¿Cómo resume López Austin su idea sobre Tamoanchan y Tlalocan? Al final del libro nos dice:

> Tamoanchan y Tlalocan, sitios de niebla, se revelan como partes fundamentales de un proceso cósmico de circulación de las fuerzas divinas que eran necesarias para dar movimiento y continuidad a los seres del mundo del hombre.
>
> El prototipo del movimiento de las fuerzas divinas sobre el mundo fue el ciclo del maíz, dependiente de la sucesión de las temporadas de secas y de lluvias.
>
> El hombre creyó encontrar la lógica del cosmos en la alternancia de dos conjuntos opuestos de fuerzas —nos sigue diciendo el autor— y bajo la idea de la regeneración vegetal y del retorno de las lluvias imaginó un gran ciclo de muerte y de vida en el que quedó inscrita, como parte del círculo, su propia existencia individual sobre la tierra (p. 223).

La lectura del libro nos deja mucha riqueza acerca de la concepción del mundo de aquellos pueblos. Tal pareciera que López Austin, con el poder que da el conocimiento, hubiera podido hacer un viaje —en el buen sentido de la palabra— por los tres niveles cósmicos y por los cuatro rumbos del universo. En alguna ocasión dije que bajar al mundo de los muertos solo le está deparado a los poetas y a los héroes culturales. Ahora estoy convencido de que también es privilegio de los hombres sabios...

EDUARDO MATOS MOCTEZUMA

CLENDINNEN, Inga, *Aztecs. An Interpretation*, Nueva York, Cambridge University Press, 1995 [1991], (Canto).

En *Aztecs. An Interpretation*, un largo ensayo de interpretación histórica y antropológica de la cultura mexica publicado en Inglaterra, Inga Clendinnen trata de reconstruir las experiencias vitales fundamentales de los hombres, mujeres y niños mexicas en la víspera de la conquista española.

Clendinnen es una investigadora australiana que trabaja en La Trobe University y que ha publicado ya varios libros y artículos sobre las culturas indígenas mesoamericanas y sobre la conquista española.[1] Sus obras han combinado el trabajo histórico con una

[1] Inga Clendinnen, "Yucatec Maya Women and the Spanish Conquest: Role and Ritual in Historical Reconstruction", en *Journal of Social History*, 1982, vol. 15, p. 427-442.

perspectiva antropológica y con la discusión de problemáticas contemporáneas como la historia de género.

Su última obra se parece, en muchos aspectos, a las grandes síntesis de Soustelle sobre la vida cotidiana y de León-Portilla y López Austin sobre la cosmovisión y las formas de concebir el mundo. Sin embargo, la perspectiva de Clendinnen difiere en un aspecto crucial: no intenta reconstruir las sutilezas del pensamiento mexica abstracto ni las minucias de la vida cotidiana, "sino la sensibilidad: el vínculo emocional, moral y estético a través del cual el pensamiento se expresa por medio de la acción y así se hace público, visible y accesible a nuestra observación".[2]

Fiel a los preceptos de Clifford Geertz y Victor Turner, busca las "metáforas radicales" de esta sociedad, los presupuestos básicos que informan y definen la realidad y la experiencia. Clendinnen utiliza las fuentes históricas (principalmente la obra de Sahagún) para realizar un trabajo de campo a control remoto. Combina el examen minucioso de la evidencia histórica con la aplicación de dosis iguales de teoría antropológica y de imaginación. La interpretación a distancia, sin embargo, tiene sus riesgos: la observación directa de actitudes y hábitos que sustenta los análisis antropológicos debe ser sustituida por una reconstrucción, basada en el reconocimiento de las diferencias culturales pero también en el recurso al sentido común y en la siempre problemática referencia a un principio de realidad que vaya más allá de ellas.

