



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE ESTUDIOS SUPERIORES
ACATLÁN

Comunicación en el ritual

*Análisis de la función de los signos profundos no evidentes en el ritual a
Tezcatlipoca*

Seminario taller extracurricular

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
Licenciado en Comunicación

PRESENTA

Blanca Karina Munguía Ochoa

ASESOR: Fernando Martínez Vázquez

Diciembre 2010



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A mi abue

A g r a d e c i m i e n t o s

Pretender hacer un listado de las personas cuyo apoyo he recibido a lo largo de este proceso llenaría hojas y más hojas de nombres donde figurarían amigos, compañeros y familiares que han soportado *stress*, enojos e incluso depresiones de mi parte. Pero a todos ellos les extiendo mis gratitudes.

Sin embargo, quiero agradecer notablemente a *Alfredo López Austin* por sus gentiles observaciones, las cuales desde un principio guiaron el enfoque de esta investigación. Gracias por todo el apoyo, paciencia y soportar mis cientos de necesidades. Todo un ejemplo a seguir.

Andrés Medina por las ideas y textos recomendados, los cuales ayudaron a crear un diálogo entre la comunicación y antropología.

Fernando Martínez por ayudarme a concluir este trabajo con sus múltiples asesorías, opiniones y correcciones.

Gaby Ramos, constante lectora y amiga que retroalimentó mi aprendizaje por medio del diálogo, lecturas y visitas a la Sierra Norte. *Irma Ramos* por sus observaciones.

Daniel Altbach por leer esta tesis y sus atinados comentarios.

Daniel Perea, Rafael Romero, Alejandro Vega, Romeo Valentín.

A mi familia.

Índice

| | |
|---|----|
| <i>Introducción</i> | 6 |
| Capítulo 1 | |
| <i>Concepciones Teóricas</i> | |
| 1.1 ¿A qué llamamos cultura e ideología? | 13 |
| 1.2 La forma simbólica | 19 |
| 1.2.1 Características fundamentales de la forma simbólica | 19 |
| 1.2.2 Contextos en que se desarrollan las formas simbólicas | 22 |
| 1.3 El ritual | 24 |
| 1.3.1 El ritual como forma simbólica y práctica de emisión, transmisión, recepción y circulación de la cultura e ideología | 27 |
| 1.3.2 La legitimación del ritual: Un enfoque sobre hegemonía | 30 |
| 1.3.3 La función del ritual como vínculo social | 32 |
| 1.4 Algunos frentes culturales ocasionados por las instituciones | 41 |
| 1.5 El lenguaje: la base de la comunicación | 42 |
| 1.6 Un acercamiento al concepto de referencias ocultas (signos profundos no evidentes) | 43 |

Capítulo 2

Un vistazo a la sociedad Mexica (1502-1520)

| | |
|--|----|
| 2.1 Ordenes y desordenes del cosmos | 47 |
| 2.2 Inicios cronológicos de un imperio | 49 |
| 2.3 Lo social en tiempos de <i>Moctecuhzoma II</i> (1502-1520) | 50 |
| 2.4 Los rituales religiosos: Fiesta de <i>Tóxcatl</i> | 62 |

Capítulo 3

Tóxcatl Desentramado

| | |
|---|----|
| 3.1 El ritual de <i>Tóxcatl</i> por un método cualitativo en investigación en comunicación | 74 |
| 3.2 El análisis del discurso | 75 |
| 4.1 El papel comunicativo de <i>Tóxcatl</i> | 82 |
| 4.1.1 Mediadores rituales: Incentivos utilizados para la circulación de información | 83 |
| 4.1.2 Unión divina: Los actores principales y sus relaciones con la producción del mensaje | 85 |
| 4.1.3 Relaciones políticas y militares inmersas en el ritual | 90 |
| 4.1.4 <i>Tóxcatl</i> intencionado: Interpretación del ritual en función de las jerarquías sociales | 94 |

| | |
|---------------------|-----|
| <i>Conclusiones</i> | 103 |
|---------------------|-----|

| | |
|-------------------------------|-----|
| <i>Material de referencia</i> | 109 |
|-------------------------------|-----|

Introducción

Introducción

A lo largo de su historia, el hombre ha desarrollado la capacidad de simbolizar su realidad social y natural. Esto lo lleva a crear, reactualizar y unir diversos referentes hasta formar complejos entramados donde los mensajes o discursos contenidos responden a diversas maneras de reproducción (ideológica, de poder, educativa, cultural, por sólo mencionar algunas).

Esta última idea será el punto reflexivo de este trabajo pero aplicado a la práctica ritual mesoamericana de *Tóxcatl*. Así, desde el concepto de forma simbólica desarrollado por el sociólogo John B. Thompson se pretende describir un constante proceso comunicativo donde se ponen en juego diferentes reglas de significación de acuerdo a contextos y situaciones específicas; todo ello a través del manejo e intercambio intencionado del lenguaje y códigos culturalmente convencionales.

Con la finalidad de sistematizar esta descripción de procesos, esta tesis se compone de tres partes. La primera abordará algunas concepciones teóricas donde se enfatizan principalmente cuatro ejes: *a)* Descripción de los conceptos de cultura e ideología, los cuales quedan como soporte de la reproducción de expresiones significativas; *b)* La idea de forma simbólica, sus características y contextos donde se crea y desarrolla; *c)* Sobre los signos que dan estructura a estas expresiones y cómo su eficacia e impacto se da partir de estar situados en el inconsciente (particular y colectivo). Esto, aunado al buen manejo del lenguaje (sonoro, visual, corporal, etc),

puede *mediar* diferentes niveles -incluso emocionales- del receptor; *d*) Atención al ritual en calidad de forma simbólica, medio de comunicación (circulación de cultura e ideología), creador de vínculos sociales a partir de entramados simbólicos comunes entre los participantes y/o reflejo de fines y estructuras de índole hegemónica, institucional, entre otros.

A continuación, será necesario dar un panorama contextual donde se ubica el objeto de estudio, en este caso, el ritual de *Tóxcatl* dedicado a una de las deidades creadoras más importantes del panteón mesoamericano: *Tezcatlipoca* o “señor del espejo humeante”, quien estaba ligado al poder y la guerra. Si bien, para insertarlo en un momento determinado es preciso delinear al mismo tiempo a la sociedad mexicana, quien es productora y reproductora de la forma simbólica.

Antes de ello, se debe pensar en el tipo de bibliografía existente hoy en día y sus contenidos. Las fuentes antiguas más importantes tienen en su mayoría un origen colonial, por lo cual, la información que más abunda referente a la sociedad mexicana se encuentra del reinado de *Moctecuhzoma II* (1502-1520) en adelante. Bajo esta justificación -y de acuerdo con los alcances de la investigación- se hace una recuperación documental a partir de los textos de Fray Bernardino de Sahagún, Diego Durán, Fernando Alvarado Tezozomoc, Bernal Díaz del Castillo y Hernán Cortés principalmente.

Asimismo, para continuar con esta descripción, a primera vista de carácter antropológico-histórico, fue necesario recurrir a las obras de investigadores actuales como Guilhem Olivier, Alfredo López Austin, Michel Graulich, Pedro Carrasco, Joanna Broda, Miguel León Portilla, Rafael Tena, entre otros, quienes retoman estas fuentes primarias y desde sus ópticas articulares explican y reinterpretan los procesos sociales y sus elementos, los cuales por sí mismos carecerían de valor pero al ser conjugados con la ideología imperante –principalmente religiosa- adquieren una naturaleza persuasiva de gran peso.

Ahora bien, cabe señalar que esta sociedad resaltaba por ser estratificada, es decir, se conformaba de dos principales clases sociales (nobles y plebeyos) donde las relaciones de producción se daban, entre otras cosas, en función de los roles de trabajo, es decir, quiénes están capacitados (de acuerdo a su *status*, capitales, etc) para ejercer un dominio cultural, ideológico e incluso simbólico y con ello mantener un orden establecido aparentemente dictado por aspectos divinos. Este proceso se suaviza de nuevo por la creencia religiosa y a partir de los vínculos entre significativo y significados, los cuales se ven inmersos en las prácticas como el ritual a estudiar.

Ahora bien, para entender al ritual desde las ciencias de la comunicación y con ello poder evidenciar algunos aspectos sociales –como el descrito anteriormente- es necesario recurrir a herramientas cualitativas como el análisis del discurso, el cual permite desentramar “lo que en verdad se quiere comunicar”, así como determinar cuáles son los métodos utilizados. A este hecho se dedica la parte final de este trabajo.

Bajo este método, se trazaron cuatro categorías, las cuales pretenden enfatizar la perspectiva comunicativa: *a)* La extracción de personajes principales, en especial el joven quien representa a *Tezcatlipoca* durante el ritual, permite vislumbrar la necesidad de un emisor capacitado y legitimado socialmente para hacer circular y consumir los mensajes y, con ellos, la ideología; *b)* El uso de *mediadores* de comunicación es parte vital de este estudio, pues no sólo se habla de herramientas o canales de transmisión. En otras palabras, son los referentes componentes de la forma simbólica, los cuales se encuentran ubicados en el inconsciente (particular-colectivo) y su estímulo provoca en los receptores un intercambio de información o interacción a partir de la comprensión y posesión del mismo conjunto de signos convencionales; *c)* Como expositor de la realidad social, el ritual permitirá evidenciar -a través de las relaciones de poder y la milicia contenidas- las diferentes maneras de reproducción y aceptación de la ideología impuesta desde la élite hegemónica a partir de la represión sutil y/o física (simbólica y coercitiva respectivamente); *d)* Por último, en líneas anteriores se hizo mención a cómo los discursos, mensajes o referentes quedan en función de los contextos particulares, esta idea se retoma para brindar una posible interpretación desde las ciencias de la comunicación del ritual según las jerarquías sociales, es decir cómo se muestran los intereses y estructuras de nobles y plebeyos en el *Tóxcatl*. Estas visiones también se transforman en un espacio propenso para crear y afianzar los vínculos sociales a partir de esta afinidad entre actores.

Formulado todo lo anterior, es pertinente manifestar en un par de líneas el por qué se optó analizar un tema (a primera vista) histórico-antropológico y no un tópico

referente a los medios de difusión o propaganda empleadores del lenguaje (principalmente radio, televisión y prensa); a la crisis comunicativa que se vive actualmente a nivel mundial o incluso sobre las nuevas técnicas y herramientas (internet) contribuyentes a la creación de una sociedad desestructurada –híbrida-, donde mantener relaciones interpersonales o cara a cara se vuelve cada vez más complejo.

Las razones son diversas y se marcan simples. Sin embargo, el mayor peso recae en comprender que los rituales constituyen una práctica cotidiana; un entramado de referentes y un canal por donde se exponen las verdaderas relaciones y condiciones sociales (personales y colectivas), es decir, son un espacio para la creación de vínculos y las significaciones a través de la repetición –entre otras cosas-. Y qué es comunicación si no un constante proceso de intercambio de signos comunes entre individuos quienes comparten las mismas reglas y circunstancias semióticas, contextuales, biológicas, etc.

Si bien, el interés por abordar un ritual mesoamericano radica en mostrar al lector cómo la comunicación puede contribuir desde su mirada con los diversos planos multidisciplinarios. Sólo basta pensar en la frecuencia que frases como “medio de comunicación”, “herramientas para la comunicación”, “retroalimentación” o “entablar comunicación” -como sucede en el caso animista- son utilizadas por todo tipo de campos académicos.

Otro motivo por el cual la comunicación debería considerarse en campos estudiosos de los fenómenos sociales como la antropología, historia, etnografía y demás, se encuentra en el hecho de que prácticamente todo el material estudiado es lenguaje (visual, auditivo, verbal, escrito u otro tipo), en otras palabras, información permeada de opiniones, sentimientos, ideas, etc y además exponente de la realidad social.

Este tipo de disciplinas debe tener presente a todo momento que la comunicación hace posible el funcionamiento de las sociedades a través de las interacciones entre emisores y receptores, es decir, por medio del intercambio de mensajes.

Por último, con esta investigación se espera ampliar las visiones sobre aquellas prácticas pasadas donde los procesos de comunicación jugaban un papel determinante para las relaciones de producción ideológica. Asimismo, se invita al lector a crear consciencia sobre cómo algunos signos o referentes incluso hasta nuestros días mantienen un impacto en forma en que significamos la realidad y cuyo apego con lo prehispánico sigue reactualizándose desde el inconsciente, por medio de estímulos e interacciones sociales y reflejándose en las ritualidades cotidianas.



Capítulo 1

Concepciones Teóricas

1.1 ¿A qué llamamos cultura e ideología?

Tratar de comprender cualquier expresión producida y consumida actualmente en México requiere un análisis donde se pongan en evidencia los elementos que previamente estructuraron su producción como la cosmovisión, los sistemas ideológicos, contextuales y simbólicos. Asimismo, deberán considerarse a los actores, quienes durante su vida cotidiana los crean y reestructuran a partir de sus interacciones tanto al interior del mismo sector social como con los externos; todo con el fin de entender, significar su realidad o generar lazos comunes.

Empero, estas creaciones a su vez envuelven y articulan -aún más profundamente- una serie de referentes de adquisición, asimilación y uso convencionales tiempo atrás. Como ejemplo basta dirigir la mirada a las sociedades tradicionales de nuestro país, donde estos signos de larga trayectoria aún funcionan como vestigios de una historia social y cultural; son elementos que a pesar de su reinterpretación de acuerdo al contexto y las ideologías mantienen vigente su significado¹. Estos patrones culturales quedan ocultos en las diversas expresiones poseedoras de significado para los individuos o formas simbólicas como las denomina John B. Thompson (más adelante se ahondará en el término).

¹O por lo menos uno muy apegado al original como ha sucedido desde la época de la conquista con la reconfiguración de los santos y sus funciones simbólicas dentro y para la comunidad por mencionar sólo un ejemplo.

Sin embargo, para entender la gestación y/o empleo de este universo simbólico y cómo éstos referentes configuran las formas simbólicas e incluso pueden determinar las conductas de los individuos es necesario -como quedó establecido al principio de este texto- pensar previamente en los conceptos de cultura e ideología, pues marcarán su producción y uso.

Si bien, la cultura se muestra como un entramado artificial de diferentes signos y símbolos donde el ir y venir de codificaciones y decodificaciones crean una mejor comprensión del “mundo natural”; un artifice a partir del cual “yo” le doy sentido o propósito a todo lo exterior desde el interior; es lo que se vive y recrea en la vida cotidiana. No obstante, a pesar de que diversos estudiosos han tratado de definirlo, el término cultura resulta aún ambiguo.

Entre las definiciones más primitivas se encuentra aquella relacionada con la acción de cultivar la tierra, es decir la *cultura* implicaba las actividades dedicadas al campo y el ganado; las encargadas de obtener lo mejor de la tierra por medio de trabajo. Para el s. XVIII adquirió una connotación empatada al desarrollo espíritu y se relacionó con el conocimiento y la educación; un hombre culto era aquel “dedicado al estudio, al saber, al *cultivo* de su inteligencia”². Esta concepción, de acuerdo a su significado práctico es considerada por John B. Thompson como clásica.

Posteriormente, se le atañeron aspectos más amplios y complejos que abarcaban elementos sociales constitutivos (Thompson: concepción descriptiva), así el

²ALVEAR Acevedo, Carlos, *Manual*, 1975, p 7

hablar de cultura también es sinónimo de un conglomerado de formas y expresiones de una determinada sociedad, es decir, sistemas de creencias, valores, costumbres, prácticas, etc., piezas que han sido acumuladas por el transcurso del tiempo. Aunado a este cúmulo de usos, tradiciones y formas de actuar aparece ligada la concepción simbólica explicada por Thompson como: “los fenómenos culturales son fenómenos simbólicos y el estudio de la cultura se interesa esencialmente por la interpretación de los símbolos y de la acción simbólica”³.

Estas percepciones hacen considerar a la cultura o cosmovisión como un envolvente general donde la ideología(s) (la cual permea las concepciones y expresiones simbólicas de los individuos –nivel particular-) va de la mano; es un generador donde se concentran las congruencias para el sentido práctico de la comunicación, es decir, las interacciones recíprocas entre individuos y permite crear los lazos comunes que le dan identidad al grupo social.

Bajo otra disciplina, Alfredo López Austin propone considerar a la cosmovisión como “el conjunto articulado de sistemas ideológicos relacionados entre sí en forma relativamente congruente, con el que un individuo o grupo social, en un momento histórico, pretende aprehender el universo”⁴.

Si bien, la ideología comprende las distintas formas de pensar individuales y colectivas que permiten la creación de procesos comunicativos estables y duraderos al

³THOMPSON, John, *Cultura*, 1994, p 136

⁴LÓPEZ Austin, Alfredo, *Cuerpo*, 2008, p 20

interior de una sociedad⁵ a pesar de la existencia de diferentes estructuras sectoriales, contextos físicos, políticos, históricos o culturales. No obstante, las jerarquías sociales marcan su forma de divulgación y aceptación.

Para Antonio Gramsci, desde una perspectiva marxista, “la cultura es homóloga a la ideología, se trata de una visión del mundo interiorizada colectivamente como la religión o la fe, es decir, la cultura es una norma práctica que integra y unifica. Se trata de un instrumento privilegiado de la hegemonía mediante la cual una clase social reconoce su mundo e imprime su supremacía, es el orden de la ideología, y la cultura engloba el conjunto de los significados socialmente codificados que construyen una dimensión analítica de lo social que atraviesa, permea y confiere sentido a la totalidad de las prácticas sociales”⁶.

Para John B. Thompson la ideología permite dos tendencias: neutral y crítica. La primera corresponde a aquella forjada en términos descriptivos, es decir:

“Concebir a la ideología como un sistema de pensamiento o creencias donde no se distingue entre los tipos de acción y de proyecto [...] la ideología está presente en cualquier programa político al margen de si el programa está dirigido a la preservación o la transformación del orden social. Por otro lado, el enfoque crítico es considerado como el proceso de mantener relaciones asimétricas de poder, es decir al proceso de mantener dominación [...] se puede considerar como los sistemas de pensamiento y

⁵“Sociedad refiere a la colectividad organizada de personas habitantes en un territorio común, que cooperan en grupo a la satisfacción de las necesidades sociales fundamentales, compartiendo una cultura común y funcionando como unidad social distinta” en FICHTER, Joseph, “Sociología”, 1993, hh

⁶GIMÉNEZ Montiel, Gilberto, “Prolegómenos”, 2005, p 58

los modos de experiencia entrelazados que condicionan las circunstancias sociales y que comparten los grupos de individuos”⁷.

En un sentido más abstracto, la ideología remite a “las ideas internas de los individuos; es el dominio de los signos. Ellos equivalen uno al otro. Donde quiera que un signo esté presente, la ideología estará presente, también. Todo lo ideológico posee valor semiótico”⁸. En esta línea, Geertz propone: “[la cultura] son acciones simbólicas, pero además es comunicación; un sistema de concepciones expresadas en formas simbólicas por medio de las cuales la gente se comunica, perpetúa y desarrolla su conocimiento sobre las actitudes hacia la vida”⁹. En otras palabras, su función es dotar de sentido al mundo y hacerlo comprensible.

A pesar de lo anterior, es indispensable tomar en cuenta (además de la cultura e ideología) los contextos de producción, pues cada práctica social es entendida y reproducida por los individuos de forma distinta de acuerdo a éste. Dicho proceso de interpretación responde a una necesidad de adaptarse individual y colectivamente (por medio de significados) al ambiente físico que lo rodea, así como de relacionarse con otros sujetos afines o no a las referencias compartidas.

Con base en la presente revisión de posturas se ha determinado una idea que se espera ayude a lo largo de esta investigación desde las ciencias de la comunicación:

⁷THOMPSON, John, *Cultura*, 1994, pp 75 -85

⁸VOLOSHINOV, Valentín, *El signo*, 1976, p 10

⁹GEERTZ, Clifford, “La interpretación”, 1997, hh

La cultura y la ideología permiten configurar y heredar una amalgama de diferentes identidades, tradiciones, usos, costumbres, las cuales continuamente son reestructuradas -a través de diferentes connotaciones sobre mundo social- debido al contexto donde se desarrolla un grupo humano particular, lo cual a su vez crea vínculos sociales entre los participantes. Este conjunto de formas simbólicas son las proyecciones físicas (lo material y la praxis, es decir lo visible –por ejemplo: un rito, una obra de arte, una canción, etc) e intelectuales (simbólicas) de un proceso cíclico de reafirmación de la misma cosmovisión e ideología.

