

RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS

Pete Sigal, *The Flower and the Scorpion. Sexuality and Ritual in Early Nahua Culture*, Durham, North Carolina, Duke University Press, 2011 (Serie Latin America Otherwise: Languages, Empires, Nations).

por Jaime Echeverría García

En *The Flower and the Scorpion*, Pete Sigal realiza un estudio interpretativo de la sexualidad nahua en los siglos XVI y XVII a partir de los ámbitos divino y ritual, para lo cual utiliza la categoría de género. De esta manera, Sigal no se enfoca “en la recuperación de las vidas sexuales de los nahuas durante los años coloniales, sino más bien en las formas en que los escritores, indígenas y españoles, produjeron ideas sobre la sexualidad nahua” (p. 11). Asimismo, el autor traza los cambios en los significados sexuales nahuas durante la Colonia. Sus materiales de estudio son los códices prehispánicos y coloniales, los textos cléricales (manuales de confesión), las crónicas elaboradas por peninsulares e indios, y los documentos legales.

El libro consta de ocho capítulos y un apéndice. En el primer capítulo, de carácter introductorio, Sigal plantea los lineamientos teóricos que desarrolla a lo largo de su obra. La afirmación inicial del autor es que “los nahuas no tuvieron una categoría que pueda traducirse como “sexo” o ‘sexualidad’” (p. 1). Dicho enunciado salta a la vista y nos

lleva a preguntarnos por qué Sigal no toma en cuenta el término náhuatl *tlalticpacayotl* (“lo propio de la superficie de la tierra”), que significa sexo.¹ Y esto resulta aún más intrigante al notar que el autor refiere a dicho concepto páginas más adelante (p. 20, 251), del cual retoma la definición de “actividad sexual” señalada por Louise M. Burkhart.² Lo que sí deja en claro Pete Sigal es que no podemos escribir una historia de la sexualidad nahua partiendo de los parámetros occidentales. Así, en un esfuerzo por alejarse de categorías ajenas a los nahuas y ubicarse de lleno en sus conceptos culturales, el autor toma como eje de análisis de la sexualidad nahua colonial el concepto náhuatl *tlazolli* (basura); mientras que cada uno de los elementos sexuales que va encontrando a su paso son agrupados bajo el “complejo *tlazolli*”, término que ya había sido utilizado por la misma Burkhart.³ Para Sigal, los elementos fundamentales de este complejo, y que constituyen la sexualidad, son la diosa Tlazoltéotl, la flor y el escorpión. Si bien es indudable la profunda carga sexual de los primeros dos elementos, el autor sobreestima el contenido sexual del escorpión.

Una de las hipótesis fundamentales del autor es que las deidades vinculadas con la fertilidad (Tlazoltéotl, Teteo Innan, Toci, Xochiquétzal, Chicomecóatl, Chalchiuhlicue, Tlaltecuhtli) y la guerra (Tezcatlipoca), estuvieron caracterizadas por la ausencia de una identidad de género fija, sus categorías de masculino y femenino no permanecían estables (p. 3). Asimismo, la obtención de su poder “residía en su complementación genérica y en la realización de actos sexuales que iban más allá de lo permitido para la población” (p. 138). Más adelante presentaré argumentos en contra de esta hipótesis con ejemplos de algunas divinidades.

De acuerdo con Sigal, la sexualidad estuvo organizada en dos principios: 1) el sexo se relacionaba directamente con los rituales de fertilidad; y 2) la actividad sexual se debatía entre la moderación y el exceso, la virtud y el vicio. Además del vínculo de la sexualidad con la fertilidad, el

1 Alfredo López Austin, *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2003, p. 93.

2 Louise Marie Burkhart, *The Slippery Earth: Nahua-Christian Moral Dialogue in Sixteenth-Century Mexico*, Tucson, University of Arizona Press, 1989, p. 89.

3 *Ibidem*, p. 106.

autor afirma que el sistema ideológico nahua también relacionó a aquélla con el placer, la violencia, la guerra, el sacrificio y la política (p. 12).

