

OBITUARIO

Michel Graulich (1944-2015)¹

BIOGRAFÍA²

Nacido en 1944 en Orroir, Bélgica, Michel Graulich se interesó en la América antigua desde su adolescencia. No obstante, inició sus estudios universitarios con una licenciatura en historia de la Antigüedad, en la Universidad de Gante, y dedicó su tesis ¡a las poesías latinas de Venancio Fortunato (siglo VI)! Empezó después una licenciatura en historia del arte y arqueología en la Universidad Libre de Bruselas (ULB), donde la orientación “civilizaciones no europeas” se encontraba en auge. Fue bajo la dirección de Annie Dorsinfang-Smets que dio sus primeros pasos de americanista al presentar, en 1970, una tesis dedicada al sacrificio humano entre los aztecas. Posteriormente inició su tesis de doctorado ampliando y profundizando esta investigación. El tema del sacrificio humano, que tanto le interesó, lo acompañaría a lo largo de su brillante carrera.

Sin embargo, mientras analizaba los datos relativos a las fiestas de las veintenas en busca de información acerca de los sacrificios que ocurrían en estos contextos, pudo observar el desfase del calendario indígena, descubrimiento que lo llevaría a una profunda reinterpretación de dichas fiestas. A partir de ese momento reorientó el tema de su tesis doctoral, dedicada aho-

¹ Este texto es la traducción al español con algunos añadidos de la primera parte de un libro de homenaje al doctor Michel Graulich: Nathalie Ragot, Sylvie Peperstraete y Guilhem Olivier (coords.), *La quête du Serpent à Plumes. Arts et religions de l'Amérique précolombienne. Hommage à Michel Graulich*, París, Bibliothèque de l'École Pratique des Hautes Études, 2011 (Sciences Religieuses, 145).

² Sylvie Peperstraete, trad. de Élodie Dupey García.

ra a los “Mitos y rituales del México antiguo prehispánico”, tesis que defendió el 10 de enero de 1980 y por la que fue distinguido en 1982, en el concurso anual de la Academia Real de Bélgica (Clase de las Letras). Sus “Mitos y rituales del México antiguo prehispánico” se conocieron en el mundo entero y significaron una importante contribución en el conocimiento de la religión azteca. Poco después, Michel Graulich sucedió a Annie Dorsinfang-Smets en la impartición de clases sobre la América antigua en la ULB. A sus clases y seminarios especializados de historia del arte y arqueología, se sumaron luego clases de historia de las religiones. En 1990, el investigador fue nombrado también Director de Estudios en la Escuela Práctica de Altos Estudios (EPHE) de París, Sección de las Ciencias de las Religiones, en la cual impartiría su seminario durante quince años. En el marco de esta actividad docente en la prestigiosa EPHE, Michel Graulich desarrolló sus investigaciones sobre Motecuhzoma II y sobre el sacrificio humano entre los aztecas, un tópico al que dedicaría finalmente un libro en 2005, treinta años después de su tesis de licenciatura sobre el mismo tema. En ese momento, de alguna manera, se cerró el círculo.

Durante casi treinta años, la enseñanza de Michel Graulich influyó de manera profunda a generaciones de estudiantes, tanto en Bruselas como en París. Varios de ellos se han orientado también hacia la investigación, siguiendo los pasos del maestro. Todos han guardado el recuerdo de la erudición fuera de lo común de este profesor, que podía usar la crítica de manera terrible, pero también de la extraordinaria amabilidad de este hombre, siempre a la escucha, disponible y dotado de un asombroso sentido del humor.

LA OBRA DE MICHEL GRAULICH

Mitos y rituales del México antiguo prehispánico³

Michel Graulich dedicó gran parte de sus investigaciones al estudio de las mitologías mesoamericanas. Su tesis doctoral titulada “Mythes et rituels du Mexique ancien préhispanique”, y defendida en 1980 en la Universidad

³ Nathalie Ragot, trad. de Élodie Dupey García.

Libre de Bruselas, se centra en dos temas principales: la comprensión de los relatos míticos y la interpretación de los ritos.⁴ A lo largo de su carrera, Michel Graulich continuó desarrollando, profundizando y enriqueciendo las numerosas hipótesis y las diversas temáticas abordadas en *Mythes et rituels*.⁵

4 El libro *Mythes et rituels du Mexique ancien préhispanique*, Bruselas, Académie Royale de Belgique, Mémoires de la Classe de Lettres, Collection in-8°-2e série, T.LXVII-Fascicule 3, Palais des Académies, 1987, es la publicación de la primera parte de la tesis de doctorado de M. Graulich, ampliada con un resumen de la segunda parte. Los capítulos de la segunda parte de su tesis, todos dedicados a las fiestas de las veintenas, ausentes de este libro, fueron publicados como artículos en diversas revistas científicas (“Les origines classiques du calendrier rituel mexicain”, *Boletín de Estudios Latinoamericanos y del Caribe*, v. 20, p. 3-16, 1976; “La structure du calendrier agricole des anciens Mexicains”, *Lateinamerika Studien*, v. 6, p. 99-113, 1980; “Ochpaniztli ou la fête aztèque des semailles”, *Anales de Antropología*, v. 18, n. 2, p. 59-100, 1981; “Quecholli et Panquetzaliztli, une nouvelle interprétation”, *Lateinamerika Studien*, v. 10, p. 159-173, 1982; “Les mises à mort doubles dans les rites sacrificiels des anciens Mexicains”, *Journal de la Société des Américanistes*, v. 68, p. 49-58, 1982; “Tlacaxipehualiztli ou la fête aztèque de la moisson et de la guerre”, *Revista Española de Antropología Americana*, v. 12, p. 215-254, 1982; “Tozoztontli, Huey Tozoztli et Toxcatl, fêtes aztèques de la moisson et du milieu du jour”, *Revista Española de Antropología Americana*, v. 14, p. 127-164, 1984; “El problema del bisesto mexicano y las *xochipaina* de Tititl y de Huey Tecuilhuitl”, *Revista Española de Antropología Americana*, v. 16, p. 19-33, 1986; “Miccaihuitl: The Aztec Festivals of the Deceased”, *Numen*, v. 36, n. 1, p. 43-71, 1989). Años después, los estudios de las veintenas de Michel Graulich fueron reunidos en un libro, *Ritos aztecas. Las fiestas de las veintenas*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1999.

5 “Los mitos mexicanos y mayas-quichés de la creación del sol”, *Anales de Antropología*, v. 24, p. 289-326, 1987; “Double Immolations in Aztec Sacrificial Ritual”, *History of Religions*, v. 27, n. 4, p. 393-404, 1988; “L’arbre interdit du paradis aztèque”, *Revue de l’Histoire des Religions*, v. 207, n. 1, p. 31-64, 1980; “Afterlife in Ancient Mexican Thought”, Bruno Illius y Matthias Laubscher, *Circumpacifica, Festschrift für Thomas S. Barthel*, Francfort, Peter Lang, 1990, v. 2, p. 165-187; “Les fêtes mobiles des Aztèques”, *Annuaire de l’École Pratique des Hautes Études, Section des Sciences Religieuses*, v. 99, p. 31-37, 1992; “Las brujas de las peregrinaciones aztecas”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 22, p. 87-98, 1992; “Aztec festivals of the Rain Gods”, *Indiana*, v. 13, p. 21-54, 1995; “Fêtes mobiles et occasionnelles des Aztèques (suite)”, *Annuaire de l’École Pratique des Hautes Études, Section des Sciences Religieuses*, v. 102, p. 25-31, 1995; “Fêtes mobiles et occasionnelles des Aztèques (suite et fin)”, *Annuaire de l’École Pratique des Hautes Études, Section des Sciences Religieuses*, v. 103, p. 33-39, 1996; “Autóctonos y recién llegados en el pensamiento mesoamericano”, en Antonio Garrido Aranda, *Pensar América. Cosmovisión mesoamericana y andina*, Córdoba, Cajasur / Ayuntamiento de Montilla, p. 137-155, 1997; “Atamalqualiztli, fiesta azteca del nacimiento de Cintéotl-Venus”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 32, p. 359-370, 2001; “Les paradis récurrents du Mexique ancien. Représentations du temps dans les religions”, en Vincianne Pirenne-Delforge y Öhnan Tunca, *Représentations du temps dans les religions. Actes du colloque organisé par le Centre d’Histoire des Religions de l’Université de Liège*, Ginebra, Droz (Biblio-

Desde tiempo atrás, los mitos de los antiguos mexicanos habían llamado la atención de investigadores como Eduard Seler, Konrad T. Preuss, Herman Beyer y otros más, quienes interpretaron acertadamente algunos de ellos.⁶ Las fiestas de las veintenas y sus rituales también habían dado pie a la publicación de diversos trabajos.⁷ Sin embargo, nunca estos mitos habían sido objeto de un estudio global, ni se habían relacionado con los ritos de las fiestas. Uno de los mayores aportes de Michel Graulich fue haber interpretado los rituales, especialmente los de las veintenas, a la luz de los mitos.

La metodología de Michel Graulich se inspira en la que desarrolló Georges Dumézil en su obra fundadora sobre la mitología de los pueblos indo-europeos y en los trabajos de Claude Lévi-Strauss sobre las mitologías americanas. Con un método comparativo, Michel Graulich reunió en forma exhaustiva todos los datos míticos disponibles, relacionando los que aparentan ser diversos y contradictorios, estableciendo paralelismos, comparándolos incansablemente. Michel Graulich sacó el mayor provecho de estos relatos mitológicos –aunque varios de ellos estén truncos, sean fragmentarios o se les mencione a trocitos mediante alusiones–. Al reconstituir

thèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège, 286), p. 87-94, 2003.

6 Por ejemplo, Eduard Seler, *Collected Works in Mesoamerican Linguistics and Archaeology*, Lancaster, California, Labyrinthos, 1996, v. V, p. 3-101; Konrad Theodor Preuss, *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicanos*, Jesús Jáuregui y Johannes Neurath (eds. y trads.), México, INI, CEMCA, 1998; Hermann Beyer, *Obras completas I. Mito y Simbología del México Antiguo*, El México Antiguo 10, México, 1965; Wigberto Jiménez Moreno, "Tula y los Toltecas según las fuentes históricas", *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, v. 5, p. 79-83, 1941; Raphaël Girard, *Le Popol-Vuh. Histoire culturelle des Maya-Quichés*, París, 1954; Roberto Moreno de los Arcos, "Los cinco Soles cosmogónicos", *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 7, p. 183-210, 1968.

7 Por ejemplo, Edouard de Jonghe, "Le Calendrier Mexicain. Essai de synthèse et de coordination", *Journal de la Société des Américanistes*, v. 3, n. 2, p. 197-227, 1906; Johanna Broda, "Tlacaxipehualiztli: A Reconstruction of An Aztec Calendar Festival from 16th Century Sources", *Revista Española de Antropología Americana*, v. 5, p. 197-274, 1970; "Las fiestas aztecas de los dioses de la lluvia: una reconstrucción según las fuentes del siglo XVI", *Revista Española de Antropología Americana*, v. 6, p. 245-327, 1971; Alfredo López Austin, "Fiesta del Fuego Nuevo, según el *Códice florentino*", *Anuario de Historia*, v. 3, p. 73-91, 1963; "Religión y magia en el ciclo de las fiestas aztecas", *Religión, mitología y magia*, v. 2, Museo Nacional de Antropología, México, p. 3-29, 1969.

la trama de cada uno, al identificar sus variantes y establecer conexiones entre mitos construidos sobre el mismo modelo, el autor logró revelar un sistema. No vaciló en establecer comparaciones fructíferas entre los diferentes grupos mesoamericanos, recurriendo a los relatos mayas quichés del *Popol Vuh*, pero también a los mitos contemporáneos, demostrando la profunda unidad de los mitos mesoamericanos.

La primera parte de *Mythes et rituels* consiste en una relectura de los grandes ciclos míticos mesoamericanos. Su análisis minucioso conduce a Michel Graulich a la conclusión novedosa de que estos mitos siempre cuentan la misma historia, es decir, la historia de una era o de un pueblo, concebida a partir del modelo de un día y basada en la unión y posterior disyunción de los contrarios y su equilibrio gracias a la alternancia.

