Harvey, de sintetizar materialismo histórico con urbanización, y los estudios históricos de los procesos habitacionales, donde la cuestión jurídica —según Antonio Azuela— se reduce a la intervención del Estado.<sup>1</sup> Sin embargo, *La ciudad, la propiedad privada y el derecho* se pone del lado del jurista y adopta como interlocutor directo a la sociología (más específicamente a la sociología marxista estructuralista, propia de los años setenta); acaso por ello tiende a perder de vista las verdaderas posibilidades de los análisis históricos de lo urbano. Es decir, la síntesis de aproximaciones que propone Antonio Azuela, por ausente que esté en los análisis propios de la sociología urbana de los años setenta, ha sido ya sugerida por la historia urbana. Ciudad y desarrollo industrial capitalista acabaron por ser cohistóricos, y ahora ya son inseparables; en esta cohistoria la cuestión de la propiedad privada del suelo urbano ha sido un tema constante del análisis, especialmente de la sociología de los últimos veinte años (véanse M. Castells y Ch. Topalov, entre otros). Por su parte, la "historia urbana" ha tocado, casi siempre indirectamente, el tema de la propiedad privada y la especulación del suelo al historiar, por ejemplo, las ciudades de fin de siglo, las del tipo de Coketown en *Hard Times* de Dickens.

La historiografía anglosajona, por ejemplo, parece dibujar el paso de la historia urbana como "biografías" multiabarcantes de ciudades a estudios de lo urbano como "sitio" de ocurrencia espacial de fenómenos sociales, políticos y económicos, y de ahí a lo urbano como proceso, es decir, la urbanización. En ese camino, contra lo que cree Antonio Azuela siguiendo a P. Abrams, la ciudad ha obtenido una personalidad histórica propia, ha rebasado aquello de ser simple reflejo de una historia social, política o econó-

<sup>1</sup> Sin minar la calidad del libro de Antonio Azuela, desmerece que no aparezca en su revisión bibliográfica la obra de David Harvey *Consciousness and the Urban Experience* (Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1985). De éste, es especialmente importante el capítulo 1, "Money, Time, Space, and the City", donde Harvey resume mejor su propuesta analítica que comprende aspectos económicos, políticos, jurídicos e incluso de percepción cultural. Igualmente desmerecedor para el lector es la ausencia de la referencia completa a Schmill, 1985, que permitiría profundizar en la interesante noción de "semantización" del derecho, y que no aparece en la bibliografía.



mica (aunque tampoco ha dejado de serlo). De hecho, a veces se ha exagerado esta especificidad (véase a J. Jacobs, para quien la ciudad no es reflejo de una historia, sino que la historia es el reflejo del desarrollo de las ciudades).

El capítulo cinco constituye, sin lugar a duda, el corazón de la propuesta del autor. En dos páginas (pp. 203 y 204) Antonio Azuela acertadamente resume su propuesta metodológica: lo jurídico es constitutivo de las relaciones de propiedad; lo jurídico crea los actores sociales; el texto jurídico tiene riqueza de significados ("están marcados por la ideología, y la cultura jurídico-política de sus autores", p. 204) por lo cual exige ser interpretado; y, finalmente, en las sociedades contemporáneas existen muchos tipos jurídicos de propiedad porque existen formas variadas de propiedad, lo cual no "anula" sino "complica" la generalidad y exterioridad de los aspectos jurídicos de la propiedad urbana.

*La ciudad, la propiedad privada y el derecho* es sugerente para muchos enfoques de lo urbano. En México se está lejos de la abundancia en estudios históricos de lo urbano y, por lo tanto, en el campo de la consideración histórica de los procesos de urbanización, de planeación urbana y de desarrollo de barrios y viviendas, aportaciones como la de Antonio Azuela son bienvenidas. Con todo, el historiador debe estar al tanto de los axiomas implícitos en el argumento del autor. Su interlocutor constante, como ya lo señalamos, son las corrientes sociológicas marxistas que, como bien hace notar el autor, tendieron a sumergir en el mar de las "superestructuras" las cuestiones ideológicas, jurídicas y hasta políticas por considerarlas meras expresiones de esencias económicas; de ahí el deseo constante del autor de situar los aspectos jurídicos en el análisis sociológico. Ante ello, cabe señalar que, desde el punto de vista historiográfico, si bien para el historiador urbano resulta provocativa la propuesta de Antonio Azuela de considerar el aspecto jurídico de la propiedad urbana de la misma manera como, por ejemplo, la historiografía económica consideró los derechos de patentes, sin embargo, uno se podría preguntar si en el análisis histórico general no cuentan los aspectos discursivos, jurídicos e ideológicos. Quizá el camino de la historia sea contrario al que Antonio Azuela parece dibujar para la sociología: la historiografía profesionalizada tuvo como primera batalla la de librarse de las historias político-diplomáticas basadas en leyes y decretos como fuentes fundamentales. Lo que la propuesta de Azuela recuerda al historiador es la necesidad de reconsiderar lo jurídico a la luz de las nuevas (o resucitadas) visiones de las ciencias sociales (la

construcción de actores sociales, el análisis del discurso, etc.). Después de todo, los textos jurídicos no cesan de ser fuentes primarias para la escritura de la historia.

Mauricio TENORIO  
*Stanford University*