El complejo *tlazolli* se conformaba por la basura, el residuo y el excremento. Los principales significados de *tlazolli* eran exceso, caos y destrucción, pero Sigal también lo concibe como una especie de energía sexual excesiva indispensable en la producción y la continuidad de la vida, la cual debía manipularse cuidadosamente durante la actividad ritual para que no se volviera destructiva para la comunidad. La “disrupción era una parte necesaria de la vida, pero requería cuidado para que la basura no asumiera el control”. En los ritos de fertilidad, promovidos por el complejo *tlazolli*, se representaba la liminalidad, que, según el autor, era el componente clave de la sexualidad nahua. Para Sigal, el *tlazolli* estuvo ligado al ámbito femenino (p. 19-22, 24).

En el capítulo dos se examinan los atributos de Tlazoltéotl, la “diosa de la basura”, en documentos prehispánicos y coloniales, con el fin de determinar su identidad, rol en el ritual y simbolismo sexual, básicamente relacionado con el exceso. A partir de tres imágenes de la diosa pertenecientes a códices del grupo Borgia, Sigal observa su ambigüedad de género: la utilización de objetos y símbolos masculinos y fálicos. Esta ambigüedad es interpretada por el autor como la complementariedad de masculino y femenino que necesitaba la diosa para desempeñar sus actividades. Asimismo, señala, Tlazoltéotl representó el exceso sexual a la vez que la moderación (p. 35-38). Sin embargo, en el discurso colonial, la diosa perdió el sentido de dualidad y solamente representó el mal (p. 51).

A partir de la presencia periférica de la diosa en la lámina 30 del *Códice borbónico*,⁴ Pete Sigal le asigna un importante papel en la fiesta de *Ochpaniztli*. En la lámina se observa un grupo de seis huastecos y dos mimixcoas que portan unos grandes falos de papel. Éstos, encabezados por un sacerdote ricamente ataviado, se dirigen en procesión al encuentro de Tlazoltéotl. Esta escena es vinculada por el autor con algunos fragmentos de la descripción de dicha fiesta proporcionada por

4 A diferencia de Sigal, sigo la numeración del códice editado por Siglo XXI Editores, pues él utiliza la edición de Akademische Druck- und Verlagsanstalt, donde la lámina 30 aparece como la página 28.

fray Diego Durán,⁵ en los que se dice que el sacerdote vestido con la piel de la representante de la diosa Toci, junto con sus acompañantes huastecos y otros servidores, ataviados como si fueran a la guerra, fingían un combate con los nobles y los guerreros de Tenochtitlan igualmente armados. Más adelante en el relato se dice que los huastecos, en lugar de portar “espadas” usaban unas escobas.

Con base en estos datos, Sigal lanza una aventurada interpretación que es retomada y profundizada en el capítulo cinco: el movimiento de “espadas” a escobas efectuado en los huastecos simboliza su castración, el paso de la esfera masculina a la femenina. Ésta es realizada por Tlazoltéotl y los nobles de Tenochtitlan al derrotar a los huastecos (p. 46-47, 162). Aunque esta diosa no aparece en el relato de Durán arriba citado sino Toci, el autor la intercambia por aquélla. Si bien estas diosas llegan a confundirse,⁶ Sigal nunca declara tal sustitución. El rol atribuido a Tlazoltéotl y los nobles por él contradice lo afirmado por Durán, pues Toci y los huastecos formaban un bando, mientras que los nobles y guerreros tenochcas, otro. Además, en la narración sahaguntina sobre *Ochpaniztli* se declara que el representante de Toci y sus servidores perseguían a los “principales y soldados”, quienes huían de ellos por el miedo que les tenían.⁷ El autor prosigue diciendo que el objetivo de feminizar a los huastecos era controlar el peligroso exceso sexual masculino del extranjero, pues aunque era necesario para fines de fertilidad, debía ser domeñado, y así proteger a la ciudad (p. 47-48, 165). Igualmente, los huastecos se vuelven

⁵ Fray Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*, estudio preliminar de Rosa Camelo y José Rubén Romero, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2002, t. II, tratado II, cap. XXXV, p. 151-152.