Los mitos de origen

El tema central de los mitos de origen (creación de la Tierra, mito de Tamoanchan) es la ruptura entre el cielo y la tierra a raíz de una transgresión o pecado original. Para demostrarlo, Michel Graulich se apoya principalmente en el mito del árbol roto de Tamoanchan, un relato a menudo ignorado porque se le atribuye erróneamente una influencia bíblica demasiado fuerte.⁸ El estudio de este mito le permite demostrar cómo la pareja primordial, Tonacatecuhtli y Tonacacíhuatl, vivía en Tamoanchan en perfecta armonía con sus hijos, hasta que la transgresión de una prohibición —la cual consistía en cortar una flor, lo que implica una mancilla de orden sexual— provocara el rompimiento de un árbol. Este acto/falta tuvo como consecuencia la ruptura entre el cielo y la tierra, la expulsión de los dioses culpables hacia la tierra, la irrupción de las tinieblas y la aparición de la muerte. La falta es un acto de creación que conlleva la aparición del maíz, de Venus-Estrella de la Mañana, así como la sucesión de las generaciones, que compensa la pérdida de la inmortalidad. Antes de la transgresión, Tamoanchan es el tiempo de “la unión de los contrarios”, donde reina lo

⁸ En su libro *Le sacrifice humain chez les Aztèques*, París, Fayard, 2005, p. 61-74; Michel Graulich respondía a las críticas que había recibido sobre la autenticidad prehispánica del mito de Tamoanchan. Demostraba tendidamente la universalidad temporal y espacial del mito del paraíso perdido y del árbol roto, citando ejemplos procedentes de Babilonia y de América, pasando por la India y África.

indiferenciado de los orígenes y la inmortalidad; la transgresión provoca la “disyunción de los contrarios”. Con una estructura semejante, el mito de la creación de la Tierra mediante el desgarramiento del ser primordial caótico Tlaltéotl permite introducir cierto orden en el universo y acarrea la aparición de las plantas útiles, pero nuevamente a costa de una ruptura con el empíreo de la pareja creadora.

Michel Graulich insiste sobre una noción fundamental que aparece desde los orígenes: la deuda. Los dioses han pagado con su vida para que aparezcan las plantas útiles, han regado su sangre para crear a la humanidad. Los hombres, los *macehualtin*, “merecidos por la penitencia”, son irremediamente deudores de los dioses a los que deben “pagar su deuda” por medio de la penitencia, de la ofrenda y del sacrificio.

La creación del cuarto Sol

Siguiendo con la teoría de Michel Graulich, para volver a establecer el contacto con el empíreo, para instaurar “el equilibrio de los contrarios”, es necesario una mediación y la intervención de uno o varios héroes, quienes, gracias a su sacrificio, podrán vencer la oscuridad y la muerte. Al respecto es notable el análisis que el autor plantea de los mitos de la creación del cuarto Sol. Según las diferentes versiones de este mito, los dioses que permanecieron en la oscuridad, consecuencia del final del tercer Sol, se reunieron en Teotihuacán para crear los nuevos astros. Tecuciztécatl (4-Pedernal) fue elegido para convertirse en Sol, y Nanáhuatl en Luna. Pero en el momento de lanzarse en la hoguera, Tecuciztécatl retrocedió y fue Nanáhuatl quien se arrojó primero en la pira y se volvió Sol. Tecuciztécatl lo siguió y se transformó en Luna. El Sol se mantuvo inmóvil en el cielo, exigiendo la sangre del sacrificio de los dioses para ponerse en marcha, lo que se cumplió. Como lo demuestra Michel Graulich, mediante sus respectivos sacrificios, Nanáhuatl y Tecuciztécatl vuelven a instaurar el contacto con el empíreo de donde fueron expulsados los dioses después de la falta de Tamoanchan, e instauran dos “más allá” para los merecedores: el Tonátiuh Ilhuícac y el Tlalocan. Si bien Nanáhuatl no puede reanudar completamente la relación con el empíreo perdido, establece sin embargo un equilibrio basado en la alternancia del día y de la noche, de la época de secas (asimilada al día) y de la temporada de lluvias

(asimilada a la noche). A cambio de estos dones, el astro recién nacido pide corazones para alimentarse. Es el inicio de la guerra sagrada, a la que se hace alusión en el mito de los 400 *Mimixcoa*, los cuales fueron armados por el astro recién nacido pero luego exterminados porque no le rendían homenaje. De hecho, las inmolaciones de los guerreros eran siempre dobles: el corazón arrancado se destinaba al Sol y la cabeza decapitada era para la Tierra.

La estructura del mito de Teotihuacan es del todo comparable al relato de las aventuras de los gemelos del *Popol Vuh*, quienes enfrentan a los señores del Xibalba y pasan por la hoguera y la muerte para luego renacer y volverse Sol y Luna. Esta trama aparece igualmente en el mito de la juventud de Quetzalcóatl y perdura aún en numerosos mitos contemporáneos.⁹

Prosiguiendo con su análisis del mito de Teotihuacan, Michel Graulich subraya la importancia del sacrificio. Es mediante una verdadera penitencia purificadora –durante la cual ofrece su sangre sobre espinas y se libera así de su cuerpo– que el sacrificio de Nanáhuatl le permite aumentar su fuego interior, regresar con sus creadores y ser consagrado como Sol. Las penitencias de Tecuciztécatl no son más que falsa sangre y, por consiguiente, su sacrificio se considera inferior. El mito de Teotihuacan es el prototipo de todo sacrificio humano e instaura un modelo de comportamiento que los hombres deben seguir: por la vía de las penitencias uno aligera su cuerpo terrestre pesado; por medio del sacrificio último, uno puede vencer la muerte y sobrevivir en un más allá glorioso.

⁹ Véanse Alain Ichon, *La religion des Totonagues de la Sierra*, París, CNRS, 1969; Roberto Williams García, *Mitos Tepehuas*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1972; George M. Foster, *Sierra Popoluca Folklore and Beliefs*, Berkeley, University of California, 1945, p. 177-250; Antonio García de León, “El universo de lo sobrenatural entre los nahuas de Pajapan, Veracruz”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 8, p. 279-311, 1969; Isabel Kelly, “World View of a Highland Totonac Pueblo”, en Antonio Pompa y Pompa, *Summa antropológica en homenaje a Roberto J. Weitlaner*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1966, p. 395-411; John Eric S. Thompson, *Ethnology of the Mayas of southern and central British Honduras*, Chicago, Field Museum of Natural History, Anthropological Series 17, n. 1, 1930, etc.

*El código recién llegados-conquistadores-Sol (y sobre todo Sol naciente);
autóctonos-agricultores-Sol descendente-Luna*

El mito de la creación del Sol y de la Luna en Teotihuacan permite a Michel Graulich mostrar que el contraste entre Nanáhuatl y Tecuciztécatl tiene también una dimensión sociológica. Según su análisis, este mito expresa la oposición fundamental entre los nómadas/recién llegados/conquistadores/humildes pero valientes/solares y los sedentarios/autóctonos/agricultores/civilizados pero decadentes/lunares que perdieron su valentía. La lucha entre el recién llegado y el autóctono, entre el hermano menor y el hermano mayor, es un tema recurrente en Mesoamérica, el cual, como lo demuestra nuestro autor, aparece en otros ciclos míticos: la lucha entre Quetzalcóatl y sus tías fraticidas, a los que ejecuta en el Mixcoatépec; el combate que Huitzilopochtli libra contra su hermana la luna y sus hermanos los 400 Huitznahua; la lucha de los gemelos del *Popol Vuh* contra sus hermanos mayores Hunbatz y Hunchouen; los sabios letrados que se transformaron en monos, etcétera.

Los cuatro soles y los cambios introducidos por los mexicas

Los mitos de los soles cosmogónicos cuentan la historia de varias eras que se suceden y acaban en cataclismos, cada una asociada con un elemento: Sol de Tierra, Sol de Viento, Sol de Fuego, Sol de Agua, Sol de Movimiento. Dos grupos de fuentes relatan los mitos de las eras, uno de los cuales menciona cuatro soles, mientras que el otro nombra cinco. Esta última tradición, la de los cinco soles, es mucho menos difundida que la primera y aparece principalmente en las fuentes relativas a los mexicas (*Leyenda de los Soles* e *Historia de los mexicanos por sus pinturas*). Dicha versión sería el resultado de los cambios operados por los mexicas, quienes hicieron de su advenimiento el inicio de una nueva era, de un nuevo Sol, el quinto, dominado por el movimiento. Profundizando en la interpretación ya planteada por Chavero, Vaillant y Brundage,¹⁰ Michel Graulich inter-

10 Alfredo Chavero, "Calendario Azteca", en *Obras 1, Escritos diversos*, México, p. 260, 1904; George Vaillant, *Aztecs of Mexico. Origin, Rise and Fall of the Aztec Nation*, Baltimore, p. 85-86, 1965; Burr Cartwright Brundage, *A Rain of Darts. The Mexica Aztecs*, Austin, Londres, University of Texas Press, p. 5, 1972.

preta la sucesión de los soles como una lucha fratricida entre Quetzalcóatl y Tezcatlipoca, uno como agente destructor del Sol del otro, con el propósito de volverse sol en su lugar. La introducción de un quinto sol por parte de los mexicas se traduce entonces como una permutación entre el Sol de Agua y el Sol de Tierra. Esta permutación en el orden de los soles acarrea un fuerte cambio en la lógica de sucesión de las eras, así como una evolución de los alimentos y de las transmutaciones de los humanos, las cuales reflejaban hasta entonces una idea de progresión. Los mexicas hicieron que su sol naciera en Coatépec, cerca de Tula, e impusieron a su dios Huitzilopochtli en los ritos y los templos en el lugar que antes ocupaba Quetzalcóatl, pero la historia no les dio el tiempo de difundir su reforma al resto de Mesoamérica.

El “modelo del día”

Uno de los aspectos más importantes de la teoría de Michel Graulich es que el modelo del día estructura el pensamiento mítico e histórico de los antiguos mexicanos. El Sol/día nace en medio de la noche y el astro diurno se da la vuelta a mediodía para regresar hacia el Este. Por la tarde sólo se ve su reflejo en el cielo, gracias a un espejo de obsidiana; siendo entonces el Sol de la tarde un falso Sol, un sol lunar. Un día, un Sol, una era, una vida humana o la historia de un pueblo se conciben “siguiendo el modelo del día, de la alternancia de la luz y de la oscuridad, de una ascensión hacia el cenit, de un ocaso y de un descenso hacia el nadir”. De esta manera, según la tesis de Michel Graulich, se instaura una sucesión de ciclos que, a partir del modelo del día, estructuran el espacio y el tiempo de los antiguos mexicanos. A la tarde dominada por el falso Sol, reflejo del verdadero Sol que se ve solamente por la mañana, corresponden la segunda mitad de la temporada de secas y el más allá del Tlalocan. En la noche, el Sol viaja en el mundo subterráneo, el Mictlan, el país de los muertos, y el tiempo es el de la temporada de lluvias. Después del amanecer, el Sol, joven y valiente, recorre el cielo y la Casa del sol, mientras que, en lo que respecta a las estaciones, estamos en la primera parte de la temporada de secas.

El relato de “la historia” tolteca dominada por la figura de Quetzalcóatl ilustra perfectamente este modelo. La primera parte del mito narra las aventuras de Mixcóatl, guerrero valiente y solar, invencible hasta su

encuentro con la telúrica y autóctona Chimalman. Seducido por este personaje que busca la sedentarización del migrante, Mixcóatl pierde su fuerza guerrera, su fuerza de movimiento. Debilitado, Mixcóatl es asesinado por sus hermanos. Sin embargo, el guerrero tiene un hijo póstumo, Quetzalcóatl, quien informado del triste destino de su padre, decide buscar sus huesos para enterrarlos en el Mixcoatépec. Esta búsqueda desemboca en una lucha con los tíos fraticidas para la consagración del templo dedicado a Mixcóatl, pues cada uno de los protagonistas quiere encender el fuego. Victorioso, Quetzalcóatl ejecuta a sus tíos. Este episodio del Mixcoatépec es una variación del tema de la creación del cuarto Sol, en la cual el encendido del fuego reemplaza el salto en la hoguera.

