

CRÍTICA DE LIBROS

Guilhem Olivier

Universidad Nacional Autónoma de México

MICHEL GRAULICH, *Le sacrifice humain chez les Aztèques*, París, Fayard, 2005, 415 pp. ISBN 2-213-62234-5

Entre las manifestaciones religiosas de los pueblos del México antiguo, la práctica del sacrificio humano es sin duda la que más ha llamado la atención tanto de los españoles en el siglo XVI —que nos dejaron numerosos testimonios— como de los especialistas modernos. Sin embargo, la bibliografía sobre este tema fundamental para el conocimiento de la cosmovisión mesoamericana es sorprendentemente escueta. Si bien es cierto que los autores contemporáneos dedican en sus obras algunos apartados al sacrificio, son escasos los estudios propiamente dedicados a esta temática. Entre ellos conviene mencionar el ensayo poco convincente de Christian Duverger (1979), el libro colectivo coordinado por Elizabeth H. Boone (1984), donde se abordan varios aspectos de esta práctica ritual en distintas áreas mesoamericanas, y la monografía de Yolotl González Torres

(1985), quien reúne y analiza la documentación disponible sobre el sacrificio mexicana.¹

Ahora bien, con *Le sacrifice humain chez les Aztèques*, Michel Graulich nos ofrece una verdadera "Suma" sobre un tema polémico y apasionante a la vez. El autor ha revisado de manera sistemática, no solamente todas las fuentes disponibles sobre los mexicas, sino también acude a informaciones procedentes de otras regiones mesoamericanas para su estudio. Graulich toma en cuenta, asimismo, la abundante iconografía que ilustra este ritual, los hallazgos de los arqueólogos, y los estudios de antropólogos físicos que analizaron las huellas que dejaron las prácticas sacrificiales sobre los huesos de las víctimas. Además, la erudición del autor se manifiesta por las numerosas citas concernientes a los autores modernos, quienes desde el siglo XIX estudiaron tal o cual aspecto del sacrificio en México así como en otras regiones del mundo.

A lo largo de *Le sacrifice humain chez les Aztèques*, Graulich adopta una metodología comparatista tanto en el marco de las diferentes culturas mesoamericanas como en otras civilizaciones. Cuanto más nos enfrentamos con la hiperespecialización de los estudios y la fragmentación de los campos de investigación, esta metodología comparatista, que Graulich ha ampliado a lo largo de su obra, me parece sumamente necesaria. En su famoso *Mitos y rituales del*

¹ Christian DUVERGER, *La fleur létale. Économie du sacrifice aztèque*, París, Seuil, 1979; Elizabeth H. BOONE (ed.), *Ritual Human Sacrifice in America*, Washington, D. C., Trustee for Harvard University, Dumbarton Oaks, 1984, y Yolotl GONZÁLEZ TORRES, *El sacrificio humano entre los mexicas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985.

México antiguo,² el autor había retomado, y sobre todo, sistematizado las intuiciones de especialistas como Eduard Seler, Konrad Theodor Preuss, Jacques Soustelle y otros que en ocasiones establecían paralelos entre los mitos de los diferentes pueblos mesoamericanos. Siguiendo la metodología adoptada por Georges Dumézil en su obra ejemplar sobre la mitología de los antiguos pueblos indo-europeos, Graulich demostró la profunda unidad de los mitos mesoamericanos. Encontró similitudes estructurales entre los mitos nahuas antiguos, los del área maya (en particular los que se plasmaron en el *Popol Vuh*) y varios relatos indígenas actuales. Ahora bien, en el primer capítulo de *Le sacrifice...* dedicado a los mitos, Graulich enfatiza la amplia difusión de ciertos temas míticos mesoamericanos. En parte, se trata de responder a críticas que se le opusieron, en cuanto a los supuestos préstamos europeos que hubiera menospreciado en sus análisis. Contesta el especialista belga con suma erudición, enumerando varias versiones del mito del paraíso perdido y del árbol prohibido, desde la Biblia y su antiguo modelo en los mitos de Mesopotamia, las antiguas tradiciones griegas, germánicas y de India, mitos actuales africanos, australianos, hasta las numerosas variantes americanas (iroqueses, tupi-guaraníes, etcétera) (pp. 63-66). Es decir, que los mitos mesoamericanos, con sus características propias, presentan significativos puntos comunes con los de otras regiones del mundo. Por lo anterior, en lugar de hablar de préstamos de las tradiciones judeo-