Por último, se tratará de ejemplificar esta idea con el siguiente caso:

En Tepito, dentro del campo de la religión se incluyen católicos, protestantes, devotos de la Santa Muerte, etc. quienes a pesar de sus distintas creencias interactúan entre sí, pues tienen en común el territorio, idioma, etc. entre otras cosas.

Sin embargo, la ideología y cultura de aquellos que profesan devoción a la Santa Muerte estará sujeta a convenciones y contextos diferentes a la ideología de los demás grupos creyentes (en este caso, la interacción no se pierde, pues hay una constante retroalimentación generada por factores como el desapruebo, la intolerancia, etc. –asimetrías-). Por consiguiente, las concepciones sobre lo sagrado e incluso la forma de concebir la moral, serán distintas unas de otras (hay reconfiguración de los elementos según el contexto).

Esta ideología particular formará lazos de comunión entre individuos y los llevará a crear formas exclusivas y coherentes de representación y comunicación (altares, ceremonias, procesiones, etc. –formas simbólicas-), asimismo, marcará

un actuar específico en la vida cotidiana (ej. Cumplir con lo prometido a cambio de un favor por temor a alguna “represalia” por parte de la Santa Muerte).

1.2 La forma simbólica

Si bien, el término forma simbólica, además de considerarlo como aspecto expresivo de la cultura y la ideología, también refiere a aquellas prácticas o expresiones poseedoras de significado que se producen en las interacciones sociales. Su origen posiblemente se debe a la necesidad del hombre por comunicar a través de signos y símbolos las actividades de su vida cotidiana.

Si bien, para Cassirer “las formas tejen una red simbólica. El hombre no se puede escapar de sí mismo. Vive en un universo simbólico. Sólo conoce a través del símbolo. En lugar de tratar con las cosas, conversa consigo mismo. En tal horizonte el hombre no es un animal racional. Es un animal simbólico”¹⁰. Por lo anterior, las formas simbólicas se pueden encontrar en los campos del lenguaje, mito, religión, arte, historia, ciencia, arquitectura, etc.

1.2.1 Características fundamentales de la forma simbólica

Al igual que las sociedades, las formas simbólicas no permanecen estáticas o en una sola dimensión, son dinámicas y cambiantes. Para un mejor estudio de ellas, Thompson

¹⁰CASSIRER, Ernst, *La filosofía*, 1971, p 134

propone tomar en cuenta sus características intencionales, convencionales, estructurales, contextuales y referenciales, así como los campos de interacción¹¹ donde se relaciona tanto con sujetos, otras formas simbólicas y sus diversos referentes que la estructuran.

Estos espacios además de generar relaciones de asimetría (pues en ellos se busca la jerarquización y legitimación social por parte de los individuos quienes esperan colocarse en un espacio de posiciones y trayectorias por medio de ciertos capitales), se muestran como la mejor ventana para aquellas instituciones que buscan difundir, imponer o reproducir ideologías determinadas a través de una mediación específica de la forma simbólica y de los contextos de creación e interpretación.

Ahora bien, la intencionalidad refiere al manejo “ventajoso” de la información, es decir, el emisor conoce el propósito de su mensaje, crea discursos atmosféricos o envolventes para *atrapar* al receptor y que éste realice su voluntad

El carácter convencional aparece al ejecutar y utilizar acciones, protocolos, situaciones, normas (morales o éticas) o reglas establecidas por la cosmovisión particular de una sociedad con el fin de difundir, propagar, imponer y hacer perdurar costumbres e ideologías; de esta forma, las siguientes generaciones o “nuevas culturas” podrían hacer uso de dicho conocimiento.

¹¹Concepto retomado por Thompson de Pierre Bordieu. “Un campo de interacción puede conceptuarse de manera sincrónica como un espacio de posiciones y diacrónicamente como un conjunto de trayectorias. Los individuos particulares se sitúan en ciertas posiciones en este espacio social y siguen, en el curso de sus vidas, ciertas trayectorias” en THOMPSON, John, *Cultura*, 1994, p 219

La estructural se compone de cada uno de los signos o elementos que componen un fenómeno. Es necesario plantear sus características propias y contextuales, así como sus interrelaciones con el fin de comprender su funcionamiento íntegro.

La función contextual, como su nombre lo indica, es la ubicación de la forma simbólica en un entorno histórico, social, político, económico, etc. Es decir, se debe considerar cualquier aspecto expresivo en el momento específico, de forma particular y como unidad; de esta manera se pueden hacer todo tipo de reconstrucciones, incluso cuando se reciban influencias que la redefinan.

Por su parte, lo referencial es el entramado de evocaciones y relaciones cotidianas, tanto en sus aspectos simbólicos como tangibles que se tienen con un referente, se habla de las reminiscencias íntimamente ligadas a la cosmovisión particular de una sociedad.

En cuanto a los capitales materiales o intelectuales (mencionados en párrafos atrás) de los que se vale el individuo o institución para manejar dichas características de la forma simbólica se encuentran, de acuerdo con Bordieu, los económicos, culturales y simbólicos. Éstos provocan en los individuos una jerarquización social entre quién los posee y quién aspira a tenerlos.

El primero de ellos incluye todo lo material y/o monetario que poseen los sujetos para producir, recibir, reproducir o adquirir las formas simbólicas; asimismo, este capital

se utiliza para relacionarse con otros individuos de su mismo “nivel” o fin. Los bienes culturales están relacionados al conocimiento, habilidades y créditos educativos de un individuo, de aquí, muchas ocasiones su manejo ventajoso.

En suma, los capitales simbólicos remiten a los recursos de los individuos o ciertas esferas de la sociedad para generar y mediar significados, con esto aseguran su prestigio o reconocimiento ante los demás sujetos, pues son ellos quienes generan y hacen consumir la forma simbólica. Cabe mencionar que en este punto, también influye la posición social y trayectoria del productor.

Por último, para hacer efectiva una forma simbólica también son necesarias las instituciones o el conjunto de normas, reglas, recursos, ideologías, etc; muchas veces materializadas en organismos con el fin de difundir, imponer, dominar, castigar y regular, entre otras cosas, la conducta de los individuos. El pertenecer a una de ellas brinda prestigio dentro de un grupo social, aunque en su interior se muevan intereses que benefician a algunos de sus integrantes.

1.2.2 Contextos en que se desarrollan las formas simbólicas

Las formas simbólicas adquieren significado ante la sociedad al poseer alguna de las características anteriores, sin embargo, existe un factor determinante en su validación: el contexto, pues éste determinará lo aceptado y rechazado por la gente; quiénes deben crear las formas simbólicas; cuándo y cómo lo hacerlas circular y consumir. Es

por ello que para un análisis de estas representaciones se debe considerar el entorno político, económico, cultural e histórico como quedó establecido páginas atrás.

A decir de Jesús Martín Barbero las esferas políticas son “los ingredientes simbólicos e imaginarios en los procesos de formación del poder”¹². Asimismo, el autor propone que para considerar los contextos económicos se deben tomar en cuenta los modos de inserción y operación, es decir, ver a la información y comunicación como campos de acumulación. De igual forma, sugiere incluir en el entorno cultural: las prácticas de difusión; la comunicación como espacios de creación y apropiación; cómo proporciona la activación de competencia y la experiencia y del reconocimiento de la experiencia. Es decir, cómo se percibe la cultura desde dichos aspectos.

Por último, el referente histórico indicaría la ubicación espacio-temporal del objeto de estudio. Para su análisis, Thompson propone que, con ayuda de la hermenéutica profunda, “se pueden reconstruir las relaciones de construcción, producción, consumo, reproducción y circulación de las formas simbólicas desde sus espacios temporales”¹³.

¹²MARTÍN-BARBERO, Jesús, *Proceso*, 1987, p 42

¹³THOMPSON, John, *Cultura*, 1994, p 409

1.3 El ritual

Si bien, hasta este punto se han revisado una serie de conceptos que facilitarán la comprensión de hechos significativos elaborados por el hombre bajo la sombra de su cultura e ideología particular. Dentro de este universo expresivo, hay una en práctica que engloba gran parte de las características de la forma simbólica antes mencionadas; está presente en casi todas las actividades de la vida cotidiana y al mismo tiempo representa una de las obras simbólicas más complejas de la cultura gracias a la inclusión de referentes de distinta naturaleza como guiños, signos, patrones, acciones comunicativas de diversos tipos, creencias y experiencias, etc.; se refiere al ritual.

Los antropólogos y sociólogos como Jean Cazeneuve definen el ritual como un “acto individual o colectivo que, aun cuando sea flexible, se mantiene fiel a ciertas reglas. La repetición no es su esencia, pero lo caracteriza. No se advierte que su ejecución produzca efectos útiles. Esto lo diferencia de la práctica técnica”¹⁴.

Por su parte, Rodrigo Díaz retoma dos concepciones de ritual. En la primera sugiere la postura de práctica cotidiana -un poco similar a la del sociólogo francés- es decir, “una imagen de la reiteración obstinada de ciertos actos, algunos de ellos privados, casi inevitables, ejecutados con formas, en tiempos y lugares ya precisados con anticipación”. Bajo su misma perspectiva, esta expresión puede remitir a “las prácticas colectivas más o menos anacrónicas, propias de una época ya superada entre

¹⁴ CAZENEUVE, Jean, *Sociología*, 1972, p 16

nosotros, pero que se celebran en otras culturas, en otros pueblos: residuos quizás de algunas fastuosas edades primeras con proverbiales ídolos de oro, humeantes calderos y vírgenes vestales”¹⁵.

De otra manera, Alfredo López Austin considera al ritual como:

“Una práctica pautada que se dirige a lo numinoso; de naturaleza social, realizada en forma individual o colectiva. Tiene el propósito de afectar (conmover, convencer, amedrentar, modificar, etc.) al ser al que va dirigida. Con frecuencia pretende entablar comunicación. Por lo regular con fines precisos, entre ellos: Percibir las formas de acción de los seres numinosos sobre el mundo, y alcanzar un efecto o mantener un estado en el mundo por medio de la afectación al poder dirigido. Es una práctica taxada, pero no de manera absoluta, pues la flexibilidad permite variables, sustituciones, omisiones y adiciones. Por último, supuestamente apropiado y eficaz por su carácter canónico”¹⁶.

A pesar de que el concepto sobrepasa lo multidisciplinario, su esencia permanece intacta y a manera de resumen se puede extraer lo siguiente:

El ritual es una práctica colectiva o individual, representante de lo social y cotidiano; algunas ocasiones, su ejecución es totalmente intencional, otras es imperceptible, inconsciente y casi “mecánica”, pero siempre comunica sobre el individuo o grupo que lo lleva a cabo.

Es flexible y dinámico de acuerdo a los contextos en que se desarrolla y regularmente está compuesto por simbolismos y referentes congruentes a

¹⁵ DÍAZ Cruz, Rodrigo, *Archipiélago*, 1998, p 9

¹⁶ LÓPEZ Austin, Alfredo, “Los ritos”, 1998, pp 4-17

una determinada cosmovisión. Asimismo, sus intenciones y convenciones pueden variar de acuerdo a quien lo ejecuta. Su vigencia, al igual que la cultura, es variable, pues constantemente se recrea.

En cuanto a su función social, ésta radica en fortalecer y mostrar a manera de espejo la cultura, ideología y los lazos comunitarios; en él también se delimitan y transparentan las estructuras sociales. Es el discurso a partir del cual la sociedad se proyecta así misma.

En el ámbito anímico, el ritual es el puente de comunicación entre hombres y seres numinosos¹⁷, por este medio se mantiene el lazo de reciprocidad, siempre busca provocar una reacción por parte del ser espiritual.

Si bien, esta serie de elementos que conforman al ritual permiten considerarlo como un estructurado canal entre actores; como la mejor y más enmascarada vía de comunicación social por la cual se reconfiguran y transmiten la cultura y los componentes ideológicos en busca de mantener su vigencia y validez entre los participantes, esto a través de mensajes y herramientas cargadas de referentes coherentes. Su eficacia también radica en que permite a la comunidad conjugar creencia y acción bajo una misma lógica, pues se rige por pautas gestadas en los contextos cotidianos.

¹⁷El término “numinoso” pertenece a Rudolff Otto. Posteriormente, Alfredo López Austin lo retoma para referirse a la “representación del fiel de una entidad que considera objetiva”. Cita tomada de la sesión impartida por Alfredo López Austin sobre “Cosmovisión Mesoamericana” en el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM en octubre de 2009

1.3.1 El ritual como forma simbólica y práctica de emisión, transmisión, recepción y circulación de la cultura e ideología

Como quedó establecido por Díaz Cruz, algunas ocasiones el pensar en un ritual también remite a las grandes y antiguas fiestas religiosas originadas al interior de una sociedad tradicional donde los individuos y cada elemento componente se legitiman por medio de una concepción lógica y contextualizada del mundo pero, cual medio de comunicación, sugiere la presencia de emisores o productores que cumplan con la difusión al hacer uso de canales y referentes asimilables.

Edward Tylor propone que los “agentes operativos [inmersos en prácticas e ideologías basadas en el animismo y la magia] actúan de acuerdo a intereses y deseos singulares en circunstancias dadas y no en función de un orden moral a preservar o restituir”¹⁸. Estos personajes podrían ser los chamanes o sacerdotes.

Sin embargo, a pesar de “los deseos singulares” y “las circunstancias dadas”, este control de bienes y recursos marca la tendencia de un sector particular a implantar cierta hegemonía física y/o intelectual a partir de su legitimación ante la sociedad, la cual recae en la posesión y buen manejo de las características expuestas por Thompson y Bordieu. Por consiguiente -desde un punto de vista particular-, sí es posible considerar un restablecimiento de órdenes debido a las relaciones de poder – hegemonía- y dominación que representan (aunque éstas se den a partir de métodos

¹⁸ DÍAZ Cruz, Rodrigo, *Archipiélago*, 1998, p 37

no violentos; en el caso animista la represión es a través de aparatos o agentes simbólicos).

Ahora bien, en las prácticas rituales algo que facilita la creación del vínculo social así como la dominación y circulación de ideología son las creencias. Éstas fundamentan lo válido para el grupo, es decir, las reglas de ejecución y representación adecuadas a un objetivo y contexto específico, dichas formalidades no pueden pasarse por alto, pues la efectividad corre el riesgo de perderse. Estas pautas deben darse a conocer entre la gente a partir de un discurso estructurado, en el cual, la religión, lo sobrenatural o los intereses de los actores dominantes ven su mejor opción gracias al alto valor persuasivo que poseen.

Los sistemas de creencias son organizaciones de todo aquello que una persona cree. Aunque basados en la definición de semiótica de Saussure los signos incluidos en las creencias marcan la forma en la cual se almacena la información contenida en los mensajes de otras personas –memoria- e influyen la forma en la cual las personas procesan la información recibida, he de aquí su importancia en un estudio de la comunicación¹⁹.

Al ser una articulación dinámica de signos, se debe considerar que las creencias permanecen en el interior del individuo -es un proceso fenomenológico-, sin embargo, el adquirirlas implica un desglose cultural –en este punto también participan los agentes operadores o emisores (desde un punto comunicativo)- donde se logran reconocer tres

¹⁹ STEINFATT, Thomas, *Comunicación*, 1986, p 144

partes del sistema de creencias: cognoscitivo (contenido, lo conocido o se cree saber); emocional (afecto o sentimiento relacionado con lo conocido) e intencional. Estos aspectos permiten a las instituciones o aparatos hegemónicos moldear y organizar las percepciones y actitudes frente al mundo, personas, eventos, etc.

Es por ello que sin importar cuál sea el fin, los rituales siempre comunicarán:

“El funcionamiento real del mundo, es decir, se expresan en proposiciones que describen al mundo tal y como se asume literalmente que es [...] Los ritos, aunque en la práctica son indistinguibles, en parte son realizaciones expresivas y simbólicas, la pronunciación dramática del pensamiento religioso, el lenguaje gestual de la teología. Por otro lado, también son medios para relacionarse con, e influir en, los seres espirituales, y como tales su intención es tan directamente práctica como cualquier proceso químico o mecánico, porque la doctrina y el culto se correlacionan como la teoría y la práctica”²⁰.

Sin embargo, la práctica ritual al implicar símbolos o referentes intercambiables mutuamente comprensibles (como sucede en cualquier otra forma de comunicación) los significados, a pesar de estar congeniados con una cosmovisión comunitaria, no siempre son los mismos de forma individual o sectorial. Este argumento resalta en la ejecución de un rito a nivel masivo, es decir, donde una fuente determinada emite cierta información intencionada a diferentes receptores quienes muchas ocasiones debido a su posición social o incluso espacial no generan la respuesta deseada del emisor. No obstante, el mensaje adquirirá sentido de manera individual en cada participante.

²⁰ DÍAZ Cruz, Rodrigo, *Archipiélago*, 1998, p 44

1.3.2 La legitimación del ritual: Un enfoque sobre hegemonía

A pesar de que las sociedades tradicionales actúan y se estructuran cotidianamente por medio de las creencias religiosas, la cultura e ideología, éstas generalmente deben “pasar por filtros” legitimadores antes de ser comunicadas y ejecutadas de forma masiva a través de canales como el ritual, el cual, a pesar de poseer una doble concepción²¹, siempre mantendrá un eje central: la creación de vínculos entre los participantes a través de la comunión de representaciones.

Jorge A. González afirma que “hay legitimidad cultural cuando el conjunto de los agentes reconoce la necesidad de esa relación desbalanceada de autoridad cultural y reconocimiento [...] Legitimar es marcar nítidas distinciones entre lo propio y lo impropio desde la óptica de un grupo social, dentro del nivel de las significaciones válidas para todos”²².

El comentario de González da pauta para retomar un tema previo: las relaciones de poder y de aceptación. La hegemonía servirá para validar tanto la ideología como cualquier forma simbólica y sus elementos constitutivos, pues dentro de los discursos, están inmersas diferentes funciones (donde se incluyen los roles y posiciones que el individuo y/o institución adquiere) determinantes de ciertos fines e intenciones. No

²¹Díaz Cruz cita que, por un lado, el ritual posee una concepción fundamentalista, en la cual las representaciones religiosas son compartidas por todos los seres humanos, son universales y necesarias. Por otra parte, esta práctica posee un carácter particular donde las manifestaciones religiosas son compartidas por una colectividad, son aquellas que hacen distintivo al grupo social.

²² GONZÁLEZ, Jorge A, Los frentes, 1994, pp 22-23

obstante, los modelos emitidos por las jerarquías pueden ser cuestionados e incluso rechazados por quienes los reciben.

Para legitimar, la hegemonía es utilizada con el fin de crear una aceptación de patrones ideológicos por parte de los diferentes receptores, así como mediar la información y mantener el orden social, no obstante, su eficacia recaerá en el manejo y contextualización de los diferentes medios de comunicación, pues si bien se habla de una “seducción” que provocan los discursos sobre el individuo, éstos, regularmente están estructurados por instituciones dominantes como el Estado o la religión con el fin de “obtener sus objetivos de gestión, planeación y administración generales. La comunicación es la gran trama por donde circulará la información que ordene a la organización social en un tejido consistente y más o menos homogéneo”²³.

Jesús Galindo reafirma que “la construcción de hegemonía requiere del conocimiento de los campos ideológicos y del control de los aparatos, y es el Estado el sujeto social más competente para llevarla a cabo”²⁴; esta aptitud por parte de las jerarquías se debe muchas veces al capital cultural que, a diferencia de los receptores, es superior.

Así, el ritual se vuelve legítimo al poseer sistemas simbólicos e ideológicos comunes y asimilables para quienes lo ejecutan y reciben; esta validación de elementos muchas veces funciona como táctica de comunicación por parte de las jerarquías para

²³ GALINDO Cáceres, Luis Jesús, *Organización*, 1987, p 111

²⁴ *Ibíd*, p 112

lograr determinados fines, los cuales, van de acuerdo a sus propios intereses. Al tener un motivo definido, es propio decir que esta práctica pierde su naturaleza de simple herramienta de transmisión y se convierte en un conjunto de mediadores (capítulo 3).

De esta forma, los aparatos ideológicos y emisores -como pueden ser los sacerdotes- se utilizan como “promotores” de las diferentes formas simbólicas, sin embargo, éstos a su vez quedan sujetos a los intereses y/o demandas de las minorías, las cuales a no aceptar los modelos impuestos pueden causar conflictos o frentes culturales a decir de Jorge A. González –más adelante se regresará a este término-.

1.3.3 La función del ritual como vínculo social

Además de exponer lo ya mencionado hasta el momento, los rituales no dejan de considerarse como espacios de interacción donde existe comunicación, es decir procesos continuos de *feedback*; de acuerdo y desacuerdo entre las creencias y los diferentes tipos de realidad conferidas en los individuos. Este intercambio de signos es lo que permite elaborar también los vínculos sociales.