El joven Quetzalcóatl, conquistador, recién llegado, Sol naciente, en conflicto con sus tíos autóctonos y lunares, ya no es el mismo durante la segunda parte de su vida. En Tollan, ciudad paradisíaca donde todo crece con abundancia y que recuerda el Tlalocan, vive un Quetzalcóatl envejecido y lunar. Es la tarde, y una transgresión va a provocar la ruptura del orden. Es Tezcatlipoca quien incita a Quetzalcóatl a pecar, dándole pulque. Ebrio, Quetzalcóatl llama a su hermana y se acuesta con ella. Al tomar conciencia de su perdición, Quetzalcóatl abandona Tollan y se va a morir hacia el Este. En otras versiones es Huémac –personaje plenamente lunar– quien conduce Tollan a la catástrofe, por culpa de sus apetitos sexuales anormales o al caer en las trampas de Tezcatlipoca. De todos modos, es el final de un Sol lunar que marca el fin de una era. Después de su muerte en la hoguera, la reaparición de Quetzalcóatl bajo el aspecto de Venus anuncia un nuevo tiempo.

Las fiestas de las veintenas

En la segunda parte de *Mythes et rituels*, Michel Graulich propone una reorganización y una lectura novedosa del calendario ritual. Parte de la constatación de que, en el momento de la Conquista, las fiestas de las veintenas –cuyo contenido era claramente agrícola– estaban desfasadas en relación con el año real y con los fenómenos naturales y estacionales que en principio celebraban. Luego, sugiere y demuestra que los antiguos mexicanos no ajustaban su año de 365 días al año trópico, es decir, que no utilizaban ni bisiestos ni intercalación.

A contracorriente de sus predecesores –quienes interpretaron por lo general las fiestas de las veintenas a partir de su posición durante el año 1519, eso es, sin tomar en cuenta el desfase–, Michel Graulich planteó una reorganización de este calendario que, según sus averiguaciones, estaba adelantado medio año en relación con el año trópico. Partiendo de dos veintenas dedicadas a los *tlaloque* –cuyos nombres se refieren explícitamente a fenómenos estacionales, *Atlcahualo* (Final de las Aguas), y *Atemoztli* (Caída de las Aguas)–, Michel Graulich reconstruye un año “ideal”. *Atlcahualo*, situada entre el 13 de febrero y el 4 de marzo en 1519, es reubicada al final de la temporada de lluvias, mientras que *Atemoztli*, situada entre el 10 y el 29 de diciembre en 1519, es trasladada a julio, pleno corazón de la temporada de lluvias. Siguiendo este modelo, las otras fiestas se organizan lógicamente en dos grupos paralelos que definen dos medios-años: uno que inicia con la fiesta de *Ochpaniztli*, terrestre y nocturna, que corresponde a la temporada de lluvias; otro que principia con la fiesta de *Tlacaxipehualiztli*, celeste y diurna, que remite al tiempo de secas. El estudio del contenido de las fiestas pone asimismo de relieve el paralelismo de algunas de ellas, lo que refuerza esta reorganización del calendario.

Prosiguiendo con su reconstitución del calendario, Michel Graulich define con precisión la fecha en la cual las fiestas del calendario y el año real coincidían: 682 d. C. El autor va más lejos al afirmar que los antiguos mexicanos dejaban voluntariamente que su calendario se recorriera por los motivos siguientes: al estar adelantado en relación con los fenómenos naturales, el ritual podía influir estos acontecimientos y conferir un poder absoluto a los sacerdotes. Además, toda intercalación hubiera perturbado la ingeniosa organización que permitía que los ciclos de 365 días y de 260 días coincidieran con el ciclo venusino de 584 días, al cabo de 104 años.

Así reorganizadas, las fiestas forman un conjunto lógico y estructurado, al que Michel Graulich dio una nueva interpretación. Rápidamente le pareció evidente que las estructuras del mito y del año ritual coincidían, ya que los ritos de las veintenas reactualizaban a menudo los grandes mitos. Adicionalmente, las fiestas de las veintenas, al igual que los mitos, reproducían la historia de una era, de un Sol.

Moctezuma. Apogeo y caída del imperio azteca¹¹

Después de analizar los mitos y los rituales del México antiguo, Michel Graulich se dedicó a uno de los personajes más fascinante de la historia prehispánica, Motecuhzoma II. Publicado en Francia en 1994, su libro *Montezuma ou l'apogée et la chute de l'empire aztèque*, acaba de ser traducido al español.¹² Esta obra se inscribe en el renacimiento de los estudios biográficos en Francia en la década de 1980, después del auge de la historia de las mentalidades. Como ilustración de este cambio de tendencia historiográfica, podemos citar las reflexiones de Pierre Bourdieu, quien subrayó la necesidad de superar la supuesta oposición entre historia individual e historia colectiva.¹³ Para citar un solo ejemplo, al narrar la vida de San Luis de los franceses, Jacques Le Goff reconstituye la sociedad, la religión, el arte y el imaginario del siglo XIII francés.¹⁴ Sin embargo, el brillante medievalista dedica la mayor parte de su libro a la difícil búsqueda de la personalidad de Luis IX, más allá del estereotipo del rey y del modelo del santo.

Con la biografía de Motecuhzoma, de un cierto modo, Michel Graulich, estudioso meticuloso e inspirado en los mitos y en los ritos del México antiguo, sigue un camino parecido al de Le Goff. Resulta interesante que ambos historiadores se pregunten en qué medida se puede conocer a su sujeto de estudio, un rey francés del siglo XIII en un caso, y un soberano mexicana del final del siglo XV y principio del XVI, en el otro. El carácter oficial o hagiográfico de la mayoría de los documentos relativos a San Luis, en una época en la cual apenas se vislumbra el concepto de individuo, conducen a Le Goff a preguntarse: ¿existió Saint Louis? De la misma manera, Graulich se cuestiona sobre la posibilidad de hacer un retrato fidedigno de un personaje prehispánico a partir de fuentes a menudo partidistas y contradictorias.

11 Guilhem Olivier. Una primera versión de este texto fue publicada como reseña en la revista *Trace*, v. 31, p. 70-73, 1997.

12 *Montezuma ou l'apogée et la chute de l'empire aztèque*, París, Fayard, 1994; *Moctezuma. Apogeo y caída del imperio azteca*, México, Ediciones Era, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2014.

13 Pierre Bourdieu, *Choses dites*, París, Le sens commun, Minuit, 1987, p. 43.

14 Jacques Le Goff, *Saint Louis*, París, Gallimard, 1996.

La fascinación por la figura trágica de Motecuhzoma II, último rey electo de los mexicas, no podía sino atraer a los estudiosos del México antiguo. Sin embargo, como lo subraya Graulich, “Los especialistas del pasado precolombino suelen tener una formación de arqueólogos o antropólogos, no de historiadores. Los historiadores, por su parte, se interesan en la Conquista y en lo que siguió, pero no en lo que la precedió. Además, los mitos no son muy de su agrado y resulta que son fundamentales en la historia que nos ocupa [...]”. Valerse de los mitos para analizar los actos de Motecuhzoma constituye uno de los aspectos más novedosos del libro de Graulich. Más aun, cabe destacar el manejo de las fuentes del siglo XVI realizado por el autor, quien no deja de mencionar los resultados de los estudios modernos. Este énfasis sobre las fuentes seguramente es necesario para cualquier trabajo histórico, pero tal vez sea aun más imprescindible cuando se trata de escribir la historia de un personaje del pasado mesoamericano. En efecto, para el estudio de Motecuhzoma, disponemos, grosso modo, de dos tipos de fuentes: los escritos de los españoles, algunos testigos de los hechos, y los relatos de los indios o de los religiosos que escribieron como sus portavoces después de la Conquista.

Graulich considera que los primeros son más fiables que los segundos, y esta posición ya ha sido criticada. Ahora bien, al examinar el libro de manera más detallada, el lector entenderá que este juicio no es producto de un *a priori* pro-español o de un menosprecio de la “visión de los vencidos”. Al contrario, Graulich no solamente aprovecha las diferentes versiones para tratar de reconstruir lo que fue la realidad de la Conquista, sino que valora la perspectiva indígena, sin la cual muchos de los acontecimientos son inexplicables. Además, su “confianza” en las fuentes españolas no es de ninguna manera ciega. Nos demuestra, por ejemplo, que la *Historia verdadera de la conquista...* de Bernal Díaz del Castillo, usada frecuentemente por historiadores que alaban la extraordinaria memoria del viejo conquistador, se tiene que manejar con mucho cuidado. En repetidas ocasiones, Graulich sorprende a Bernal Díaz en flagrante delito de mentira o de exageración manifiesta.¹⁵ Mentira cuando afirma que los mayas empe-

15 Véase por ejemplo su artículo intitulado “‘La mera verdad resiste a mi rudeza’: forgeries et mensonges dans l’*Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* de

zaron las hostilidades durante el primer contacto en el cabo Catoche –se sospecha incluso que Bernal Díaz no participó en la expedición de Córdoba–, o cuando narra que Cortés destruyó los ídolos de los totonacas de Cempoala. Asimismo, Graulich señala las discrepancias entre los relatos españoles o los silencios significativos de algunos de ellos acerca de situaciones delicadas o comprometedoras. Sabemos que después de la destrucción de los ídolos del Templo Mayor, Motecuhzoma apremió a Cortés a abandonar México-Tenochtitlan, un hecho que el futuro marqués del Valle naturalmente calla en sus *Cartas de relación* para, de este modo, echar la culpa de la rebelión mexicana a la llegada de Narváez.

Sobre las fuentes indígenas, la crítica de Graulich es de otra índole. Se trata de reconstituciones de los hechos realizadas después de la Conquista, muchas de ellas con el propósito de minimizar la resistencia al invasor o de presentar bajo el mejor rostro la colaboración con los españoles. En varias ocasiones, Graulich releva incoherencias en los relatos fundados en la *Crónica X*. Cita por ejemplo la anécdota de Diego Durán, quien pretende que los conquistadores descubrieron en el palacio de Axayácatl a las esposas de Motecuhzoma o a jóvenes recluidas que se escondían de la incontinenencia manifiesta de los invasores. Y Durán añade “no creo que la virtud de los nuestros fue tanta que le aconsejasen que perseverasen en su castidad y honestidad [...]. Y si eran las mujeres de Motecuhzoma, tampoco es de creer le guardarían fidelidad a un príncipe [...] preso y en cadena [...]”. Por supuesto que a nadie se le ocurriría defender la castidad de los españoles. Sin embargo, como lo señala agudamente el autor, ¿cómo imaginar a Motecuhzoma escondiendo a sus esposas o a las jóvenes recluidas en el palacio mismo donde hospedaría a los españoles! Limitadas para la reconstrucción del pasado tal como la historiografía europea pretende hacerla, las fuentes de origen autóctono no dejan de ser esenciales para aprehender los esquemas mítico-históricos prehispánicos que se usaron para describir la Conquista.

Pero regresemos a la estructura del libro, del cual más de la mitad está dedicado al periodo que precede la llegada de los españoles. Graulich

empieza por una breve presentación de los mitos de creación y de la historia de los mexicas, prólogo indispensable para entender las reacciones de Motecuhzoma II y de su pueblo frente a los conquistadores. La educación del príncipe, su acceso al poder, las guerras de conquista, las reformas administrativas y religiosas de Motecuhzoma, así como su vida cotidiana son descritos y analizados en la primera parte de la obra. Un poco a la manera de Jacques Soustelle en su famosa *Vida cotidiana de los aztecas*,¹⁶ Graulich logra dibujar con erudición y elegancia el mundo indígena a vísperas de la Conquista. Detengámonos sobre algunos puntos particularmente importantes de esta primera parte, sobre todo los que versan sobre la política implementada por el rey mexica después de su llegada al poder.

Graulich demuestra que las campañas militares, continuas durante el reino de Motecuhzoma Xocoyotzin, no se realizaban al azar, sino que perseguían objetivos precisos: consolidar el imperio al integrar enclaves independientes, por ejemplo en la zona de Oaxaca, y sobre todo debilitar el Valle de Puebla, principal adversario de la Triple Alianza. En este contexto, el autor analiza de manera detallada la famosa “guerra florida” instaurada en la época de Motecuhzoma I, la cual consistía en batallas rituales que cumplían con el papel de entrenar a los soldados y de proporcionar a los dioses las víctimas destinadas al sacrificio. Ahora bien, Graulich destaca que la guerra florida permitía también a la Triple Alianza controlar y aislar a sus enemigos, debilitándolos con enfrentamientos repetidos bajo la apariencia de una “ideología caballeresca”. De hecho, con esta guerra de desgaste, parece que la población del Valle de Puebla disminuyó mientras aumentaba en otras partes del altiplano central. El autor examina las reformas administrativas del rey que tenían como propósito aumentar la cohesión del imperio, controlar a los nobles de provincia cuyos hijos eran educados en la capital mexica y reforzar la autoridad y el prestigio del poder central. La marca de Motecuhzoma se inscribió también en el ámbito religioso con importantes reformas. Por ejemplo, cambió el año de la fiesta del Fuego Nuevo de 1-Conejo a 2-Caña. En efecto, los años 1-Conejo habían sido años de hambruna y convenía empezar el reino bajo mejores auspicios.