⁶ *Códice Telleriano-Remensis. Antigüedades de México*, basadas en la recopilación de Lord Kingsborough, palabras preliminares de Antonio Ortiz Mena, prólogo de Agustín Yáñez, estudio e interpretación de José Corona Núñez, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, México, 1964, v. I, parte primera, lám. V (3r), p. 161.

⁷ Fray Bernardino de Sahagún, *Florentine Codex*, book 2: The Ceremonies, translated from the Aztec into English, with notes by Charles E. Dibble and Arthur J. O. Anderson, Santa Fe, New Mexico, The School of American Research, The University of Utah, Number 14, part III, second edition, 1981, cap. XXX, p. 120-121; *Historia general de las cosas de Nueva España*, estudio introductorio, paleografía, glosario y notas por Alfredo López Austin y Josefina García Quintana, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2002, t. I, lib. II, cap. XXX, p. 231.

seres civilizados (p. 163). Aunque se antoja atractiva, no existen datos que apoyen esta interpretación.

Las distintas visiones de Motolinía, Sahagún y Durán sobre los comportamientos sexuales de los nahuas, y la relación que establecieron éstos entre tales comportamientos y su religión, son abordadas en el capítulo tres. Cada uno de los religiosos, afirma Sigal, se vio seducido por determinados contenidos culturales nahuas vinculados con la sexualidad.

Posteriormente, el autor estudia los manuales de confesión producidos en lengua náhuatl durante los siglos XVI al XVIII; al hacerlo, se distancia del clásico argumento foucaultiano de que la confesión produce la verdad y el sujeto pecador (p. 67), pues reconoce que no puede aplicarse al cambiante contexto confesional nahua. Sigal muestra a través de los manuales los intentos de los clérigos de vincular sexo con pecado; las dificultades que enfrentaron al momento de introducir conceptos como confesión, pecado, fornicación y sodomía, entre otros, así como los cambios que realizaron en el lenguaje con el fin de evitar la confusión en los indígenas. Estos cambios, señala el autor, estuvieron dados en función de las visiones cambiantes nahuas durante el periodo colonial. Una de las estrategias introducidas para lograr tales propósitos fue la utilización de metáforas vinculadas con el complejo *tlazolli*, las cuales, aunque resignificadas en términos de pecado, permitieron la continuidad de la cultura tradicional nahua, que “[influyó] y [modificó] las visiones sexuales de los colonizadores” (p. 68).

Un comentario sugerente ofrecido por Sigal es que los frailes y sacerdotes crearon sus materiales para circularlos en una audiencia particular –usualmente limitada a otros clérigos–, y atraerla con una lectura sexualizada de los cuerpos de individuos determinados a ser la alteridad. Este proyecto “etnopornográfico”, como lo llama el autor, hizo el cuerpo nahua deseable a una audiencia que consumía esos cuerpos y distorsionaba los códigos indígenas de la presentación corporal (p. 69).

En el capítulo cuatro, Sigal se embarca en una interpretación del dios Tezcatlipoca que, como en el caso de otras interpretaciones proporcionadas por él, se caracteriza por una elaborada imaginación “sexualista” que excede a la rigurosa interpretación histórica, lo que pone en evidencia la libre y despreocupada asociación y la falta de conocimiento iconográfico. Esto demerita en gran medida el contenido de la obra en cuestión. En

resumidas cuentas, el autor pone en duda la masculinidad de la deidad y señala que era bisexual, afirmación que retoma de Cecilia Klein. Para él, la bisexualidad de Tezcatlipoca representó “la necesidad de los comportamientos sexuales multivalentes en la construcción ritual de la fertilidad” (p. 107). El autor reconoce que esta concepción del dios es contraria a la establecida por muchos de los estudios de la religión nahua, y presenta supuestas pruebas iconográficas y escritas que confirman dicha bisexualidad del dios, así como su ambigüedad genérica y sexual.

En la representación de Tezcatlipoca de la lámina 17 del *Códice Borgia*, los dos glifos de flores que emanan de su boca se unen, de acuerdo con Sigal, por medio de “un elemento que parece un significante nahua del nacimiento, el cordón umbilical” (p. 108). Esto le sugiere que el dios da nacimiento a la flor –al exceso sexual– a través de su boca, lo cual lo vincula al ámbito femenino (p. 109).