Dichos lazos al mismo tiempo marcan y refuerzan las estructuras de parentesco, grupo, etnia, religión, política, etc. reflejadas en las diferentes concepciones simbólicas y la praxis –todo debidamente contextualizado dentro de la misma colectividad: la familia, el barrio, las amistades, etc.- por lo que para el estudio de estas relaciones

sociales Martín Barbero propone considerar las siguientes cuatro categorías: socialidad, ritualidad, institucionalidad y tecnicidad.

La socialidad “ nombra la trama de relaciones cotidianas que tejen los hombres al juntarse y en la que anclan los procesos primarios de interpelación y constitución de los sujetos y las identidades. Es lo que constituye el sentido de la comunicación como cuestión de fines y no sólo de medios, en cuanto mundo de la vida en que se inserta, y desde donde opera, la praxis comunicativa”²⁵, es decir, permite las interacciones cara a cara y al mismo tiempo nos define como seres sociales, le da importancia a los signos y símbolos próximos a los intereses individuales, en otras palabras, le dan sentido a la vida del sujeto. Al respecto, los vínculos sociales elaborados a través del ritual permiten que los nexos simbólicos se refuercen por “ las repeticiones e innovaciones, al religar la Interacción tiempo-espacio, se ponen las reglas del juego de la significación [...] constituyen gramáticas de la acción que regulan la interacción entre espacios y tiempos de la vida cotidiana y los medios de comunicación”²⁶.

Las ritualidades remiten a los usos sociales de los medios, a las trayectorias de lectura-condiciones del gusto (educación, etnia, género, familia, cultura letrada, la oral, audiovisual, etc.)²⁷. De acuerdo con el autor, las ritualidades contenidas en nuestras prácticas configuran el sentido e importancia propios como entes sociales. Creamos sentidos con significado con el fin de afianzar las relaciones, pues ante un signo podemos generar otro, entrelazarlos y ponerlos en comunión a nivel colectivo.

²⁵ MARTÍN-BARBERO, Jesús, “Itinerarios”, 2001, hh.

²⁶ *Ibíd.*

²⁷ *Ibíd.*

Los vínculos sociales también permanecen integrados en la institucionalidad. Ésta obedece a la mediación de intereses del Estado y la ciudadanía; "es una mediación espesa de intereses y poderes contrapuestos, que afecta y sigue afectando, especialmente la regulación de los discursos que, de parte del Estado, buscan dar estabilidad al orden constituido y de parte de la ciudadanía, busca defender sus derechos y hacerse reconocer, esto es re-construir permanentemente lo social"²⁸. Dentro del ritual, la religión muchas veces adquiere este carácter regulador, pues desde su normativa quedan convencionadas la producción y mediación tanto de conceptos simbólicos, pensamientos y conductas ligadas a lo moral.

Si bien, la eficacia del concepto de religión radica en que, de acuerdo a Frazer y Taylor, simplemente sugiere la creencia en seres sobrenaturales, aspecto que a decir de los autores explica a la cultura primitiva fundada en el error. Para otros como Henri-Charles Puech, es "todo aquello que se funda en lo sagrado -Dios-, y es sagrado cuando se halla en la base de toda experiencia religiosa [...] no es más que la relación humana establecida con dicho objetivo existente"²⁹.

Personas más fanáticas como William James, citado en Geertz, define la religión como "la pizca del destino personal, los entresijos del sentimiento, los estratos más oscuros del carácter, son los únicos lugares del mundo en los que podemos encontrar, a la par que se produce, el hecho real y percibir directamente cómo los acontecimientos

²⁸ *Ibíd.*

²⁹ PUECH, Henri-Charles, *Las religiones*, 1983, p 32

ocurren y cómo se realizan realmente las cosas"³⁰. El punto de vista teológico, afirma a la religión como "la decisión de la criatura inteligente de retornar a la unión con su Dios por medio de una preferencia sobre todo lo demás, un reanudar relaciones que antes existían y que fueron rotas"³¹.

En esta misma línea, cuando la religión es utilizada como parte del discurso estatal es más accesible dictar reglas que permitan gestionar las formas de organización social o cívica, pues gracias a ella la institución política podrá converger diferentes ideologías aparentemente en comunión unas con otras; al adquirir gran peso dentro de la comunidad estos elementos significativos tendrán reconocimiento y un uso cotidiano debido a su inmersión tanto en los vocabularios como en los imaginarios colectivos.

La religión en este punto, generará la congruencia necesaria para que el individuo pueda lidiar con un panorama social aculturado, vago e irregular de relaciones, donde el "deseo por descubrir el sentido del juego de poder y las aspiraciones que aparecen mientras uno da vueltas confusamente en este lugar fragmentado y en un tiempo desajustado"³².

A pesar de los enfoques que adquiera la religión, en todas se inmiscuyen las categorías simbólicas, las cuales a decir de los antropólogos religiosos como Julien Ries, hacen del hombre un *homo religiosus*, quien sobre pasa al ser simbólico gracias a

³⁰GEERTZ, Clifford, *Reflexiones*, 2002, p 146

³¹Seminario permanente de pastoral impartido en la Iglesia del Monte Carmelo, México DF, Septiembre 2009

³²GEERTZ, Clifford, *Reflexiones*, 2002, p 212

su experiencia con lo sagrado, piensa y comprende el mundo y "vive en él lo sagrado" y según el tratado de antropología de lo sagrado, "el *homo religiosus* vive en un contexto cultural y se mueve en un marco de sacralidad cósmica constituida por múltiples hierofanías"³³.

El *homo religiosus* compone y establece creencias en los seres sobrenaturales, para ellos, desarrolla mitos, los cuales funcionan como historias sagradas dotadas de "veracidad", donde se narran los orígenes del mundo, los dioses, la muerte, humanidad, fenómenos, instituciones particulares, etc., además según algunos autores, incluyendo a los pensadores griegos, "se escondían verdades profundas bajo la apariencia de cuentos fantásticos, o bien, que contemplan un nudo histórico real deformado por la imaginación popular"³⁴.

Las instituciones, como las tratadas hasta el momento, facilitan la persuasión de los individuos para seguir las "opciones" de integración y orden, pues su carácter popular ofrece que los usos, costumbres, tradiciones y demás prácticas culturales se mantengan como los mejores canales de transmisión de mensajes. Sin embargo, permanece la insistencia en determinar representantes o líderes "carismáticos" cuya identificación colectiva genere aceptación de discursos estructurados por medio de los cuales se tratará de imponer, además de una ideología o cultura hegemónica, una tendencia donde lo político se vuelve religioso y viceversa.

³³RIES, Julien, *Tratado*, 2005, p 17

³⁴PUECH, Henri-Charles, *Las religiones*, 1983, p 54

La relación Estado-religión funciona debido a su comunión de objetivos, es decir a mantención y conservación del orden y la moral a través de partidos o iglesias, pues según Vega- Centeno, “la política encuentra su parentesco con la religión mediante la afirmación de una coherencia y unidad, de un orden y sentido, la puesta en marcha de obligaciones justificadas por la trascendencia, la capacidad de orientar las opciones y conductas individuales y colectivas. Cuando las ideologías políticas se absolutizan al punto de llegar a ser concepciones del hombre y del mundo, comprendiendo todos los aspectos de la existencia y prescribiendo una moral, es que podemos hablar propiamente de religiones políticas”³⁵.

Actualmente, esta relación entre instituciones se ve reflejada por ejemplo en las mayordomías. Esta organización en primera instancia tiene la función de cumplir con los preparativos y patrocinios de ciertas fiesta religiosas del pueblo, barrio o comunidad, no obstante, bajo un análisis más detenido es posible comprobar que este sistema –en una primera perspectiva ligado a las actividades religiosas- resguarda y refleja las estructuras sociales, de hegemonía e incluso de género, pues al mismo tiempo está encargado de preservar los diferentes ordenes cívicos, morales³⁶.

Al respecto del tema, Andrés Medina comenta lo siguiente:

“...en las cosmovisiones indias mesoamericanas no existe una distinción entre lo político y lo religioso, y aquellos puestos relacionados con el poder

³⁵VEGA-CENTENO, B. Imelda, “Mutua”, 2005, hh

³⁶Para más referencias acerca del tema consultar el recurso electrónico: TIRADO Villegas, Gloria A. y NOLASCO Rojas, Héctor, “Formas de ejercer orden, disciplina y poder (Mayordomías, asociaciones civiles-religiosas, fiestas familiares, etc.) Espacios públicos y privados” en <http://www.redmasculinidades.com/resource/images/BookCatalog/Doc/00122.pdf>

están profundamente entramados con los rituales religiosos comunitarios. Para las autoridades coloniales la situación era estrictamente pragmática, por lo que aquellos designados eran responsables básicamente del control político y de mantener las condiciones de exacción económica. Sin embargo, en términos ideológicos había una fuerte disposición catequizante que castigaba duramente las manifestaciones de la religiosidad india³⁷.

Por último, según Barbero la tecnicidad remite “al diseño de nuevas prácticas relacionadas con la competencia del lenguaje, a las gramáticas discursivas originadas en formatos de sedimentación de saberes narrativos, hábitos, técnicas expresivas”³⁸. Esta característica no sólo involucra pensar en lo moderno que ofrece a tecnología sino también en las reinterpretaciones y reaplicaciones de las herramientas lingüísticas, simbólicas y de competencia a nivel social que permiten a los individuos reafirmar, entender y reconstruir el sentido de los discursos y de sus mismas prácticas. En el caso del ritual, al existir una transformación en la recepción de mensajes se abre un abanico de técnicas discursivas para reafirmar los orígenes culturales de los participantes.

Actualmente, esta idea queda expuesta en rituales como los de curación donde elementos tradicionales se compaginan y articulan con nuevos conceptos, técnicas y herramientas que regularmente son externos a la comunidad. Así, encontramos rosarios en lengua náhuatl donde se pide a la Virgen o algún Santo por la salud del enfermo; se hacen alusiones a ideas de origen prehispánico como “el cerro” o “el río” pero acondicionados a un nuevo contexto; o como se explica en el siguiente fragmento

³⁷MEDINA, Andrés, “Los sistemas”, 1995, hh

³⁸MARTÍN-BARBERO, Jesús, “Itinerarios”, 2001, hh.

de una entrevista sobre “la pérdida del alma” a un curandero de la Sierra Norte de Puebla:

“Para tratar la “brujería”, así nombrada por Fermín [el curandero], que puede consistir por ejemplo en “maldades que se hacen con la figura de la persona en papel china, y lo dejan y le echan blanquillo sangre del animal, de un gallo, roban la ropa para hacer el muñeco le echan tierra de campo santo hay que darle su contra”, es decir hacer “la figura del hombre o de la mujer en papel amate para que la persona se cure.” En este aspecto se introducen elementos “nuevos” ya que tanto para provocar mal o para curarlo, se utilizan muñequitos de plástico a veces personajes como vaqueritos, soldaditos y hasta Superman”³⁹.

A pesar de que los vínculos sociales son fomentados con las prácticas y los elementos religiosos, las instituciones mediadoras a pesar de estar en su contexto “tradicional” quedan sujetas a diferentes campos de interacción en los cuales actualmente se vive una situación cultural inestable, de constante cambio, heterogénea e industrializada gracias a la *modernidad* como se anotó en el ejemplo anterior.

Dichos aspectos se permean con lo existente y llevan a una sociedad híbrida y desestructurada, emergente de los fenómenos de desterritorialización y de las innovaciones mediáticas. Ante esta situación, los individuos sucumben a la continua oferta de “hombre integrado”, la cual pretende satisfacer sus necesidades de forma holística.

³⁹RAMOS, Gabriela, “¿El alma desterritorializada?”, ponencia para en el simposio *Prácticas religiosas en contextos de otredad* celebrado dentro del XIII Congreso Latinoamericano sobre Religión y Etnicidad: Diálogo, Ruptura y Mediación en contextos religiosos, Granada, 13 al 16 de julio de 2010

Bajo esta óptica, llámese política o religión, se trata de retomar, ofrecer, condicionar y conservar aspectos que permitan volver a ligar, unir (*lat. religare*), a una sociedad cada vez más aislada y desmembrada, que gracias al consumismo, la publicidad, las ofertas tecnológicas, etc., ha cambiado sus formas de relacionarse y al mismo tiempo que los individuos vuelvan a elegir, preferir, (*lat. reeligere*) a estas desvirtuadas instituciones convertidas ya en un juego cíclico de posicionamientos, donde la validación de los individuos se da a partir de su jerarquía social, trayectoria histórica o generación de capitales.

Ambas instituciones plasman en sus intereses la estrecha relación con las necesidades de la “elite”, mismas que difunden a través de diversos medios de comunicación⁴⁰ y mensajes intencionados dotados de símbolos, reglas o normas previamente convenidas –pero aparentemente fieles al objetivo primordial del Estado (atender la construcción de valores individuales y sociales de las personas)-.

La creación de estas estrategias comunicativas funciona para sobrellevar el caos cotidiano y, de cierta forma, explicar las acciones autoritarias. Aquí, las prácticas rituales actúan como los canales ideales al poseer un lado asociado con lo divino y otro con lo hegemónico (para quién es dedicado y quién lo ejecuta). En él se observa cómo los mensajes emitidos van en función de eliminar a los agentes causantes del desorden

⁴⁰Aquí las instituciones como la iglesia incluyen a los medios de comunicación como vía promotora de unidad y “es ya en sí mismo, un trabajo de establecer el Reino de Dios en este mundo y, por ello, compete substancialmente a la responsabilidad de la Iglesia. No obstante, estas nuevas tecnologías deben regirse preceptos del orden moral y que los fieles cristianos han de recurrir a esos medios como instrumento de su apostolado”. Más sobre este documento en Ottmar Fuchs y el decreto Inter Mirifica sobre los medios de comunicación social en http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19631204_inter-mirifica_sp.html

que pudiesen provocar turbulencias frente al orden impuesto. Estos espacios de crisis donde interaccionan aquellos que buscan legitimarse o quienes aceptan y no los discursos de las instituciones son los mencionados frentes culturales.

1.4 Algunos frentes culturales ocasionados por las instituciones

Como se mencionó, los frentes culturales o tensiones, divisiones e inestabilidades filtradas a las masas por medio de formas simbólicas generan en el receptor cotidiano una lucha por crear un pensamiento lógico sobre lo recibido. Esta ruptura con el mundo en que se vive da pie a la creación de grandes y heterogéneas redes de realidad, las cuales son tejidas -muchas veces- sin percatarse debido a la inmersión multicultural del individuo.

Para Jorge González, son “la arena de lucha, la frontera o límite de contacto ideológico entre las concepciones y prácticas culturales de distintos grupos y clases sociales construidas que coexisten en una misma sociedad”⁴¹. En síntesis, estos espacios de confrontación dan pie a la lucha por legitimarse; también permiten el diálogo entre grupos hacia un proceso de construcción del sentido social a partir de asimilaciones, interpretaciones o resignificados de formas simbólicas particulares y los discursos cotidianos, así como una búsqueda de congruencia intelectual y moral.

Así, por lo que respecta a las instituciones políticas y religiosas, éstas al intentar revalidarse ante la sociedad sin pretender ocasionar frentes culturales -reflejados tanto

⁴¹GONZÁLEZ, Jorge A, *Los frentes*, 1994, pp 145-173

internamente como a nivel colectivo- dan señas de una continua reestructuración del lenguaje como sucedió en el campo de la medicina tradicional, pues “pese al discurso oficial que reprendía a los curanderos, su tolerancia [sistema de control] era esencial, pues los dominados no eran abarcados por el esquema. Sin embargo, la dimensión “mágica”, no la empírica, relacionada con la herbolaria, si se opuso al esquema hegemónico, por lo que muchas veces se incorporaron elementos superficiales católicos”⁴², esta reinterpretación de elementos simbólicos es un ejemplo claro de la lucha entre grupos por mantener el orden y la estructura de su sociedad.

1.5 El lenguaje: la base de la comunicación

Como parte de este juego de poder y de institucionalizar las significaciones, el lenguaje ya no sólo aparece como el uso de los sonidos para expresión de ideas, es decir lo referente a la lengua o las determinaciones biológicas como fue postulado inicialmente en diferentes teorías e hipótesis; se convierte también en una red anímica y/o física de símbolos estructurados y contextualizados con usos y estructuras determinadas; comprensibles entre diversos individuos.

David Berlo, plantea al lenguaje como “un sistema que implica tanto elementos como las estructuras. Una secuencia de símbolos [pues] colocamos uno primero, otro después y otro final. Imponemos una estructura en la disposición de los símbolos [...] utilizamos el lenguaje para expresar y producir significados. Esta es su función”⁴³. Aunque otro aspecto a considerar es su naturaleza como tejido de posibilidades de

⁴²QUEZADA, Noemí, *Enfermedad*, 1989, p 29

⁴³BERLO David, *El proceso*, 2004, pp 150-151

entendimiento o generador de vínculos sociales, por medio del cual se permite abstraer y comunicar diversos conceptos, esto enfatiza el intercambio comunicativo donde *algo* sirve para comunicar otro *algo*, en otras palabras, un referente que está representando lo referido o representado (elemento). Ambos pueden ser signos o símbolos, su diferencia radica en la forma de conexión con lo expuesto.

En conjunto, el lenguaje podría considerarse como un sistema simbólico sujeto a diferentes convenciones, interpretaciones, intenciones, contextos y demás características impuestas, por ende sin un proceso de comunicación donde los participantes generasen en sí mismos un significado para cada una de las expresiones representativas de acuerdo a sus niveles de percepción, reproducción y consumo, los elementos y las estructuras del mensaje carecerían en sí mismos de significado, pues, de acuerdo con Berlo, son los conjuntos de símbolos los que ponen en juego los significados.

1.6 Un acercamiento al concepto de referencias ocultas (signos profundos no evidentes)⁴⁴

Si bien como se ha comentado, los signos se caracterizan por ser arbitrarios, agotan totalmente el sentido de lo referido y por su parte, el símbolo no limita el significado, pues sólo alude, apunta, sugiere hacia lo referido, tiene demarcaciones menos definidas y es menos claro.

⁴⁴Ambos términos son originalmente utilizados por Alfredo López Austin

Estos aspectos determinantes del signo y símbolo generan ilimitadas ventanas de posibilidad aprovechadas por las instituciones cada una con diversas intenciones. De ahí el ejemplo de la religión, que al igual a la publicidad, constantemente innova estrategias cuyo fin muchas ocasiones es el de incrementar las necesidades tecnológicas, de status, físicas e uso biológicas, este hecho es claro cuando se recurre a los medios masivos de comunicación para llegar un público heterogéneo, donde se incluyen niños, jóvenes, adultos, mujeres, hombres y personas mayores quienes precinden de ellas. En definitiva, estos métodos implican signos y símbolos de carácter “subliminal”, los cuales pueden llegar al consumidor sin percatarse de ellos.

Otro ejemplo aparentemente opuesto es cuando una mujer pasa frente a una iglesia y se detiene para persignarse. Detrás de esta práctica se evidencian elementos inconscientes de tipo educativo religioso, generacional, etc. que le han acompañado a lo largo de su vida cotidiana y ya son parte de su historia. Este evento al mismo tiempo, resalta cuestiones de orden moral-religioso como: *a)* el vínculo entre la institución y ella; *b)* la forma en cómo representa el respeto y compromiso con Dios; *c)* sobre cómo se concibe a así misma en un entorno social –vecindario, comunidad, etc.- erigido sobre convenciones religiosas (se puede incluir la implantación del mismo modelo al interior de su familia al ser ella quien lo difunde); *d)* pautas para entablar relaciones sociales con individuos afines a sus creencias; sólo por mencionar algunas interpretaciones.

Si bien, algunos símbolos han formado parte del hombre social desde épocas remotas, ello provoca una disolución del significado -originalmente intencionado- y un

uso ya convencionado e inconsciente. Este aspecto vinculado con lo no evidente puede tener grandes ventajas para los productores de mensajes, quienes a través de algunos discursos y canales bien estructurados, contextualizados y complementados por diferentes tipos de lenguaje (visual, discursivo, auditivo, etc.), pueden crear gran impacto en los receptores (incluso a niveles emocionales). Es decir, se da una *mediación* de la información y los referentes con el fin de mantener indefinidamente las distintas relaciones de producción –cualquiera que sea su tipo-.