16 Jacques Soustelle, *La vie quotidienne des Aztèques à la veille de la conquête espagnole*, Paris, Hachette, 1955.

Además, el año 2-Caña era el nombre de calendario de Tezcatlipoca, quien, identificado con Huitzilopochtli, patrocinaba el Quinto Sol de los mexicas. Lo que Graulich llama “una verdadera revolución religiosa” tuvo repercusiones significativas a nivel ritual como el paso de la fiesta del Fuego Nuevo de la veintena de *Ochpaniztli* a la de *Panquetzaliztli*, y el nuevo significado asignado a esta última fiesta. Cuando la fiesta de Levantamiento de Banderas inicialmente conmemoraba el sacrificio voluntario de Nanáhuatl-Quetzalcóatl para transformarse en Sol, con la reforma de Motecuhzoma, llegó a reproducir la victoria de Huitzilopochtli, Sol de los mexicas, sobre las fuerzas de la noche. Esta sustitución de Quetzalcóatl por Huitzilopochtli tendrá consecuencias importantes cuando los españoles sean asimilados a Quetzalcóatl, quien regresaba para recuperar su reino.

Uno de los aportes más significativo de esta obra de Graulich consiste en desmitificar la supuesta cobardía de Motecuhzoma frente a los españoles. Existen muchos testimonios de que el *tlatoani* pensó que el imperio mexica, rico pero decadente, estaba a punto de derrumbarse con el arribo de invasores llenos de vigor y que el recuerdo de la caída de Tollan lo llenó de angustia. Ahora bien, Graulich demuestra que la imagen de un Motecuhzoma aterrado e incapaz de reaccionar es falsa. En realidad, después de medir el poder de los recién llegados, por ejemplo al influir tal vez sobre los mayas quienes en Cintla atacaron a los españoles, el rey mexica adoptó varias estrategias para contrarrestar su progresión hacia su capital. Entre otros métodos, Motecuhzoma recurrió a tácticas que llamaríamos “mágicas”, inspiradas en los mitos. Conviene citar un episodio enigmático que tuvo lugar mientras los conquistadores estaban en la costa. Motecuhzoma mandó a un personaje que se parecía tanto a Cortés que los propios españoles, divertidos, lo llamaron Cortés. Graulich detecta con fineza que el *tlatoani* esperaba sin duda reproducir la maniobra de Tezcatlipoca en Tollan, quien presentó ante Quetzalcóatl un espejo para debilitarlo y confundirlo. Desafortunadamente, ante su “doble indígena”, el conquistador no se dio cuenta de nada.

Además, Motecuhzoma empleó recursos que hoy en día juzgaríamos más concretos para luchar contra los extranjeros. Tomemos el ejemplo de la matanza de Cholula, comúnmente citado para condenar la violencia gratuita de Cortés y de sus hombres. Según Graulich, varios elementos confirman la tesis de la emboscada: acusado por el conquistador, Motecuhzoma tuvo que confesar que había tropas suyas alrededor de la ciudad. Argumento

capital, la guarnición española de Veracruz fue atacada en el mismo momento de la asechanza en Cholula. Graulich subraya con justa razón el interés táctico de este intento de acabar con los conquistadores. Era la última etapa antes de México, un lugar cerrado donde la eficacia del armamento español era menor y también, desde un punto de vista mítico, la ciudad de donde Tezcatlipoca había expulsado a Quetzalcóatl. Compartimos el juicio de Graulich, quien añade que esta celada, aunque haya fracasado, honra a Motecuhzoma. Asimismo, el autor considera que durante la fiesta de *Tóxcatl*, en la ausencia de Cortés quien había ido a enfrentarse con las tropas de Narváez, los mexicas pretendieron deshacerse de los españoles que se habían quedado en la capital. Estos elementos y otros argumentos que añade Graulich, contribuyen a revalorar la personalidad de Motecuhzoma. El orgullo y la tiranía del *tlatoni* se pueden ahora colocar entre los mitos que los vencidos de la Conquista forjaron valiéndose de precedentes míticos bien identificados por el autor. La falta de respeto a los dioses y hasta la voluntad de identificarse con ellos provoca el castigo del rey transgresor, chivo expiatorio de la catástrofe que fue la Conquista. Basándose en los testimonios de origen indígena, se difundió la imagen de indios indefensos y pacíficos, llenos de angustia frente a los invasores, indios que esperaron hasta el último momento para enfrentarse a los españoles que perpetraban matanzas gratuitas nada más para atemorizarlos. Esta imagen que transmitieron Las Casas, y otros y que retomaron algunos historiadores deseosos de condenar la intervención europea, no se puede fundamentar. Graulich rompe con este cliché –el cual, sea dicho de paso, es humillante y calumnioso para los antiguos mexicanos–, y demuestra que los mexicas sí se defendieron, y sobre todo, que Motecuhzoma no fue el soberano asustado y cobarde que abandonó su imperio sin pelear contra los extranjeros.

El sacrificio humano entre los aztecas¹⁷

Entre las manifestaciones religiosas de los pueblos del México antiguo, la práctica del sacrificio humano es sin duda la que más ha llamado la aten-

¹⁷ Guilhem Olivier. Una primera versión de este texto fue publicada como reseña en la revista *Historia Mexicana*, v. 221, 2006, p. 287-301.

ción tanto de los españoles en el siglo XVI –que nos dejaron numerosos testimonios– como de los especialistas modernos. El interés de Michel Graulich por este tema se remonta a sus primeros años de investigación.¹⁸ Años después, Michel Graulich impartió una serie de clases sobre el sacrificio humano en la *École Pratique des Hautes Études*,¹⁹ clases que desencadenaron la publicación de su libro en 2005, una verdadera “Suma” sobre un tema polémico y apasionante a la vez.²⁰

El autor revisó de manera sistemática no solamente todas las fuentes disponibles –arqueológicas, iconográficas y escritas– sobre los mexicas, sino que acudió a informaciones procedentes de otras regiones mesoamericanas. Además, la erudición del autor se manifiesta en las numerosas citas concernientes a los autores modernos quienes, desde el siglo XIX, estudiaron tal o cual aspecto del sacrificio en México y en otras regiones del mundo.

A lo largo de *Le sacrifice humain chez les Aztèques*, Graulich adopta un método comparativo tanto en el marco de las diferentes culturas mesoamericanas, como en otras civilizaciones. Cuanto más nos enfrentamos con la híper-especialización de los estudios y la fragmentación de los campos de investigación, esta metodología comparativa, que Graulich ha ido ampliando a lo largo de su obra, nos parece sumamente necesaria. En su famoso *Mitos y rituales del México antiguo*, el autor había retomado, y sobre todo sistematizado, las intuiciones de especialistas como Eduard Seler, Konrad Theodor Preuss, Alfredo López Austin y otros más, que en

18 En efecto, le dedicó su tesis de licenciatura “Le sacrifice humain chez les Aztèques de Mexico”, Universidad Libre de Bruselas, 1970, bajo la dirección de Annie Dorsinfang-Smets.

19 “Le sacrifice aztèque I”, *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études, Section des Sciences Religieuses*, v. 104, p. 51-60, 1995-1996; “Le sacrifice humain aztèque”, *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études, Section des Sciences Religieuses*, v. 106, p. 33-44, 1997-1998; “Le sacrifice humain aztèque (suite)”, *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études, Section des Sciences Religieuses*, v. 107, p. 41-49, 1998-1999; “Le sacrifice humain aztèque (suite)”, *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études, Section des Sciences Religieuses*, v. 108, p. 65-74, 1999-2000; “Monuments religieux du Mexique Central postclassique”, *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études, Section des Sciences Religieuses*, v. 109, p. 65-72, 2000-2001.

20 *Le sacrifice humain chez les Aztèques*, París, Fayard, 2005. Una traducción al español está en prensa en el Fondo de Cultura Económica.

ocasiones establecían paralelismos 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. Se trata, en parte, 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, por ejemplo, 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 la India, mitos actuales africanos, australianos, hasta las numerosas variantes americanas (iroqueses, tupi-guaraníes, etcétera). 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 judeocristianas cada vez que aparecen algunas similitudes, debe considerarse el carácter compartido de ciertos motivos míticos y prácticas religiosas. Como lo añade el autor, “en Perú, donde no había mucha semejanza con el cristianismo, los españoles se abstuvieron de fabricarlas”.

La perspectiva comparativa de Graulich no se limita a los mitos. En ocasiones el autor establece paralelismos discretos pero sugerentes entre tal ritual o simbolismo mexicas y aspectos similares encontrados en muy distintas civilizaciones. Menciona por ejemplo cómo los khonds de la India hacían llorar a sus víctimas para conseguir lluvias abundantes, o cómo los antiguos romanos utilizaban un cuchillo de pedernal durante ciertos sacrificios que simbolizaba el rayo de Júpiter Feretrius. Por supuesto, el autor muestra cómo tales asociaciones se presentaban también entre los mexicas.

Por otro lado, nos parecen esclarecedoras las propuestas interpretativas del autor respecto al mito de Yapan, un individuo que, a través 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 considerablemente 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?.

Es cierto que este método comparativo –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 cronológicos. Ahora bien, sin caer en ciertos excesos difusionistas, Graulich propone –a 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 en un excelente ensayo un tanto provocador intitulado *Comparer l'incomparable*–,²¹ estos apuntes comparativos 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: por un lado, según la teoría de Sir James Frazer seguida por numerosos autores contemporáneos, se presenta una visión “energética” que considera que este acto cumplía con un propósito alimenticio (nutrir a los dioses, los astros, la “máquina mundial”), con la necesidad de “vivificar” a las deidades a las que representaban; por el otro, la interpretación más “providencialista” o “espiritual”, según la cual el sacrificio debía redimir culpas, “aligerar el cuerpo” y permitir el acceso a un más allá feliz, teoría sugerida por autores como

21 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. De alguna manera, 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. ¿No 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? Vemos que, según Graulich, los propósitos del autosacrificio eran reconocer la superioridad de los creadores, pedirles la autorización de crear, y reforzar la potencia interior, el *tonalli*. Al mismo tiempo, el autosacrificio permitía castigarse, “merecer”, acercarse a los dioses, nutrirlos, al mismo tiempo que tenía connotaciones de fecundación

En cuanto a las funciones y significados del sacrificio, éstos son también numerosos y varían según los participantes y los contextos. Para aprehender estas diferencias, Graulich examina en primer lugar 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 (entronización, 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 crearon 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 sólo se justificaba como una vía 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 *post-mortem* de las dos grandes categorías de sacrificados: los guerreros que acompañarán al astro solar y los esclavos bañados que alcanzarán el Tlalocan, a veces situado en la luna. En cuanto

al mito de origen de la guerra sagrada para alimentar al sol y a la tierra, éste claramente presenta a sus víctimas, los Mimixcoa, como seres transgresores que no reconocieron a sus creadores, y cometieron pecados sexuales y étlicos. Estos Mimixcoa representan el prototipo de los sacrificados en muchos ritos mexicas. 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 trataron de descubrir el rumbo por donde saldría el sol. A lo largo del libro, Graulich presenta otros argumentos para sustentar el carácter punitivo y expiatorio del acto sacrificial 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. Por ejemplo, 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 Sol y 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 a través del sacrificio de víctimas que los representan y, sobre todo, alcanzar de esta manera un glorioso más allá. En efecto, según Graulich, ¿cómo justificar 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 obtuvieron cautivos en el campo de batalla mueren de manera

simbólica a través del sacrificio de éstos. 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 constata 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.

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, por ejemplo 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”. Percibe también el autor una verdadera carrera de prestigio entre los mexicas, tanto a nivel 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 –al interior de la misma comunidad o bien respecto al exterior (se invitaban 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.