En primer lugar, lo que es identificado como un cordón umbilical más bien debe corresponder al tallo de la flor. Además, este elemento no se asemeja en nada a la imagen del cordón representada como una tira ondulada de color amarillo, tal como se muestra en los códices *Nuttall*⁸ y *Borgia*.⁹ En segundo lugar, el estrecho vínculo que mantuvo Tezcatlipoca con las flores se explica por la relación que estableció con el dios Xochipilli (Príncipe de las flores) y con los nobles, quienes acostumbraban oler flores.¹⁰ Estos argumentos anulan la primera prueba de ambigüedad genérica presentada por Sigal.

El autor se remite posteriormente a la información del signo del día *ce miquiztli* proporcionada por el *Códice florentino*, donde se afirma que Tezcatlipoca, bajo el nombre de Titlacahuan, era insultado con el apelativo *cuiiloni* –término que refiere al homosexual pasivo– por la persona que trataba mal a sus esclavos. Para Sigal, este insulto remite a un aspecto de

⁸ *Códice Nuttall* (lado 2). *Arqueología Mexicana*, estudio introductorio e interpretación de láminas por Manuel A. Hermann Lejarazu, México, Editorial Raíces/Instituto Nacional de Antropología e Historia, edición especial: códices, núm. 29, 2006, lám. 27.

⁹ *Códice Borgia*, comentarios de Eduard Seler, traducción de Mariana Frenk, México, Fondo de Cultura Económica, 1980, lám. 15.

¹⁰ Guilhem Olivier, *Tezcatlipoca. Burlas y metamorfosis de un dios azteca*, traducción de Tatiana Sule, México, Fondo de Cultura Económica, 2004, p. 379-381.

la identidad del dios, encarnado en la advocación de Titlacahuan: la sodomía (p. 111). Para mí, sólo representa un mero insulto. Debido a que uno de los castigos presagiados para el que maltrataba a su esclavo era la muerte por sacrificio, el autor lo relaciona con la sodomía (p. 111), asociación arriesgada y tomada muy a la ligera.

Después aborda el supuesto simbolismo sexual de la flauta en la fiesta de Tóxcatl. El autor construye una fantasiosa escena de sexo oral donde interviene Tezcatlipoca a partir de la raíz verbal *pitza* –más no *pitz*, como indica el autor basándose en Klein– (soplar sobre algo), la cual forma el vocablo *tlapitzalli* (flauta), que según Sigal se vincula simbólicamente con el pene, relación que es retomada igualmente de Klein (p. 112-113). No encuentro evidencias de dicha relación. Entre otros pensamientos sexuales atribuidos por el autor al *tlacuilo* que pintó el *Códice borbónico* –donde aparece ilustrada Tóxcatl–, imagina que éste debió haber pensado que Tezcatlipoca era “un dios altamente sexual que recibía sexo oral de un flautista” durante la fiesta, y que si el encuentro satisfacía al dios, esto resultaría en éxito en la guerra (p. 113).

Por último, una supuesta prueba de la ambigüedad sexual de Tezcatlipoca mostrada por el autor son tres imágenes del *ixiptla* (representante o imagen) de Tezcatlipoca que ilustran Tóxcatl en el *Códice florentino*. Según Sigal, el traje que viste oculta sus genitales, por lo que infiere que el *ixiptla* no tiene pene (p. 113). En realidad, el traje que viste corresponde a una piel de sacrificado,¹¹ y en el caso del personaje representado en el folio 32r de dicho códice, y que corresponde a la figura 20 del libro del autor, éste es idéntico a los *xipeme*,¹² los portadores de la piel del sacrificado.

En la siguiente parte del capítulo, Sigal se aboca a mostrar las cualidades masculinas de algunas diosas de la fertilidad, como Tlazoltéotl y Chalchiuhltlicue, lo cual manifiesta, a su entender, que dichas divinidades no se ajustaron a una estricta división genérica. Desgraciadamente, en la búsqueda de tales aspectos masculinos, el autor incurre en el error de identificar cualquier elemento alargado como elemento fálico. Por ejemplo, en el *Códice Tonalámatl Aubin* se encuentra una inusual imagen (lám. 5)

11 *Ibidem*, p. 364.