² *Mythes et rituels du Mexique ancien préhispanique*, Bruselas, Académie Royale de Belgique, 1987; traducción española: *Mitos y rituales del México antiguo*, Madrid, Colegio Universitario de Ediciones Istmo, 1990.

cristianas cada vez que aparecen algunas similitudes, debe considerarse el carácter compartido de ciertos motivos míticos y prácticas religiosas. Como lo añade el autor, “en el Perú, donde no había mucha semejanza con el cristianismo, los españoles se abstuvieron de fabricarlas” (p. 45). La perspectiva comparatista de Graulich no se limita a los mitos. En ocasiones, el autor establece paralelos discretos, pero sugerentes entre tal ritual o simbolismo mexicas y aspectos similares encontrados en muy distintas civilizaciones. Menciona cómo los khonds de la India hacían llorar a sus víctimas para conseguir lluvias abundantes (p. 209) o cómo los antiguos romanos utilizaban un cuchillo de pederual durante ciertos sacrificios que simbolizaba el rayo de Júpiter Feretrius (p. 230); ahora bien, tales asociaciones se presentaban también entre los mexicas. Asimismo me parecen esclarecedoras las propuestas interpretativas del autor respecto al mito de Yapan, un individuo quien por medio de prácticas ascéticas amenazaba con transformarse en alacrán de mortal picadura. Se pregunta Graulich, “¿Las penitencias y maceraciones proporcionarían potencia por sí mismas, independientemente de los dioses, por ejemplo aumentando de manera considerable el fuego interior, el ardor, el *tonalli* del practicante, o bien los dioses son no solamente obligados en el sentido habitual en este contexto, sino hasta forzados, tal como los dioses hindúes presionados y amenazados por las prácticas ascéticas de sus devotos rivales?” (p. 58). Es cierto que este método comparatista — presente desde la obra monumental de sir James G. Frazer hasta los famosos escritos de Mircea Eliade—, ha sido criticado por falta de rigor y asimilaciones abusivas de rasgos aislados de sus contextos culturales y cronológi-

cos. Ahora bien, sin caer en ciertos excesos difusionistas,³ Graulich propone —algunas veces en ausencia de otros materiales mesoamericanos— otras posibilidades de interpretación basándose en civilizaciones politeístas mejor documentadas. Siempre y cuando se realice de manera prudente, tal como lo recomienda Marcel Detienne (2000) en un excelente ensayo un tanto provocador intitolado *Comparer l'incomparable*,⁴ estos apuntes comparatistas nos pueden abrir nuevas perspectivas interpretativas más allá de una singularidad mesoamericana que, en ocasiones, tiende a transformarse en un peligroso aislacionismo.

Regresando al prefacio del libro de Michel Graulich, el lector encontrará ahí una breve historiografía sobre el sacrificio humano en México así como diversas opiniones que, desde el siglo XVI, versaron sobre este tema tan polémico. Simplificando, se puede decir que dos grandes corrientes interpretativas se expresaron, desde hace un poco más de un siglo, respecto al sacrificio humano entre los mexicas: una visión de tipo “energética” que considera que este acto cumplía con un propósito alimentario (nutrir a los dioses, los astros, la “máquina mundial”) y también con la necesidad de “vivificar” a las deidades y a lo que representaban, según la teoría de sir James Frazer seguida por numerosos autores contemporáneos. Existe otra interpretación más “providencialista” o “espiritual” según la cual el sacrificio debía redimir culpas, “aligerar el cuerpo” y permitir el acceso a un más allá glorioso, teoría sugerida por autores como

³ Véase, por ejemplo, las posiciones de Paul Kirchhoff en Alfonso, VILLA ROJAS, “El origen asiático de las altas culturas mesoamericanas según Kirchhoff”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, 19, pp. 289-299.

⁴ Marcel DETIENNE, *Comparer l'incomparable*, París, Seuil, 2000.

