

Homenaje

En memoria de Raymundo Mier Garza

Presencia y experiencia de lo sobrenatural en los antiguos mexicanos

Presence and Experience of the Supernatural in the Ancient Mexicans

Présence et expérience du surnaturel chez les anciens mexicains

Roberto Flores

Instituto Nacional de Antropología e Historia

roberto_floreso@inah.gob.mx

Introducción

En un texto que data ya de algunos años, pero del que se quiere subrayar aquí su plena vigencia, Raymundo Mier (1989, p. 489) sostiene que los objetos y textos que la historia examina son, en un inicio, objetos habituales presentes en escenarios que los sujetos consideran naturales; por ello, esos objetos son, en su ambiente, inadvertidos. Luego, la historia los retoma y les da otra relevancia: los instituye en signos (huellas, rastros, testimonios) de aquel mundo en el cual vivieron, pero que se ha perdido en el tiempo. Esa recuperación les da nueva vida a los objetos-texto, pero a costa de su “desnaturalización”: ya no son objetos cotidianos, sino objetos “históricos”, apreciados por su cualidad de signo del pasado. Con ello, el objeto se ve de cierta manera renovado, pero su renacimiento se produce a costa de una pérdida: la pérdida de su vigencia que lo hacía presente en su escenario de origen. Signo y presencia viva entran así en conflicto.

El presente texto aborda las relaciones entre signo y presencia al examinar un concepto clave de la cultura mesoamericana que es el *ixiptla* (cuya traducción será discutida aquí) y que corresponde, entre otras circunstancias, a la presencia de las deidades en el ritual. En un primer apartado se presentarán algunas características que R. Mier reconoce, desde una

perspectiva peirceana, en la relación entre signo y presencia, y se discutirán desde un enfoque hjelmsleviano y greimasiano. En un segundo momento, se discutirá el sentido y la importancia del *ixiptla* en el mundo prehispánico. Por último, se presentará una propuesta de conciliación del signo con la presencia viva en el marco de la semiótica hjelmsleviana.

1. Presencia, experiencia y sentido en R. Mier

R. Mier considera que la presencia, vislumbrada desde el objeto-texto convertido en signo del pasado, abre la puerta a una semiótica del mundo de antaño, una semiótica en donde el signo deja de ser mero signo para convertirse en experiencia. ¿Cuáles son los ejes sobre los que se apoya esa experiencia? ¿Cómo (re)presentarla cuando se reconoce la imposibilidad de revivirla plenamente?

Mier (1989) anuncia ese programa de (re)presentación cuando señala que, a partir de las imágenes provenientes de culturas desaparecidas, había que realizar una “reconstrucción esquemática” y una “conformación de los diversos órdenes de la metáfora perceptual” (p. 484), y, contra Turner, se niega a ver en ellas un contenido polisémico, puesto que ese acercamiento sólo podía lograr “una ampliación restringida de la identidad del signo”. La multiplicidad de sentidos del objeto (Mier, 1989) no es el contenido polisémico de un signo, sino el sentido de una experiencia perdida. La recuperación de esa experiencia es incierta y únicamente permite la creación de esquemas difusos de la interacción de esos objetos del pasado en el mundo en el que vivieron.

El ritual se apoya en hábitos colectivos (en el sentido de Peirce¹) e, incluso, institucionalizados, cargados de significados y cambiantes en el tiempo. Los rituales, como hábitos, se encuentran en el origen de la evolución de las acciones y el surgimiento de nuevas significaciones: durante la vida de los objetos, su utilización, conocimiento e interpretación, multiplican las significaciones, que son capaces de coexistir, aunque también de entrar en conflicto o, simplemente, de ser nuevas, ajenas a su vida anterior. Así, los restos materiales permiten al arqueólogo conocer una cultura desaparecida, pero también los transforma en ejemplares de la categoría de “restos arqueológicos”, susceptibles de ser museificados. Un mismo objeto ve así cambiar su identidad al pasar del ritual del pasado a su reconstitución histórica concebida también como ritual, es decir, como hábito y experiencia.