12 *Idem*. Véase *Florentine Codex, op cit.*, ilustración 55.

de Chalchiuhtlicue, de la que se extiende de entre sus piernas una barra gruesa, la cual remata en una cabeza de Tlazoltéotl. Para Pete Sigal, esta barra simula un “pene extendido” (p. 129). Y explica: en el registro simbólico “indica la combinación del poder masculino y del femenino” (p. 133). No podemos construir una interpretación a partir de un dato iconográfico aislado, debemos considerar el conjunto de las concordancias iconográficas para observar las regularidades o divergencias de los elementos, y con ello establecer una posible explicación. La relación de ambas diosas aludida en la lámina anterior tiene sus paralelos en los códices *Borbónico*¹³ y *Telleriano-Remensis*,¹⁴ donde en lugar de aparecer la cabeza de Tlazoltéotl se representa su banda para la cabeza o su tocado con accesorios. En estos dos códices, a diferencia del *Tonalámatl Aubin*, que fue dibujado con menor cuidado,¹⁵ no aparece la barra gruesa extendida, por lo que debe de considerarse como un error del dibujante.

Respecto a la utilización de la prenda masculina *maxtlatl* por Tlazoltéotl en la lámina 29 del *Códice Laud*, más allá de la ambigüedad genérica de las diosas de la fertilidad planteada por Sigal en otras ocasiones, creo que acierta al interpretar que su uso no tenía la intención de hacer creer que la diosa poseía pene, sino que se quería enfatizar, bajo una lógica fálica, el poder de la misma (p. 133-134). Por desgracia, esta explicación se vuelve secundaria frente a la preeminencia de la hipótesis de la ambigüedad genérica de la divinidad.

En lo que concierne al capítulo cinco, el autor se centra en la relación entre la sexualidad y el ritual, y afirma que el exceso se volvía una parte indispensable de la actividad ritual (p. 141). Para él, la ceremonia del Fuego Nuevo tenía un importante significado fálico (p. 144-145). A partir de la lámina que ilustra esta celebración en el *Códice borbónico* (lám. 34), Sigal elabora una serie de planteamientos en los que deja fluir la imaginación. Algunos de estos son: 1) la concentración de calor del sacerdote

13 *Códice borbónico. Manuscrito mexicano de la Biblioteca del Palais Bourbon*, comentarios de Francisco del Paso y Troncoso, México, Siglo XXI Editores, 1993, lám. 5.

14 *Códice Telleriano-Remensis, op. cit.*, láms. VIII-IX (11v-12r), p. 193, 195.

15 Bodo Spranz, *Los dioses en los códices mexicanos del grupo Borgia. Una investigación iconográfica*, traducción de María Martínez Peñaloza, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 466-467.

representaba un peligro para la comunidad durante el ritual; 2) la mujer encinta simbolizaba fertilidad durante la fiesta (p. 145); 3) el cerro Huixachtépetl –donde se encendía el fuego– es representado como un corazón, por lo tanto, es un “signo central de la feminidad”; 4) los atados de cañas que cargan los sacerdotes son sostenidos en posición de pene extendido; 5) estos atados quizás representan los “falos de los dioses [que] contienen los fluidos que fertilizarán el mundo por los siguientes 52 años [...]”; 6) la mujer encinta desempeñaba un rol masculino y femenino, pues era un “guerrero simbólico”; 7) ella podía ser seducida por los sacerdotes para destruirla con su calor/semen, y de esta manera eliminar la continuidad de la comunidad (p. 146).

Algunos comentarios. La concentración de calor de los altos sacerdotes (su fuerza interior) les permitía desempeñar la actividad ritual como el sacrificio. Si bien era dañina para la gente común, no se consideraba peligrosa en el ámbito ritual. La mujer embarazada no representaba ningún rol fértil en la ceremonia, y sólo se le menciona en las fuentes para indicar la amenaza que podía significar en la población de no encenderse el fuego. El cerro Huixachtépetl es dibujado a la manera tradicional prehispánica de representar los cerros, y no como un corazón. La mujer en momento de parto, y no en estado de embarazo, era equiparada con el guerrero.