Después de los actores del rito sacrificial, el capítulo IV está dedicado a las principales y diversas etapas del sacrificio. Examina el autor los muy diversos lugares donde se llevaban a cabo los sacrificios (templos, *cuauhxicalli*,

piedras y altares de sacrificio, etcétera) y los instrumentos utilizados (yugos, quijadas de pez-sierra, 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 descarnadas eran huesos-semillas. Colocar las cabezas en este vergel [el *tzompantli*] propiciaba tal vez el renacimiento de los guerreros enemigos.” 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. Graulich examina después las diferentes técnicas utilizadas para matar a las víctimas –cardiectomía, decapitación, cremación, flechamiento, ahogamiento, etcétera– utilizando tanto los testimonios escritos como los resultados de los estudios de antropología física.

La última parte de este libro está dedicada al “festín caníbal”, un tema bastante polémico, como lo manifestaron las vivas reacciones que suscitó la propuesta de Michael Harner, quien explica la antropofagia en el México antiguo por una supuesta carencia de proteínas.²² También se ha considerado que los conquistadores exageraron (e incluso “inventaron” según algunos autores) el canibalismo de los indios para justificar su conquista. Entre otros argumentos, Graulich adelanta 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 Torres²³ detecta un aspecto diríamos “vengativo y gastronómico” de la antropofagia, especialmente con los guerreros cautivados en el campo de batalla. Al expediente, el autor añade un elemento importante en relación con la “cocina del sacrificio”, para retomar el título del libro que Marcel Detienne y Jean-Pierre Vernant dedicaron a los ritos sacrificiales de los antiguos griegos.²⁴ En efecto, Graulich señala que:

22 Michael Harner, “The Ecological Basis for Aztec Sacrifice”, *American Ethnologist*, v. 4, p. 117-135, 1977.

23 Yolotl González Torres, *El sacrificio humano entre los mexicas*, México, Fondo de Cultura Económica, p. 282-295, 1985.

24 Marcel Detienne y Jean-Pierre Vernant (coords.), *La cuisine du sacrifice en pays grec*, París, Gallimard, 1979.

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 alimenticio.

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 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, etcétera) constituyeron las víctimas sacrificiales por excelencia. Luego, retomando la teoría de René Girard, Graulich aduce 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.

La riqueza de los materiales reunidos, el rigor de los análisis y la novedad de las interpretaciones hacen de *Le sacrifice humain chez les Aztèques* de Michel Graulich una obra fundamental para entender uno de los temas más fascinante de la historia antigua de México.

Las artes de la América antigua²⁵

Michel Graulich impartió docencia sobre las artes de la antigua América durante casi treinta años. Por consiguiente, es lógico que haya dedicado gran parte de sus investigaciones a este tema. Es autor de dos libros de difusión sobre el arte prehispánico, uno relativo a los Andes y otro a Mesoamérica, así como de varios estudios de piezas mesoamericanas conservadas en los museos reales de Arte y de Historia de Bruselas o en

25 Sylvie Peperstraete; trad. de Élodie Dupey García.

colecciones privadas.²⁶ Sin embargo, son principalmente los monumentos religiosos del México central los que llamaron su atención. Se interesó en particular en el Templo Mayor de México-Tenochtitlan y en la escultura monumental azteca, lo que lo llevó a emprender el estudio de numerosas obras maestras del arte mexica. Aparte de ofrecer un análisis iconográfico minucioso de dichas obras, el investigador se interesó también en el problema de su datación y reflexionó a profundidad sobre la naturaleza de la imagen mesoamericana.

El Templo Mayor de México-Tenochtitlan

Con su docena de fases de ampliación y los miles de objetos encontrados en su seno, no cabe duda de que el Templo Mayor de México-Tenochtitlan ofrece interesantes perspectivas de investigación. Michel Graulich estudió con detenimiento el simbolismo de la pirámide principal, cuya bipartición refleja extraordinariamente el dualismo del pensamiento mesoamericano. Para ello, y con el fin de demostrar la antigüedad del pensamiento dual en el México Central, no dudó en remontarse al siglo VIII, para establecer relaciones con las magníficas pinturas murales del sitio de Cacaxtla (Puebla), cuyos elementos prefiguran en gran medida a los aztecas.²⁷ Asimismo, se interesó detenidamente en los problemas de interpretación que plantean las contradicciones entre los datos arqueológicos y la información propor-

26 *L'art précolombien. Les Andes* ("Grammaire des Styles"), París, Flammarion, 1992; *L'art précolombien. La Mésoamérique* ("Grammaire des Styles"), París, Flammarion, 1992; con Michèle Doppée, "Une grande statue en terre cuite du Veracruz (Mexique)", *Bulletin des Musées Royaux d'Art et d'Histoire*, v. 48, p. 35-48, 1978; con Michèle Graulich Doppée, *Sculptures mayas, olmèques et de la Côte du Golfe aux Musées Royaux d'Art et d'Histoire*, Bruselas, Union Académique Internationale, "Corpus Antiquitatum Americanensium", 1990; con Lin Crocker, *Chefs-d'œuvre inédits d'art précolombien. Mexique, Guatemala*, París, Payot, 1985.

27 Con Annie Dorsinfang-Smets, "Nouvelles découvertes d'archéologie mexicaine : les peintures murales de Cacaxtla et les fouilles du Grand Temple de Mexico", *Annales d'Histoire de l'Art et d'Archéologie*, v. 2, p. 53-65, 1980; "Templo Mayor, Coyolxauhqui und Cacaxtla", *Mexicon*, v. 5, n. 1, p. 91-94, 1983; "Dualities in Cacaxtla", en Rudolf Van Zantwijk, Rob de Ridder y Edwin Braakhuis, *Mesoamerican Dualism (46th International Congress of Americanists, Amsterdam, 1988)*, Utrecht, RUU-ISOR, p. 94-118, 1990; "El simbolismo del Templo Mayor de México y sus relaciones con Cacaxtla y Teotihuacán", *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, v. 79, p. 5-28, 2001.

cionada por las fuentes etnohistóricas.²⁸ Estas contradicciones abundan, en efecto, en cuanto uno se pone a examinar ciertos elementos específicos. En especial, Michel Graulich puso en tela de juicio la cronología generalmente aceptada de las diferentes fases de construcción de la pirámide principal. Lo preocuparon sobre todo las primeras fases, pues las consideraba mucho más antiguas de lo que afirman las fuentes. Basándose en una reinterpretación radical de la historia de México y en las excavaciones conocidas como “de la Catedral”, que revelaron la presencia de cerámica tolteca en las capas más antiguas, sugirió que la isla estuvo ocupada mucho tiempo antes de que, según las fuentes, llegaran los mexicas de su tierra de origen mítica. Estos ocupantes pudieron ser toltecas, cuyo dios tutelar era Quetzalcóatl. Además, Graulich subraya que desde las primeras fases del edificio, todo es típicamente mesoamericano, lo que muestra que la aculturación de los supuestos recién llegados fue demasiado rápida para ser verosímil.

El estatus de la imagen en el México antiguo

Michel Graulich se detuvo también a observar el estatus de la imagen en el México antiguo. Explica este autor que, en náhuatl, “imagen de algo” se dice *teixiptla*, un término que puede designar un representante, un sustituto, el que personifica a alguien o algo, ya que una imagen tiene que representar, funcionar, comunicar, tiene que convencer y ser realista. Es esto lo que expresan los informantes de Sahagún cuando afirman que el oficio del buen artista es “aprender a mentir” a la materia, “imitar la vida”. Ahora bien, las imágenes aztecas, observa Michel Graulich, no dan la impresión de ser realistas: como las de otras civilizaciones antiguas, desconocen la perspectiva, individualizan poco, no transmiten expresiones, muestran un respeto aproximativo por las proporciones. Concluye nuestro autor que el desfase entre la imagen y el objetivo a alcanzar –el realismo– se debe a que crear una imagen fiel es incompatible con lo que se ha nombrado visión

28 “Les incertitudes du Grand Temple”, en Arne Eggebrecht, *Les Aztèques, Trésors du Mexique ancien*, Bruselas, Musées Royaux d’Art de d’Histoire, p. 121-131, 224-227, 1987; “The Aztec ‘Templo Mayor’ Revisited”, en Nicholas Saunders, *Ancient America: Contributions to New World Archaeology*, Oxford, Oxbow Books (Oxbow Monograph, 24), p. 19-32, 1992.

“pre-copernicana” del mundo, es decir, una visión en la cual el hombre no se mira con distancia.²⁹ Sea como fuere, en todas las civilizaciones, una vez que el pensamiento humano toma cierta distancia con las cosas, se desarrollan técnicas artísticas que dan a ver la perspectiva.³⁰

La iconografía de la escultura monumental azteca

Michel Graulich dedicó también numerosos artículos a la escultura monumental. Como autor de estudios iconográficos minuciosos de obras maestras del arte azteca, consiguió llamar la atención sobre elementos que ningún investigador había notado y propuso numerosas interpretaciones novedosas. Mostró que la iconografía de los *chac mool* y de las piedras de sacrificio era mucho más variada y compleja de lo que se solía pensar.³¹ Al analizar la riqueza iconográfica del *Teocalli* de la Guerra Sagrada, subrayó que las fechas 1-conejo y 2-caña que flanquean la escalera del monumento no sólo remiten al Fuego Nuevo de 1507, sino también a los dos destinatarios tradicionales de la guerra sagrada, Sol y Tierra; y esto con más razón porque Motecuhzoma II aprovechó su famosa reforma para iniciar nuevamente la guerra florida.³² Michel Graulich mostró asi-

29 Con Pierre Petit, “Art primitif et troisième dimension”, *Baessler Archiv*, Berlín, v. 37, n. 2, p. 335-371, 1989; “La introducción de la perspectiva en la Nueva España”, en Gustavo Curiel, Renato González Mello y Juana Gutiérrez Haces, *Arte, historia e identidad en América: Visiones comparativas*, México, Universidad Autónoma de México, v. 3, p. 701-706, 1994.

30 “Vues obliques et troisième dimension dans l’art maya”, *Baessler Archiv*, v. 31, p. 185-218, 1983; “Oblique views and three-dimensionality in Maya Art”, *Estudios de Cultura Maya*, v. 18, p. 263-306, 1991; “Bharhut ou la naissance de la perspective en Inde”, *Académie Royale des Sciences d’Outre-mer, Bulletin des séances*, v. 36, n. 3, p. 407-425, 1991.

31 “Einige Anmerkungen zu den mesoamerikanischen Skulpturen mit der Bezeichnung ‘Chac Mool’”, *Mexicon*, v. 3, n. 5, p. 81-87, 1981; “Quelques observations sur les sculptures mésoaméricaines dites ‘Chac Mool’”, *Jaarboek van het Vlaams Instituut voor Amerikaanse etnologie*, Amberes, p. 51-72, 1984; “Sacrificial Stones of the Aztecs”, en Jacqueline de Durand-Forest y Marc Eisinger, *The Symbolism in the Plastic and Pictorial Representations of Ancient Mexico*, Bonn, Holos Verlag (Bonner Amerikanistische Studien, 21), p. 185-201, 1993.

32 “Reflexiones sobre dos obras maestras del arte azteca: la Piedra del Calendario y el *Teocalli* de la Guerra Sagrada”, en Xavier Noguez y Alfredo López Austin, *De hombres y dioses*, Zacatepec, El Colegio de Michoacán/El Colegio Mexiquense, p. 155-207, 1997; “Nuevas consideraciones en torno al *Teocalli* de la Guerra Sagrada”, en Guilhem

mismo que el famoso pero sumamente complejo “Calendario azteca” o “Piedra del Sol” representa en realidad todos los aspectos del astro solar.³³ El investigador se interesó también en las representaciones de la divinidad Tierra, Tlaltéotl, y examinó en especial las grandes estatuas conocidas como Coatlicue y Yollotlicue. Concluye que éstas representan ante todo a la diosa Tierra, decapitada, con dos flujos de sangre simbolizados por serpientes que surgen de su cuello, porque así era como el rito reactualizaba el mito. En cuanto a la construcción geométrica de estas esculturas, evoca la arquitectura de Teotihuacan que reproduce la naturaleza sometiéndola al orden riguroso de la cultura y domesticando, de esta manera, el terrible monstruo.³⁴ Michel Graulich hizo progresar también los estudios existentes sobre la Vasija de Bilimek, al mostrar los vínculos entre el eclipse solar representado, en alto relieve, encima del rostro, así como la gran Tzitzímitl figurada atrás de la vasija y la imagen superior de la lámina 18 del *Códice Borgia*, que muestra la instalación de las tinieblas cuando la Luna se superpone al Sol.³⁵ Finalmente, identificó y analizó la compleja iconografía de un gran fragmento de relieve procedente de Texcoco, que representa a Coyolxauhqui. El tema, la composición y los atavíos son comparables a los de la escultura de la diosa encontrada en 1978 al pie de la escalera del templo de Huitzilopochtli en México. A diferencia de la de México, la Coyolxauhqui de Texcoco lleva en la cintura un Sol muerto, en vez de un cráneo, pero esto no tiene porque sorprendernos ya

Olivier, *Símbolos de poder en Mesoamérica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Históricas/Instituto de Investigaciones Antropológicas, p. 163-174, 2008.