Aquí, sin embargo, más que seguir la proliferación de identidades, se busca realizar un salto hacia la semiótica de la experiencia, que no sólo conduce a nuevos signos, sino que abre la

¹ Peirce, entre sus variados usos del término hábito, lo emplea para denominar una disposición general a actuar de la misma manera (pragmática, cognoscitiva o emotiva) en las mismas circunstancias (CP 5.388-5.402). Desde esta perspectiva, las circunstancias corresponden a asociaciones específicas de signos.

puerta a los procesos que llevan del objeto a su entorno, del texto a su puesta en escena, del enunciado a su enunciación, del sentido al sentir del sujeto: del contenido sígnico a la *estesia* (Landowski, 2004, p. 97). Se trata de abordar el terreno de las prácticas rituales de la imagen, no desde el ritual como texto, sino desde sus practicantes. Dicho de otro modo, el terreno ya no es el del signo icónico o del texto ritual, es decir, de los enunciados, sino el de la enunciación concebida no como reconstrucción hipotética desde sus marcas en el enunciado (la instancia de enunciación), sino desde la situación enunciativa en la que signo y ritual ocurren.

El semiotista reconoce procesos de significación que interrelacionan dos universos semióticos: por un lado, el objeto y su conformación como signo o texto, en el seno de una semiótica de los textos y objetos, y, por el otro, la inscripción de los mismos en el escenario de su uso en el mundo natural. A primera vista, esta interrelación se establece entre la interioridad y la exterioridad del objeto o texto: la identidad sígnica es vista como una constitución que le es *inmanente*, mientras que su puesta en práctica es considerada una inscripción en una situación que le es *trascendente*. Pero un examen más detenido revela que, en última instancia, la relación no es entre interioridad y exterioridad, sino entre dos interioridades: simplemente, la semiosis se ha desplazado de la inmanencia del objeto en una situación enunciativa dada a otra inmanencia ligada a otra práctica enunciativa: le corresponde a un sujeto trascendente a ambas situaciones captar este desplazamiento. Por la intervención de este sujeto, el salto hacia la exterioridad del signo equivale a abrirse no sólo a las dimensiones sensibles e inteligibles, sino también hacia la dimensión pasional, a la que Greimas nos invitó en *De la imperfección* (1987), y que, de acuerdo con Landowski (2004), se encuentra en la base de una semiótica de la experiencia.

El punto central de discusión es en qué medida la captación inmanente de algunos rasgos de una magnitud semiótica dada se inscriben en un movimiento intencional de la conciencia del sujeto que trasciende su mirada localizada y se dirige hacia un mundo considerado localmente como exterior. En el marco de una semiótica hjelmsleviana y greimasiana, con la mira trascendente, el sujeto se escapa de la semiótica específica en que había captado esa magnitud, para dirigirse hacia el mundo de todas las posibilidades de existencia de la magnitud en cualquier otro texto, pero también en cualquier semiótica. Es decir, toda semiótica específica es una semiótica parcial que no agota a su objeto. Para Mier, quien sigue aquí a Peirce, en eso consiste la referencia: en la mirada dirigida hacia la captación total del objeto, hacia el objeto dinámico. Se trata de un proceso acumulativo de captaciones particulares que se acumulan sin agotarse, al adoptar distintas perspectivas; de este modo, se torna patente que la constitución del objeto dinámico no es referencia de un signo hacia un objeto del mundo real.

2. El *ixiptla*

La situación que a continuación es evocada es, en primer lugar, la de los sujetos del ritual que convocan objetos y, al hacerlo, no sólo los manipulan como accesorios litúrgicos, sino que, con ellos, invocan las presencias sobrenaturales para instituir el tiempo liminar de la ritualidad. Todo este proceso podría considerarse limitado a la extensión del espacio y tiempo rituales, pero la convocación alcanza al mundo sobrenatural: es decir, la presencia de lo divino y mágico en el mundo. ¿De qué manera los atributos y las características sensibles de lo terrenal permiten la presencia de entidades supraterráneas en el mundo? Este es el caso del *ixiptla* en la cultura nahua prehispánica.