Manuel Orozco y Berra, Konrad Theodor Preuss y Laurette Séjourné, pero que no fue suficientemente sustentada por sus promotores. Graulich combina ambas teorías en su demostración y, sobre todo, las fundamenta a partir de un análisis profundo de los mitos. Con prudencia, rechaza las interpretaciones unívocas y no duda en acumular los significados cuando las fuentes lo sugieren. ¿Procedían los antiguos mesoamericanos (¡y sus descendientes actuales!) de la misma manera cuando combinaban elementos arcaicos con innovaciones en sus mitos y en sus rituales? Veamos cuáles fueron los propósitos del autosacrificio, según Graulich, quien examina los mitos de origen de esta importante práctica ritual: se trataría de reconocer la superioridad de los creadores, de pedirles la autorización de crear, y de reforzar la potencia interior, el *tonalli*. Al mismo tiempo el autosacrificio permitía castigarse, “merecer”, acercarse a los dioses, nutrirlos y tenía a la vez connotaciones de fecundación.

En cuanto a las funciones y significados del sacrificio, son también numerosos y varían según los participantes y los contextos. Para aprehender estas diferencias, en primer lugar, Graulich examina los mitos que se refieren al origen de los sacrificios y luego describe, de manera breve, los contextos rituales durante los cuales se realizaban: fiestas de las veintenas (las mejor documentadas), las fiestas móviles y las muertes rituales que se llevaban a cabo durante circunstancias excepcionales (intronización, fundación de edificios, crisis diversas como inundaciones, sequías, hambrunas, eclipses, etcétera).

Sin duda, la interpretación del sacrificio como castigo y expiación constituye una de las partes más novedosas de

esta obra. Los modelos míticos están expuestos con detalle por el autor. Así, la presencia de los dioses exiliados en Teotihuacan para crear el Sol y la Luna no se explica sino en referencia a su transgresión en Tamoanchan o en el cielo: en efecto los hijos de la pareja suprema procrearon sin el consentimiento de sus padres. Esta transgresión desencadenó la caída de los dioses sobre la Tierra, “entre los macehuales”, es decir, entre los mortales. El sacrificio de Nanáhuatl y Tecuciztécatl no se justificaba, sino para alcanzar de nuevo el cielo donde se crean los más allá (paraíso del Sol y paraíso de la Luna) que se volverán los destinos *postmortem* de las dos grandes categorías de sacrificados: los guerreros que acompañarán al astro solar y los esclavos bañados que alcanzarán el Tlalocan, algunas veces situado en la Luna. En cuanto al mito de origen de la guerra sagrada para alimentar al Sol y a la Tierra, presenta claramente a sus víctimas, los mimixcoa, como seres transgresores que no reconocieron a sus creadores, y cometieron pecados sexuales y etílicos. Representan los prototipos de los sacrificados en muchos ritos mexicanos. Por último, los animales también a menudo inmolados se presentan en los mitos como incapaces de hablar, es decir, de venerar a sus creadores, o bien como equivocados cuando se trató de descubrir el rumbo por donde iba a salir el Sol. A lo largo del libro, Graulich presenta otros argumentos para sustentar el carácter punitivo y expiatorio del acto de sacrificio en Mesoamérica.

La segunda parte de la obra, la más voluminosa, examina en dos gruesos capítulos los actores y el desarrollo del sacrificio. En cuanto a los diversos actores, Graulich empieza con el papel fundamental de los sacrificantes, es decir, según la definición de Hubert y Mauss, los que ofrecen la

víctima y se benefician del sacrificio. Si bien la identificación entre el sacrificante y el sacrificado había sido señalada por otros autores —por ejemplo, Orozco y Berra— Michel Graulich reúne de manera exhaustiva los documentos que ilustran este importante fenómeno. En primer lugar, examina los mitos que constituyen los prototipos que seguirán los mortales. Según la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, Tláloc y Quetzalcóatl ofrecieron a sus hijos Tecuciztécatl y Nanáhuatl para que fueran sacrificados y transformados en el Sol y la Luna. Los otros dioses presentes en el sacrificio, según la versión de Ruiz de Alarcón, pretendían también beneficiarse de la muerte ritual de los dos voluntarios. Un aspecto fundamental de la demostración del autor es el hecho de que los sacrificantes —individuales o colectivos— puedan adquirir méritos por medio del sacrificio de víctimas que los representan, y sobre todo, alcanzar de esta manera el glorioso más allá. En efecto, según Graulich, ¿cómo justificar el que guerreros valientes o príncipes y reyes que no morían en la guerra o sobre la piedra de sacrificios, permanecieran en el Mictlan después de la muerte? Al sacrificar víctimas sustitutas, estos importantes personajes podían salir del reino de los muertos —el Mictlan por donde todos los difuntos transitaban— y colocarse al lado del Sol. Las descripciones precisas de los rituales permiten afirmar, en efecto, que los guerreros que hicieron cautivos en el campo de batalla mueren de manera simbólica mediante el sacrificio de sus cautivos. Graulich rastrea los indicios que manifiestan la identificación sacrificante/sacrificado, por ejemplo, el hecho de que los sacrificantes se ataviaban como las futuras víctimas, identificadas con los mimixcoa, primeros sacrificados ofrecidos al Sol y