33 “La piedra del Sol”, en José Alcina Franch, Miguel León-Portilla y Eduardo Matos Motezuma, *Azteca mexicana, las culturas del México antiguo*, Madrid, Sociedad Estatal Quinto Centenario, p. 291-295, 1992; “Reflexiones sobre dos obras maestras del arte azteca: la Piedra del Calendario y el *Teocalli* de la Guerra Sagrada”, *op. cit.*

34 “Les grandes statues aztèques dites de Coatlicue et de Yollotlicue”, en Raquel Thiercelin, *Cultures et sociétés. Andes et Més-Amérique. Mélanges en hommage à Pierre Duviols*, Aix-en-Provence, Université de Provence, v. 1, p. 375-419, 1991; “Relieves mexicas de Tlaltéotl-Tláloc con influencia teotihuacana”, en Patrick Lesbre y Marie-José Vabre, *Le Mexique préhispanique et colonial. Hommage à Jacqueline de Durand-Forest*, Paris, L’Harmattan, p. 49-72, 2004.

35 “The warriors of the Bilimek Pulque Vessel”, en Peter Eeckhout y Geneviève Le Fort, *Wars and Conflicts in Prehispanic Mesoamerica and the Andes*, Oxford, Hadrian Books (BAR International Series, 1385), p. 58-65, 2005.

que los mesoamericanos establecían estrechos vínculos entre el Sol descendente de la tarde y la Luna.³⁶

Los problemas de datación de las obras aztecas

Por último, los problemas de fechamiento de las esculturas aztecas y las dificultades que éstos engendran para reconstituir la evolución de su estilo e iconografía fueron, durante cuatro años, el tema de las clases de Michel Graulich en la Escuela Práctica de Altos Estudios de París.³⁷ El investigador inició explicando cuáles son los diferentes obstáculos que impiden fechar las obras de manera precisa: por un lado, el contexto arqueológico es a menudo desconocido; por el otro, ciertas esculturas ostentan glifos con fecha. Sin embargo, al ser el calendario azteca cíclico, el nombre de un año puede variar de una región a otra, y el valor esencialmente simbólico de ciertas fechas invita a la prudencia. Michel Graulich opta entonces por iniciar su investigación con los datos más seguros, las fechas del reinado de Motecuhzoma II, para luego remontar en el tiempo, apoyándose, cuando es posible, en los datos arqueológicos del Templo Mayor de México-Tenochtitlan, cuya cronología está bien establecida. Subraya, sin embargo, que aunque ciertas esculturas pueden llevar el glifo de Motecuhzoma –una diadema señorial– conviene ser cauteloso porque esta diadema puede designar simplemente la realeza, un señor, o un gran guerrero glorificado después de su muerte.

Varios monumentos pueden ser atribuidos al reinado de Motecuhzoma II porque hacen referencia al Fuego Nuevo de 1507 y a la reforma que acompañó este evento. Es el caso de varias imitaciones en piedra de atados de cañas, los cuales ostentan glifos que remiten a 2-caña, así como del famoso *Teocalli* de la Guerra Sagrada. Aunque menos evidente a primera

36 “Un relief de Coyolxauhqui en Tetzoco”, *Mexicon*, v. 27, n. 1, p. 6-10, 2005.

37 “Monuments religieux du Mexique Central postclassique”, *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études, Section des Sciences Religieuses*, v. 109, p. 65-72, 2002; “Monuments religieux du Mexique Central postclassique II”, *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études, Section des Sciences Religieuses*, v. 110, p. 71-77, 2003; “Monuments religieux du Mexique Central postclassique III”, *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études, Section des Sciences Religieuses*, v. 111, p. 59-64, 2004; “Monuments religieux du Mexique Central postclassique IV”, *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études, Section des Sciences Religieuses*, v. 112, p. 53-59, 2005.

vista, existe el caso también de un relieve con la efigie de Tlaltéotl, en el centro del cual está representada una piedra de jade de donde surge Tezcatlipoca. Éste extiende las manos hacia un ojo-estrella. La escultura lleva el glifo 2-caña y la escena puede razonablemente interpretarse como una representación del encendido de los fuegos-estrellas en el cielo por parte de Tezcatlipoca, justamente en 2-caña. De ahí la atribución de la pieza al reinado de Motecuhzoma II, pues cuando éste desplazó la fiesta del Fuego Nuevo del año 1-conejo al año 2-caña, uno de sus argumentos fue el encendido del fuego por Tezcatlipoca. Además, el Fuego Nuevo de 2-caña (1507) coincidió con un nuevo auge de la guerra sagrada, mientras que, en la escultura, el pie de Tezcatlipoca es reemplazado por el glifo de la guerra, agua-fuego.

En vista del lugar de su descubrimiento –a un nivel poco profundo– y de su iconografía compleja, Michel Graulich considera que otras dos obras maestras del arte mexica se pueden atribuir al reinado de Motecuhzoma II: la Coatlicue y el “Calendario azteca” o “Piedra del Sol”. Ésta última fue asignada al reinado de Axayácatl debido a la presencia del glifo 13-caña que puede corresponder a 1479, pero 13-caña es también el año de nacimiento del sol y su nombre calendárico. Con estas obras nos enfrentamos con una suerte de tratados teológicos con significados extremadamente densos, subraya el investigador, los cuales son característicos del reinado de Motecuhzoma II. Se pueden también atribuir a este *tlatoani* el “Bloque del Metro”, que conmemora los sacrificios realizados para conjurar la hambruna del inicio de su reinado, así como un brasero que figura a Tláloc y que se encontró cerca de un pequeño templo de estilo teotihuacano.

Finalmente, Michel Graulich sugirió que el gran *cuauhxicalli* comúnmente atribuido a Motecuhzoma I se debería atribuir más bien a su sucesor, Axayácatl; sobre todo porque las fuentes etnohistóricas lo mencionan, a la vez que aluden a las principales conquistas de este *tlatoani*.³⁸ Si bien se encuentra una diadema real encima de la primera conquista y debajo de la última, ha sido una equivocación interpretarla como el glifo de Mote-

38 “On the so-called ‘*Cuauhxicalli* of Motecuhzoma Ilhuicamina’, The Aztec Sánchez-Nava monolith”, *Mexicon*, v. 14, n. 1, p. 5-10, 1992; “Nota sobre el llamado ‘*Cuauhxicalli-temalacatl* de Motecuhzoma Ilhuicamina’”, *Cuicuilco*, v. 5, n. 4, p. 239-250, 1999.

cuhzoma I, pues remite en realidad a la realeza mexicana en su conjunto. En comparación con el *cuaubxicalli* de Tízoc, que le lleva apenas unos diez años, la evolución es impresionante, apunta Michel Graulich. No sólo la piedra de Tízoc es el primer monumento que nombra a un rey y lo asimila a Huitzilopochtli, sino que su estilo es decididamente más libre, natural, con vistas de tres cuartos.

Los trabajos de Michel Graulich que hemos reseñado han revolucionado nuestro acercamiento y nuestra comprensión de las civilizaciones mesoamericanas. La originalidad y la novedad de sus hipótesis, siempre rigurosas, abrieron nuevos horizontes para los estudios sobre Mesoamérica y demostraron el interés de investigaciones basadas en un estudio crítico de los textos y en la utilización de todas las fuentes disponibles. Cabe agregar la precisión y la ingeniosidad de las teorías que se plantearon a lo largo de sus publicaciones que las convierten en obras de referencia indispensables para todas las personas interesadas en comprender y estudiar las sociedades mesoamericanas.

La desaparición de Michel Graulich nos deja sin dudas un gran vacío, ya que además de un gran maestro —a la vez exigente y generoso—, hemos perdido a un amigo entrañable.

BIBLIOHEMEROGRAFÍA

Libros

- Graulich, Michel, *Mythes et rituels du Mexique ancien préhispanique*, Bruselas, Académie Royale de Belgique, 1987, 463 p. (Mémoires de la Classe des Lettres, t. LXVII fascicule 3).
- , *Mitos y rituales del México antiguo*, Madrid, Colegio Universitario de Ediciones Itsmo, 1990, 503 p.
- , *Quetzalcóatl y el espejismo de Tollan*, Amberes, Instituut voor Amerikanistiek, 1988, 298 p.
- , *L'art précolombien. La Mésoamérique*, París, Flammarion, 1992, 64 p., ils.
- , *L'art précolombien. Les Andes*, París, Flammarion, 1992, 64 p., ils.
- , *Montezuma ou l'apogée et la chute de l'empire aztèque*, París, Fayard, 1994, 511 p., ils.

- , *Myths of Ancient Mexico*, Norman/Londres, University of Oklahoma Press, 1997, 350 p.
- , *Ritos aztecas: las fiestas de las veintenas*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1999, 459 p., ils.
- , *Le sacrifice humain chez les Aztèques*, Paris, Fayard, 2005, 415 p.
- , *Moctezuma. Apogeo y caída del imperio azteca*, México, Era, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2014, 503 p.

Libros en colaboración

- Codex Azcatitlan*, comentarios de Robert H. Barlow y Michel Graulich, Paris, Bibliothèque Nationale de France, Société des Américanistes, 1995, 2 v., ils.
- Crocker, Lin y Michel Graulich, *Chefs-d'oeuvre inédits d'art précolombien, Mexique, Guatemala*, prol. de Michael D. Coe y Jacques Soustelle, Paris, Payot, 1985, 287 p., ils.
- Graulich, Michel y Michèle Graulich-Doppée, *Sculptures mayas, olmèques et de la Côte du Golfe aux Musées Royaux d'Art et d'Histoire*, Bruselas, Union Académique Internationale, 1990, 165 p., ils.

Artículos

- “Las peregrinaciones aztecas y el ciclo de Mixcóatl”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, v. 11, 1974, p. 311-354.
- “Les origines classiques du calendrier rituel mexicain”, *Boletín de Estudios Latinoamericanos y del Caribe*, Amsterdam, v. 20, 1976, p. 3-16.
- “L'au-delà cyclique des anciens Mexicains”, en *La Antropología Americanista en la Actualidad. Homenaje a Raphael Girard*, México, Editores Mexicanos Unidos, v. 1, 1980, p. 253-270.
- “La structure du calendrier agricole des anciens Mexicains”, *Lateinamerika Studien*, Munich, v. 6, 1980, p. 99-113.
- “Einige Anmerkungen zu den mesoamerikanischen Skulpturen mit der Bezeichnung *Chac Mool*”, *Mexicon*, Markt Schwaben, v. 3, n. 5, 1981, p. 81-87.
- “The Metaphor of the Day in Ancient Mexican Myth and Ritual”, *Current Anthropology*, Chicago, v. 22, n. 1, 1981, p. 45-60.
- “Ochpaniztli ou la fête aztèque des semailles”, *Anales de Antropología*, México, v. 18, n. 2, 1981, p. 59-100.