2.1. Características del *ixiptla*

El *ixiptla* es una concepción singular de la cultura nahua con respecto a la identidad de los seres en general. Para estos pueblos, la identidad era variable y distinta de la individualidad: la primera se obtenía del signo calendárico de nacimiento que señalaba la fuerza que animaba al individuo, el *tonalli*, que era un calor vital que animaba a los seres nacidos en la misma fecha y, por ello, sus identidades eran indistintas. La segunda, en cambio, no determinaba la identidad, sino que era una fuerza vital, el *teyolia*, propia del individuo.²

En circunstancias adecuadas, un individuo podía “personificar” a otro individuo. Esta posibilidad se concretaba en rituales en donde intervenían los atributos sensibles del ser personificado (Dehouve, 2016). Para ello, se requería un soporte corporal, ya fuera una persona o un objeto (como recipientes, cuchillos, envoltorios sagrados, figuras de cerámica o esculturas de piedra), que recibiera los atributos de la entidad personificada. Las fuerzas sobrenaturales, en particular, eran invocadas mediante la atribución de una apariencia divina a un individuo que se tornaba así en un *ixiptla*. A pesar de las traducciones de este término, como imagen o representación, no se trataba de crear un signo vicario en el sentido tradicional, sino de realizar una invocación que convertía al soporte en un ser animado por otro ser.

Para los antiguos mexicanos, la identidad no era algo fijo, único o poseído, sino más bien un revestimiento o envoltura que podía ser múltiple y cambiante. Las fuentes históricas mencionan casos en los que una deidad se manifestaba a través de sus atributos. Uno de los ejemplos más conocidos es el de Tezcatlipoca (‘espejo humeante’), una deidad nocturna y ambivalente asociada al jaguar y a la obsidiana, de la que tomaba el color negro de su cuerpo. La fiesta del dios negro se celebraba en el mes de Toxcatl, alrededor de mayo, cuando un joven de apariencia perfecta, vestido y pintado como la divinidad

² Una tercera fuerza era el *ihiyotl*, que no es abordada aquí.

que había encarnado durante un año, era sacrificado, y un nuevo *ixiptla* era designado (Sahagún, 1989, tomo I, p. 85).

Al convertirse en *ixiptla*, el joven no adquiría poderes ni identidades adicionales, sino que cambiaba por completo de identidad. Así, no era una imagen ni un representante, sino la deidad misma hecha presente. Para entender cómo operaba esta epifanía, es interesante compararla con la concepción occidental de la identidad: ésta se manifiesta metafóricamente en términos de posesión y se basaba en una oposición contenedor/contenido, donde la fuerza poseedora actúa como un contenido que llena un receptáculo, representado por el poseído. En cambio, en el caso del *ixiptla*, la fuerza no reside en una interioridad a la que se le atribuye una apariencia, sino en la apariencia misma, que, a través de sus rasgos sensibles, otorga identidad y presencia al cuerpo que la sostiene. La presencia divina no está en un recipiente que se llena, sino en un soporte que la manifiesta: se trata de un revestimiento y no de una posesión.

La definición del término es clave para entender esta concepción. Se forma con dos lexemas de base cuya combinación puede glosarse de la siguiente manera:

Tabla 1

<i>I</i>	<i>ixtli</i>	<i>xip</i>	<i>tla</i> [1]
POSESIVO	rostro/ojo	piel/mucosa	ABSOLUTIVO
En su rostro/su ojo y su piel			

El sustantivo *ixtli* aparece con frecuencia en las fuentes escritas. Karttunen (1992 p. 121) añade a los significados ya mencionados el de “superficie”. El Gran Diccionario Náhuatl (GDN, 2012) indica que, metafóricamente, *ixtli* se refiere al corazón y a los estados de ánimo, lo que ayuda a comprender la naturaleza de la fuerza divina que revestía al portador: esta fuerza no residía en una interioridad, sino en una fisonomía. López Austin (2004) asocia la raíz *-ix* al campo del conocimiento, adquirido mediante la percepción visual, y al difrasismo, una figura retórica común en náhuatl: *in ixtli, in yollotl*, traducido como ‘los ojos, el corazón’, y no ‘el rostro, el corazón’, lo que enfatiza la dimensión anímica de la persona humana (López Austin, 2004, p. 214). La raíz *-xip* (‘piel’) es más compleja, ya que nunca aparece de manera independiente en las fuentes, sino siempre en composición, como en *xip-eua* (‘despellejar, descortezar’). Un empleo destacado se encuentra en el nombre de *Xipe Totec* (a menudo traducido como ‘Nuestro Señor el Desollado’), una deidad agrícola y guerrera, cuyo nombre alude a la vegetación como revestimiento, especialmente el maíz. Su fiesta, *Tlacaxipehualiztli* (‘Fiesta del Desollamiento’), implicaba el sacrificio de guerreros prisioneros y esclavos, cuya piel era desollada y vestida por sacerdotes, quienes se convertían así en los *ixiptla* de la deidad (Sahagún, 1989, tomo I, p. 82).