Otra de las críticas que haría a este capítulo es el estiramiento indiscriminado del concepto *tlazolli* para aplicarlo no sólo a todos los ámbitos de la sexualidad, sino a otras esferas como la guerra y el sacrificio; así como la concepción de aquel concepto como una fuerza sagrada fertilizadora (p. 139). Este estiramiento del concepto es una constante a lo largo de la obra. Tampoco estoy de acuerdo con el autor en concebir cualquier penetración del cuerpo como feminización: ni la perforación del cuchillo durante el sacrificio (p. 146) ni la posesión del cuerpo por una entidad extraña (p. 147) eran acciones que feminizaban.

En cuanto al capítulo seis, Pete Sigal centra la atención en la homosexualidad nahua. Su planteamiento es que no existió el ser homosexual, sólo actos homosexuales considerados como actividades sexuales excesivas, las cuales estaban dadas en función de determinados contextos, como el ritual. De esta manera, dichos actos no definían la identidad de determinadas personas (p. 197, 201). Afirma: “no creo que una identidad sexual

equivalente a la ‘homosexual’ pudo haber existido en la sociedad nahua prehispánica o colonial temprana” (p. 180).

En el tratamiento que realiza Sigal de la homosexualidad nahua se observa una elección arbitraria de la información colonial para resaltar los contenidos considerados por él como netamente prehispánicos, y que fueron modificados durante la Colonia. Así, a través de asociaciones forzadas, el autor relaciona los “actos homosexuales” con los dioses, el sacrificio y el ritual en época precolombina (p. 193). Pero no toma en cuenta, por ejemplo, la relación que existió entre la homosexualidad y la enfermedad, así como de aquélla con la locura, que se establece a partir del concepto *yollococoxqui* (enfermo del corazón). Este término es traducido por fray Alonso de Molina como “loco desatinado”.¹⁶ Tal vocablo está compuesto por la palabra *cocoxqui* que significa enfermo y, a su vez, homosexual o afeminado.¹⁷ Esto evidencia la idea de la homosexualidad como transgresión sexual. De igual manera, apunta a una concepción social nahua del homosexual más allá del ritual. Los actos homosexuales sí definían la identidad de una persona.

Al abordar el vocablo *cUILoni*, el homosexual pasivo –literalmente “el que es tomado”–, Sigal lo deriva del verbo *cui* (tomar), y la terminación *-oni*, la forma pasiva del verbo (p. 193). La segunda parte de la etimología es incorrecta: el sufijo verbal pasivo es *-lo*, mientras que *-ni* es el agentivo. Asimismo, señala que *cUILoni* se relaciona con los conceptos *cUILchilli* (recto), *cUILatl* (excremento) y *cUILtlaXCOLLI* (intestinos o entrañas) (p. 193). La simple coincidencia de las tres primeras letras en los vocablos no es razón suficiente para vincularlos. En ellos nos encontramos tres raíces distintas: la raíz verbal *cui*; la raíz verbal *cUIL*, que está relacionada con *cUILOA*, *cUILHUIA*, escribir, pintar; y la raíz sustantiva *cUILtla*, excremento.¹⁸

16 Fray Alonso de Molina, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, estudio preliminar de Miguel León-Portilla, México, Editorial Porrúa, 2004, sección náhuatl-español: fol. 40r.

17 Rémi Siméon, *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, traducción de Josefina Oliva de Coll, México, Siglo XXI, 2002, p. 121.

18 Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1996, t. II, p. 206-207.