- “Quecholli et Panquetzalitzli, une nouvelle interprétation”, *Lateinamerika Studien*, Munich, v. 10, 1982, p. 159-173.
- “Les mises à mort doubles dans les rites sacrificiels des anciens Mexicains”, *Journal de la Société des Américanistes*, Paris, v. 68, 1982, p. 49-58.
- “Tlacaxipehualitzli ou la fête aztèque de la moisson et de la guerre”, *Revista Española de Antropología Americana*, Madrid, v. 12, 1982, p. 215-254.
- “Les ères ou Soleils des anciens Mésoaméricains”, *Indiana*, Berlin, v. 8, 1983, p. 57-91.
- “Myths of Paradise Lost in Pre-Hispanic Central Mexico”, *Current Anthropology*, Chicago, v. 24, n. 5, 1983, p. 575-588.
- “Les mythes de la création du soleil au Mexique ancien”, *L’Ethnographie*, Paris, v. 79, 1983, p. 9-34.
- “Templo Mayor, Coyolxauhqui und Cacaxtla”, *Mexicon*, Markt Schwaben, v. 5, n. 1, 1983, p. 91-94.
- “Vues obliques et troisième dimension dans l’art maya”, *Baessler Archiv*, Berlin, v. 31, 1983, p. 185-218.
- “Aspects mythiques des pérégrinations mexicains”, en Jacqueline de Durand-Forest (comp.), *The Native Sources and the History of the Valley of Mexico: Proceedings of the 44th International Congress of Americanists, Manchester 1982*, Oxford, Archaeopress (BAR International Series, 204), 1984, p. 25-71.
- “Les femmes aztèques dévoreuses de cœurs”, en Hervé Hasquin (comp.), *Magie, sorcellerie, parapsychologie*, Bruxelles, Éditions de l’Université de Bruxelles, 1984, p. 147-155.
- “Quelques observations sur les sculptures mésoaméricaines dites *Chac Mool*”, *Jaarboek van het Vlaams Instituut voor Amerikanistiek*, Amberes, 1984, p. 51-72.
- “Tozoztontli, Huey Tozoztli et Toxcatl, fêtes aztèques de la moisson et du milieu du jour”, *Revista Española de Antropología Americana*, Madrid, v. 14, 1984, p. 127-164.
- “El problema del bisiestro mexicano y las *xochipaina* de Tititl y de Huey Tequihuitl”, *Revista Española de Antropología Americana*, Madrid, v. 16, 1986, p. 19-33.
- “Los mitos mexicanos y mayas-quichés de la creación del Sol”, *Anales de Antropología*, México, v. 24, 1987, p. 289-326.
- “Les incertitudes du Grand Temple”, en Arne Eggebrecht (comp.), *Les Aztèques, Trésors du Mexique ancien*, Bruxelles, Musées Royaux d’Art et d’Histoire, 1987, p. 121-131, 224-227.

- “Double Immolations in Aztec Sacrificial Ritual”, *History of Religions*, Chicago, v. 27, n. 4, 1988, p. 393-404.
- “Montezuma et le souvenir de Tollan, ou la remémoration inévitable”, en Philippe Gignoux (comp.), *La commémoration. Colloque du Centenaire de la Section des Sciences Religieuses de l'École Pratique des Hautes Études*, Lovaina, Peeters, 1988, p. 287-298.
- “Miccailhuitl: The Aztec Festivals of the Deceased”, *Numen*, Leiden, v. 36, n. 1, 1989, p. 43-71.
- “L'arbre interdit du paradis aztèque”, *Revue de l'Histoire des Religions*, Paris, v. 207, n. 1, 1990, p. 31-64.
- “Afterlife in Ancient Mexican Thought”, en Bruno Illius y Matthias Laubscher (comps.), *Circumpacifica, Festschrift für Thomas S. Barthel*, Francfort, Peter Lang, 1990, v. 2, p. 165-187.
- “Dualities in Cacaxtla”, en Rudolf Van Zantwijk, Rob de Ridder y Edwin Braakhuis (comps.), *Mesoamerican Dualism (46th International Congress of Americanists, Amsterdam, 1988)*, Utrecht, RUU-ISOR, 1990, p. 94-118.
- “La fleur défendue. Interdits sexuels en Mésoamérique”, en Jacques Marx (comp.), *Religion et tabou sexuel*, Bruselas, Éditions de l'Université de Bruxelles (Problèmes d'Histoire des Religions, 1), 1990, p. 105-116.
- “La royauté inca”, en *Inca-Peru, 3000 ans d'histoire*, Bruselas, Musées Royaux d'Art et d'Histoire, 1990, v. 1, p. 426-437.
- “La realeza inca”, en *Los incas y el antiguo Perú, 3000 años de historia*, Madrid, Sociedad Estatal Quinto Centenario, 1991, p. 394-409.
- “Les grandes statues aztèques dites de Coatlicue et de Yollocticue”, en Raquel Thiercelin (comp.), *Cultures et sociétés. Andes et Méso-Amérique. Mélanges en hommage à Pierre Duviols*, Aix-en-Provence, Université de Provence, 1991, v. 1, p. 375-419.
- “Oblique views and three-dimensionality in Maya Art”, *Estudios de Cultura Maya*, México, v. 18, 1991, p. 263-306.
- “Bharhut ou la naissance de la perspective en Inde”, *Académie Royale des Sciences d'Outre-mer, Bulletin des séances*, Bruselas, v. 36, n. 3, 1991, p. 407-425.
- “L'inauguration du temple principal de Mexico en 1487”, *Revista Española de Antropología Americana*, Madrid, v. 21, 1991, p. 121-143.
- “Les signes avant-coureurs de la chute de l'empire aztèque”, en Alain Dierkens (comp.), *Apparitions et miracles*, Bruselas, Éditions de l'Université de Bruxelles (Problèmes d'Histoire des Religions, 2), 1991, p. 139-151.

- “Le ‘couple’ Kibaltchitch et la civilisation mexicaine”, *Socialisme (Actes du Colloque Victor Serge)*, Bruselas, v. 226-227, 1991, p. 380-388.
- “The Aztec ‘Templo Mayor’, Revisited”, en Nicholas Saunders (comp.), *Ancient America: Contributions to New World Archaeology*, Oxford, Oxbow Books (Oxbow Monograph, 24), 1992, p. 19-32.
- “Quetzalcoatl-Ehecatl, The Bringer of Life”, en Nicholas Saunders (comp.), *Ancient America: Contributions to New World Archaeology*, Oxford, Oxbow Books (Oxbow Monograph, 24), 1992, p. 33-38.
- “La piedra del Sol”, en José Alcina Franch, Miguel León-Portilla y Eduardo Matos Moctezuma (comps.), *Azteca mexicana, las culturas del México antiguo*, Madrid, Sociedad Estatal Quinto Centenario, 1992, p. 291-295.
- “Les fêtes mobiles des Aztèques”, *Annuaire de l’École Pratique des Hautes Études, Section des Sciences Religieuses*, Paris, v. 99, 1992, p. 31-37.
- “Las brujas de las peregrinaciones aztecas”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, v. 22, 1992, p. 87-98.
- “On the so-called ‘Cuauhxicalli of Motecuhzoma Ilhuicamina’, The Aztec Sánchez-Nava monolith”, *Mexicon*, Markt Schwaben, v. 14, n. 1, 1992, p. 5-10.
- “Los presagios de la caída del imperio azteca”, *Cuicuilco*, México, v. 31-32, 1992, p. 93-101.
- “Sacrificial Stones of the Aztecs”, en Jacqueline de Durand-Forest y Marc Eisinger (comps.), *The Symbolism in the Plastic and Pictorial Representations of Ancient Mexico*, Bonn, Holos Verlag (Bonner Amerikanistische Studien, 21), 1993, p. 185-201.
- “Les Aztèques avaient-ils une religion ?”, en Ugo Bianchi (comp.), *The Notion of “Religion” in Comparative Research, Selected Proceedings of the XVI International Association of History of Religions Congress*, Roma, L’Erma, 1993, p. 239-245.
- “Les civilisations précortésiennes”, en *Mexique, 3000 ans d’histoire, de civilisation et de culture*, Bruselas, Labor, 1993, p. 31-79.
- “Les civilisations mésoaméricaines”, en Justin Thorens (comp.), *1492, Le choc de deux mondes. Ethnocentrisme, impérialisme juridique et culturel, choc des cultures, droits de l’homme et droits des peuples. Actes du colloque*, Paris, La Différence, 1993, p. 101-108.
- “Les codex précolombiens”, en *L’aigle et le soleil. 3000 ans d’art mexicain. Europalia 93 Mexico*, Bruselas, Palais des Beaux-Arts / Fondation Europalia, 1993, p. 140-143.
- “Aspects religieux du règne de Montezuma II”, *Annuaire de l’École Pratique*

- des Hautes Études, Section des Sciences Religieuses*, París, v. 100, 1993, p. 31-37.
- “Aspects religieux du règne de Montezuma II (suite)”, *Annuaire de l’École Pratique des Hautes Études, Section des Sciences Religieuses*, París, v. 101, 1994, p. 29-35.
- “La introducción de la perspectiva en la Nueva España”, en Gustavo Curiel, Renato González Mello y Juana Gutiérrez Haces (comps.), *Arte, historia e identidad en América: Visiones comparativas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas, 1994, v. 3, p. 701-706.
- “Elementos astronómicos en las fiestas de las veintenas”, en Stanisław Iwaniszewski, Arnold Lebeuf, Andrzej Wiercinski y Mariusz Ziolkowski (comps.), *Time and Astronomy at the Meeting of Two Worlds. Proceedings of the International Symposium held in April 27-May 2, 1992, in Frombork, Poland*, Varsovia, Universidad de Varsovia, 1994, p. 79-82.
- “Bonampak: la lógica de las pinturas”, en Carmen Varela Torrecilla, Juan Luis Bonor Villarejo y María Yolanda Fernández Marquín (comps.), *Religión y sociedad en el área maya*, Madrid, Sociedad Española de Estudios Mayas (Publicación de la Sociedad Española de Estudios Mayas, 3), 1995, p. 43-50.
- “Una posible explicación del punto de partida de la cuenta larga maya”, en Carmen Varela Torrecilla, Juan Luis Bonor Villarejo y María Yolanda Fernández Marquín (comps.), *Religión y sociedad en el área maya*, Madrid, Sociedad Española de Estudios Mayas, 1995 (Publicación de la Sociedad Española de Estudios Mayas, 3), p. 51-56.
- “Les réformes politiques et religieuses de Motecuhzoma II Xocoyotzin”, en Jacqueline de Durand-Forest y Georges Baudot (comps.), *Mille ans de civilisation mésoaméricaine. Des Mayas aux Aztèques. Hommage à Jacques Soustelle*, París, L’Harmattan, 1995, v. 2, p. 211-224.
- “Goblet d’Alviella et l’histoire comparée des religions”, en Alain Dierkens (comp.), *Eugène Goblet d’Alviella, historien et franc-maçon*, Bruselas, Éditions de l’Université de Bruxelles (Problèmes d’Histoire des Religions, 6), 1995, p. 61-71.
- “El Popol Vuh en el Altiplano mexicano”, en *Memorias del Segundo Congreso Internacional de mayistas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas/Centro de Estudios Mayas, 1995, p. 117-130.
- “Montezuma a-t-il été trahi par les siens ?”, *Historia*, París, v. 577, 1995, p. 12-18.
- “Aztec Festivals of the Rain Gods”, *Indiana*, Berlín, v. 13, 1995, p. 21-54.

- “La conquête du Mexique : une nouvelle interprétation”, *Académie Royale des Sciences d’Outre-Mer, Bulletin des Séances*, Bruselas, v. 40, n. 3, 1995, p. 365-374.
- “Fêtes mobiles et occasionnelles des Aztèques (suite)”, *Annuaire de l’École Pratique des Hautes Études, Section des Sciences Religieuses*, Paris, v. 102, 1995, p. 25-31.
- “Fêtes mobiles et occasionnelles des Aztèques (suite et fin)”, *Annuaire de l’École Pratique des Hautes Études, Section des Sciences Religieuses*, Paris, v. 103, 1996, p. 33-39.
- “Jésus, Horus, Shiva et Quetzalcoatl. De quelques similitudes entre les mythes de l’Ancien et du Nouveau Monde”, *Académie Royale des Sciences d’Outre-Mer, Bulletin des Séances*, Bruselas, v. 42, n. 3, 1996, p. 397-410.
- “Los dioses del Altiplano central”, *Arqueología Mexicana*, México, v. 4, n. 20, 1996, p. 30-39.
- “La mera verdad resiste a mi rudeza’ : forgeries et mensonges dans l’*Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* de Bernal Díaz del Castillo”, *Journal de la Société des Américanistes*, Paris, v. 82, 1996, p. 63-95.
- “Chronique bibliographique : religions amérindiennes”, *Hieros, Bulletin annuel de la Société belgo-luxembourgeoise d’Histoire des Religions*, Lieja, v. 1, 1996, p. 62-65.
- “Reflexiones sobre dos obras maestras del arte azteca: la Piedra del Calendario y el *Teocalli* de la Guerra Sagrada”, en Xavier Noguez y Alfredo López Austin (comps.), *De hombres y dioses*, Zinacantepec, El Colegio de Michoacán/El Colegio Mexiquense, 1997, p. 155-207.
- “Elementos de las fiestas de las veintenas en las trecenas del *Códice borbónico*”, en Salvador Rueda Smithers, Constanza Vega Soza y Rodrigo Martínez Baracs (comps.), *Códices y documentos sobre México. Segundo Simposio*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1997, v. 2, p. 205-220.
- “Autóctonos y recién llegados en el pensamiento mesoamericano”, en Antonio Garrido Aranda (comp.), *Pensar América. Cosmovisión mesoamericana y andina*, Córdoba, Cajasur/ Ayuntamiento de Montilla, 1997, p. 137-155.
- “Le sacrifice aztèque I”, *Annuaire de l’École Pratique des Hautes Études, Section des Sciences Religieuses*, Paris, v. 104, 1997, p. 51-66.
- “Chasse et sacrifice humain chez les Aztèques”, *Académie Royale des Sciences d’Outre-Mer, Bulletin des Séances*, Bruselas, v. 43, n. 4, 1997, p. 433-446.
- “La matanza de Cholula”, *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia*, México, v. 40, 1997, p. 5-27.