La “ventaja” –por llamarle de alguna forma- de estos referentes es su situación en el inconsciente (particular y colectivo), ello da como resultado un reconocimiento por parte del individuo sin necesidad de más información, asimismo que puedan ser ejecutados o detonados de forma casi automática. Este proceso se da a partir de un “pacto” entre emisor, convención, contextos y receptor

Para finalizar, cabe sugerir que dichos referentes (cuya forma es variada) se ocultan en las formas simbólicas como el ritual. Son quienes le dan su estructura al articularse unos con otros según las características revisadas previamente. De esta forma, la expresión simbólica adquiere significado como una totalidad inmersa en un contexto determinado y a partir de la asimilación y uso inconsciente de dichos signos profundos por parte de los individuos en forma independiente (capítulo 3).



Capítulo 2

Un vistazo a la sociedad Mexicana (1502-1520)

2.1 Ordenes y desordenes del cosmos

Como quedó establecido en el capítulo anterior, tanto la cultura, ideología, contextos y las características expuestas determinan el entramado de usos, costumbres, proyecciones físicas e intelectuales o formas simbólicas que envuelven a la sociedad. Asimismo, influyen en cómo se entiende la realidad cotidiana y cómo deben interrelacionarse y mantener los vínculos con otros individuos.

En México, la cosmovisión del hombre mesoamericano se centró en concebir al mundo como un “sujeto-objeto” dual; opuesto entre sí pero complementario⁴⁵ al mismo tiempo; un espacio físico y espiritual donde los seres de carne y hueso pueden convivir con las fuerzas y las deidades. A decir de López Austin, esta parte del “núcleo duro” se base en el paradigma vida-muerte que expresa las relaciones pertinentes para comprender una estructura también asociada a la agricultura y al ciclo de la naturaleza donde prevalecen dos etapas: la sequía y las aguas⁴⁶.

⁴⁵ “Cielo y tierra, calor y frío, luz y oscuridad, hombre y mujer, fuerza y debilidad, arriba y abajo, lluvia y sequía, son al mismo tiempo concebidos como pares polares y complementarios, relacionados sus elementos entre sí por su oposición como contrarios en uno de los grandes segmentos, y ordenados en una secuencia alterna de dominio.” en LÓPEZ Austin, Alfredo, *Cuerpo*, 2008, p 59

⁴⁶Ibíd. *Breve*, 1999, p 50

Bajo esta óptica cultural e ideológica, los individuos iniciaron una religión y con ella diversas formas simbólicas donde se plasmaron las determinantes de diversos ordenes naturales, sociales e incluso morales⁴⁷.

Posteriormente, su aceptación colectiva recayó en individuos o instituciones legitimadas desde la clase dominante cuya finalidad fue reproducir las funciones divinas, así como difundir la ideología religiosa a través de discursos estructurados como los mitos o por medio de referentes y canales que facilitarán la comunicación.

A la par de esto, esta ideología religiosa se validaba ante la sociedad cuando el gobernante –quien al mismo tiempo era la encarnación divina- la promovía o mostraba una *acción* anímica efectiva en los individuos, es decir, en el momento en que se lograba entablar una relación comunicativa con el ser sobrenatural a través de diferentes estructuras poseedoras de gran carga simbólica y referencial como la ofrenda, los ritos etc⁴⁸.

⁴⁷En este punto se puede hablar de la creación de los dioses como formas simbólicas que funcionan de modelo para los habitantes de la tierra al sujetarse también a relaciones de poder, reciprocidad, socialidad, ritualidad, etc. Asimismo, se vuelven referencias para la "realidad natural", es decir crean una mayor comprensión del ambiente que rodea al individuo. "...los dioses corresponden también a actividades humanas y grupos sociales. El panteón mexicano es una imagen de la sociedad mexicana en el cual la división del trabajo, los estratos sociales y las unidades políticas y étnicas tienen sus contrapartes divinas." en CARRASCO, Pedro, *La sociedad*, 1987, p 238

⁴⁸Johanna Broda propone lo siguiente para referirse a concepto de religión: "Consideramos que la religión fue la expresión principal de la ideología en la antigua civilización mesoamericana, mientras que el culto fue el medio elemental para poner en práctica esta ideología" en BRODA, Johanna, "La expansión", 1989, p 433

2.2 Inicios cronológicos de un imperio

Sujetos a este modelo de pensamiento las diferentes culturas de Mesoamérica consolidaron tanto sus organizaciones sociales como sus historias particulares. Para el caso de los mexica, las fuentes⁴⁹ relatan hazañas un tanto románticas sobre inicios humildes y sin importancia, pues en 1111 bajo el mando de *Mecitli*, caudillo y sacerdote quien personalmente hablaba y recibía órdenes de su Dios, emprendieron un largo peregrinaje en busca de un territorio ideal y legitimado divinamente para establecerse.

Ya en 1325, al fundar la ciudad de Tenochtitlán, los mexica carecen de riquezas, llevan una vida pobre pero inician los linajes gobernantes (herencia tolteca⁵⁰) al emparentar con otro noble de la región. Según la *Crónica Mexicáyotl* es hacia 1367 cuando se elige a *Acamapichtli* (miembro de la familia real colhua) como primer *tlatoani* de México-Tenochtitlán; un año más tarde, *Cuacuauhpitzáhuac* dirige Tlatelolco.

Los mexicanos en un principio se mantienen dependientes del reino de Colhuacán, aunque posteriormente lo hacen de Azcapotzalco (ciudad predominante entrado el siglo XV). Sin embargo, para 1428-1430, las migraciones hacia los reinos chichimecas de Tetzaco y Cuauhtitlán, así como a la muerte del soberano de Azcapotzalco, *Tezozómoc*, hacen que las tensiones políticas aumenten en el territorio.

⁴⁹SAHAGÚN, Bernardino, Fray, *Historia General*, Libro VIII, Cap I, pp 494-497

ALVARADO TEZOZOMOC, Fernando, *Crónica*, 1944

CARRASCO, Pedro, *La sociedad*, 1987, pp 172-179

⁵⁰Linajes descendientes del hombre-dios *Ce Ácatl Topilzin Quetzalcóatl*. Justificación del poder por legitimidad divina.

Bajo este escenario, los mexica, dirigidos por *Itzcóatl*, tratan de ser sometidos por *Maxtla* (rey de Coyoacán, hijo de *Tezozómoc*) sin éxito, pues en ese momento se forma la Triple Alianza con Tlatelolco y los tetzcocanos (al mando de *Cuauhtlatoa* y *Netzahualcóyotl* respectivamente), por lo cual la derrota tepaneca es inevitable.

A la sombra de este hecho victorioso, las fuentes hacen mención de cómo *Itzcóatl* dio la orden de destruir todos los códices y crear nuevos libros donde la historia contada fuese a beneficio de su pueblo. Este hecho exalta la manipulación de los medios hacia los intereses de un grupo o individuo determinado⁵¹, así como la reelaboración histórica.

Posteriormente, se da una gran expansión militar, lo cual generó territorios que debían pagar tributos al nuevo imperio. En la misma línea, como parte del esplendor cultural, la influencia mexica se encontraba en gran parte del centro y sur de México, así como la forma de gobierno basada en el parentesco (ascendencia común) y la fuerza coercitiva.

2.3 Lo social en tiempos de Moctecuhzoma II (1502-1520)

A principios del s. XVI el imperio mexica se encontraba en su etapa de consolidación como objeto político, pues el Estado central tenía ya bajo su control una gran cantidad

⁵¹Probablemente es lo apuntado por Jürgen Habermas como su *modelo teleológico de acción estratégica* donde el agente calcula su propio éxito y elige la forma más adecuada para ejercer eficientemente un control de la situación en términos de maximización de la utilidad egocéntrica. En HABERMAS, Jürgen, "Teoría", 1987, hh. Asimismo, justificaría por qué el imperio mexica adquirió tal esplendor a gran velocidad.

del territorio gracias a la guerra y los pueblos conquistados. Su estructura, al recaer en la concepción religiosa, permitía a las instituciones, sus representantes y diversas funciones mostrarse como modelos desprendidos del orden cósmico.

De aquí, la idea de marcar dentro del grupo posiciones, trayectorias y legitimidades consientes o justificadas en función de esta voluntad e imitación divina, es decir se estaba:

“...frente a una pirámide de relaciones sociales, en la cual cada individuo, colocado en una posición específica (regida bajo un orden cósmico *a doc* a la cultura, ya sea arriba o abajo del otro), cumple organizadamente su función sin dejar de comunicarse y mantener interacción con los demás miembros del sistema, pues con ello, se mantiene una estructura estable y en dinamismo para así asegurar el bienestar común”⁵².

Por consecuencia, la sociedad estaba dividida principalmente en *pipiltin* (nobles) y *macehualtin* (plebeyos), los cuales a su vez se fragmentaban a su vez en diversos grupos cada uno con funciones definidas.

En la clase noble se encontraban los altos mandos, sacerdotes, jueces y militares; era gente encargada de recaudar los pagos para el gobierno; administrar la tierra; impartir leyes y justicia. Su participación en las diferentes prácticas de corte religioso era activa y su elección en cargos políticos y administrativos estaba justificada por linajes⁵³.

⁵²LÓPEZ Austin, Alfredo, *La Constitución*, 1961, p 3

⁵³En este punto, la imagen del dios patrono además de ser protector de un grupo e implantador de sus características particulares (referencia tomada de la sesión impartida por Alfredo López Austin sobre “Cosmovisión

La subdivisión jerárquica⁵⁴ que resaltaba dentro de este grupo era:

HUEY TLATOANI. Supremo gobernante, autoridad suprema de una ciudad como México o Tetzcoco. Encarnación divina.

TLATOANI (PL. TLATOQUE). Subordinado; señores con jurisdicción civil, militar, religiosa, legislativa y judicial o criminal. Gobierno de algunas provincias y pueblos.

TEUCTLI (PL TETEUCTIN). Señores que eran jefes de una casas señorial, muchas veces su elección es por el rey. Tenía gente encargada de brindarle servicio exclusivo.

TEQUIHUAQUE. Capitanes.

TLENAMACAQUE / TLAMACAZQUE. Sacerdotes.

Es posible recuperar de fuentes primarias algunos de estos privilegios con que contaban los nobles, por ejemplo: el empleo de utensilios finos y prendas de alto costo confeccionadas con algodón, pelo de conejo teñido, bordados, etc; calzado; poligamia; vivienda o acceso a casas señoriales (*teccalli*); funciones administrativas relacionadas al *calpulli*; recibir y no pagar tributos; posesión de tierras; su educación en el *calmecac* se destinaba para ser ministros de los dioses; uso de joyas y tocados; ejecución y participación directa en actos rituales; ayunos y abstinencias en ciertas actividades;

Mesoamericana” en el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM en abril-mayo de 2010), se convierte en aquel que otorga su posición al sector hegemónico, es decir a los reyes fundadores y las élites nobles.

⁵⁴TENA, Rafael, “La religión”, 2009, p 20

consumo de productos como: psicotrópicos, carne de sacrificado, pulque, chocolate, entre otros.

Ahora bien, para el periodo comprendido entre 1502-1520 la ciudad de Tenochtitlán estaba al mando del *Huey Tlatoani Moctecuhzoma Xocoyotzin*, octavo hijo de *Axayácatl* (gobernante de 1469-1481) y sobrino de *Ahuízotl* (rey de 1486-1502 y predecesor). Las descripciones lo refieren como un “semidios”, sumo sacerdote y líder militar que logró demostrar el lujo y riqueza de la ciudad mexicana, así como mantener al imperio como el más extenso hasta su encuentro con los españoles.

El impacto causado por el ostento de *Moctecuhzoma* sobrepasó límites incluso culturales, muestra de ello son las crónicas brindadas por los recién llegados, quienes describen los vastos lujos con los que el *tlatoani* contaba –símbolos muchas veces de intimidación y prestigio ante los pueblos conquistados-. Bernal Díaz del Castillo lo describe de la siguiente manera:

“...Montezuma venía muy ricamente ataviado, según su usanza, y traía calzados unos como *cotaras* [...]; las suelas de oro y muy preciada pedrería por encima [...], muchos señores que venían delante del gran Montezuma, barriendo el suelo por donde había de pisar, y le ponían mantas porque no pisase la tierra. Todos estos señores ni por pensamiento le miraban en a cara, sino los ojos bajos y con mucho acato...”⁵⁵.

“Era el gran Montezuma de edad de hasta cuarenta años y de buena estatura y bien proporcionado, y *cenceño*, y pocas carnes, y el color ni muy

⁵⁵DÍAZ del Castillo, Bernal, *Historia verdadera*, p 173

moreno sino propio color y matiz de indio y traía los cabellos no muy largos, sino cuanto le cubrían las orejas, y pocas barbas, prietas y bien puestas y *ralas*, y el rostro algo largo y alegre, y los ojos de buena manera, y mostraba en su persona, en e mirar, por *un cabo* amor y cuando era menester gravedad; era muy pulido y limpio, bañábase cada día una vez, a la tarde [...] las mantas o ropas que se ponía un día, no s las ponía sino de tres o cuatro días [...]. En el comer, le tenían sus cocineros sobre treinta manera de guisados, hechos a su manera y usanza, y teníanlos puestos en braceros de barro chicos debajo, porque no se enfriasen, y de aquello que el gran Montezuma había de comer guisaban más de trescientos platos...[La descripción de las maneras y riquezas de *Moctecuhzoma* continua]⁵⁶.

En fin, los relatos sobre la grandeza y bienes materiales de *Moctecuhzoma* continúan en gran número de textos; no obstante, es prudente destacar el dominio que se tenía sobre gran parte del territorio. Las fronteras imperiales abarcaban desde el norte de la cuenca hasta la actual frontera con Guatemala y la costa del Golfo hacia el Pacífico. Este control permitía la circulación continua de tributos⁵⁷, mano de obra y “gente de apoyo” para las guerras cada vez más costosas.

A decir de Frances Berdan⁵⁸, el *tlatoani* basó su gobierno en ciertas estrategias principales para consolidar el imperio. Éstas abarcaban importantes perspectivas económicas y políticas como la referente a la expansión del dominio mexicana al tratar de conquistar ciudades principalmente de la región de Oaxaca debido a la riqueza de la

⁵⁶Ibíd. pp 183-184

⁵⁷Sobre algunos tributos pagados a *Moctecuhzoma* véase Códice Mendoza

⁵⁸BERDAN, Frances, “Moctezuma II”, 2009, pp 47-53 y BERDAN, Frances, BLANTON, Richard E., HILL Boone, Elizabeth, HODGE, Mary G, SMITH, Michael E. y UMBERGER, Emily, *Aztec*, 1996, pp 209-218

zona; no obstante, se debían contener las rebeliones impulsadas por los pueblos ya conquistados (ejemplo de frentes culturales ocasionados por el rechazo de una hegemonía que utiliza métodos de represión coercitiva para imponerse).

Si bien, continúa la autora, esta cuestión militar amparaba trasfondos económicos, pues los tributos obtenidos de dichas ocupaciones proveían a Tenochtitlán de suplementos como maíz, frijol, chile y chía, lo que representaba abastecimiento seguro en caso de sequía. De igual forma, los materiales suntuarios recolectados como plumas, oro, piedras preciosas, cochinilla y algodón se destinaban a la elaboración de exquisitos adornos y obsequios.

Por otro lado, como parte de esta “nueva forma de gobierno” por parte de *Moctecuhzoma* se crearon, modificaron o desaparecieron algunos organismos locales donde se modificaron niveles que abarcaban incluso desde el *tlatoni* hacia jerarquías más bajas; aunado a ello, se crearon rangos separados para la administración tributaria y control político.

En último, es válido mencionar que la creación de fuertes vínculos políticos a través de interacciones como los matrimonios garantizaba la estabilidad y seguridad de los estados imperiales y por consiguiente de los linajes de la élite dirigente.

Por debajo del sector gobernante, se situaban los *macehualtin* o gente del pueblo, encargada de los trabajos manuales, producción de bienes materiales de subsistencia y dar servicio personal a nobles. En este estrato se encuentran

mercaderes, grupos profesionales u ocupacionales (artesanos especializados), agricultores y pescadores.

Los plebeyos por obligación debían pagar tributos; su vida y privilegios de *macehuales* podían ser abandonados siempre y cuando tuvieran grandes meritos personales; la ley era menos severa con ellos; acudían al *tepochcalli* donde se criaban para el servicio del pueblo y la guerra; mantenían una relación de monogamia; su acceso a las *teccalli* era sólo para trabajos de mantenimiento.

Para este estrato social el juego de jerarquías implicaba “escalar” posiciones dentro de su clase con el fin de obtener elogios y gozar de ciertos privilegios como el pago reducido de tributos. Pero podía lograrse gracias a los capitales, oficio, trayectorias, etc. Un par de hechos demuestran esta activación de aspiraciones y competencias: Se habla de *macehuales* que podían ascender más allá y obtener el título de *pilli* debido a sus hazañas de guerra y se les denominaba *cuauhpipiltin* (hombres águila).

Para comprobar esta postura sobre dicho ideal de inserción y reconocimiento, Sahagún describe cómo la “gente baja” a través de un discurso de ofrecimiento ante los maestros del *tepochcalli* mostraba este deseo:

“Entrará en la casa de penitencia y de lloro que se llama *tepuhcalli*. Desde agora os le entregamos para que more en aquella casa donde se crían y salen hombres valientes. Porque en este lugar se merecen los tesoros de Dios orado y haciendo penitencia y pidiendo a Dios que les haga

misericordia y merced de darles victorias, para que sean principales, teniendo habilidad para gobernar y regir a la gente baja. [...] Por tanto, humildemente os rogamos que le recibáis y toméis por hijo para entrar y vivir con los otros hijos de principales y otra gente que se crían en casa de *telpuchcalli*.⁵⁹

En oposición, el mismo autor ofrece otra obra discursiva donde se expone a la clase dirigente como aquellos al cuidado del grupo dominado (en el primer ejemplo es claro como el puesto de *Huey Tlatoani* y sus funciones particulares adquieren coherencia social a partir de una concepción religiosa, es decir, se muestra al rey como la encarnación del dios *Tezcatlipoca*):

“Hacede, señor [Tezcatlipoca] como verdadera imagen vuestra, y no permitáis que en vuestro trono y en vuestro estrado ensorberbezca o altivezca. Mas antes tened, señor por bien que asosegadamente y cuerdamente rija y gobierne a aquellos de quien tiene cargo, que es la gente popular, y no permitáis, señor, que agravie ni vexa a sus súbditos, ni sin razón y sin justicia eche a perder a nadie”⁶⁰.

“Las excelencias del señor...ponéense por vía de metáfora *ceuallo*, quiere decir, cosa que hace sombra, porque el mayor ha de hacer sombra a sus súbditos; *malacahyo*, cosa que tiene gran circuito en hacer sombra, porque el mayor ha de amparar a todos, chicos y grandes. *Pochotl* es un árbol que hace gran sombra y tiene muchas ramas, *ahuehuatl* es de la misma manera,

⁵⁹SAHAGÚN, Bernardino, Fray, *Historia General*, Libro III, Cap IV, III, p 223

⁶⁰Ibíd. Libro VI, Cap IV, V, p 318

porque el señor ha de ser semejante a estos árboles, donde sus súbditos se
amparen...”⁶¹.

Asimismo, bajo esta concepción donde se debían mantener las relaciones de reciprocidad, el paradigma de vida-muerte y en sí el orden cósmico, la clase noble - debido a su legitimación por linajes- aparece ante la gente del pueblo como “indispensable para llevar a cabo los ritos, de los cuales depende el retorno de los fenómenos naturales, el crecimiento del maíz y de los demás alimentos, y el cumplimiento exitoso de los ciclos agrícolas”⁶², éstos últimos primordiales para los *macehualtin* y la economía mexicana. No obstante, esta idea nos remite a un punto importante: el trabajo para los “dioses” –esta idea se tratará más adelante en el capítulo 3).

Finalmente, el rango inferior de la organización social lo ocupaban los “esclavos” o *tlacotín*, sujetos que a cambio de diferentes bienes o saldo de cuentas se prestaban como un bien; su título u oficio a diferencia de los anteriores no era heredado. Estas personas recuperaban su libertad en cuanto cumplieran su tiempo de servicio.

Por otro lado, para mantener el sistema social estratificado y en movimiento, los mexica -al igual que otras sociedades- estaban organizados en varios *calpultin* (sing. *calpulli*)⁶³ o a decir de Zurita, “barrio de gente conocida o linaje antiguo”.