Para completar el análisis de la composición léxica, el prefijo *i-* es un posesivo y el sufijo *-tla* es un sufijo absoluto, que indica que el término tiene un sentido general. En virtud de lo anterior, el nombre de la Xipe Totec no debe traducirse ni como Nuestro Señor el Desollado ni como El Señor Dueño de Nuestra Piel, sino como Su Piel, Nuestro Señor o La Piel de Nuestro Señor o, incluso, Él Tiene Una Piel, Nuestro Señor.

Tabla 2

<i>Xip</i>	<i>-e</i>	<i>To-</i>	<i>tec</i>
piel	POSESIVO 3ª sg	POSESIVO 3ª sg	señor
Su Piel, Nuestro Señor			

Con respecto al *ixiptla* en general, Zamora (2008, pp. 330 y ss.) señala correctamente que es preciso analizar esto en términos de presencia, pero yerra al excluir la dimensión semiótica: la tarea es precisamente la de correlacionar ambas. La hipótesis que aquí se sostiene es que el *ixiptla* no se sitúa únicamente en la oposición entre ambos modos de existencia, sino en la transformación de los signos, atributos de la deidad, en condiciones de la aparición sobrenatural.³

2.2. Condición de signo del *ixiptla*

Los objetos tienen sentidos variados: utilitario, ritual, emblemático... Éstos son constructos enunciativos: textualidades que el enunciador y los enunciatarios producen en situaciones variadas, a veces, ajenas unas a las otras. La atribución de sentido a los objetos, así como a una gran variedad de magnitudes significativas, es un proceso que depende de las prácticas semióticas (Fontanille, 2008, capítulo 1). Corresponde a una semiótica de las situaciones la tarea de desentrañar los mecanismos que rigen el surgimiento de esas significaciones y su posibilidad de hacerse presentes.

Este acercamiento no invalida el principio inmanentista de la semiótica. Como Fontanille (2008) señala, cada estrato plantea su propia inmanencia, dentro de la que es posible reconocer entramados de significaciones. Al inscribir un signo o un texto, dotado de su propia estructura de significación, en un estrato superior, como es el de las prácticas semióticas,

³ La tradición del *ixiptla* sigue vigente en algunos pueblos contemporáneos: la personificación se encuentra en las jícaras de los indios huicholes. Estos objetos, decorados con motivos cósmicos, no son meras representaciones, sino que encarnan el Cosmos mismo. Para los huicholes, el objeto ritual es un *nierika*, un rostro o una apariencia, y destaca que el objeto no es un símbolo, sino la deidad en persona. De esta manera, si la jícara es el Cosmos, la representación de una figura humana en él se torna extremadamente peligrosa, pues torna inerte a la persona que la pinta y la pone a merced de las fuerzas cósmicas (Kindl, 2003, p. 218).

pasa a ser considerado un elemento relacional dentro de un nuevo entramado de contrastes significativos en un nuevo plano de inmanencia. Así, por ejemplo, la llamada “función” de los objetos pertenece al plano de las prácticas semiótica que se realizan en entornos específicos⁴ y no a la constitución misma del objeto.⁵

La conformidad de un objeto con un uso responde, por una parte, a las características y limitaciones de la morfología y la materialidad del objeto, tanto como a la morfología y materialidad del usuario. Por otra parte, el uso del objeto responde no sólo a esas coerciones *impuestas*, sino también a procesos enunciativos que consisten, ya sea al reconocimiento o *asunción* de la constitución respectiva del objeto y su usuario, así como al reconocimiento de la circunstancia de uso. Este procesamiento múltiple se organiza alrededor de una interacción comunicativa, en donde usuarios y productores de objetos atribuyen respectivamente un uso al objeto: así, es posible que la función proyectada por el fabricante y la función atribuida por el usuario coincidan plenamente, pero también es posible que se produzcan desencuentros, en cuyo caso el usuario plantea nuevas condiciones de utilización del objeto.