- “Hergé et la civilisation des Incas”, *Académie Royale des Sciences d’Outre-Mer, Bulletin des Séances*, Bruselas, v. 43, n. 3, 1998, p. 269-284.
- “Découvertes récentes en Mésoamérique. Tehuacan et Ocotelulco”, *Instituut voor Amerikanistiek, Nieuwsbrief*, Amberes, junio de 1998, p. 2-7.
- “La royauté sacrée chez les Aztèques de Mexico”, *Revista Española de Antropología Americana*, Madrid, v. 28, 1998, p. 99-117.
- “La royauté sacrée chez les Aztèques de Mexico”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, v. 28, 1998, p. 197-217.
- “El rey solar en Mesoamérica”, *Arqueología Mexicana*, México, v. 6, n. 32, 1998, p. 14-21.
- “Les Aztèques fondent un empire mésoaméricain”, en *Mexique terre des dieux. Trésors de l’art précolombien*, Ginebra, Musée d’Art et d’Histoire, 1998, p. 240-244.
- “Chronique bibliographique : religions amérindiennes”, *Hieros, Bulletin annuel de la Société belgo-luxembourgeoise d’Histoire des Religions*, Lieja, v. 3, 1998, p. 80-82.
- “Nota sobre el llamado ‘*Cuahxicalli-temalacatl* de Motecuhzoma Ilhuicamina’”, *Cuicuilco*, México, v. 5, n. 4, 1999, p. 239-250.
- “Le sacrifice humain aztèque”, *Annuaire de l’École Pratique des Hautes Études, Section des Sciences Religieuses*, Paris, v. 106, 1999, p. 33-44.
- “Tlahuicole. Un héros tlaxcalteca controvertido”, en Federico Navarrete y Guilhem Olivier (comps.), *El héroe entre el mito y la historia*, México, Instituto de Investigaciones Históricas/Universidad Nacional Autónoma de México/Centre d’Études Mexicaines et Centraméricaines, 2000, p. 89-99.
- “Entre el mito y la historia. Las migraciones de los mexicas”, *Arqueología Mexicana*, México, v. 5, n. 45, 2000, p. 74-79.
- “Aztec Human Sacrifice as Expiation”, *History of Religions*, Chicago, v. 39, n. 4, 2000, p. 352-371.
- “Más sobre la Coyolxauhqui y las mujeres desnudas de Tlatelolco”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, v. 31, 2000, p. 77-94.
- “Le sacrifice humain aztèque (suite)”, *Annuaire de l’École Pratique des Hautes Études, Section des Sciences Religieuses*, Paris, v. 107, 2000, p. 41-49.
- “Atamalqualiztli, fiesta azteca del nacimiento de Cintéotl-Venus”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, v. 32, 2001, p. 359-370.
- “La muerte de Motecuhzoma II Xocoyotzin”, en Jan Parmentier y Sander Spanoghe (comps.), *Orbis in Orbem, Liber amicorum John Everaert*, Gante, Academia Press, 2001, p. 266-280.
- “Les victimes du sacrifice humain aztèque”, en Peter Eeckhout y Jacques Malen-

- greau (comps.), *Itinéraires belges aux Amériques: Actes du Ier colloque de la Société des Américanistes de Belgique* (Civilisations, 50, 1-2), 2001, p. 91-114.
- “Ancestor worship”, en David Carrasco (comp.), *The Oxford Encyclopedia of Mesoamerican Cultures. The Civilizations of Mesoamerica and Central America*, Nueva York, Oxford University Press, v. 1, 2001, p. 15-17.
- “Codex Azcatitlan”, en David Carrasco (comp.), *The Oxford Encyclopedia of Mesoamerican Cultures. The Civilizations of Mesoamerica and Central America*, Nueva York, Oxford University Press, v. 1, 2001, p. 66-68.
- “Creation Myths”, en David Carrasco (comp.), *The Oxford Encyclopedia of Mesoamerican Cultures. The Civilizations of Mesoamerica and Central America*, Nueva York, Oxford University Press, v. 1, 2001, p. 280-284.
- “Creator Deities”, en David Carrasco (comp.), *The Oxford Encyclopedia of Mesoamerican Cultures. The Civilizations of Mesoamerica and Central America*, Nueva York, Oxford University Press, v. 1, 2001, p. 284-286.
- “Motecuhzoma Xocoyotl”, en David Carrasco (comp.), *The Oxford Encyclopedia of Mesoamerican Cultures. The Civilizations of Mesoamerica and Central America*, Nueva York, Oxford University Press, v. 2, 2001, p. 344-345.
- “Le sacrifice humain aztèque (suite)”, *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études, Section des Sciences Religieuses*, Paris, v. 108, 2001, p. 65-74.
- “Motecuhzoma Xocoyotzin, un gran reformador”, *Arqueología Mexicana*, México, v. 9, n. 51, 2001, p. 74-79.
- “Les aspects multiples du cannibalisme aztèque”, *Académie Royale des Sciences d'Outre-Mer, Bulletin des Séances*, Bruselas, v. 47, n. 4, 2001, p. 481-497.
- “Los reyes de Tollan”, *Revista Española de Antropología Americana*, Madrid, v. 32, 2002, p. 87-114.
- “Monuments religieux du Mexique Central postclassique”, *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études, Section des Sciences Religieuses*, Paris, v. 109, 2002, p. 65-72.
- “Tezcatlipoca-Omacatl, el comensal imprevisible”, *Cuicuilco*, México, v. 9, n. 25, 2002, p. 359-367.
- “Acerca del ‘Problema de ajustes del año calendárico mesoamericano al año trópico’”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, v. 33, 2002, p. 45-56.
- “Les paradis récurrents du Mexique ancien”, en Vincianne Pirenne-Delforge y Öhnan Tunca (comps.), *Représentations du temps dans les religions. Actes du Colloque organisé par le Centre d'Histoire des Religions de l'Université de Liège*, Ginebra, Droz (Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège, 286), 2003, p. 87-94.
- “Le cannibalisme sans tabou”, *Histoire thématique*, Paris, v. 84, 2003, p. 74-77.

- “El sacrificio humano en Mesoamérica”, *Arqueología Mexicana*, México, v. 11, n. 63, 2003, p. 16-21.
- “Monuments religieux du Mexique Central postclassique II”, *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études, Section des Sciences Religieuses*, Paris, v. 110, 2003, p. 71-77.
- “Moctezuma II y el fin del imperio azteca”, *Arqueología Mexicana*, México, v. 12, n. 69, 2004, p. 70-75.
- “Monuments religieux du Mexique Central postclassique III”, *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études, Section des Sciences Religieuses*, Paris, v. 111, 2004, p. 59-64.
- “Relieves mexicas de Tlaltéotl-Tlálóc con influencia teotihuacana”, en Patrick Lesbre y Marie-José Vabre (comps.), *Le Mexique préhispanique et colonial. Hommage à Jacqueline de Durand-Forest*, Paris, L'Harmattan, 2004, p. 49-72.
- “Monuments religieux du Mexique Central postclassique IV”, *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études, Section des Sciences Religieuses*, Paris, v. 112, 2005, p. 53-59.
- “The warriors of the Bilimek Pulque Vessel”, en Peter Eeckhout y Geneviève Le Fort (comps.), *Wars and Conflicts in Prehispanic Mesoamerica and the Andes*, Oxford, Hadrian Books (BAR International Series, 1385), 2005, p. 58-65.
- “Un relieve de Coyolxauhqui en Tetzcoco”, *Mexicon*, Markt Schwaben, v. 27, n. 1, 2005, p. 6-10.
- “Autosacrifice in Ancient Mexico”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, v. 36, 2005, p. 301-329.
- “Le Codex Le Tellier de Reims, ou comment les moines interprètent un codex aztèque”, *Cahiers d'Histoire de l'Amérique Coloniale*, Reims, v. 1, 2006, p. 7-21.
- “L'ideologia del sacrificio umano azteca”, en Alessandro Lupo, Leonardo López Luján y Luisa Migliorati (comps.), *Gli Aztechi tra passato e presente*, Roma, Carocci, 2006, p. 51-57.
- “Le codex aztèque du Palais Bourbon ou Codex Borbonicus”, *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études, Section des Sciences Religieuses*, Paris, v. 113, 2006, p. 45-51.
- “Le codex aztèque du Palais Bourbon ou Codex Borbonicus (suite)”, *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études, Section des Sciences Religieuses*, Paris, v. 114, 2007, p. 41-47.
- “Aztec Human Sacrifice as Expiation”, en Jan N. Bremmer (comp.), *The Strange World of Human Sacrifice*, Lovaina, Peeters (Studies in the History and Anthropology of Religion, 1), 2007, p. 9-30.
- “Nuevas consideraciones en torno al *Teocalli* de la Guerra Sagrada”, en Guilhem Olivier (comp.), *Símbolos de poder en Mesoamérica*, México, Uni-

- versidad Nacional Autónoma de México/ Instituto de Investigaciones Históricas/Instituto de Investigaciones Antropológicas (Serie Culturas mesoamericanas, 5), 2008, p. 163-174.
- “Ochpaniztli. La fiesta de las siembras de los antiguos mexicanos”, *Arqueología Mexicana*, México, v. 91, 2008, p. 50-56.
- “Las fiestas del año solar en el *Códice borbónico*”, *Itinerarios*, Varsovia, v. 8, 2008, p. 185-194.
- “Los lugares, las piedras y los altares de sacrificio”, en Leonardo López Luján y Guilhem Olivier (comps.), *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/ Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Históricas, 2010, p. 407-417.

Artículos en colaboración

- Dorsinfang-Smets, Annie y Michel Graulich, “Nouvelles découvertes d’archéologie mexicaine : les peintures murales de Cacaxtla et les fouilles du Grand Temple de Mexico”, *Annales d’Histoire de l’Art et d’Archéologie*, Bruselas, v. 2, 1980, p. 53-65.
- Baquedano, Elizabeth y Michel Graulich, “Decapitation among the Aztecs: Mythology, Agriculture and Politics, and Hunting”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, v. 23, 1983, p. 163-178.
- Doppée, Michèle y Michel Graulich, “Une grande statue en terre cuite du Veracruz (Mexique)”, *Bulletin des Musées Royaux d’Art et d’Histoire*, Bruselas, v. 48, 1987, p. 35-48.
- Michel Graulich y Pierre Petit, “Art primitif et troisième dimension”, *Baessler Archiv*, Berlín, v. 37, n. 2, 1989, p. 335-371.
- Michel Graulich y Serge Nuñez-Tolin, “Les contenus subliminaux de l’image chez Felipe Guaman Poma de Ayala”, *Journal de la Société des Américanistes*, París, v. 86, 2000, p. 67-112.
- Michel Graulich y Guilhem Olivier, “¿Deidades insaciables? La comida de los dioses en el México antiguo”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, v. 35, 2004, p. 121-155.

Sylvie Peperstraete, Nathalie Ragot,
Guilhem Olivier y Élodie Dupey García