

METODOLOGÍA EN EL ESTUDIO DE CULTO Y SOCIEDAD MEXICA*

JOHANNA BRODA

*Instituto de Investigaciones
Históricas, UNAM*

En este ensayo trataré de un aspecto particular del estudio de las religiones, que necesariamente tiene un alcance general limitado: Hablaré de la metodología que he desarrollado a lo largo de los últimos años, en mis investigaciones sobre culto y sociedad mexicana (Cfr. la bibliografía). Mi intención es plantear un caso concreto, combinando un enfoque teórico específico del estudio de las religiones, con la metodología particular empleada en la etnohistoria sobre la sociedad del momento anterior a la conquista española. Quiero explicar sobre todo, como entiendo esta interrelación entre el enfoque general y el particular sobre la sociedad prehispánica.

Aunque no hablaré específicamente del método comparativo, quiero señalar, sin embargo, que una de las motivaciones tras el esfuerzo de elaborar un enfoque teórico en el estudio de los fenómenos aquí tratados, es precisamente la de presentar el análisis y la interpretación, de tal manera, que se preste al estudio comparado de los fenómenos correspondientes en otras civilizaciones arcaicas. Un segundo paso sería comparar los resultados obtenidos en el caso mexicano, con investigaciones parecidas de otras sociedades; pero tal empeño, por el momento, está fuera del ámbito de nuestros objetivos.

En términos del enfoque teórico general, se trata de estudiar la interrelación de los fenómenos sociales y religiosos,

* Conferencia presentada el 12.2.1980 en el *Instituto de Investigaciones Antropológicas* de la UNAM, dentro del ciclo sobre "Metodología en el estudio comparado de las religiones". Quisiera expresar mi agradecimiento a la Maestra Teresa Rode y al IXA, los organizadores de este ciclo, por la invitación de participar en él.

entendiendo a la religión como una parte integral de la vida social. De acuerdo con los conceptos básicos del materialismo histórico, parto de la afirmación de que existe una jerarquización entre estos fenómenos en la que las relaciones de producción ejercen una determinación sobre el resto de las relaciones sociales y simbólicas; pero, por el otro lado, me adhiero a la posición propuesta por Godelier, Friedman y otros autores, de que la relación entre religión y sociedad no corresponde a una simple determinación de la superestructura por medio de la infraestructura, sino que las interrelaciones entre ambas son múltiples y complejas (Godelier 1974; Friedman 1977; Eder ed. 1973).

Estamos usando aquí el concepto de religión en el sentido de un sistema de representación simbólica y de acción. La hipótesis consiste en proponer que la teoría religiosa —representada por el mito— y la práctica religiosa —es decir el ritual—, tienen una importante función en legitimar las condiciones sociopolíticas y económicas existentes en una sociedad. Entendemos legitimación, en términos de una formulación coherente, sobre la estructura y articulación del sistema social así como de sus relaciones con la naturaleza. En este sentido, la religión es expresión de la ideología de una sociedad.

Además de proporcionar una conceptualización coherente, la ideología religiosa propaga también un sistema de acción. Este es realizado simbólicamente —transformado en realidad social— por medio de los ritos y sacrificios. Su contenido es expresado a través del mito (Cfr. Erdheim 1978; Mauss 1970).

Nos interesa, sobre todo, dilucidar las *funciones sociales* de este sistema, es decir, su interrelación con la organización socio-económica y política. En estos aspectos se han centrado mis investigaciones de los últimos años, mientras he prestado menos atención al tema del contenido mismo de las representaciones simbólicas. En este contexto hay que insistir que el énfasis en las funciones sociales del culto, no implica de ninguna manera que pensemos que el complejo fenómeno de la religión se pueda reducir únicamente a estas funciones, como tampoco existe una determinación sencilla e unilineal de ellos mediante las bases materiales de la sociedad. Indudablemente, los aspectos psicológicos, culturales e históricos son también fundamentales para lograr una comprensión más com-

pleta del contenido de las formas religiosas. La génesis de estas representaciones simbólicas, en su relación con las etapas de la evolución social, constituyen hasta la fecha un campo muy poco investigado; recientemente se han registrado algunas investigaciones sumamente interesantes al respecto (Cfr. Eder ed. 1973; Döbert 1973; Godelier 1974).