En el penúltimo capítulo, el siete, el autor examina tres narraciones nahuas de seducción, de las cuales destaca los deseos excesivos públicos. Éstos eran motivo de crítica en la población y contradecían el principio moral de moderación establecido en la cultura náhuatl. En este capítulo, Sigal alude a la *ahuiani*, la prostituta, pero en todas las ocasiones comete el error de escribir el concepto como *alhuiani* (p. 224-226, 229, 231). Otra equivocación es definir el vocablo como la persona que da placer, “la que vive para dar placer a otro” (p. 229). *Ahuiani* proviene del verbo intransitivo *ahuia* (.ni), razón por la que es definido por Molina como “alegrarse”.¹⁹ De esta manera, no tiene el sentido de alegrar a otro ni de dar placer a otro. Con base en esto, *ahuiani* se traduce literalmente como “la que se alegra”, “la alegre”, y no como “la alegradora”. Dicho error de definición provoca que Sigal conciba a cualquier persona que daba placer como una *ahuiani* (p. 231, 238).

El último capítulo son las conclusiones del autor. Entre otros aspectos, esboza una teoría nahua de la formación del yo a partir de la utilización de una piel ajena, que ya había sido planteada en capítulos anteriores. El acto de poner y quitar la piel durante el rito crea un nuevo yo, aunque sea de manera temporal. Al vestir la piel de la *ixiptla* de la diosa se transfería al sacerdote el yo de la divinidad, y se creaba un cuerpo liminal que incorporaba lo masculino y lo femenino. Esto le permitía acceder al poder de la diosa y al poder que confería la complementariedad de género para promover la fertilidad –en palabras del autor, el *tlazolli*– de la tierra y de los seres vivos. Y sólo al remover esa piel extra, al reafirmar el yo humano, se podía controlar, según Sigal, el exceso de *tlazolli* que destruiría a la comunidad (p. 247-248).

El último apartado del libro es un apéndice que incluye el texto íntegro en náhuatl del “Canto de las mujeres de Chalco”, contenido en los *Cantares mexicanos*, junto con su traducción al inglés (p. 255-262). Para tal efecto, el autor sigue la traducción de Camilla Townsend publicada en su artículo “What in the World Have You Done To Me, My Lover?”.

Ante la escasa producción de estudios referentes a la sexualidad nahua precolombina –comparados con otros temas de investigación de la cultura náhuatl como la religión o la política–, *The Flower and the Scorpion* se

19 Molina, *op cit.*, sección español-náhuatl, fol. 8r.

vislumbraba como un libro prometedor, pero en el afán de proponer interpretaciones novedosas sobre la sexualidad de los nahuas, Pete Sigal construyó una cosmovisión ajena a la cultura que estudió.

Sara Ladrón de Guevara *et al.*, *Culturas del Golfo*, Milán, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Jacabook, 2012

por Eduardo Matos Moctezuma

Primero unas palabras acerca de la colección que hoy se engalana con el libro *Culturas del Golfo*, coordinado por Sara Ladrón de Guevara. Esta serie surgió por el interés mostrado por Sante Bagnoli, reconocido editor italiano que dirige la editorial Jacabook de Milán, y el doctor Román Piña Chán, maestro de varias generaciones de estudiosos del México prehispánico. El primer volumen publicado en 1989 del Corpus Precolombino, nombre que se le asignó a la serie, fue *Los olmecas*, de Román Piña Chán. Esto nos lo recueran, 25 años después, las palabras introductorias de Sara en el libro que ahora reseñamos cuando dice “Los estudios acerca de la historia precolombina de Mesoamérica suelen comenzar por explicar, definir y describir a la cultura olmeca” (p. 6). Sin embargo, después del comienzo de aquel corpus, Piña Chán ya no pudo continuar al frente de la misma y tuve la enorme responsabilidad de asumir la coordinación. Hasta el momento, se han publicado 14 títulos, algunos escritos por varios autores –como es el caso que nos ocupa– que no sólo atienden al mundo mesoamericano, sino que ha rebasado las fronteras de la superárea para adentrarse en otras latitudes. Es así como se pusieron al alcance del público temas que abarcan culturas como la Anasazi o regiones como los Andes. Hoy, celebremos este primer cuarto de siglo con un recuerdo a Román Piña Chán y con la publicación de *Culturas del Golfo*, en la que participan especialistas que son, al decir de la coordinadora, “actores activos de la arqueología veracruzana” (p. 7). Y hay sobradas razones para decirlo. Aquí sólo quiero agregar que cuando invité a Sara a que escribiera el libro, ella me propuso que podrían ser varios autores, lo que vi con agrado. El