⁶¹Ibíd. Libro X, Cap IV, III, p 109 en BRODA, Johanna y CARRASCO, Pedro, *Economía*, 1978, p 224

⁶²BRODA, Johanna, “La expansión”, 1989, p 434

⁶³Cabe mencionar que desde años el debate por definir el *calpulli* no llegado a su fin y los conceptos o puntos de vista se disgregan cada vez más entre investigadores; por un lado, Pedro Carrasco y Luis Reyes García tienen la

Esta organización territorial, social, política y económica se encontraba regulada por el estado bajo el argumento del bien común. Contenía grupos de individuos liderados por un gobernante específico y muchas veces con “actividades particulares”⁶⁴. López Austin añade a las características de *calpulli* el culto y parentesco con un dios particular o patrono (*calpultéotl*) -de quien supuestamente descendían todos los integrantes del grupo y habían heredado el oficio, la lengua y demás atributos culturales-. También, refiere a ciertas restricciones como el trabajo de parcelas externas o la exogamia⁶⁵. Existen otras normativas dentro del *barrio*, sin embargo, éstas no se tratarán a profundidad en este trabajo debido a su extensa naturaleza.

El *calpulli* representaba la unidad económica dentro la sociedad mexicana y para esta época las actividades del sector habían evolucionado notablemente, pues gracias al paso de diferentes gobernantes se extendieron las redes de comercio y con ello el tráfico de productos comunes y de lujo.

Si bien, en esta materia, la metalurgia⁶⁶, así como la producción de artículos lapidarios⁶⁷ y plumarios⁶⁸ no lograron marcar importancia en la economía mexicana, pues

idea de que “fue una institución que perdió sus raíces étnicas y se convirtió en demarcación administrativa del *tlatocáyotl* (institución que apelaba al linaje como fuente de legitimidad, pero que había rebasado los límites de la organización gentilicia)”. En otro polo, estudiosos como Víctor M. Castillo Farreras y Alfredo López Austin sostienen que “las raíces étnicas del *calpulli* no sólo no se perdieron, sino que fueron base de su vida comunal y política” en ESCALANTE, Pablo, “La polémica”, 1990, p 148-149.

Por su parte, Miguel León Portilla retoma que “el *calpulli* es, pues, un sitio de asentamiento y una corporación unida por la sangre y cuyo origen está en las tierras que poseen; que fueron repartimientos de cuando vinieron a la tierra y tomó cada linaje o cuadrilla sus pedazos o suertes y términos señalados para ellos y sus descendientes” en LEÓN Portilla, Miguel, *Antología*, 1995, p 330

⁶⁴ Pedro Carrasco sugiere la rotación temporal de dichas actividades (ej. artesanías) entre los grupos, con el fin de que éstos asumieran la responsabilidad a su debido tiempo. CARRASCO, Pedro, *La sociedad*, 1976, p 190

⁶⁵LÓPEZ Austin, Alfredo, *Cuerpo*, 2008, pp 75-81

⁶⁶ Sobre los oficiales que labran oro y plata y sus ceremonias véase SAHAGÚN, Bernardino, Fray, *Historia General*, Libro IX, Cap XV y XVI, pp 576-577

su fin principalmente fue la creación de piezas suntuarias como besotes, collares, brazaletes, etc en oro, plata, cobre y ocasionalmente bronce, las cuales eran utilizadas durante las fiestas o por los altos mandos.

Por otro lado, la crianza de animales⁶⁹ para consumo como el perro, guajolote, cochinilla -utilizada como colorante de telas-, conejos, etc. formaron también parte del sistema económico.

Todos estos productos junto con algunos alimentos fueron objeto de intercambio gracias a los *pochtecas*⁷⁰, quienes se encargaban de distribuir y recolectar los bienes para el Estado mexica, mismos que posteriormente serían repartidos con los aliados políticos. Por otro lado, el mercado o *tianguiz* también se convirtió en un espacio de gran diversidad cultural donde se intercambiaban artículos como el cacao –cuyo uso fungió como moneda-, mantas, hierbas, objetos artesanales e individuos por objetos preciados.

En sus *Cartas de Relación* Hernán Cortes describe con asombro la actividad del mercado de la siguiente manera:

“Tiene esta ciudad muchas plazas donde hay continuo mercado y trato de comprar y vender. Tiene otra plaza tan grande como dos veces la ciudad de Salamanca, toda cercada de portales alrededor, donde hay arriba de sesenta mil ánimas comprando y vendiendo; donde hay todos los géneros de mercaderías que en todas las tierras se hallan, así de mantenimientos

⁶⁷Sobre los oficiales que labran piedras preciosas y sus ceremonias véase *Ibíd.* Libro IX, Cap XVII, pp 577-579

⁶⁸Sobre los oficiales que labran pluma y sus ceremonias véase *Ibíd.* Libro IX, Cap XVIII-XXI, pp 579-582

⁶⁹Sobre los animales véase *Ibíd.* Libro XI, Cap I, p 687

⁷⁰Sobre los mercaderes y sus ceremonias véase *Ibíd.* Libro IX, Cap I-XIV, pp 538-576

como de vituallas, joyas de oro y de plata, de plomo, de latón, de cobre, de estaño, de piedras, de huesos, de conchas, de caracoles y de plumas. Véndese cal, piedra labrada y por labrar, adobes, ladrillos, madera labrada y por labrar de distintas maneras. Hay calle de caza donde venden todos los linajes de aves que hay en la tierra, así como gallinas, perdices, codornices, lavancos, dorales, zarcetas, tórtolas, palomas, pajaritos en cañuela, papagayos, búharos, águilas, halcones, gavilanes y cernícalos; y de algunas de estas aves de rapiña, venden los cueros con su pluma y cabeza y pico y uñas... [La descripción de los artículos vendidos continúa]⁷¹.

Sin embargo, uno de los aspectos fundamentales de la economía mexicana fue la propiedad de tierra o agricultura. A pesar de que el maíz era la principal planta de cultivo, el frijol, chile, calabaza y otros productos como el nopal, tomate, maguey, algodón, fibras y diversas frutas también eran objeto de explotación.

A pesar de estar situada sobre la zona lacustre del valle de México, en Tenochtitlán se recurría a sistemas artificiales denominados chinampas. Esta técnica consistía en construir balsas con ramas, raíces y hojarasca cubiertas con tierra extraída del fondo. Estas parcelas de tierra eran regadas y abonadas con los mismos bienes del lago lo cual proporcionaba un fácil mantenimiento incluso cuando escaseara la lluvia.

En conjunto, el *calpulli* fomentaba el trabajo de la tierra, pues cada familia integrante sin importar su condición social poseía una parcela, la cual debía ser trabajada íntegramente para la subsistencia -caso evidente de los plebeyos, ya que el noble tenía la libertad de contratar a un tercero para explotarla-. En oposición, si ésta no

⁷¹CORTÉS, Hernán, *Cartas*, 1994, pp 62-64

era labrada podía ser confiscada y pasaba a la propiedad comunal, dichas porciones podían ser empleadas para pago de tributos.

Ahora bien, para retomar el tema principal de esta tesis, habrá que detenerse un poco en el aspecto cultural y colectivo inmerso en las prácticas sociales como el ritual, pues es ahí donde convergían las cosmovisiones particulares de nobles y plebeyos y se generaban vínculos a partir de sus interacciones.

2.4 Los rituales religiosos: Fiesta de Tóxcatl

En Mesoamérica el ritual formaba parte de la vida cotidiana. Estaba presente desde que “los tambores de madera resuenan en lo alto de los templos, y braman las trompetas de caracoles marinos”⁷² para anunciar un día nuevo hasta las grandes fiestas religiosas en las cuales la sociedad se ponía en movimiento.

Si bien, estas prácticas se ligaban a un fuerte orden religioso que no sólo delineaba el comportamiento social, también incluía un extenso panteón regente de aspectos cósmicos y mundanos. Este motivo sugería una necesidad humana de consolidar constantemente los lazos comunicativos con los dioses a través del ritual.

En respuesta a lo anterior, las fuentes enfatizan en un intenso calendario donde una vez al año las deidades eran celebradas con grandes eventos masivos. Uno de los

⁷²SOUSTELLE, Jacques, *La vida*, 1998, p 128

elementos comunes en las fiestas y que causó gran impacto a los conquistadores fue el sacrificio de un *ixiptla* u hombre y/o mujer representante de la deidad festejada. Este individuo abandonaba su naturaleza mundana para adquirir la calidad de hombre-dios ante los fieles, lo cual además traía consigo tratos y bienes especiales dignos de la divinidad.

La humanización de las deidades probablemente facilitaba la aceptación de un sistema ideológico por parte del fiel al mostrársele como un signo de alta semejanza o afinidad con sus características elementales (humanas, biológicas, sociales, etc), las cuales también se encontraban previamente convencionadas por la mitología. Al mismo tiempo, ello permitía un refuerzo de los intereses individuales y los vínculos grupales como sucedía con los sectores dedicados a oficios específicos encomendados a su dios patrono.

Al enfocarse en *Tezcatlipoca* -dios creador- resalta esta forma de socialización, pues en su carácter recaen adjetivos como burlón, trasgresor, cambiante, pecador, tímido, entre otros. Ello puede justificar algunas acciones del sector social al cual rige ya que se parte de las ya mencionadas relaciones de parentesco.

Para continuar con la descripción, Fray Bernardino de Sahagún remite al “señor del espejo humeante” como “criador del cielo y de la tierra, y era todopoderoso, el cual daba a los vivos todo cuanto era menester de comer y beber y riquezas [...] era invisible y como escuridad y aire [...] sabía los secretos de los hombres, que tenían en los

corazones [...] daba riquezas, prosperidades, fama, fortaleza, señoríos, dignidades y honras y las quitaba cuando se le antojaba”⁷³.

Su importancia dentro de la cosmovisión se debía a la influencia que ejercía principalmente en la guerra, confesión y elección de nuevos gobernantes (estos últimos aspectos se tratarán en el capítulo 3). De igual manera fue representante de los hechiceros y del cielo nocturno. Referente a este último, Graulich retoma cómo la pintura facial azul y negra remitía a esta característica astronómica, pues “su cuerpo estaba pintado de negro o los miembros con rayas del mismo color. A veces lucía una suerte de tiara grisácea adornada con puntos blancos que representaba el cielo estrellado”⁷⁴.

Dentro de los elementos distintivos de *Tezcatlipoca*, se encuentra un espejo cuya función consiste en mostrar las faltas ocultas y como dios apegado al castigo, la penitencia y el perdón, estaba representado con cuatro flechas en la mano para simbolizar la acción correctiva o la expropiación de los pecados.

Según las investigaciones de Guilhem Olivier “los primeros testimonios de su presencia son claros en Tula y Chichen Itza, no obstante, se carece de testimonios claros en la época del Clásico. Existen especulaciones e hipótesis al relacionársele con un dios de los mayas clásicos llamado *Ka*, a quien le falta un pie y tiene una serpiente en su lugar y posiblemente un espejo en la frente según algunas lecturas epigráficas,

⁷³SAHAGÚN, Bernardino, Fray, *Historia General*, Libro I, Cap III, p 38; Apéndiz del Libro I, F, p 70; Libro II, Cap II, pp 206-207

⁷⁴SAHAGÚN, Bernardino, Fray y Códice Borbónico en GRAULICH, Michel, *Ritos*, p 352

estos aspectos hacen pensar a algunos en un posible antecesor o predecesor de *Tezcatlipoca*. Por otro lado, algunos autores lo ubican en la época de los Olmecas con el dios jaguar, pues en el posclásico, la deidad está vinculada al jaguar”⁷⁵.

Para el mismo autor, las funciones creadoras de este dios se establecían gracias a su naturaleza aérea, pues con la intervención de *Ehécatl* se suscitó el movimiento del sol además de desempeñar un papel importante entre las relaciones que mantenían los dioses entre ellos y entre los hombres y sus creadores. En el nombre de *Tezcatlipoca* se incluye la palabra *ehécatl* (*Yohualli Ehécatl* “viento nocturno”) y estaba ligado a la idea de destrucción cíclica de las eras cósmicas”⁷⁶. Asimismo, “el viento, [estaba] asociado al sacrificio y auto sacrificio y a veces era equivalente a las plegarias y la música en los mitos”⁷⁷.

A manera de paréntesis, de la extracción anterior se podría recuperar cómo algunos referentes convencionales y de alta carga simbólica [*Ehécatl*] permiten reforzar y legitimar el orden social, en este caso, posiblemente la mantención de las relaciones y los vínculos entre sectores dominantes y la estructura inferior (“dioses-dioses” y “dioses-hombres”) que, desde una perspectiva marxista, son indispensables para mantener y continuamente reproducir los esquemas de dominación físicos e ideológicos inmersos en una sociedad estratificada como la mexicana.

⁷⁵Entrevista a Guilhem Olivier, doctor en Historia-IIH, Ciudad Universitaria, México, Mayo 2009

⁷⁶OLIVIER, Guilhem, *Tezcatlipoca*, p 87

⁷⁷Ibíd.

Para retomar, el llamado “señor del espejo humeante” remarca su característica de trasgresor en las historias míticas donde como dios de la prosperidad y la abundancia seduce a *Xochiquétzal* (relacionada con fertilidad de la naturaleza y la belleza), lo cual provoca la primera mancha en Tamoanchan. Si bien, bajo el paradigma de la ciclicidad de los opuestos (vida-muerte), la relación sexual pudiese simbolizar la acción de fecundar la tierra.

Por otro lado, una historia tolteca muestra a *Tezcatlipoca* disfrazado de *Yaótl*, el enemigo, como introductor de la guerra, la muerte y la discordia. Fue quien incitó a Quetzalcóatl a pecar al emborracharlo para después mostrarle su imagen distorsionada en su espejo. El reflejo se había convertido en esa imagen deformada del sol: la luna. Sin embargo, Quetzalcóatl aún era el astro del día⁷⁸.

De acuerdo con los dos autores tratados, estos cambios bruscos de temperamento pudieron corresponder a la relación existente entre *Tezcatlipoca* y la luna, la cual a su vez mantenía un estrecho vínculo con la fertilidad y los signos 1 muerte (*ce miquiztli*) y 2 caña (*ome acatl*). Según retoma Olivier, esta última fecha pudo dar cuenta para celebrar la fiesta de Fuego nuevo. Este evento se podía ligar al hecho mítico donde se pone en escena al dios encendiendo fuego después del diluvio⁷⁹. Graulich, por su parte, nos habla de este dios como Padre de *Cintéotl* (Venus), del fuego doméstico, del maíz y de la humanidad.

⁷⁸GRAULICH, Michel, *Ritos*, p 357

⁷⁹OLIVIER, Guilhem, *Tezcatlipoca*, p 88

Por otro lado, el vínculo del númen con la hechicería se resalta en el momento profético donde disfrazado de chalca mostró a los enviados del rey la imagen de la capital mexicana en llamas.⁸⁰ Olivier incluso liga las expresiones corporales o reacciones (como la risa) de la deidad con la transición de estados tanto humanos como situacionales; “la risa de *Tezcatlipoca* significaba una abertura entre dos situaciones desunidas”⁸¹. Bajo este argumento, se podría pensar en una apertura, desprendimiento y/o señalamiento de un estado de consciencia, cuerpo y espacios físicos distintos que sólo individuos determinados y poseedores de otros capitales –como algunos hechiceros, chamanes, nahuales, etc - pueden experimentar.

Si bien, *Tezcatlipoca* como dios todopoderoso también era inspirador de las actividades maléficas de los hechiceros y de nuevo Olivier retoma la relación de esta deidad con el signo 1 muerte, esta vez no en su asociación con la fertilidad, sino con la evocación por parte de estos individuos para fomentar su capacidad de transformación, es decir se recurría al “señor del espejo humeante” por ser la divinidad tutelar de los “hijos de la noche”. En este contexto, Graulich refiere que “un cierto número de apariciones nocturnas de mal agüero eran consideradas como manifestaciones de *Tezcatlipoca*”⁸².

En otro orden de ideas, la relación de *Tezcatlipoca* con las cuestiones de poder político se ven expuestas al compartir con los gobernantes el nombre de *Telpochtli*.

⁸⁰Ibíd. p 295

⁸¹Ibíd. p 88

⁸²SAHAGÚN, Bernardino, Fray en GRAULICH, Michel, *Ritos*, pp 352-353

Además, el *tlatoani* gozaba de sacrificios humanos para adquirir la vitalidad necesaria y realizar sus actividades gubernamentales (clara divinización del gobernante). Asimismo, atributos del “señor del espejo humeante” como la tintura negra eran objeto de uso por las dignidades con el fin de aproximarse a la deidad.

Si bien, al igual que los demás dioses, *Tezcatlipoca* encontraba una vez al año su gran fiesta y era durante el quinto mes⁸³ denominado *Tóxcatl* cuando se le honraba. La celebración incluía el sacrificio de un perfecto joven (posiblemente cautivo de guerra), quien durante un año era enaltecido y complacido con los privilegios de la misma divinidad para después ser ofrendado en una ceremonia que acontecía alrededor del veinteavo día y a decir de las fuentes primarias, posterior a ello, la clase noble podía comer carne del hombre-dios; una especie de comunión para la religión cristiana.

En *Tóxcatl*, al igual que en otros rituales públicos o privados, se ejecutaban con excelsa sincronía y precisión diferentes actos en los cuales los oficiantes, movimientos, plegarias, ofrendas, música, danza, etc debían hacerse presentes de formas convencionales por los mitos, la cultura e ideología, pues de lo contrario, la efectividad sería nula tanto física como simbólicamente, es decir la comunicación con los dioses podía romperse.

⁸³Esta fecha es en relación a los datos arrojados por Fray Bernardino de Sahagún en su *Historia General...*, no obstante, debido a la polémica entre estudiosos actuales como antiguos acerca del calendario, el *Tóxcatl* puede ubicarse en fechas que van desde abril a mayo:

Códice Tudela: 22 de mayo; *Torquemada*: 24 de abril - 14 de mayo; *Sahagún*: 27 de abril y 28 de abril (según algunos estudios exhaustivos); *Serna*: 8-28 de mayo; *Diego Durán*: 9-19 mayo; *Tovar y Acosta*: 19 de mayo; *Códice Vaticano-Latino*: 15 de mayo; *Clavijero*: 17 de mayo; *Veytia*: 30 de mayo. En OLIVIER, Guilhem, *Tezcatlipoca*, 2004, p 360

Respecto a este riguroso orden, los informantes de Sahagún describen cómo era sancionado aquel que durante el baile de *Tóxcatl* rompiera con las reglas establecidas:

“al que no seguía a la gente en su debido orden, y veía como quiera las cosas, luego por ello lo golpeaban en la cadera, lo golpeaban en la pierna, lo golpeaban en el hombro. Fuera del recinto lo arrojaban, violentamente lo echaban, le daban tales empellones que caía de bruces, iba a dar con la cara en tierra, le tiraban con fuerza de las orejas: nadie en mano ajena chistaba palabra”⁸⁴.

En un sentido simbólico, si *Tóxcatl* iniciaría el ciclo vida-muerte⁸⁵ se expondrían las relaciones productivas mantenidas por la sociedad; así la ideología funcionaría nuevamente de justificación –a la par de la teatralidad del ritual-. Al mismo tiempo permitiría que los componentes simbólicos y figurativos fueran transmitidos y asimilados por los receptores con más facilidad, ello aseguraría indefinidamente el orden del protocolo social, religioso e incluso político y económico.

Un ejemplo de esta teatralidad se presenta en la descripción de *Tóxcatl* hecha por Sahagún (Libro II, Cap V) donde la caracterización del hombre-dios debía ser la del mismo *Tezcatlipoca*, es decir, antes del sacrificio su cuerpo debía estar ataviado con diferentes elementos preciosos y pintado de negro. Ya en su camino hacia el *cu* se despojaba de todos aquellos bienes recibidos, entre ellos algunas flautas que “tocaba con gran gracia como el mismo Dios”.

⁸⁴LEÓN Portilla, Miguel, “La visión”, 2003, hh.

⁸⁵Johanna Broda plantean que existe la posibilidad una coincidencia con el ciclo agrícola, el cual abarca del 2 de febrero al 2 de noviembre

Cabe destacar que en la descripción, el franciscano deja entre leer parte de su contexto al posiblemente analizar una práctica indígena desde su formación religiosa, pues interpreta el rompimiento de las flautas de la siguiente manera:

“...el mancebo representante de aquel dios debía romper uno de estos instrumentos al subir a una grada del *cu* para después ser ofrendado, [al llegar a la cima de la pirámide, era recibido por sacerdotes y gente de alto rango, cada uno lo toma por las extremidades y recostaban sobre una piedra de sacrificio para sacarle el corazón y mostrarlo hacia el sol y los cuatro rumbos] al bajarlo, le cortaban y clavaban la cabeza en el *tzompantli*. Este hecho decían significaba que los que tienen riquezas y deleites en su vida, al cabo [de ella] han de venir a pobreza y dolor”⁸⁶

Ahora bien, en cuanto a los participantes del ritual es posible encontrar a nobles y plebeyos como parte activa, sin embargo, cada uno lo hacía de acuerdo a sus intereses y posibilidades económicas (un ejemplo de ello son las ofrendas y las peticiones hechas a *Tezcatlipoca*). En el capítulo siguiente se ahondará en este punto.