Otro punto me parece sumamente importante, formando parte del enfoque que pretendo aplicar. Se busca trascender el estudio sincrónico-funcional de la religión, para llegar a entender el desarrollo histórico de las instituciones analizadas. Pretendemos abarcar períodos históricos más amplios, postulando que sólo a través de ciclos evolutivos completos, se puede llegar a una comprensión más profunda de los procesos sociales. Es decir, se trata de mostrar que la evolución es, en palabras de Jonathan Friedman, "el resultado de procesos que son inherentes a las formas sociales mismas." (1977: 192).

Suponiendo que la ideología religiosa surge de las relaciones del hombre con la naturaleza, y de aquellas dentro de su propia sociedad, es de esperar que esta ideología cambie conforme evolucionan las relaciones sociales. En torno a esta cuestión, nos interesa principalmente conocer el proceso de la formación del Estado y el surgimiento de las clases sociales. La transición de las sociedades tribales hacia la división clasista de la sociedad y la formación de los primeros estados arcaicos, son momentos claves e íntimamente relacionados en la evolución social. Los estudiamos aquí en el caso concreto de Mesoamérica. En mis investigaciones he manejado la hipótesis básica que, después del surgimiento de las clases y del Estado, la religión adquiere una nueva función dentro del sistema social. Por medio de ellas, las estructuras de poder surgidas con base en las nuevas relaciones de producción, llegan a ser "mistificadas" en su contenido verdadero (Cfr. Godelier 1974: 335-337). La finalidad de esta mistificación es *hacer aparecer* las relaciones sociales como justas, en el sentido de relaciones recíprocas, tales como habían existido anteriormente en las sociedades segmentarias e igualitarias; mientras que las condiciones objetivas del nuevo sistema social se basan ahora en la dominación de una clase sobre el resto de la población. A partir de este momento la sociedad se organiza de acuerdo con estructuras jerarquizadas.

Además, el control de las actividades religiosas se vuelve prerrogativa de los sacerdotes, quienes forman parte de la clase dominante. De esta manera, esta última crea la ilusión de ser indispensable para llevar a cabo los ritos, de los cuales depende el retorno de los fenómenos naturales, el crecimiento de las plantas alimenticias, y el cumplimiento exitoso de los ciclos agrícolas. El gobernante, los sacerdotes y hasta cierto punto, la clase dominante en su conjunto, aparecen como los intermediarios necesarios entre el pueblo por un lado; y la agricultura, el cosmos y el mundo sobrenatural, por el otro. Hay que analizar este fundamento ideológico del poder político dentro de su contexto social e histórico; ya que al mismo tiempo establecía, por medio de lo sobrenatural, una relación entre grupos sociales.

De acuerdo al enfoque planteado, hablaremos ahora, en más detalle, sobre el análisis e interpretación de nuestro objeto de estudio: la sociedad mexicana de la última época antes de la conquista.

Esta sociedad se caracterizaba por una gran complejidad de su organización económica y social: el sistema de producción agrícola y artesanal rendía excedentes apreciables. Había una marcada división del trabajo; la distribución de los recursos económicos tenía lugar mediante mercados locales, tráfico a larga distancia y un sistema tributario y redistributivo. En lo referente a organización social había una pronunciada estratificación; una organización política centralizada, es decir estatal; una gran importancia, tanto material como ideológica, de la guerra; y un ceremonial muy desarrollado.