a la Tierra. El autor comprueba que los mexicas, en primera instancia, integran a los cautivos de guerra a la comunidad durante los rituales: en algunos casos se les proporcionaba esposas rituales como sucedía entre los tupinambas de Brasil. Otro grupo importante de sacrificantes son los *pochteca* o mercaderes. Algunos de ellos fueron informantes de fray Bernardino de Sahagún, lo que nos valió descripciones precisas de su participación en importantes rituales, por ejemplo, durante la fiesta de Huitzilopochtli, la deidad tutelar mexica. Un texto náhuatl precisa que el mercader sacrificante acompañaba a la víctima hasta la cúspide del templo de Huitzilopochtli y que ahí podía “ver de frente al dios”. Esta expresión significaba la muerte del sacrificante, quien compartía entonces simbólicamente el destino del esclavo ofrecido a la deidad (p. 173).

Graulich no descuida la dimensión social de estas prácticas sacrificiales —descuido que ha sido una crítica común respecto a los estudiosos de historia de las religiones. En efecto, el autor subraya el aspecto público de los ritos donde el sacrificante está expuesto a la vista de varios grupos sociales con los cuales establece lazos de reciprocidad, a través de dones. Explica Graulich que “el sacrificante recibe sobre la tierra, gloria, prestigio, promoción y relaciones [sociales]. Se propicia su afán por la guerra y su espíritu guerrero; el botín, las dádivas y los galardones lo enriquecen, se sirve al interés del Estado” (p. 164).

El autor también percibe una verdadera carrera de prestigio entre los mexicas, tanto en lo individual como estatal, por medio de la destrucción-sacrificio de víctimas, la ostentación de riquezas y su despilfarro durante banquetes. Todo este sistema cuyo propósito era aplastar a los rivales —en

el interior de la misma comunidad o bien respecto al exterior (se invitaba a los enemigos para que presenciaran el sacrificio de sus compatriotas)— recuerda a los famosos potlach de los indios de la costa noroeste de América del Norte (pp. 196-197). ¡Es decir que estamos en las antípodas de la teoría de “captación y preservación de la energía” desarrollada por Duverger!

Además de los cautivos de guerra, otra importante categoría de sacrificados fueron los esclavos, procedentes de las campañas militares y del tributo. Otros eran niños vendidos, condenados o bien personas que se vendían a sí mismas. Varios de estos esclavos personificaban a los dioses durante los rituales. Se bañaban para purificarse y Graulich presenta la hipótesis según la cual estos esclavos *ixiptla* de las deidades pertenecían a la comunidad ya que, a diferencia de los cautivos de guerra, no se realizaban ceremonias para integrarlos al grupo (de ahí que no todos los esclavos podían representar a los dioses). Los condenados representaban otro tipo de sacrificados potenciales, según Graulich, “una confirmación más del hecho de que la muerte sacrificial es expiatoria” (p. 203).

Al abordar el estudio de los sacrificadores, Graulich se enfoca en los lazos entre los sacerdotes y Tláloc, su deidad tutelar. Subraya la importancia de los vínculos de los sacerdotes con el sílex y el sacrificio. Los sacrificadores se equipararían con “Tláloc fulminante” (p. 232).