Desgraciadamente, como muchas obras de antropología, *Aztecs* relega la historia al primer capítulo introductorio. Problemas como el del origen mesoamericano o chichimeca de los mexicas, o el de las formas de tenencia de la tierra son despachados en unos cuantos párrafos. Clendinnen propone como base para su análisis ulterior que las estructuras sociales mexicas estaban inmersas en un proceso de transformación radical —de la relativa igualdad tribal y

——, "The Cost of Courage in Aztec Society", en *Past and Present*, (febrero de 1985) no. 107, p. 44-89.

——, *Ambivalent Conquests. Maya and Spaniard in Yucatan, 1517-1570*, Cambridge, UK, Cambridge University Press, 1987.

——, "Franciscan Missionaries in Sixteenth Century Mexico", en *Disciplines of Faith: Studies in Religion, Politics and Patriarchy*, Obelkevich, J., R. Samuel y L. Roper, eds., Londres y Nueva York, Routledge and Kegan Paul, 1987. p. 229-245.

——, "'Fierce and Unnatural Cruelty': Cortés and the Conquest of Mexico", en *Representations*, 1991, v. 33, p. 65-100.

——, "Ways to the Sacred: Reconstructing 'Religion' in Sixteenth Century Mexico", en *History and Anthropology*, 1990, v. 5, p. 105-141.

[2] *Aztecs*, p. 5.

vecinal hacia una creciente estratificación— y que la mayoría de su población se dedicaba a actividades urbanas y adquiría sus alimentos en el mercado, con una buena proporción de trabajadores independientes *ofree lance*. Dentro de esta sociedad en explosión, el *calpulli* (o *tlaxilacalli*) era todavía la célula social fundamental, encargada de instituciones como templos y escuelas, donde los individuos podían realizar sus despliegues de riqueza y prestigio ante un público de vecinos y parientes interesados, pero simultáneamente estaba perdiendo su carácter corporativo y territorial que se convertía, cada vez más, en un simple sentimiento de identidad.

Estas proposiciones son evidentemente polémicas, pero Clendinnen las da por sentadas y basa muchas de sus posteriores análisis en ellas. En todo caso, la suya no es propiamente una historia social y a lo largo de su breve descripción de la sociedad mexica, se preocupa principalmente por definir las actitudes culturales de este pueblo: su temor ante las fuerzas naturales, ante sus vecinos y los extranjeros que por necesidad frecuentaban su ciudad, ante el destino, encarnado en Tezcatlipoca y ante el inexorable paso del tiempo.

En su descripción de las experiencias cotidianas de los habitantes de la ciudad, Clendinnen muestra buen ojo de antropóloga al analizar detalladamente las fiestas en las que la generosidad de los anfitriones era a la vez un despliegue de riquezas y un reto a la competencia, y también las complejas reglas de reciprocidad según las cuales mientras más alto era el *status* del que regalaba, más humilde debía ser su actitud al entregar sus obsequios y mayor se hacia la deuda de quienes los recibían.

En una maniobra que repite con frecuente a lo largo de su ensayo, Clendinnen extiende las características de la relación social que se entabla entre el donante y el receptor, a otro ámbito muy diferente: las relaciones entre los hombres y los dioses. Así explica por qué los hombres se mortificaban y devaluaban ante los dioses y hacían énfasis en su indefensión y su completa dependencia, para así forzarlos a reciprocar y protegerlos. La única manera de implorar el auxilio divino, que podía ser otorgado o negado arbitrariamente por el dios, era demostrar una absoluta sumisión a él.

Una vez descrito el marco social de la vida mexica, Clendinnen analiza los papeles reservados a los hombres y mujeres a lo largo de su vida, resumidos en unos cuantos tipos ideales: víctimas sacrificiales, guerreros, sacerdotes, mercaderes, esposas y madres. Es aquí donde su análisis se hace más antropológico y donde sus ideas resuenan con los ecos de algunos de los debates y obsesiones contemporáneos. Estos análisis detallados e imaginativos presentan muchas

ideas sugerentes, pero también algunas conclusiones aventuradas, sobre todo aquellas más cercanas a la sicología.