En la etnohistoria sobre el México prehispánico diferentes enfoques se han combinado con el estudio detallado de las fuentes escritas. El enfoque al que me refiero aquí específicamente, pretende aplicar un análisis funcional-estructural en términos de la antropología social sobre el material del México antiguo. En cuanto al estudio de las condiciones socio-económicas, esta línea de investigación ha sido iniciada, sobre todo, por P. Carrasco (1976, 1978).

El analizar el material etnohistórico de acuerdo con el enfoque que funcional estructural, es en sí un procedimiento metodológicamente complejo. El punto de partida es la documentación histórica sobre la sociedad indígena antes e inmediata-

mente después de la conquista, que incluye tanto las crónicas y otras fuentes tradicionales, como documentos de archivo del siglo XVI. —Esta última documentación constituye un nuevo tipo de fuentes con las que se ha empezado a trabajar recientemente.— El primer paso de análisis consiste en aplicar una rigurosa crítica de fuentes, no solamente desde el punto de vista de la crítica interna de los documentos, sino también tomando en cuenta el trasfondo histórico y ambiente cultural que dieron origen a la recopilación de estas fuentes. Con esto me refiero a un conocimiento de la historia española de los siglos VX y XVI, con sus antecedentes medievales; así como un conocimiento de los complejos procesos que dieron lugar a la formación de la sociedad novohispana en el siglo XVI.

Estos pasos metodológicos, nos permiten recuperar una información referente a las condiciones socioeconómicas, políticas y culturales prehispánicas. Tal información histórica se combina, además, con el estudio de fuentes arqueológicas, lingüísticas y pictográficas. El aplicar los conceptos teóricos de la antropología social (o sea, el enfoque funcional-estructural) a esta documentación, constituye por lo tanto, el último paso en un análisis en sí complejo.

En mis investigaciones recientes me ha interesado particularmente una cuestión: la de los antecedentes históricos de los primeros estados mesoamericanos. Esta problemática me llevó a plantearme la cuestión de la formación del Estado en esta área cultural. En las últimas 3 ó 4 décadas, los avances de la arqueología en lo que respecta al desarrollo de la civilización en Mesoamérica ha sido muy importantes, pero hay que señalar que, por otra parte, estos estudios se han preocupado muy poco de definir las etapas arqueológicas con categorías tomadas de la economía y antropología social. Una excepción lo constituye el libro de Sanders y Price: "Mesoamérica: The Evolution of a Civilization" (1968), donde los autores hacen el intento de correlacionar las etapas arqueológicas con formas de complejidad en la organización socio-política. En eso, Sanders y Price se basan en los esquemas sobre evolución social propuestos por E. Service (1962) y M. Fried (1967). Sin embargo, su interés principal se centra en los factores ecológicos más que en los políticos y sociológicos.

Con base a la arqueología, resulta indudable que en el centro de México podemos hablar de la formación del Estado, por lo menos a partir del florecimiento de Teotihuacan. Este hecho tiene numerosas implicaciones si partimos de la discusión teórica alrededor del concepto del Estado que denota que la formación del Estado es expresión y resultado del surgimiento de las clases sociales. Aunque, quizás, parezca algo alejado, esta discusión tiene unas implicaciones muy importantes para el estudio de la organización sociopolítica mexicana en los siglos XV y XVI.

En esta perspectiva, ya no se contempla a la sociedad mexicana como el desarrollo aislado de una formación prehispánica particular, sino que ésta llega a representar *un momento histórico transitorio* dentro del ciclo mucho mayor de la evolución de la civilización mesoamericana. Aunque es posible detectar ciertos rasgos gentilicios —es decir, instituciones basadas en el parentesco—, entre los pueblos del centro de México en los siglos XV y XVI, sin embargo, estos rasgos de ninguna manera *determinan* la estructura socioeconómica y política de esta época.