Después de los actores del rito sacrificial, el capítulo IV está dedicado a las principales y diversas etapas del sacrificio. Con los ayunos y las penitencias, Graulich destaca la importancia de las danzas durante los rituales. Éstas — cuyo estudio minucioso queda por realizar — permitían adqui-

rir “méritos” (*macehua*, “merecer” significa también “bailar”), podían reactualizar acontecimientos primordiales (en *atamalqualiztli* por ejemplo), significaban una victoria (bailar con las cabezas decapitadas de las víctimas), o bien la fecundación de mujeres por Huitzilopochtli, numen mexicana dotado para esta ocasión de un *maxtlatl* de veinte brasas. Examina también el autor los muy diversos lugares donde se llevaban a cabo los sacrificios (templos, *cuauhxicalli*, piedras y altares de sacrificio, etc.) y los instrumentos utilizados (yugos, quijadas de pez sierra y cuchillos). A propósito de las famosas estructuras de madera llamadas *tzompantli*, donde se colocaban las cabezas decapitadas de las víctimas, Graulich propone que “Las cabezas decarnadas eran huesos-semillas. Colocar las cabezas en este vergel [el *tzompantli*] propiciaba tal vez el renacimiento de los guerreros enemigos” (p. 266).

Sigue el examen de la actitud de los futuros sacrificados frente a su trágico destino, actitud que obviamente variaba según los casos, desde la aceptación resignada o voluntaria (sobre todo en el caso de los representantes de los dioses) hasta la desesperación, las lágrimas e incluso el desmayo, en ocasiones atenuado por el consumo de bebidas embriagantes o de drogas. Hay pocos datos disponibles en cuanto al público que presenciaba los sacrificios, algunos se realizaban fuera del alcance de las miradas, en la oscuridad de los templos, otros se llevaban a cabo solamente frente a las autoridades, mientras que para algunos sacrificios asistían miles de personas en espacios abiertos. Graulich examina después las diferentes técnicas utilizadas para matar a las víctimas —cardiectomía, decapitación, cremación, flechamiento, ahogamiento, etc., utilizaban tanto los testimonios

escritos como los resultados de los estudios de antropología física. Acerca de la práctica del desollamiento de las víctimas, Graulich propone una doble interpretación: por una parte el hecho de revestir la piel de un guerrero sacrificado representaría “la indispensable asimilación, la ósmosis del vencedor y del vencido y su muerte y resurrección”; por otra parte, los portadores de esa piel se deshacían de ella como si se tratara de una mancha y la enterraba como si fuera una semilla. Al respecto cita un interesante ritual de fin de año entre los mixes actuales que tiran sus viejas ropas —en lugar de pieles-manchas— y se bañan para purificarse en esta ocasión (p. 328).

La última parte de este libro está dedicada al “festín caníbal”, un tema bastante polémico como lo manifestaron las vivas reacciones que suscitaron la propuesta de Michael Harner (1977)⁵ de explicar la antropofagia en el México antiguo por una supuesta carencia de proteínas. También se ha considerado que los conquistadores hubieran exagerado (e incluso “inventado” según algunos autores) el canibalismo de los indios para justificar su conquista. Entre otros argumentos, Graulich avanza que en Perú y en otras regiones de América los conquistadores no denunciaron tales prácticas, sencillamente porque no existían. Al lado del aspecto ritual del canibalismo, Graulich —después de Yolotl González Torres (1985, pp 282-295)— detecta un aspecto diríamos “vengativo y gastronómico” de la antropofagia, especialmente con los guerreros cautivos en el campo de batalla. El autor añade al expediente un elemen-

⁵ Michael HARNER, “The Ecological Basis for Aztec Sacrifice”, en *American Ethnologist*, 4, pp. 117-135, 1977.

to importante en relación con la “cocina del sacrificio”, para retomar el título del libro que Jean-Pierre Vernant y Marcel Detienne (1979)⁶ dedicaron a los ritos sacrificiales de los antiguos griegos: en efecto, Graulich señala que

[...] las víctimas matadas ritualmente eran hervidas en una olla y condimentadas nada más con sal. El contacto directo con el fuego, real con el asador o simbólico por el añadido de chile, remitía al ámbito de la naturaleza mientras que el culto se inscribía en el de la cultura. Cuando se utiliza el asador o el chile, el sacrificio sería entonces solamente alimentario (p. 338).