En primer lugar, llama la atención su preocupación por las víctimas sacrificiales y las razones de su participación aparentemente voluntaria en su propia muerte, problema hasta ahora poco abordado en la literatura sobre el sacrificio mexica, pero muy importante en la antropología contemporánea. Clendinnen contribuyó anteriormente a este debate con un artículo sobre el sacrificio por rayamiento realizado en la fiesta de Tlacaxipehualiztli en el que proponía que el sentido de este sacrificio se encontraba en la identificación estrecha entre el guerrero triunfante y su cautivo, de manera que la muerte del último era concebida como una purificación del primero.[3] En este capítulo, Clendinnen extiende su análisis a otros rituales sacrificiales, como el de los esclavos en Panquetzaliztli y el de la imagen de Tezcatlipoca en Toxcatl. Describe minuciosamente la preparación sicológica de las futuras víctimas, jóvenes halagados en primera instancia por su elección como representantes del tipo ideal del guerrero; sometidos posteriormente a los cuidados asfixiantes de una madre postiza encargada de infantilizarlos y de sustraerlos, a través de sucesivos baños rituales, del mundo social al que pertenecían, disolviendo gradualmente su "rostro social"; entregados a los placeres proporcionados por una prostituta y, finalmente, intoxicados con pulque y narcóticos. El caso del joven personificador de Tezcatlipoca sugiere a Clendinnen una explicación interesante de los motivos de la víctima:

> [...] si la preparación mental había sido suficientemente cuidadosa (basta recordar a los expertos edecanes) la "selección" como imagen viviente de Tezcatlipoca pudo ser experimentada no tanto como una selección sino como una revelación de una elección divina realizada de antemano. Una vez que su destino había sido manifestado, él sólo tenía que seguir el libreto, magníficamente, hasta el final.[4]

La importancia del destino también explica, según Clendinnen, el papel central de los guerreros en la sociedad mexica. La fuerza de su prestigio dependía del peligro que enfrentaban, de su entrega al destino y a las fuerzas divinas en el momento de entrar en

[3] Inga Clendinnen, "The Cost of Courage in Aztec Society". Para el debate antropológico, ver las obras de Maurice Bloch, *From Blessing to Violence: History and Ideology in the Circumcision Ritual of the Merina of Madagascar*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986 y *Prey into Hunter. The politics of religious experience*, Cambridge, Cambridge University Press (Lewis Henry Morgan Lectures), 1992.

[4] *Aztecs*, p. 107.

combate, de su permanente debatirse entre el honor y la infamia, entre el triunfo y la derrota. La ética guerrera se había originado en los primeros tiempos mexicas aunque su carácter individualista y la rivalidad entre pares se hizo más fuerte con el crecimiento de la ciudad.

> En la ubicuidad de esta nerviosa competitividad y en la búsqueda del dominio individual; en la conversión de casi todos los encuentros en competencia y de la competencia en jerarquía; en la ansia de obtener honores públicos por más precarios que éstos fueran, encontramos un nudo de esas "metáforas radicales" y "posiciones vitales" originales que Victor Turner consideraba definitorias de las particularidades de una cultura. Los patrones de acción afines —los ensalzamientos a la luz pública, las caídas definitivas— implican una concepción específica del individuo como una construcción social altamente vulnerable que se hace y deshace a través de una serie de actos públicos, vinculada a una noción peculiar de "destino".[5]

Ante el destino, más allá de los consabidos trucos , como alterar la fecha de nacimiento de una criatura para evitar un mal agüero, los hombres debían saber mantener un "control externo ante las miserables veleidades de la fortuna",[6] una actitud impávida y siempre vigilante. Pero la posibilidad más atractiva era participar en la carrera guerrera, entregarse a las fuerzas divinas, ser poseído por Huitzilopochtli en la furia de la batalla, en una liberación que recuerda la de las víctimas sacrificiales:

> Si el destino del individuo normalmente era revelado sólo al cabo del tiempo, el combate forzaba el momento de la revelación. La subjetividad podía ser olvidada. El guerrero en acción mortal quedaba libre al fin de los límites impuestos a los seres humanos en este mundo.[7]

En contraste con el mundo masculino, colocado siempre en el desfiladero entre el ensalzamiento y la derrota, el de las mujeres parece cerrado y fijo de antemano: de ser hijas obedientes, debían pasar a ser esposas fieles y madres devotas, dispuestas a perder a sus hijos en la batalla o en el sacrificio.