Contando que la organización estatal y la estratificación tienen una historia de por lo menos 1,500 años anteriores a los mexicanos, hay que concluir que instituciones gentilicias se han combinado a lo largo de esta historia, con formas de organización propiamente dicha política, o sea estatal. Lo importante es entender que *a partir del surgimiento de la sociedad compleja, sus instituciones llegan a constituir las estructuras determinantes que imprimen su sello a todas las demás instituciones que pueden estar articuladas con ellas*. Esta argumentación se aplica a una serie de instituciones características de la sociedad del último antes de la conquista, pero sobre todo a la tan conocida discusión sobre el *calpulli*, de la que, sin embargo, no podemos tratar en mayor detalle aquí (Cfr. Katz 1972; Monzón 1949; López Austin 1974; Carrasco 1976, 1978).

En cuanto al estudio de la religión mexicana, es también muy importante tomar en cuenta esta misma perspectiva histórica. Aunque tenemos muy pocos datos específicos sobre la evolución de las instituciones religiosas mesoamericanas, sin embargo, la arqueología demuestra que muchos elementos básicos de la religión mexicana, tienen, sin duda unos orígenes

tan remotos como las instituciones sociopolíticas en torno a las cuales surgieron. Indudablemente pertenecen a una tradición cultural común.

Mis investigaciones sobre la religión mexicana de la última época antes de la conquista, se han centrado en el estudio del culto en relación con la sociedad. Tal culto se basaba en el calendario solar y consistía de 18 meses de 20 días, al final de los cuales se celebraba una fiesta principal dedicada a uno o varios dioses. De manera paralela se desarrollaban continuamente innumerables ceremonias menores. Varias fiestas también formaban ciclos como el de los dioses de la lluvia y deidades relacionadas; el ciclo de las deidades del maíz; ceremonias a los muertos, al dios del fuego, etcétera. Finalmente existían las grandes fiestas individuales dedicadas al dios patrón mexicana Huitzilopochtli u otras deidades importantes como Tezcatlipoca, Mixcoatl, Quetzalcoatl, etc. en las que se dramatizaban ciclos míticos de contenido histórico.

En estas fiestas se representaban las leyendas de los dioses en sus relaciones múltiples con la naturaleza y la sociedad. Intentar reconstruir la concepción mexicana implícita en estos ciclos míticos es una tarea sumamente compleja, según muestran los estudios de E. Seler (1902-1923) y más recientemente, los interesantes ensayos interpretativos de M. Graulich (1974). Hasta ahora muy pocas personas han penetrado en esta áspera materia.

Las fiestas del calendario se celebraban con un despliegue enorme de gente así como de elementos decorativos y simbólicos. Hay que imaginarse estas representaciones dramáticas hacia el trasfondo de la arquitectura imponente de los templos de Tenochtitlan. Muchas ceremonias se desarrollaban en la noche, a la luz relumbrante de antorchas y grandes fuegos; o a la hora del amanecer, antes de la salida del sol; hora que es particularmente relevante en la latitud geográfica del Valle de México. La riqueza de los atavíos de los participantes, con el uso pródigo del oro, plumas y telas lujosas, en combinación con la fuerza dramática de las ceremonias, deben haber tenido un efecto abrumador sobre el espectador, que no puede ser entendido en términos modernos profanos. En esta atmósfera tensa se llevaban a cabo los sacrificios humanos. El mito fue representado y se hizo realidad en un ambiente teatral irresistible y abrumador.

En estas ceremonias se sacrificaban los dioses mismos. El sacrificio humano se basaba sobre una teoría mítica sumamente compleja, en la que diferentes maneras de sacrificio se asociaban con deidades particulares. Las víctimas representaban a los dioses durante ciertos períodos de tiempo antes de su sacrificio; durante estos días se les daba culto como a los dioses mismos. Su sacrificio simbolizaba dar muerte a la deidad misma, con la cual se identificaba a la víctima.