No obstante, a pesar de la posición del individuo en la jerarquía social, existía una intersección entre ambas ideologías, es decir existía un vínculo social que recaía a primera vista en mantener los lazos de reciprocidad con las divinidades, así como preservar y reforzar los ciclos regentes de la cultura a partir de diversas prácticas rituales.

⁸⁶SAHAGÚN, Bernardino, Fray, *Historia General*, Libro II, Cap XXIV, pp 17-118

También, es pertinente mencionar que la mayoría de las descripciones inscritas en las fuentes consultadas corresponden a prácticas sucedidas en el altiplano central pero debido a la falta de evidencias es casi imposible conocer si el ritual de *Tóxcatl* adquirió variaciones o actualizaciones notables, así como incorporación de nuevos elementos a lo largo del tiempo. No obstante, para 1520 al estar Pedro de Alvarado temporalmente al frente de la ciudad de México – Tenochtitlán se dio la orden de llevar a cabo una gran matanza. En este punto, la justificación del hecho se somete a dos puntos de vista descritas por Miguel León Portilla⁸⁷: española e indígena.

Se argumenta que el motivo de terminar con la nobleza mexicana, se debía a un supuesto plan de asesinato contra Alvarado (cuyo *sobrenombre* era el Sol -*Tonatiuh*-) en vísperas de *Tóxcatl*. En oposición, las fuentes indígenas hacen suponer una posible traición por parte de los conquistadores, quienes al otorgar permiso para ejecutar el ritual sabrían sobre su desarme y tendrían ventaja en la matanza.

Ambas partes dejan ver cómo los actores se inscriben con intenciones particulares en un mismo contexto espacial y temporal (fiesta-matanza). Esto se refleja a través de la manipulación de los discursos donde posiblemente la “traición” refiere a la inevitable reconfiguración del aparato de gobierno -gracias a la hibridación social provocada por la inserción de nuevos elementos culturales- y las nuevas asimetrías. No obstante, el colapso queda como parcial y los elementos más fuertes darán lugar a un nuevo sistema hegemónico.

⁸⁷LEÓN Portilla, Miguel, “La visión”, 2003, hh.

Por último, es preciso aclarar que el cúmulo de información relacionado a la fiesta de *Tóxcatl* y a *Tezcatlipoca* continúa en diversas fuentes antiguas y actuales. Sin embargo, la obtención de datos requiere de una metodología donde se incluya más de una herramienta incluso mixta, aspecto que se tratará en el siguiente capítulo.



Capítulo 3

T ó x c a t l D e s e n t r a m a d o

3.1 El ritual de Tóxcatl por un método cualitativo en investigación en comunicación

Entender desde las ciencias de la comunicación a un grupo como el mexica y sus dimensiones de representación requiere pensar previamente en las llamadas *sociedades de la información*⁸⁸. Aunque el término pareciese anacrónico y aplicado a poblaciones desarrolladas tecnológicamente como las de hoy en día; este modelo no ha dejado de estar presente a lo largo de la historia, pues su característica cerrada aplica cuando un sector hegemónico poseedor de capitales culturales, económicos y simbólicos detecta, determina y regula cuáles son los contenidos y medios más eficaces para transmitir a masas inferiores la información. En este caso, simplemente han cambiado las técnicas y los actores, quienes asimilan y reinterpretan los discursos según su contexto.

Bajo esta óptica, la formación en Mesoamérica de sociedades jerárquicas a partir del Preclásico Tardío, la teocracia o el militarismo muestran este proceso de sistematización, donde los discursos y sus herramientas de transmisión eran elaborados de acuerdo a los diferentes contextos -los cuales al igual que en la actualidad eran piramidales (capítulo 2). Así, el resultado de esta dinámica comunicativa

⁸⁸“[La sociedad de información] se configura en el agrupamiento de conglomerados humanos en lugares acotados y ordenados, las ciudades, jerarquizados y controlados por lo más alto de la jerarquía. Sociedades con centro que gobierna la periferia, donde los pocos toman decisiones por los muchos. Forma social donde las mayorías delegan autoridad en una minoría”. En GALINDO Cáceres, Luis Jesús, *Técnicas*, 1998, p 15

quedó reflejado en las distintas interpretaciones de los mensajes durante las prácticas cotidianas.

Frente a este escenario y debido a los alcances de esta investigación será pertinente abordar como punto central el mensaje inmerso en el ritual de *Tóxcatl*, así como los referentes que lo componen y sus posibles resignificaciones por parte de cada grupo social. Ello requiere de un análisis casi “detectivesco” auxiliado por herramientas metodológicas como lo es el análisis del discurso (el cual se enfoca principalmente en estructuras de contenido), pues se estará frente a *megaestructura* donde interactúan elementos evidentes e inconscientes reafirmantes de los modelos sociales, la cultura e ideología.

3.2 El análisis del discurso

Si bien, la descripción hecha en el capítulo anterior de *Tóxcatl* y sus contextos comprendió una somera aproximación a la práctica social desde las diversas fuentes. No obstante, en las antiguas, a pesar de los valiosos detalles brindados, los autores coloniales sólo se limitaron a recrear en sus textos aquello que percibían directamente o recopilaban de sus informantes sin profundizar en los aspectos de carácter simbólico, cultural, y sobretodo comunicativo.

Principalmente, la dendrología de ideas plasmada en el capítulo 2 acogió (en un primer nivel) datos de fuentes documentales de carácter colonial donde figuran

personajes como Hernán Cortes, Bernal Díaz del Castillo, Fray Bernardino de Sahagún, Fray Diego de Durán, Fernando Alvarado Tezozomoc, entre otros. Asimismo, interpretaciones de Guilhem Olivier, Alfredo López Austin, Johanna Broda, Michel Graulich, etc como especialistas actuales de la religión, fiestas y costumbres prehispánicas.

No obstante, como se mencionó en líneas anteriores, para obtener una mirada comunicativa será necesario moverse en planos discursivos donde se expongan las “actitudes más específicas, conocimientos y modelos mentales particulares sobre acontecimientos y sobre contextos de comunicación”⁸⁹, es decir se resalte la ideología y las intenciones que llevan a los productores a crear tal o cual forma simbólica. Este aspecto representa para el investigador dos tipos de problema: hermenéutico y epistémico, pues los contenidos o mensajes van en función de los contextos de los distintos estratos sociales, es decir, conocer qué tipo de información es la adecuada para cada grupo.

Por su parte, el análisis del discurso es una de las herramientas cualitativas que facilita la interpretación de textos gracias a su estudio del *dónde, cuándo, cómo, quién y por qué* (algo muy semejante a las 5 W del periodismo) se utiliza el lenguaje, el cual como quedó establecido en el capítulo 1 es un proceso comunicativo donde el suceso de interacción abarca diversos niveles.

⁸⁹DIJK van, Teun A, “Análisis”, 1996, hh

Si bien, la palabra “discurso” coloquialmente se utiliza para referirse a “ciertas tendencias de elaboración de mensajes, a la preferencia por ciertas estrategias, por ciertos recursos expresivos, por encima de otros; a la inclusión de ciertos temas. Todo acto discursivo significa, pues, una selección de términos, una determinada combinación de los mismos y, a la vez, una selección de temas”⁹⁰. Aunado a ello, es preciso considerarlo como un fenómeno cotidiano o forma simbólica construida por relaciones intertextuales, intenciones de producción, contextos, convenciones y demás aspectos comunicacionales cuya ordenación y combinación de componentes genera una construcción mayor y compleja.

En el caso de *Tóxcatl*, los recursos expresivos adquieren una connotación incluso teatral, pues se recurre a elementos como: personajes principales, danza, música, discursos, etc, cada uno de ellos ligados a una estructura discursiva superior que es la ideología (pero cubierta por el mito).

En efecto, esta herramienta de análisis ofrece al investigador entender “algo fuera del texto” o “algo ubicado en un plano distinto”, en este caso, su significado. No obstante, es probable perderse en la gama de creaciones discursivas y simbólicas, para ello Daniel Prieto Castillo propone una serie de concepciones que permiten ubicarlas según su contenido⁹¹. En el caso de *Tóxcatl*, se enfatizará en las categorías estéticas, religiosas, retóricas y cotidianas debido al gran número de elementos relacionados en la práctica.

⁹⁰PRIETO Castillo, Daniel, *El juego*, 1999, p 13

⁹¹Ibíd. p 14-15

DISCURSO ESTÉTICO: Refiere a un trabajo con signos, de una labor poética, en el sentido etimológico del término (hacer, trabajar). Su grado de profundidad se alcanza al considerar los contenidos. El discurso estético está muy diversificado en toda sociedad, a través de los diferentes géneros, de expresiones pictóricas. Cada uno tiene sus reglas de juego, reglas conocidas, esperadas por los destinatarios.

DISCURSO RELIGIOSO: Existen dos líneas: el trabajo de lectura de las Escrituras y de la realidad a partir de una formación que tiene ya siglos (teología) por un lado; por otro, la orientación hacia el público. Aún cuando en esta última línea son utilizados elementos rituales (gestos, vestimentas, espacios), la clave está en la palabra. El discurso religioso utiliza el relato y las comparaciones; propuestas presentadas como experiencias, seres que viven y actúan.

DISCURSO RETÓRICO: Consiste en el arte de persuadir en público, de la palabra calculada en función de un efecto. Es un discurso intencionado, conmovedor para los receptores e incluso hegemónico (su intención es mover los ánimos para llevar al receptor a aceptar y/o determinado argumento o conducta). Su clave es la palabra pero se apoya en la comunicación no verbal (por ejemplo, gestos) y las puestas en escena. Está presente en la vida diaria.

DISCURSO COTIDIANO: Es el punto de encuentro de todos los discursos. La vida cotidiana se sustenta en la acumulación de experiencias, aprendizajes, concepciones, evaluaciones, percepciones que comparten los integrantes de un grupo social. Estos elementos hacen del discurso cotidiano un elemento para comunicarse en un contexto de sentido, sobreentendidos y de lo dado por sabido para reafirmarse ante alguien, deslumbrar, entretener u ocultar. Entre los usos de este discurso en la vida diaria están el lúdico y el festivo.

En todo caso, los discursos pueden ser obtenidos a través de diferentes técnicas como describe Miguel Martínez Miguélez⁹² (entrevistas en profundidad, grupos de discusión, respuestas abiertas a cuestionarios, ensayos, etc). Aunque también los *corpus textuales* pueden ser extraídos de las fuentes documentales como en el caso de la presente investigación.

A riesgo de parecer insistente, se debe hacer una pausa y detenerse a considerar estos textos como un producto donde que delinea diferentes contextos de producción, interacciones e ideologías; un depósito de información *extratextual* resaltada con mayor facilidad por medio de un análisis del texto-discurso. Sin embargo, para vislumbrarlo, previamente debe existir una delimitación de contenidos lograda a partir de fases de análisis y categorizaciones. Respecto a ello, Martínez Miguélez⁹³ describe lo siguiente:

FASE DE ANÁLISIS: En este primer paso se deben establecer las unidades de registro básicas de relevancia y de significación. Éstas se componen por palabras, frases o párrafos que contienen la idea central unitaria.

CATEGORIZACIÓN: Se trata en sí, clasificar, conceptualizar o codificar mediante un término o expresión, en otras palabras, ponerle un nombre breve a cada unidad de registro con la cual se sintetice el significado de la unidad.

Dentro del proceso de categorización se pueden encontrar clasificaciones menores integrantes de una más amplia (subcategorías que pueden determinarse como

⁹²MARTÍNEZ Miguélez, Miguel, *Ciencia y arte*, p 131

⁹³Ibíd. p 132-135

“causas”, condiciones, consecuencias, dimensiones, tipos, procesos, etc), estas últimas pueden interactuar de diversas formas unas con otras lo cual construye una estructura.

Bajo este proceso metodológico, la fase análisis de *Tóxcatl* se desprende de la siguiente pregunta: *¿Cuáles fueron las referencias ocultas que se transmitieron durante el ritual dedicado a Tezcatlipoca durante el Tóxcatl?* Esta cuestión facilitó aproximarse en una primera instancia a ciertos discursos planteados principalmente por Sahagún y Durán⁹⁴ referidos a la fiesta (preparativos, desarrollo y culminación), es decir donde se encontraban presentes las categorías de Thompson, Bordieu y Prieto Castillo revisadas en párrafos anteriores. Así como aquellos donde aparecían elementos o referentes de alta carga simbólica ligados a la deidad.

Posteriormente, de este grupo de párrafos se extrajeron categorías generales basadas nuevamente en los fundamentos tratados en los capítulos 1 y 2. Su elección se debe a la exposición de atributos ideológicos, sociales y simbólicos reflejados en el ritual como: la elección del *ixiptla*; su veneración por parte de los distintos grupos o los elementos utilizados como la flauta, entre otros. Asimismo, se ven involucrados modelos de pensamiento hegemónico como el religioso o militar, cuya influencia determina cuál es el valor de dichos referentes y cómo son representados en la praxis. Cabe reiterar la importancia de los contextos de nobles y plebeyos a lo largo del

⁹⁴La selección de párrafos se encuentra en:

FRAY BERNARDINO DE SAHAGÚN - *Historia general de las cosas de la Nueva España*
Libro I, p 38, 70-71; Libro II, p 85, 115-122; Libro III, p 206-217

FRAY DIEGO DURÁN- *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*
Tomo II, p 98-105

análisis, pues éstos marcan las diferentes formas de interpretación. Los tres ejes a seguir son:

- a) *Conocimiento de los contextos particulares*
- b) *Sistemas ideológicos y culturales que proveían el significado a los referentes y a Tóxcatl (nivel abstracto)*
- c) *Procesos prácticos mediante los cuales se vivía y/o expresaba el significado de los referentes (prácticas de la vida cotidiana relacionadas a Tóxcatl)*

De la mano con lo anterior, será preciso reducir o agrupar los datos arrojados a cinco puntos o subcategorías para su interpretación desde las ciencias de la comunicación. Con ello, se espera enfatizar en las formas simbólicas y los referentes que las constituyen, los cuales algunas ocasiones son adquiridos, reproducidos e incluso reactualizados de forma inconsciente por los individuos durante su vida cotidiana y al mismo tiempo crean lazos comunes en el grupo. Así como resaltar las características expuestas por Thompson en el capítulo 1:

- a) *Mediadores de comunicación*
- b) *Personajes principales*
- c) *Relaciones políticas y militares*
- d) *Tóxcatl intencionado (resignificación de la práctica de acuerdo a las jerarquías sociales)*

4.1 El papel comunicativo de Tóxcatl

Desde este punto de vista anterior, también habrá que pensar a cada institución y/o segmento social como un sistema independiente con interacciones propias e internas; aunque, el fenómeno comunicativo exige considerar la relación simultánea de unos con otros, es decir el intercambio de información (algunas veces condicionado por los emisores) a través de canales comunes, coherentes y convencionales. En este último aspecto, el ritual proporciona el libre movimiento de las representaciones simbólicas y sociales, o en palabras de Mario Erdheim, se muestra como “modelo y prototipo de la realidad tal como deber ser”⁹⁵ al funcionar como medio conductor de contenidos.

Ahora bien, a pesar de las diferentes versiones de *Tóxcatl* propuestas por Sahagún y Durán (que pueden ser atribuidas al contexto de producción), los elementos comunes elegidos para el estudio son:

a) *MEDIADORES DE COMUNICACIÓN*: Elementos simbólicos de producción y emisión legitimados por la creencia religiosa.

b) *PERSONAJES PRINCIPALES*: El joven divino como vínculo entre la realidad social y pensamiento religioso. El Rey es el sujeto comunicador de las voluntades divinas; paralelamente actúa como canal de comunicación y retroalimentación entre dios y hombres.

⁹⁵ERDHEIM, Mario, “Transformaciones”, 1982, p 203

c) *RELACIONES POLÍTICAS Y MILITARES*: Énfasis en la presencia de diferentes señores a la ceremonia, así como el cambio de atuendos de penitencia a militares.

d) *TÓXCATL INTENCIONADO*: Interpretación del ritual en función de las jerarquías sociales.

4.1.1 Mediadores rituales: Incentivos utilizados para la circulación de información

Para iniciar esta descripción es preciso aclarar que para ejercer control no sólo es necesario contar con legitimación y credibilidad divina, también es de vital importancia el uso de una gran cantidad de *mediadores* o referentes a través de los cuales, tanto el emisor -aparato político/religioso- como los demás representantes de la esfera social – noble-, sean capaces de ejercer cierta influencia sobre los receptores –estratos inferiores-.

Si bien, el discurso envolvente de estos *mediadores* en Mesoamérica se encuentra, entre otras cosas, respaldado por la creencia mítica, mientras que su manejo es producto de una asimilación colectiva, convencionada y contextualizada. Así, durante el ritual aparecen elementos dotados de gran simbolismo, intenciones, referencias, etc como lo son la danza, atavíos o personajes.

Ahora, durante *Tóxcatl* el uso y sonido de la flauta adquiere una relevancia especial por ser uno de los elementos distintivos en esta práctica. Guilhem Olivier

sugiere que el rey encuentra en dicho instrumento la forma de comunicarse con *Tezcatlipoca*: “por la posesión de la flauta el rey se transforma en mediador entre el dios y los hombres”⁹⁶. Otro momento donde las relaciones comunicativas entre ambos elementos se exponen son las metáforas de los discursos de entronización.

Es preciso profundizar en cómo el término “*mediador*” ya sugiere la existencia de un lazo comunicativo -el cual en primera instancia implica la relación entre hombres y seres numinosos-. Esta palabra habla de la existencia de un código determinado que provoca un intercambio de información entre individuos de un grupo social. En otras palabras, refiere a la interacción de los individuos a partir de una comprensión y posesión de un mismo conjunto de signos convencionados.

La aplicación más clara de mediadores en *Tóxcatl* se resalta durante el acto de confesión descrito por Durán donde al escuchar el sonido de la flauta los delincuentes de todas suertes se cortaban de tal forma que no podían disimular sus faltas. Los malhechores también ofrecían copal su suplicaban a *Tezcatlipoca* que no revelara sus fechorías⁹⁷. Aquí, desde el punto de vista comunicativo, tanto la flauta como el sonido dejan de ser *herramientas* de transmisión para convertirse en “agentes” cuya función ahora es manejar y procurar una determinada interpretación de los contenidos.

Dicho proceso se justifica con el cambio brusco de conductas de los participantes, es decir, los individuos al recibir el estímulo del mediador –sonido- saben

⁹⁶ OLIVIER Guilhem, *Tezcatlipoca*, 2004, p 401

⁹⁷ DURÁN, Diego, *Historia*, Tratado II, Cap IV, p 49

específicamente cómo debe interpretarse el mensaje (autocastigo). Esta significación responde a un conjunto de signos convencionales o establecidos por el grupo social (delincuentes) que comparte un mismo entramado simbólico; un modelo rector adquirido inconscientemente a través del tiempo incluso por repetición.

En la misma línea de ideas, los referentes o mediadores –flauta y sonido- se transforman en “controladores” o “facilitadores” de un proceso no del resultado obtenido. Son el discurso a interpretar no en el canal.

Por último, es evidente que ambos mediadores reafirman el vínculo social o de identidad, pues los individuos situados bajo las mismas condiciones y contextos reaccionan de igual manera ante el llamado de la flauta. Sin embargo, en *Tóxcatl* estos “agentes” también evidencian las estructuras sociales, así, los guerreros valerosos en lugar de flagelarse como hacían los delincuentes pedían victoria en la batalla y cautivos.

4.1.2 Unión divina: Los actores principales y sus relaciones con la producción del mensaje

Ahora, como parte de este estudio de referentes, se situará la atención en la presencia de dos personajes principales: un joven que durante un año representaba a *Tezcatlipoca* como actor principal de *Tóxcatl* y el rey, cuyo papel se irá desglosando a lo largo de este punto.