Convendría seguir, cuando las fuentes lo permitan, este sugerente análisis de las diferentes maneras de preparar y consumir a los sacrificados, animales o humanos. En cambio, me es difícil seguir a Graulich cuando, al examinar ciertas fuentes que mencionan la venta de carne humana en mercados, concluye que “Como quiera que sea, la venta en el mercado [de carne humana] no se tiene necesariamente que rechazar” (p. 343). En efecto, entre las fuentes disponibles el autor cita al licenciado Suazo, a Fernández de Oviedo y a Díaz del Castillo, conocidos por sus juicios negativos respecto a la civilización mexicana, posiciones que Graulich toma en cuenta. En cambio, el especialista belga parece más convencido por los testimonios de Muñoz Camargo (1984, p. 195) y del autor de la *Relación geográfica de Querétaro* (1987, pp. 237-238).⁷ En el primer caso, el

⁶ Jean-Pierre VERNANT y Marcel DETIENNE, *La cuisine du sacrifice en pays grec*, París, Gallimard, 1979.

⁷ Diego MUÑOZ CAMARGO, “Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala”, en *Relaciones geográficas del siglo XVI: Tlaxcala*, René Acu-

autor tlaxcalteca — recordemos que designa a los españoles como “los nuestros” — inmediatamente después de mencionar a las “carnicerías públicas de carne humana” añade que “este error y cruel uso vino de la provincia de Chalco a ésta, y lo mismo los sacrificios de idolatría”. Práctica común en verdad en muchas *Relaciones geográficas* fue la de acusar a los antiguos enemigos (mexicas en particular), de haber introducido el culto de los ídolos y los sacrificios humanos entre sus “inocentes” paisanos. En cuanto a Ramos de Cárdenas, el autor de la *Relación geográfica de Querétaro*, era, según René Acuña (en *Relación geográfica de Querétaro*, p. 210), un médico “empírico” y escribano cuyo “informe contiene yerros e inexactitudes históricas, de cuya influencia aún se resiente la tradición queretana”.

En su conclusión, Graulich considera brevemente las posibles explicaciones relativas al considerable aumento de los sacrificios humanos entre los mexicas. Entre diversas hipótesis, menciona la ausencia de animales domésticos de gran tamaño que en otras civilizaciones (Grecia, India, Egipto, etc.) constituyeron las víctimas sacrificiales por excelencia. Luego, retomando la teoría de René Girard, Graulich invoca razones de orden social, es decir, que tal vez las grandes ciudades multiétnicas del México central promovieron estos impresionantes ritos públicos con el fin de consolidar una cohesión social frágil a través de la participación/complicidad en las prácticas sacrificiales. A esta últi-

ña (ed.), Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1984 y FRANCISCO RAMOS DE CÁRDENAS, “Relación geográfica de Querétaro”, en *Relaciones geográficas del siglo XVI: Michoacán*, René Acuña (ed.), Universidad Nacional Autónoma de México, 1987, pp. 215-248.

ma propuesta se podría responder que también en la época clásica existieron grandes metrópolis pluriétnicas (el ejemplo más destacado es Teotihuacan) sin que, al parecer, las prácticas sacrificiales alcancen tales proporciones.

Entonces, este libro de Michel Graulich se caracteriza tanto por la riqueza de los materiales reunidos como por el rigor de los análisis y la novedad de muchas de sus interpretaciones. Por supuesto que quedarían aspectos del sacrificio por examinar de manera más sistemática: el vocabulario náhuatl relativo al sacrificio, sus representaciones en la iconografía mesoamericana, en los códices tanto prehispánicos como coloniales tempranos; examinar las perspectivas tanto castellana (de los conquistadores *versus* los frailes) como indígena sobre el sacrificio;⁸ cotejar detenidamente las prácticas sacrificiales de los indígenas actuales con los datos antiguos, etc. Apuesto a que el libro de Graulich constituirá el fundamento sólido sobre el cual estos posibles ejes de investigación y otros más se podrán desarrollar con más firmeza. Para terminar, no puedo dejar de lamentar que por culpa de editores apresurados y poco escrupulosos este libro presente algunos errores de paginación (para los *supra*, *infra*), unas cuantas notas incompletas, y sobre todo carezca de ilustraciones y de un índice que, sin embargo, habían sido preparados por el autor. Esperemos que alguna casa editorial mexicana nos proporcione en un futuro cercano una versión en español fidedigna en una publicación realizada con más profesionalismo, tal como lo merece una obra de esta relevancia.

⁸ Véase el reciente libro de María Alba PASTOR, *Cuerpos sociales, cuerpos sacrificiales*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Fondo de Cultura Económica, 2004.