De acuerdo con la teoría religiosa mexicana —o sea, la justificación que ellos mismos daban de la necesidad de su culto—, las vidas humanas se destruían para producir una constante renovación de la vida, así como una perpetuación de aquellos principios representados por los dioses. La sangre se derramaba con la finalidad de continuar el proceso del cosmos. Para que el sol enviara su luz a la tierra, era necesario alimentarlo con corazones humanos y su sangre. La obligación del gobernante era proveer tal alimento al sol (Cfr. Broda 1978. Con este propósito conducía sus ejércitos a la guerra y exigía tributo en víctimas para el sacrificio. Parece que la idea de un contrato entre los hombres y los dioses era fundamental para la noción del culto, cuya expresión más destacada era el sacrificio humano. En este contrato los hombres ofrecían su apuesta más valiosa con el propósito de recibir de los dioses la renovación de los ciclos naturales, el crecimiento de la vegetación y la agricultura, y la conservación del orden en la sociedad. El concepto de una relación contractual entre los hombres y los dioses se inspiraba en la realidad social de una sociedad compleja y diversificada, en la cual existían numerosas relaciones contractuales entre diferentes grupos.

Como parte del enfoque aquí empleado estamos conscientes de que los conceptos y las creencias religiosas sólo dan una imagen muy parcial del papel de la religión en la sociedad. Por esa razón tienen que estudiarse en conexión con la práctica ritual. H. Hubert y M. Mauss emprendieron una serie de estudios pioneros sobre la función social del sacrificio hace unos 80 años (Cfr. Mauss 1970). Estos autores señalan que “no se puede hablar del sacrificio sin la sociedad... Existen pocos ritos que funcionalmente tienen más contenido social que el sacrificio” (Mauss 1970: 69).

Podríamos aplicar al sacrificio un concepto que Mauss mismo desarrolló en una obra posterior: el del "fait social total" (el "hecho social total") que se refiere a instituciones que combinan aspectos religiosos, legales, económicos, morales y estéticos, y que nos hacen entender que existía una relación muy íntima entre estos fenómenos en las sociedades arcaicas (*Mauss* 1954: 1, 76-78).

Cuando empecé, años atrás, con mi estudio del ritual mexica, inicié mi análisis de las fiestas con una reconstrucción detallada de las ceremonias; en base a la lectura de los cronistas me di cuenta que las diferentes fuentes traían cada una información sobre numerosos detalles que faltaban en otras versiones. De eso me surgió la idea de usar los diferentes relatos para completarse mutuamente, y reconstruir en base a ellos, y de la manera más sistemática posible, la descripción del transcurso de las fiestas. Las "descripciones" así obtenidas (es decir, las "reconstrucciones") equivalen a un material verdaderamente etnográfico sobre el ceremonial prehispánico (Cfr. *Broda* 1970, 1971). Sólo después de haber obtenido tal material "etnográfico", se podía proceder a aplicar un marco teórico. Lo importante es hacer constatar aquí, que la obtención del material "etnográfico" constituye ya un proceso compuesto de varios pasos metodológicos de la crítica de fuentes; o sea, es un proceso bastante complicado en sí.

Para llevar a cabo mi análisis, formulé posteriormente las siguientes preguntas: ¿Hasta qué punto encontramos en el culto un reflejo de la diferenciación interna tal como existía en la sociedad mexica en la última época antes de la conquista? ¿Qué significado tenían los ritos para los diferentes grupos sociales que intervenían en ellos, y qué función tenía este ritual en relación con la sociedad mexica en su totalidad?

Para poder dar una respuesta a estas preguntas, tuve que profundizar en el estudio de los siguientes temas: ¿Quiénes eran los grupos que participaban en el ritual? ¿Qué papel desempeñaba cada uno de ellos y qué relación existía entre los papeles de los diferentes grupos? ¿Qué elementos en el ritual expresaban conflictos entre los participantes o grupos representados por éstos, y qué elementos indicaban la solución de tales conflictos? ¿Cuáles eran las relaciones

ideales, los deberes, las obligaciones, los privilegios, las pautas de comportamiento y los valores, que se expresaban simbólicamente en el ritual? (Cfr. Broda 1978).