Dentro de la bibliografía sobre los fenómenos sociales en Mesoamérica, una gran cantidad de textos analizan las diversas relaciones entre el poder y lo divino. En ellos se muestran ideas donde el gobernante fungía como representante del dios ante la sociedad; como un personaje inmerso en planos interconectados simultáneamente o como un aparato esencial de “protección” responsable de cuidar de su gente como lo hacía *Tezcatlipoca*, quien le había dado el mando y podía arrebatarlo cuando le placiera; era el cuerpo del ave y debía trabajar en conjunto con sus subordinados. Asimismo, quedaba como encargado de hacer funcionar el cosmos, la guerra, el culto a las deidades, la agricultura e implementar justicia⁹⁸.

Está por demás enumerar detalladamente los rasgos que ligaban al *tlatoani* con el “señor del espejo humeante”, basta retomar a manera de ejemplo: los discursos u oraciones de entronización (CF, libro VI). Respecto a ellas, Erdheim apunta: “Aunque el *tlatoani* es elegido, es la voluntad de *Tezcatlipoca* la que lo ha decidido, por lo que sólo el dios puede quitarle el puesto. Ya no es el éxito lo que comprueba la legitimidad del *tlatoani*”⁹⁹.

Los discursos antes expuestos (gracias a su retórica basada en una visión religiosa), además de funcionar como aparatos legitimadores y generadores de congruencia entre la vida social y el cosmos, manifiestan diferentes esquemas ideológicos compuestos por diversos referentes cuyo origen se encuentra muchas veces en la inconsciencia tanto de emisores como receptores. Si bien, estos

⁹⁸BRODA, Johanna, “Relaciones”, 1982, p 224

⁹⁹ERDHEIM, Mario, “Transformaciones”, 1982, p 209

reforzadores de la cultura y la ideología, al igual que cualquier signo, poseían significados consientes o motivados en su inicio, sin embargo, el tiempo propició un manejo posterior sólo por convención.

En consecuencia, la presencia del joven divino además de materializar la ideología religiosa, funciona como aparato de legitimación del sistema de poder e incluso de toda la clase *pilli*. Este argumento puede defenderse a partir de las breves líneas proporcionadas por Durán o Sahagún en sus textos, pues se decía: “al mancebo que se criaba para matarle en esta fiesta [*Tóxcatl*]...enseñábanle a ir chupando el humo, y oliendo las flores, yendo andando, como se acostumbra entre los señores y en palacio”¹⁰⁰.

Así, dicho elemento simbólico –joven divino- se considera como el código comunicativo usado para proyectar a la institución hegemónica, sus funciones y representantes como una voluntad divina, aspecto que no puede ni debe ser cuestionado. Al mismo tiempo, justifica y crea coherencia entre las acciones del sector dominante. Por su parte, la fiesta trabaja como su “altavoz” o medio de difusión ante a un público de distintas naturalezas cuya asimilación de contenidos dependerá de sus contextos como se había mencionado en líneas anteriores¹⁰¹.

¹⁰⁰SAHAGÚN, Bernardino, Fray, *Historia General*, Libro II, Cap XXIV, III, p 116

¹⁰¹Más adelante se retomara este punto al tratar las interpretaciones del ritual según las clases sociales

Este proceso se da a partir de un esquema muy básico de comunicación que consiste en tres recursos: fuente, mensaje-canal y receptor. Para este punto, se enfocará en el análisis del emisor, posteriormente en las dos categorías restantes.

A este punto, queda clara la relación entre el rey y su legitimación divina; sin embargo, es preciso describir algunas características¹⁰² que posee este individuo para transmitir un mensaje persuasivo hacia el público y con ello generar diferentes juegos de poder entre emisor y receptor.

En esta relación basada en la competencia-conocimiento se deben destacar los capitales (capítulo 1) que posee el individuo para crear o hacer circular la forma simbólica. En el caso del *tlatoani*, éstos se cimentan sobre la posición social, económica, académica e incluso familiar ligada al dios patrono, dichos recursos implican un mejor posicionamiento para llevar a cabo diferentes y complejas actividades como las rituales.

Respecto a estos atributos “especiales”, Sahagún describe algunas convenciones a las cuales debía sujetarse la persona noble, sus líneas dejan ver una interrelación de elementos cuyo *fin* es el reconocimiento por parte del pueblo, es decir, se evoca a la creación de un proceso simbólico donde el *pilli* adquiere un significado especial cargado de elogio.

¹⁰²Mismas que refieren a los planteamientos hechos por Thompson y Bordieu, las cuales, gracias a su articulación generan relaciones de poder de naturaleza diversa: competencia-conocimiento, coercitivo, legítimo, de recompensa y de ejemplo. FRENCH J. R y RAVEN B. H. enumeran al menos cinco tipos de relación de poder entre un agente comunicante y un receptor. Más en RICCI Bitti Pio E y ZANI Bruna, *La comunicación*, 1983, p 241

“La persona generosa o de gran linaje es de gran estima...es digna de ser reverenciada y de ser temida; es persona que espanta, y digna de ser obedecida; la persona generosa y bien acondicionada es amorosa, piadosa, compasiva, liberal, imprime reverencia en los que lo ven”¹⁰³.

En cuanto al capital cultural adquirido en el *Calmecac* el joven debía someterse a penitencias y ayunos para así poder servir y agradar a los dioses, dicho lugar era donde “se crían los que rigen, señores y senadores y gente noble, que tienen cargo de los pueblos; de allí salen los que poseen ahora los estrados y sillas de la república, donde los pone y ordena nuestro señor que está en todo lugar”¹⁰⁴, asimismo, se formaban para las diligencias militares. Entre las actividades educativas de la institución estaba aquella relacionada al conocimiento, es decir se preparaba al joven a entender la voluntad divina y los diferentes escritos.

Aunque parecen breves las ideas proporcionadas por el franciscano, es posible distinguir a un individuo legitimado divinamente –en este caso por *Tezcatlipoca* como ya se expuso en párrafos anteriores- dotado de los tres capitales principales mencionados por Bordieu (económico, cultural y simbólico); quien es capaz de entender y reproducir las voluntades divinas a partir de su cercanía con lo divino, penitencias, ayunos, ingestas de ciertos productos, etc; así como intervenir en la producción y consumo de las formas simbólicas. Por ende, transmitir modelos ideológicos-hegemónicos dotados de alta credibilidad.

¹⁰³SAHAGÚN, Bernardino, Fray, *Historia General*, Libro X, Cap IV, I, p 590

¹⁰⁴Ibíd, libro VI, Cap XL, I, p 439

A lo largo de estas líneas se ha enfatizado en el rey como mejor canal conductor y/o referente para crear coherencia entre la manera de gobernar, los actores y un origen divino gracias a sus capitales y prestigio, sin embargo, estas características no son suficientes para una aceptación de representaciones sociales sin que éstas generen grandes frentes culturales. En este punto, es necesaria la afinidad entre fuente y receptor¹⁰⁵.

En este punto, durante *Tóxcatl* el rey vestía al representante con sus propios atavíos y se confesaba ante él, es decir generaba una relación de ejemplo con el pueblo; mostraba una actitud de servicio, se transformaba en su subordinado, pues “las personas aceptan en general la influencia de aquellos a quienes quieren y a los que perciben como semejantes a sí mismos”¹⁰⁶. Como respuesta a este estímulo se obtiene una buena retroalimentación por parte del receptor o aceptación de los contenidos gracias al vínculo creado a partir de la afinidad.

4.1.3 Relaciones políticas y militares inmersas en el ritual

Si bien, se ha mencionado que el ritual funciona espejo de la sociedad y para el caso de *Tóxcatl* dos elementos resaltan su posible naturaleza militar y política (además de la antes expuesta en el punto *a*) sobre la participación del rey). Por un lado, la presencia de diferentes señores en la fiesta; el cambio de atavíos del representante de

¹⁰⁵ Véase las teorías de comunicación persuasiva propuestas por Jaspars u Osgood y Tannenbaum

¹⁰⁶ RICCI Bitti Pio E y ZANI Bruna, *La comunicación*, 1983, p 244

Tezcatlipoca a la manera de los guerreros y el festejo a *Huitzilopochtli*, estos últimos aspectos resaltarían un aspecto coercitivo de la fiesta¹⁰⁷.

Durán en su texto hace referencia a la presencia de “señores”¹⁰⁸ en la fiesta de *Tóxcatl*, quienes incluso desarrollaban un papel activo en los diferentes actos rituales como las danzas u ofrendas. Sin embargo, no se aclara su origen (es difícil saber si pertenecen a la misma ciudad donde se lleva a cabo la celebración). No obstante, se debe recordar que éstos eran personas nobles, quienes incluso podían poseer cargos políticos (capítulo 2).

Si fuesen “señores” con ese tipo de cargos, su presencia sugiere ciertas relaciones políticas incluso entre ciudades, lo cual a su vez refiere a una aceptación de hegemonía; de un control ideológico, cultural y social disfrazado de autonomía, pues los pueblos sometidos podían continuar con sus prácticas previas a las conquistas mexicas pero se les pedía aceptar a *Huitzilopochtli* a la par de su dios patrono¹⁰⁹. Este hecho muestra cómo la idea diplomática de los discursos (acerca de la creación de una supuesta relación de parentesco brindada por la deidad titular mexicana) hacía tolerable la conquista.

¹⁰⁷Cabe recordar a *Tezcatlipoca* como el patrón del *telpochcalli* “casas de los mancebos”, donde se educaba para la guerra. Por su parte, *Huitzilopochtli* se consideraba como el dios solar de los guerreros y tutelar de los Mexicas. TENA, Rafael, “La religión”, 2009, pp 28 y 72

¹⁰⁸ “La víspera de esta fiesta [Tóxcatl] venían los señores al templo y traían un vestido nuevo [...] y entrecávalo á los sacerdotes para que se lo pusiesen al ídolo”; “Las dignidades del templo bailaban y cantaban puestos en orden junto al tambor andando en rueda todos los señores aderezados y vestidos con las insignias que los mozos traían y de ello con tiaras en las cabezas á la manera que las mozas las traían andando un aderezo y revuelto con aquella sogá de maíz tostado que dijimos que se llamaba Tóxcatl” en DURÁN, Diego, *Historia*, Tratado II, Cap IV, p 49

¹⁰⁹Motolinía en SOUSTELLE, Jaques, *La vida cotidiana*, p 206

Asimismo, la rendición y el pago de tributos podían justificarse como una reproducción del modelo de reciprocidad imperante en la cosmovisión¹¹⁰, pues los mexica no conquistaban, ofrecían “protección” envuelta de argumentos persuasivos, así el pago pudo aceptarse como una retribución por dicho servicio¹¹¹ al igual que se le da sangre a los dioses a cambio de diferentes bienes. Si bien, la idea de guerra también se ligaba con los fundamentos míticos y existen diferentes textos donde los mismos dioses la justifican y legitiman al ser participes de estas actividades bélicas o, en este caso, al ser un oficio otorgado por su dios patrono¹¹², quien en menor parte era festejado durante *Tóxcatl*.

Por otro lado, en los rituales la idea de “una guerra entre dioses” incluso puede crear congruencia, es decir, si la estructura social era una reproducción del orden cósmico, la conquista de un pueblo por otro podría explicarse como algo similar, pues aquellos grupos vencidos habrían terminado su ciclo, se encuentran “gastados” al igual que su dios, motivo por el cual fue “derrotado”¹¹³ por Huitzilopochtli; sería entonces turno de una nueva era imperante -la mexica-. En una parte oculta, se puede hablar de cierta dominación de un sistema ideológico, cultural y social sobre otro.

¹¹⁰Se sugiere que existe comparación con este modelo, pues basta tomar como ejemplo las ofrendas hechas al Sol con el fin de que éste permaneciera en funcionamiento, es decir, siguiera trabajando para intercambiar “dones” con los hombres. “Los dioses no pueden hacer trabajos que los hombres si, por ello el intercambio es el producto de su comunicación”. Cita tomada de la sesión impartida por Alfredo López Austin sobre “Cosmovisión Mesoamericana” en el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM en abril de 2010

¹¹¹ “Se dirigían sobre todo a los ancianos, haciéndoles ver las calamidades que se derivarían de una guerra. ¿No sería más sencillo, les decían, que vuestro soberano admitiera “la amistad y la protección del imperio?” en SOUSTELLE, Jacques, *La vida cotidiana*, 1996, p 206

¹¹²Ver mito sobre el nacimiento de Huitzilopochtli

¹¹³Un párrafo incluido en el trabajo de Soustelle hace referencia a esta derrota simbólica del dios tutelar, al mismo tiempo refleja el proceso de incorporación y reinterpretación de elementos “nuevos” en una cultura.

“El recinto del gran *teocalli* acogía a todas las divinidades extrajeras y los sacerdotes de Tenochtitlán, curiosos de saber y de ritos, adoptaban de buen grado mitos y prácticas de los países lejanos que recorrían los ejércitos”. En SOUSTELLE, Jacques, *La vida cotidiana*, 1996, p 124

En otro punto, el cambio de atavíos durante *Tóxcatl* refiere a los de un militar de alto rango¹¹⁴. Sahagún respecto a ello describe lo siguiente:

“Atábanle los cabellos a la manera que los usaban los capitanes. Atábanle los cabellos con una borla sobre la corona de la cabeza. Con una franxa curiosa atábanle aquella atadura de los cabellos dos borlas con sus botones, hechas de pluma y oro y *tochómitl*, muy curiosas, que ellos llamaban *aztaxelli*”¹¹⁵.

De acuerdo con Durkheim, este hecho simbólico podría “plasmarse en las conciencias la imagen colectiva de la realidad”¹¹⁶, es decir, el representante de *Tezcatlipoca* es el encargado de incorporar, reforzar y hacer coherente la idea de guerra en la vida cotidiana, nuevamente a través del ritual como canal asimilable. También, es posible considerar que dicha transición representa cómo las trayectorias y las posiciones adquiridas en el campo de batalla eran sinónimo de capitales económicos y prestigio social (sólo si esta actividad era llevada a cabo en forma correcta); al mismo tiempo, se vincula con la idea de “igualdad con el dios”¹¹⁷ lo cual funcionaba como legitimación.

¹¹⁴ Los guerreros de alto rango nombrados *Tlacateccatl* (entre los cuales con frecuencia se elige al emperador) portaban atuendos lujosos: mantas bordadas, joyas, penachos con plumas. En *Ibíd.* p 59

¹¹⁵ SAHAGÚN, Bernardino, Fray, *Historia General*, Libro II, Cap XXIV, V, p 117

¹¹⁶ SCARDUELLI, Pietro, *Dioses*, 1982, p 11

¹¹⁷ SOUSTELLE, Jacques, *La vida cotidiana*, 1996, p 58

4.1.4 Tóxcatl intencionado: Interpretación del ritual en función de las jerarquías sociales

En la descripción brindada por Durán acerca de la fiesta de *Tóxcatl* resaltan una serie de párrafos que ponen en evidencia los diferentes tipos de decodificación por parte de los participantes, es decir interpretaciones o perspectivas sobre el mismo evento sujetas a ciertas convenciones e intenciones apegadas a situaciones específicas¹¹⁸.

De acuerdo con lo anterior, en primera instancia se podrían proponer como elementos de comunión a *Tezcatlipoca* y su festejo, los cuales quedaban sujetos a ciertas reglas, códigos o convenciones “universales”. Aunque por otro lado, durante el ritual son notorias tres distintas maneras de empleo e interpretación. Esto se debe a que “una forma simbólica codificada de acuerdo con ciertas reglas o convenciones se puede decodificar de acuerdo con otras reglas o convenciones”¹¹⁹, en este caso podrían ser los contextos e ideologías.

En estos horizontes rituales¹²⁰ las decodificaciones funcionan como un proceso de comunicación donde se intercambian, complementan y articulan, a manera de rompecabezas, estructuras de vida tanto en sus niveles epistemológicos como

¹¹⁸Gluckman señala para un análisis situacional dos sentidos: desde el cual están constreñidos estructuralmente a figurar en ella, pero igualmente a partir del cual elaboran sus significados. En *Ibíd.* p 180

¹¹⁹THOMPSON, John B, *Cultura*, 1994, p 209

¹²⁰Rodrigo Díaz propone que del estudio de los rituales podemos inferir entonces una pluralidad de perspectivas (*horizontes rituales*). Horizontes donde, a veces, se expresan los intereses y las emociones de los actores, sus intenciones y deseos; donde se vuelcan los movimientos de los cuerpos disciplinados, los dispositivos del poder y de las prácticas estructuradas, pero también esos horizontes –de suyo incompletos pues ofrecen visiones parciales– son elaborados por y elaboran las experiencias y vivencias, permiten la reflexividad y la creatividad. En DÍAZ, Rodrigo, *Archipiélago*, 1998, p 179

prácticos. Así, las tres perspectivas a utilizar refieren a la interpretación del ritual desde la óptica noble, macehual y de los confesores.

Sobre este proceso de decodificación por parte de los grupos sociales en el ritual, Johanna Broda describió para *Tecuilhuitontli* y *Huey tecuilhuitl*: “el culto de los mantenimientos estaba principalmente asociado con el pueblo, los macehuales, mientras que los guerreros y nobles estaban más íntimamente ligados con el culto del sol y del inframundo”¹²¹; bajo esta visión, a partir de breves líneas en la obra de Durán dicha propuesta puede resaltar también en *Tóxcatl*. A continuación se presenta una selección de párrafos donde es posible entre leer las convenciones e intenciones propiamente contextualizadas.

Interpretación guerrera del referente:

“En oyendo esta flautilla [...] los balientes y balerosos hombres y todos los soldados viejos que seguían la meliçia con estraña agonía y devoción pedían este día en oyendo la flautilla al dios de lo criado y al señor por quien bibimos y al sol y á Quetzalcoatl y a Tezcatlipoca y á Hvitzilopochtly y á Cihuacoatl que eran los principales diosesses que adorauan que les diese bitoria contra sus enemigos y fuerzas para prender muchos catibos en la guerra.”¹²²

¹²¹BRODA, Johanna, “Relaciones”, 1982, p 239

¹²²DURÁN, Diego, *Historia*, Tratado II, Cap IV, p 49-50

Estos fragmentos resaltan algunos signos ligados a la nobleza como los tocados usados por los “principales”, aunque también se exaltan elementos relacionados a la idea de sequedad y la necesidad de pedir agua (mantenimientos):

“... sacauan los moços recoxidos y moças recoxidas de aquel templo una sogá torcida gruesa hecha de maíz tostado y rodeauan todas las andas con ella hechando al cuello al ydolo vna sarta dello y en la caueça poniendole una guirnalda de lo mesmo a la qual sogá llamauan toxcatl denotando la esterilidad y sequedad del tiempo. [...]sacauan muchas gargantillas deste maíz y ponianlas á los principales al cuello y en las caueças y en lugar de candelas ponianles vnas rossas en las manos lo qual oy en día lo ussan en algunas solenidades particularmente en la fiesta de la Açençon y en la del Espiritu sancto...”¹²³

“... juntandose toda la gente de la ciudad en el patio para celebrar la solenidad de toxcatl que quiere decir cosa seca donde para mas noticia es de saber que toda esta fiesta se endereçaua para pedir agua [...] benida pues la mañana del mesmo día solene sacauan los ministros del templo vnas muy adereçadas andas de mantas de colores dibersas de amarillo berde açul y colorado et.”¹²⁴

Interpretación macehual del ritual:

“En el ofrecer de las codornices auia una cerimonia muy natural a la que en la ley bieja se hacia y es que trayan codornices a ofrecer los pobres y entregauansela al sacerdote y el sacerdote tomauala y con la mano

¹²³Ibíd. p 51

¹²⁴Ibíd. p 50

arrancauale la caueça y hechauala al pie del altar donde se escurria la
ssangre de aquella codorniz y assi hacia a todas quantas se ofrecían...”¹²⁵

Interpretación de los delincuentes del ritual:

“En oyendo esta flautilla los ladrones o los fornicarios o los omeçidas o cualquier genero de delinquentes era tanto el temor y tristeza que tomauan y algunos se cortauan de tal manera que no podian decsimular hauer en algo delinquido y asi todos aquellos dias no pedian otra cossa sino que no fuesen sus delitos manifestados derramando muchas lagrimas con estraña confuçon y arrepentimiento ofreciendo cantidad de encienso para aplacar aquel dios.”¹²⁶

Si bien, en estos “rituales internos” se expone “otra realidad”, aquella generada a partir de las situaciones e intenciones específicas. Así, en el acto de petición (desde la visión noble) están presentes referencias a dioses ligados principalmente al poder y la guerra, funciones, como se mencionó en apartados anteriores, legitimadas y otorgadas por este orden divino.