Clendinnen, sin embargo, sostiene que la subordinación de las mujeres no era tan absoluta como este contraste podría sugerir. Recuerda, por ejemplo, el hostigamiento de los jóvenes guerreros por

[5] *Aztecs*, p. 143.
[6] *Aztecs*, p. 149.
[7] *Aztecs*, p. 150.

parte de las muchachas de su edad y lo presenta como evidencia de que si bien las mujeres no tenían derecho a usar la violencia física, sí podían recurrir con gran efectividad a la violencia verbal. Igualmente examina las concepciones mexicas sobre la sexualidad y concluye que se le reconocía como fuente de placer tanto para hombres como para mujeres y que no se estigmatizaba el deseo sexual femenino (como tampoco se estigmatizaba la menstruación como fuente de impureza). Además, las diferencias entre los sexos manifestaban una complementariedad entre principios opuestos que surgió con la creación del mundo y que se hacía evidente tanto en la división del trabajo en el seno del hogar como en la ambigüedad sexual de los dioses.

Al hablar de la crianza de los infantes, casi inevitablemente, el análisis de Clendinnen se vuelve más sicologizante y endeble. Curiosamente menciona apenas brevemente la importancia simbólica de empezar a comer maíz. La ceremonia cuatrienal de Izcalli en la que los niños eran presentados en el templo y luego participaban en una borrachera generalizada es interpretada como una iniciación a la vida adulta y sus padecimientos, como "una destrucción deliberada de su confianza en la seguridad del hogar y sus habitantes y [también un despliegue del] terror que acompaña su introducción al mundo público y de los dioses".[8]

Sin embargo, ignora completamente el posible significado calendárico de esta fiesta, explorado por Castillo Farreras.

La siguiente parte de *Aztecs* aborda el tema del arte y el ritual. A partir de las interpretaciones de estudiosos como León-Portilla, Clendinnen explica las manifestaciones estéticas mexicas como representaciones y vías de acceso a la realidad trascendente y sostiene que los artistas actúan como dioses, buscando la verdadera realidad más allá del mundo de las apariencias. Las pictografías y las esculturas, al igual que los difrasismos de la lengua, funcionaban a la manera de montajes surrealistas que extraían elementos de su contexto 'natural' y los colocaban al lado de otros igualmente disímbolos y discontinuos para reflexionar sobre sus similitudes, diferencias y posibles relaciones.

El ritual, por su parte, cumplía funciones muy similares y su poder dependía, igualmente, del juego de las similitudes. En este sentido, Clendinnen analiza con sensibilidad algunos de los elementos más poderosos de la vida ritual, como los personificadores de los dioses *oixiptlas*, o el papel mediador del maguey y el pulque.

[8] *Aztecs*, p. 192.

Tras los juegos simbólicos desplegados en los rituales de los mexicas, la autora descubre otra metáfora fundamental que, a su juicio, no necesariamente es una metáfora, sino quizá una relación literal de afinidad: la equivalencia entre la carne humana y el maíz. Esta analogía ya muy explorada por otros investigadores conduce a Clendinnen a una interpretación general del sacrificio humano que parece bastante menos sólida. Según su análisis, las matanzas de seres humanos en las plazas públicas implicaban en primera instancia una destrucción y negación de las delicadas identidades sociales, de los 'rostros' lenta y laboriosamente construidos a lo largo de una vida que se perdían en la indiferencia de la muerte y el desmembramiento. Pero esta 'deconstrucción' no obedecía a ningún propósito legitimador del estado ni del orden social:

> [...] Lo que los mexicas debían ver, una y otra vez, era una lección amarga —amarga porque iba en contra de las pasiones, vanidades y afectos humanos— que no hacía distingos de individuos, pueblo o castas: el cuerpo humano, por más estimado que fuera, no era más que una etapa en el ciclo vegetal de transformaciones, y la sociedad humana no era más que un arreglo humano para ayudar a sostener ese ciclo esencial. [...] Los mexicas sabían que estaban matando a otros seres humanos. Su propia humanidad los definía como víctimas. El genio mexica, manifiesto en la variedad fascinante de su vida ceremonial, consistía en inventarse una posición humana dentro de las condiciones inhumanas de la existencia.[9]

Por más elocuente que sea esta explicación, parece poco verosímil que una institución social tan importante como la del sacrificio humano surgiera y se mantuviera a lo largo de los años únicamente para satisfacer una angustia existencial de este tipo.

La obra de Clendinnen es a la vez ambiciosa y lograda. Sus conclusiones son generalmente atinadas y aun las más endebles resultan sugerentes. Sin embargo, su propia metodología de comprensión cultural, basada en dosis paralelas de conocimiento antropológico y de empatía, demanda un conocimiento profundo de la lengua náhuatl, y la propia autora admite su deficiencia en este terreno. Muchas de sus hipótesis se fortalecerían con el análisis etimológico o semántico de los términos nahuas.

Por otra parte, *Aztecs* no escapa a una tendencia que ha afectado la historiografía sobre los pueblos nahuas (y en general sobre los pueblos mesoamericanos): el creciente divorcio entre la producción

[9] *Aztecs*, p. 262-263.

mexicana y la realizada en otros países. Por sus intereses y sus interrogantes, Clendinnen pertenece a la tradición anglosajona y su bibliografía demuestra que la conoce a la perfección; sin embargo, su conocimiento de la tradición mexicana (y de la francesa, por cierto) es mucho más fragmentario y esta deficiencia se hace particularmente evidente en temas tan importantes como la discusión sobre el *calpulli* y su naturaleza.

FEDERICO NAVARRETE LINARES

LEÓN-PORTILLA, Miguel, *La flecha en el blanco. Francisco Tenamaztle y Bartolomé de las Casas en lucha por los derechos de los indígenas 1541-1556.* México, Editorial Diana, 1995, 193 p.

Desde los primeros momentos de la Conquista hasta nuestros días, la lucha de los indígenas por sus derechos ha sido una constante en la historia de México. Los "vencidos", desplazados, humillados, maltratados y despojados por los vencedores, buscaron por diversos medios reivindicar sus derechos más elementales dentro del sistema "colonial" establecido. Los recientes acontecimientos de Chiapas muestran que ni la opresión ni la lucha han cesado después de varios siglos de difícil convivencia y que si los conflictos deben resolverse según parámetros socio-políticos, una perspectiva histórica de éstos podría ayudar a encontrar una solución.

Es en el marco de una profunda reflexión sobre la problemática indígena que se sitúa *La flecha en el blanco,* el penúltimo libro de Miguel León-Portilla que narra con lujo de detalles la llamada rebelión del Miztón en 1541, alzamiento indígena que sacudió a la Nueva España. La ambigüedad del título da la pauta de lo que expresará el libro: primero, la lucha armada de indígenas chichimecas y caxcanes en contra de los invasores españoles para reconquistar su tierra o en el peor de los casos sus tierras, luego, tras el fracaso de este intento, los embates legales llevados a cabo en el exilio por el jefe de la insurrección Tenamaztle, con la ayuda de fray Bartolomé de las Casas, los cuales, aunque dieron "en el blanco" del aparato jurídico español, como lo muestran los documentos aducidos, no obtuvieron la *justicia* esperada.

En términos muy generales los acontecimientos ocurren de la siguiente manera.

Como consecuencia de una larga serie de exacciones por parte de los españoles, desde Nuño de Guzmán hasta Juan Arteaga,