Estudí estos puntos en el material concreto de una gran parte de las 18 fiestas del calendario (Cfr. la bibliografía). El análisis mostró que en el culto, los diferentes grupos sociales estaban relacionados con diferentes fiestas. Por una parte, se observa que los nobles intervenían principalmente en el culto relacionado con la guerra, y en ritos que mostraban un destacado significado ideológico y político (el culto de Huitzilopochtli, Xipe, Toci, Mixcoatl, etcétera. En algunas de estas fiestas se afirmaba la misión histórica del pueblo mexica como señores de México (*Panquetzaliztli*, los sacrificios de niños). Por otra parte, las fiestas de la gente común estaban centradas alrededor del proceso de la producción; la producción agrícola en el caso del culto de la fertilidad (las fiestas de los dioses de la lluvia y del maíz), y la producción artesanal y de ciertas ocupaciones y servicios en el caso del culto de los dioses patronos.

El ritual mexica tenía muchas características de un culto por estamentos, centrado alrededor de los oficios de los grupos. El culto de la gente común giraba alrededor de sus ocupaciones, sean la agricultura, el comercio, la artesanía y otros trabajos. Los sacerdotes tenían sus propias ceremonias. Entre los nobles, *el oficio por excelencia era la guerra. Por eso, el culto estatal era un culto guerrero.*

En el estado mexica, los cargos políticos y los rangos militares estaban íntimamente relacionados, y el ascenso a la carrera militar abría para un noble el camino hacia la adquisición de poder político y ventajas económicas. Este ascenso era confirmado a través del desempeño de importantes funciones rituales, centradas alrededor del ofrecimiento de cautivos para el sacrificio y del patrocinio de fiestas. Tales ceremonias servían para incrementar el prestigio social del guerrero noble.

Los diferentes grupos sociales no sólo participaban en diferentes ceremonias, sino que su intervención también tenía un carácter diferente. La gran ostentación de riquezas que caracterizaba a las fiestas de la clase gobernante, estaba ausente en las de la gente común. El símbolo exterior de rango militar y estatus en la sociedad mexica, eran las

espléndidas insignias que llevaban los guerreros valientes en diferentes ocasiones oficiales. Los guerreros recibían estas insignias de parte del *tlatoani* en el contexto de grandes distribuciones ceremoniales, que significaban para ellos una forma de reconocimiento de sus méritos, así como una confirmación pública de sus privilegios. Las distribuciones de insignias también tenían un importante aspecto económico, ya que en ellas se consagraba la transferencia de bienes de lujo de manos del *tlatoani* a los guerreros nobles. Además parecen haber estado directamente conectados con el pago de tributos. Grandes cantidades de tributos llegaban a Tenochtitlan precisamente en estas fechas. Al mismo tiempo, las distribuciones de bienes expresaban simbólicamente las relaciones ideales tales como debieron de existir entre los nobles y el *tlatoani*. Las insignias que les confería éste, “venían a ser como su remuneración, servían para ligarlos a su deber”, según expresa textualmente el *Código Florentino*. En estas ocasiones los guerreros-nobles renovaban su prueba de lealtad al gobernante supremo. En algunas otras fiestas le hacían además grandes obsequios “por reconocimiento de subjeción” (Broda 1979).