No obstante, existen códigos utilizados para ligar de manera simbólica a las estructuras sociales, por ejemplo, el manejo de las codornices evidencian claramente los roles sociales, muestran quienes están capacitados y son los adecuados para llevar a cabo el ritual y por consiguiente tienen una relación más directa con los dioses. Por otra parte, la sogá de maíz tostado llamada *tóxcatl*, signo de la sequedad, así como las gargantillas que les eran colocadas a los señores como muestra de respeto pueden ser

¹²⁵Ibíd. p 52

¹²⁶Ibíd. p 49

asociadas a la siembra en su calidad de muerte, aunque también logran referir a una transición¹²⁷ hacia una buena cosecha representada por la frescura de las flores ofrecidas¹²⁸.

Los códigos anteriores sugieren la búsqueda de signos “suavizantes” de las asimetrías que pusiesen generar conflictos sociales, esto entretelado detrás de una ideología religiosa (modelo de reciprocidad -el deber del hombre para trabajar en conjunto con los dioses- y concepción del “ciclo de vida-muerte”).

Si bien, las relaciones de producción –las cuales no sólo se ejercen desde la fuerza física sino también abarcan niveles simbólicos- vislumbran esta vez desde el deber productivo, el cual recaía en los plebeyos y cuyas actividades incluían la agricultura (capítulo 2). Por este motivo, el ritual sugiere una interacción con el ser divino; una comunicación con la intención de fomentar una de las principales bases económicas (tanto a niveles de necesidad personal como estatal, pues se debe recordar que el pago de tributos se imponía en especie). Respecto a lo anterior, Durán menciona como los roles y actividades laborales quedan implantadas de acuerdo a las jerarquías, es decir, la gente del pueblo está destinada a servir y proveer de bienes a las esferas superiores a través de trabajos específicos¹²⁹.

¹²⁷ Es posible que el maíz haya sido tostado como signo de transformación por medio del fuego

¹²⁸ La presencia del joven divino en la versión ofrecida por Sahagún refiere a la cosecha. Se decía que Tezcatlipoca era un dios siempre joven

¹²⁹ Las fuentes hacen mención de cómo los sacerdotes eran alimentados con platillos por la gente del pueblo durante la fiesta. De nuevo es clara esta necesidad de mantener y promover de forma constante las relaciones de dominación, así como el orden social

En otro orden de ideas desde una visión referencial¹³⁰, el ritual se convierte en un canal por medio del cual el hombre pide (incluso desesperado como se apunta respecto a las actitudes adquiridas por los participantes) a los dioses devolverle u otorgarle sustentos en abundancia a cambio de ofrendas. Un ejemplo de ello se apunta en el poema “Hallazgo de los sustentos” recopilado por Garibay:

“Dioses azules, cual cielo; dioses blancos; dioses amarillos; dioses rojos.
Hicieron un montón de tierra. Y se llevaron los dioses de la tierra y de la lluvia [Tlatoque], todos los sustentos: maíz blanco; maíz amarillo, la caña de maíz verde; maíz negruzco, y el frijol, los bledos, la chíá, la chicalota...
¡Todo lo que es sustento nuestro fue arrebatado por los dioses de la lluvia!”¹³¹

Con lo anterior, es posible extraer algunos intereses y convenciones inmersos en las diferentes prácticas rituales de la sociedad mexicana, los cuales se llegaron a reflejar de manera constante en otras formas simbólicas, por ejemplo en la arquitectura donde “los fundadores destinaron el centro de la isla a la erección del templo de Huitzilopochtli y Tláloc y otros edificios religiosos”¹³² ahí, una vez más, guerra y trabajo agrícola se muestran como estructuras o bases importantes del funcionamiento social. Asimismo, bajo esta óptica se elaboraban diferentes perspectivas de *Tóxcatl* apegadas a los roles sociales y la necesidad de mantener el orden social a través de signos comunes que no generaran incongruencia entre las distintas cosmovisiones.

¹³⁰THOMPSON, John B, *Cultura*, 1994, p 213

¹³¹Fragmento obtenido de la recopilación de poemas elaborada por Ángel María Garibay en GARIBAY Ángel Ma. *La literatura*, 1979, p 115

¹³²LÓPEZ, Austin Alfredo, *El pasado*, 1996, p 214

En otro orden de ideas, el caso de los delincuentes, fornicarios que llevan a cabo el ritual de confesión dejan expuestas las relaciones entre el individuo y las convenciones morales impuestas por la ideología hegemónica, en este caso, se decía que *Moctecuhzoma II* castigaba incluso con la muerte la violación de ciertos códigos de conducta. Esta actitud del emperador se podría equiparar con los posibles castigos que *Tezcatlipoca* podía manifestar a los trasgresores.

A este punto, es posible la evidencia un ritual de rebelión¹³³ durante el acto de confesión, pues gracias al contexto se permite una actitud magnificada de los infractores, es decir se renueva el sistema a partir del arrepentimiento público. Este cambio de actitud permitiría su reincorporación a la sociedad al reafirmar nuevamente los vínculos entre individuos.

Como parte final de este apartado, es pertinente retomar la importancia e impacto que tienen sobre los receptores los distintos mediadores y referentes inmersos en los discursos¹³⁴, los cuales dan estructura a la forma simbólica –el ritual como una sola práctica colectiva-, pues, como se ha notado a lo largo de esta descripción, gracias a ellos, la interpretación y aceptación de los mensajes se vuelve menos compleja al generar un sentido de cercanía entre el signo y el individuo.

¹³³Para Gluckman los rituales de rebelión se alimentan por un lado de los principios sociales inconscientes y los conflictos, las restricciones y prohibiciones a los que están sujetos los actores sociales, por otro lado, prescripciones de la normatividad legítima y las demandas de la tradición exigen a los actores conductas dramatizadas de inversión o violación de esa normatividad o tradición en y sólo en un tiempo y espacio ritualizados; y finalmente los presupuestos alojados en la concepción integracionista del ritual (cualquier propósito o práctica hade subordinarse cohesión social-continuidad y renovación del sistema, a su normatividad legítima y a su tradición sacralizada). Rodrigo Díaz asimismo enfatiza en el análisis situacional. En DÍAZ, Cruz, Rodrigo, *Archipiélago*, 1998, p 177-178. Es posible que este punto pueda generar un nuevo tema de investigación debido a su complejidad

¹³⁴Los cuales, debido a los alcances del trabajo, se limitaron a referentes políticos, militares y sociales (posición social)

Asimismo, permiten conocer los contextos dónde se ubican los grupos sociales, así como la ideología y cultura regentes. Lo anterior se obtiene a partir de cómo los sujetos reproducen e interpretan la forma simbólica y sus diversos referentes. Cabe mencionar que la asimilación de los signos muchas veces es inconsciente debido a su larga tradición (herencia), repetición durante la vida cotidiana y al control que tienen sobre ellos los aparatos hegemónicos para mantener la estructura dominante.



Conclusiones

Conclusiones

Para cerrar este trabajo, será prudente enumerar brevemente algunas reflexiones que hicieron considerar al ritual de *Tóxcatl* no sólo -desde un argumento básico- como “espejo” donde se evidencian la cultura, ideología y estructuras regentes de un sistema social, sino también como un proceso comunicativo donde el intercambio de signos entre individuos se da constantemente.

1) A manera de preámbulo, es pertinente considerar que este trabajo fue realizado a partir de múltiples etapas de interpretación (tanto de los mismos mexica, como de cronistas y posteriormente de investigadores actuales) sobre una práctica ritual a nuestros días ya inexistente.

Estas opiniones habrá de someterlas incluso a las mismas pautas de análisis empleadas para la forma simbólica, pues muchas veces los discursos implican “trasfondos” difíciles de evidenciar a primera vista, los cuales a su vez responden a un sistema de reproducción determinado –educativo, de información, religioso, cultural, científico, etc).

Un caso de ello podría ser la mediación de los contenidos por parte de los informantes de los frailes, lo cual representa -en primera instancia- varios niveles de interpretación apegados a ideologías, contextos y situaciones específicas, así como un posible juego de intenciones (donde el temor a represiones por parte del nuevo régimen hegemónico o la aceptación de su estructura de pensamiento generaron que los discursos hayan sido reactualizados).

2) El ritual privado o masivo (sin importar su tipo) se construye de un entramado de signos comunes, los cuales para generar vínculos sociales y ser aceptados, previa y conscientemente debieron adquirir un significado congruente con el contexto, las intenciones, cultura e ideología del grupo que los empleará. Este proceso muchas veces es dado desde un nivel hegemónico y/o institucional.

Cabe destacar que este procedimiento de significación es dinámico y continuo, pues los referentes se mantienen, entre otras cosas, a partir de la tradición, es decir, son heredados e intercambiados por aspectos como la socialidad. Esto, al paso del tiempo, los vuelve inconscientes y de uso principalmente convencional. Este último aspecto provoca una constante reactualización o reinterpretación particular del mismo signo por parte de los individuos, quienes reflejaran en ellos incluso su propia historia.

3) Al estudiar al ritual como forma simbólica se exponen las diferentes maneras en que se producen y reproducen los bienes culturales, ideológicos y simbólicos (las cuales van desde la persuasión más sutil hasta los métodos coercitivos).

Sin embargo, este aspecto también es evidente a través de los procesos de comunicación donde el lenguaje ritual (que abarca lo visual, auditivo, oral, etc) permite integrar y “disfrazar” múltiples referentes, los cuales -desde esta visión hegemónica- ayudan a la reafirmación y aceptación de la estructura dominante sin causar frentes culturales tan evidentes, esto implica al mismo tiempo un intercambio de códigos e información más fácil y contextualizado, así como un constante afianzamiento y consolidación de las relaciones sociales estratificadas.

4) Por otro lado, para que el ritual funcione como un canal de comunicación eficiente es necesario que sus referentes trabajen principalmente como *mediadores* y no sólo como herramientas de transmisión. En otras palabras, si su manejo es a partir de esta categoría -y debido a su localización en el inconsciente-, dichos signos pueden llegar a tener un gran impacto incluso a nivel emocional en el receptor, además de fijar por sí mismos cómo debe ser la respuesta al recibir el estímulo. Por sí solos se vuelven el discurso a interpretar.

5) Ahora, en el caso de *Tóxcatl*, el buen (e intencionado) uso de los referentes-mediadores por parte de las esferas de poder se ve reflejado durante los procesos de difusión, aceptación y reproducción de los sistemas ideológicos-culturales, donde con éxito se logran abarcar niveles de comunicación incluso intra, inter y grupal.

Lo anterior refiere a tres distintas maneras de reforzar la ideología: los niveles intrapersonales abarcan una “comunicación desde adentro”, es decir, una reproducción continua de las estructuras e imaginarios desde las creencias y contextos personales. Así, el individuo aparentemente cree entablar una relación con un ser numérico, sin embargo, hace para sí un *autoreforzo* del sistema de valores y estructuras impuestas por un orden jerárquico (basta considerar el acto de confesión por parte de los delincuentes en *Tóxcatl*).

Los aspectos interpersonal y grupal de la comunicación pueden ir de la mano en *Tóxcatl*. El primero se gesta en la vida cotidiana, es decir, en aquellos momentos de socialización entre los individuos (conclusión 2). Así,

durante el ritual -debido a la comunión de signos- es más fácil la interacción entre participantes.

Aunado a esto, se debe considerar que es una práctica colectiva (segundo aspecto a tratar) donde se crean vínculos a partir de los intereses o fines comunes, así como desde las distintas relaciones simbólicas (el ejemplo está en lo expuesto acerca de los lazos creados según la interpretación del ritual, la cual iba en función de la jerarquía social).

6) A partir de lo anterior, es importante retomar que la producción y reproducción de las formas simbólicas reside en las ideologías y cultura de cada grupo social, estos procesos se plasman en cómo los participantes atribuyen los diferentes usos y significados a los referentes (interpretación particular de cada uno de los elementos constitutivos del ritual).

7) Para finalizar, quedan abiertas por lo menos dos líneas de investigación, las cuales debido a su complejidad no fueron desarrolladas a profundidad: por un lado, está la concepción de rituales de rebelión, los cuales como se mencionó marcan una revalidación ante la sociedad a partir de una “exageración de las actitudes” (en este caso provocada por el impacto de los mediadores de comunicación a nivel intrapersonal).

Por otro –y puramente como hipótesis-, en el ritual de *Tóxcatl*, la flauta, según los signos universales del psicoanálisis, se presenta como un referente fálico relacionado con lo masculino y al poder. De ser esto posible se puede hablar de una nueva interpretación –además de los revisados en este trabajo-, pues a través del signo se reforzarían tanto la hegemonía como

las relaciones de género, donde el hombre queda situado en lo más alto, es decir, habría evidencia de una sociedad “machista” estructurada.

En resumen, los grupos hegemónicos mexica ejercían un control eficiente desde tres niveles: simbólico, coercitivo y social principalmente, donde la ideología –religiosa-, se mostraba como el envoltorio de un sistema de *autoreproducción* en el cual los nobles buscaban mantener o asegurar su posición social indefinidamente. En este caso, el medio legítimo para ello es el ritual.



Material de referencia

Bibliografía

- ABERCROMBIE, Nicholas, *The Dominate Ideology*, Londres, Allen & Unwin Press, 1980
- ALVARADO TEZOZOMOC, Fernando, *Crónica Mexicana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1944
- BERLO, David, *El proceso de la comunicación*, Argentina, Ed. El Ateneo, 2004
- BRODA, Johanna, “La expansión imperial mexicana y los sacrificios del Templo Mayor” en MONJARÁS-RUIZ, Jesús, *Mesoamérica y el centro de México*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1989
- CARRASCO, Pedro, “La sociedad mexicana antes de la conquista” en *Historia general de México*, México, Colegio de México, 1976
- CARRASCO Pedro y BRODA Johanna (ed), *Economía política e ideología en el México Prehispánico*, México, CIS-INAH, 1982,
- CASSIRER, Ernst, *La filosofía de la forma simbólica*, México, FCE, 1971
- CAZENEUVE, Jean, *Sociología del rito*, Buenos Aires, Ed. Amorrortu, 1972
- DELGADO de Cantú, Gloria M, *México: Estructuras política, económica y social*, México, Ed. Pearson, 1998
- DÍAZ Cruz, Rodrigo, *Archipiélago de rituales*, Barcelona y México, Anthropos Editorial y Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa, 1998
- DÍAZ del Castillo, Bernal, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, México, Fernández Editores
- DIJK van, Teun A, *El discurso como estructura y proceso*, Barcelona, Editorial Gedisa, 2000

- _____, *El discurso como interacción social*, Barcelona, Editorial Gedisa, 2000
- DURÁN Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de tierra firme II*, México, CONACULTA, 1995
- ESCARPIT Robert, *Teoría de la información y práctica política*, México, FCE, 1983
- GALINDO Cáceres, Luis Jesús, *Organización social y comunicación*, México, Premia Editora, 1987
- _____, *Técnicas de investigación en sociedad, cultura y comunicación*, México, Pearson Educación, 1998
- GARIBAY, Ángel Ma, *La literatura de los Aztecas*, México, Promexa Editores, 1979
- GEERTZ, Clifford, *Reflexiones antropológicas sobre temas filosóficos*, Barcelona, Ed. Paidós, 2002
- GIMÉNEZ Montiel, Gilberto, “Prolegómenos”, en *Teoría y análisis de la cultura 2 v.*, México, CONACULTA-Instituto Coahuilense de Cultura, 2005, p 28-162
- GONZÁLEZ, Jorge A, “Los frentes culturales. Culturas, mapas, poderes y luchas por las definiciones legítimas de los sentidos sociales de la vida” en LAMEIRAS José y GALINDO Cáceres, Jesús, *Medios y mediaciones*, México, El Colegio de Michoacán, ITESO, 1994
- GRAULICH, Michel, *Ritos aztecas. Las fiestas de las veintenas*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1999
- GUIRAUD, Pierre, *La semiología*, México, Siglo XXI, 2002
- HUNGTINGTON, Richard y METCALF, Meter, *Celebrations of death. The anthropology of mortuary ritual*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979
- LEÓN PORTILLA, Miguel, *Antología. De Teotihuacan a los Aztecas: Fuentes e Interpretaciones Históricas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1977

- LÓPEZ Austin, Alfredo, *Breve historia de la tradición religiosa mesoamericana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1999
- _____, *Cuerpo humano e ideología: Las concepciones de los antiguos nahuas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1980
- LÓPEZ Austin, Alfredo y LÓPEZ Luján, Leonardo, *El pasado indígena*, México, FCE, 1996
- MARTÍN-BARBERO, Jesús, *Proceso de comunicación y matrices de cultura. Itinerarios para salir de la razón dualista*, México, G. Gili, 1987
- MARTINER, André, *Tratado del lenguaje*, Argentina, Nueva Visión, 1977
- OLIVIER, Guilhem, *Tezcatlipoca. Burlas y metamorfosis de un dios azteca*, FCE, México, 2004
- PRIETO Castillo, Daniel, *El juego del discurso. Manual de análisis de estrategias discursivas*, Ediciones Lumen, Buenos aires, 1999
- PUECH, Henri-Charles, *Las religiones antiguas 1*, México, Siglo XXI, 1983
- QUEZADA, Noemi, *Enfermedad y maleficio: el curandero en el México colonial*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1989
- RICCI Bitti Pio E y ZANI Bruna, *La comunicación como proceso social*, Grijalvo, México, 1983
- RIES, Julien, *Tratado de antropología de lo sagrado V. El creyente en la religión judía, musulmana y cristiana*, Madrid, Ed. Trotta, 2005
- SAHAGÚN, Bernardino, Fray, *Historia general de las cosas de Nueva España*, Alianza Editorial, México, 1988
- SCARDUELLI, Pietro, *Dioses, espíritus, ancestros. Elementos para la comprensión de sistemas rituales*, México, FCE, 1982
- SOUSTELLE, Jacques, *La vida cotidiana de los aztecas en vísperas de la conquista*, México, FCE, 1996

STEINFATT, Thomas, *Comunicación humana*, México, Ed. Diana, 1986

THOMPSON John, *Cultura e ideología moderna*, México, Universidad Autónoma Metropolitana,
1994

VOLOSHINOV, Valentín, *El signo ideológico y la filosofía del lenguaje*, Buenos Aires, Nueva
Visión, 1976

WOLMAN, Benjamin B, *Teorías y sistemas contemporáneos en psicología*, Barcelona, Ediciones
Martínez Roca, 1968

H e m e r o g r a f í a

ESCALANTE, Pablo, “La polémica sobre la organización de las comunidades de productores”,
Nueva Antropología. Revista de Ciencias Sociales, ISSN 0185-0636, Núm. 38, Octubre,
1990, p 147-162

LÓPEZ Austin, Alfredo, “Los ritos: Un juego de definiciones”, *Arqueología Mexicana*, Vol. 6,
Núm. 34, Noviembre-Diciembre, 1998, pp 4-17.

TENA, Rafael, 2009, “La religión mexicana” en *Catálogo de los dioses mexicanos*, *Arqueología
Mexicana*, Edición especial, Núm. 30, Abril, 2009

F u e n t e s E l e c t r ó n i c a s

DIJK van, Teun A, “Análisis del discurso ideológico”, 1996, versión completa descargada en
PDF

FICHTER, Joseph, “Sociología”, 1993, versión completa descargada en PDF

GEERTZ, Clifford, “La interpretación de las culturas”, 1997, versión completa descargada en PDF

HABERMAS, Jürgen, “Teoría de la Acción Comunicativa. Tomo II”, versión completa descargada en PDF

LEÓN Portilla, Miguel, “La Visión de Los Vencidos”, en <http://www.biblioweb.dgsca.unam.mx/libros/vencidos/>

MARTÍN-BARBERO, Jesús, “Nuevos itinerarios de la investigación”, en http://books.google.com/books?id=cBdCWniq63MC&pg=PA43&lpq=PA43&dq=comunicacion+campo+y+objeto+de+estudio+immacolata&source=bl&ots=toH9qlq6BN&sig=5OgR0Z3y5nSmhY-cs56jFRgHP7k&hl=en&ei=_PdSTM2zHcH78AaixazLBA&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=1&ved=0CBIQ6AEwAA#v=onepage&q&f=false

MEDINA, Andrés, “Los sistemas de cargos en la Cuenca de México: una primera aproximación a su trasfondo histórico” en <http://www.uam-antropologia.info/alteridades/alt9-1-medina.pdf>

UNAM, “Semiótica II”, en www.tuobra.unam.mx/publicadas/030614003225.html

VEGA-CENTENO, B. Imelda, “Mutua implicación entre política y religión: Las religiones políticas”, en <http://collaborations.denison.edu/istmo/n10/articulos/mutua.html>