El intercambio y la distribución de bienes formaban una pauta común del culto que he analizado más o fondo en varios otros trabajos (Cfr. 1979; Ms.). Los obsequios recíprocos entre los señores así como la distribución generosa de bienes y alimentos al pueblo, evocaban en el culto una reciprocidad de las relaciones entre los diferentes grupos involucrados. Eso ocurrió no sólo en el caso del intercambio al interior de los grupos. En otras ocasiones, el *tlatoani* mostraba su obligación de cuidar por el bien del pueblo. Su actuación en el culto y en los convites que patrocinaba, hacía aparecer la “reciprocidad como elemento necesario para el funcionamiento del “buen gobierno”. Lo mismo también fue expresado de manera muy llamativa en los discursos públicos que acompañaban tales ocasiones. Así se representaba a nivel simbólico una *filosofía política de dependencia mutua* entre el gobernante y su pueblo por una parte, y con sus funcionarios, guerreros y nobles por otra. El comportamiento del *tlatoani* era imitado a un nivel inferior de la jerarquía por los señores locales y jefes de casas no-

bles (*teccalli*) en relación con la gente común que dependía de ellos.

La cuestión del intercambio de bienes, nos lleva a plantear de manera más general, la cuestión de la función del culto en la sociedad mexicana. Para llevar a cabo este análisis había que partir de un conocimiento general de la sociedad mexicana en los siglos XV y XVI, lo cual he anotado antes. En esta sociedad los gobernantes habían acumulado gran poder en sus manos, que ejercían no sólo sobre la propia población y la de grupos emparentados del Valle, sino que llegó a extenderse sobre vastas regiones de Mesoamérica. La expansión imperial significaba al mismo tiempo la consolidación de la monarquía y del dominio de la nobleza mexicana, que proporcionaban los funcionarios del Estado, los guerreros y los recaudadores de tributo. El Estado representaba los intereses de esta clase dominante, intereses que se oponían a los del pueblo común que se encontraba en una posición económica y políticamente subyugada. Esta situación de estratificación existía no sólo a nivel del grupo étnico mexicano, sino que se repetía a nivel de las provincias conquistadas, donde la nobleza mexicana se impuso además sobre las clases dominantes locales.

De acuerdo con esta situación, llegamos a la conclusión de que la ideología de reciprocidad politicoeconómica, a la cual se daba mucha importancia en el culto mexicano, en vísperas de la conquista, ya no correspondía a las condiciones objetivas de esta sociedad, sino que adquirió la función de disimular relaciones que de hecho se basaban en una dominación y jerarquía pronunciadas (*Broda Ms.*). En este sentido coincido con el análisis que hace M. Godelier de la vinculación interna entre relaciones de producción, cambio social y representación ideológica en el caso de los incas (1974: 185-97). Al configurar antiguas relaciones recíprocas en el culto, los dirigentes mexicanos trataban de hacer desaparecer a nivel de la representación simbólica, el carácter opresivo del nuevo gobierno, justificando así las relaciones de dominación existentes.

Estos últimos puntos tendrán que ser investigados en mayor detalle en el futuro. El estudio de las *funciones sociales* del culto nos plantea la cuestión de caracterizar a la sociedad mexicana en términos de su pronunciada diferencia-

ción social, y la organización estatal como principio estructural determinante. El culto era una expresión de la ideología, en tanto encontramos en él una formulación coherente sobre el orden social establecido que se expresaba mediante la participación de los grupos sociales en los ritos. En él se proyectaban relaciones ideales tales como debieron de existir en la sociedad, de acuerdo con la ideología de la clase dominante, al mismo tiempo que se disimulaba la desigualdad existente entre esta clase y el pueblo. Estas eran algunas de las funciones sociales del culto. Aún faltan muchas otras dimensiones para abarcarlo en toda su complejidad. Otra reflexión que hemos presentado aquí se refiere al hecho de que el ritual mexicana era producto de una larga evolución histórica, y tiene que verse hacia el trasfondo de la formación de la sociedad compleja en Mesoamérica, de la cual era producto y expresión ideológica al mismo tiempo.

Espero haber mostrado mediante estos breves ejemplos como se combina en el estudio del culto mexicana, la aplicación de un enfoque teórico específico sobre la función social de la religión, con la metodología más amplia en el estudio de esta civilización antigua.

BIBLIOGRAFÍA

BRODA, Johanna

- 1970 "Tlaxcaxipeualiztli: A Reconstruction of An Aztec Calendar Festival from 16th Century Sources". *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 5: 197-274, Madrid.
- 1971 "Las fiestas aztecas de los dioses de la lluvia". *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 6: 245-327, Madrid.
- 1976 "Los estamentos en el ceremonial mexicana", en Carrasco, Broda et al., *Estratificación social en la Mesoamérica prehispánica*: 37-66, SEP-INAH, México.
- 1978 "Relaciones políticas ritualizadas: El ritual como expresión de una ideología", en Carrasco, Pedro y Johanna Broda (eds.), *Economía política e ideología en el México prehispánico*: 219-255. Ed. Nueva Imagen. CISINAH, México.
- 1979 "Estratificación social y ritual mexicana: Un ensayo de antropología social de los mexicana". *indiana*, vol. 5: 45-82, Berlín.

- Ms. "Intercambio y reciprocidad en el ritual mexicana", Actas de la XVI Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, Saltillo, sept. 1979 (en prensa).
- CARRASCO, Pedro
 1976 "La sociedad mexicana antes de la conquista", en *Historia general de México*, t. 1: 165-288, El Colegio de México, México.
 1978 "La economía del México prehispánico", en Carrasco, Pedro y Johanna Broda (eds.), *Economía política e ideología en el México prehispánico*: 13-74, Ed. Nueva Imagen-CISINAH, México.
- DÖBERT, Rainer
 1973 *Systemtheorie und die Entwicklung religiöser Deutungssysteme. Zur Logik des sozialwissenschaftlichen Funktionalismus*. Surkamp, Frankfurt.
- EDER, Klaus
 1973 (ed.) *Seminar: Die Entstehung von Klassengesellschaften*. Suhrkamp, Frankfurt.
 1976 *Die Entstehung staatlich organisierter Gesellschaften*. Suhrkamp, Frankfurt.
- ERDHEIM, Mario
 1978 "Transformaciones de la ideología mexicana en realidad social", en Carrasco, Pedro y Johanna Broda (eds.), *Economía política e ideología en el México prehispánico*: 193-218, Ed. Nueva Imagen-CISINAH, México.
- FRIED, Morton
 1967 *The Evolution of Political Society*. Random House, Nueva York.
- FRIEDMAN, Jonathan
 1977 "Tribus, estados y transformaciones", en Bloch, Maurice (ed.), *Análisis marxistas y antropología social*, Ed. Anagrama, Barcelona.
- GODELIER, Maurice
 1974 *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas*. Ed. Siglo XXI, México.
- GRAULICH, Michel
 1974 "Las peregrinaciones aztecas y el ciclo de Mixcoatl", *Estudios de Cultura Nahuatl*, vol. 1.1: 311-354, México.
- KATZ, Friedrich
 1972 *The Ancient American Civilization*. Weidenfeld and Nicholson, Londres.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo

- 1974 "Organización política en el altiplano central de México durante el posclásico", *Historia Mexicana*, vol. XXXIII, núm. 4: 515-650, El Colegio de México, México.

MAUSS, Marcel

- 1954 *The Gift: Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies*. Cohen and West Ltd., Londres.
1970 *Lo Sagrado y lo Profano. Obras I*. Barral Eds., Barcelona.

MONZÓN, Arturo

- 1949 *El calpulli en la organización social de los tenochca*, Instituto de Historia, UNAM, México.

SANDERS, William y Barbara PRICE

- 1968 *Mesoamérica: The Evolution of a Civilization*. Random House, Nueva York.

SELER, Eduard

- 1902-23 *Gesammelte Abhandlungen*, 5 vols. Berlin (Reimpresión Graz, ADEVA, 1960-1966).

SERVICE, Elman

- 1962 *Primitive Social Organization: An Evolutionary Perspective*. Random House, Nueva York.