De los distintos sentidos del objeto, el más cotidiano es el utilitario. Por ello, los arqueólogos consideran frecuentemente que el contraste entre *utilitario* y *no-utilitario* es abarcador del conjunto de todos los demás sentidos. Sin embargo, dado que se trata de enunciaciones distintas, la caracterización dependerá del entorno y no tendrá un valor *a priori*. Así, es posible considerar un entorno en que los objetos tengan, por omisión, un sentido emblemático o sagrado, sin detrimento de los demás valores.

La oposición sobrenatural/natural subyace a los sentidos rituales y religiosos de los objetos dentro de la cultura nahua, extendiéndose, tal vez, al conjunto de Mesoamérica y, quizá, a la América prehispánica entera. Esta condición está planteada por el carácter animista de esas sociedades. De esta manera, todos los elementos del entorno reciben un “alma”, un principio vital que, en función de su inscripción en el calendario ritual, los asocia con los elementos que comparten el mismo signo.

Esta característica hace que, en el caso de los atributos que visten al *ixiptla*, sea imposible abordarlos únicamente desde su sentido utilitario. El *xiuhcoatl* que blande el *ixiptla* de Huitzilopochtli es un *macuahuitl* (‘una espada’), pero, al mismo tiempo, es un objeto flamígero de carácter solar (*tonalli*): un rayo de sol. Ambos sentidos coexisten durante el

⁴ Landowski (2004, p. 16) pone en guardia contra la tentación de considerar que ese nuevo estrato es un texto. Se opone a ello porque éste hace intervenir un factor indiferente en el estrato de los signos y textos, que es el de la experiencia del sentido. Un texto no conlleva una experiencia, sino que es el soporte de una: una experiencia *específica* sólo surge en condiciones enunciativas precisas. Si la significación de los signos y textos responde a condiciones generales de la semiosis, la significación de las prácticas responde a condiciones también singulares.

⁵ Ciertamente es que la constitución material y semiótica del objeto plantea coerciones a las posibles funciones, pero éstas no encuentran su origen en él, sino en la circunstancia.

ritual de *Panquetzaliztli*. El primer problema para la semiótica es relacionar ambos sentidos: es decir, determinar cómo procede el tránsito de uno al otro, *desde la constitución del atavío como signo*. El segundo problema es elucidar el modo en que esa relación da lugar a la presencia viva del ente sobrenatural. Es decir, el primero es un problema de inmanencia en el estrato sígnico-textual, y el segundo, de trascendencia en el estrato de las prácticas enunciativas. En el *ixiptla* se produce el tránsito de un estrato a otro.

En el primer estrato, el objeto significante es susceptible de ser signo de algo más, tanto como es signo de sí mismo: un signo reflexivo que señala su propia presencia. La existencia factual del objeto lo sitúa en la segundidad de Peirce, es decir, en la indicialidad, que es característica de los signos actuales. R. Mier reconoce la importancia semiótica de esta presencia, la cual ha preocupado a varios investigadores en los últimos años, pero lo hace ya desde 1989. Este reconocimiento abre la puerta al estudio de la presencia de los signos en distintos escenarios: siguiendo con la perspectiva peirceana, el reconocimiento del objeto-texto es obra de un *interprete* (Paolucci, 2024) que da figura a la función de *interpretante* y que es el mediador de la relación *circunstanciada* del sujeto con el objeto-texto. Ese sujeto no existe en el aire, como tampoco lo hace el objeto-texto, sino que ambos se presentan mutuamente en sus respectivas situaciones.

La ubicación de un resto material del pasado en su contexto arqueológico constituye una puesta en relación y una resignificación de ese trozo de materia que existirá para el lugar en donde yacía inalterable. Su extracción da pie a la construcción de múltiples escenarios de presencia, desde su transformación como parte del sitio, convertido ahora en contexto arqueológico, pero que apunta, ya para la mirada del arqueólogo, hacia el contexto sistémico (Schiffer, 1990). De modo que el contexto sistémico es múltiple pues evoluciona a lo largo de una interpretación que baraja distintas opciones y va eligiendo las más verosímiles.

Mier (1989, p. 498) examina la construcción de los distintos escenarios interpretativos, pero lo hace con relación a la transformación del objeto profano en objeto ritual o mágico. El objeto cotidiano, muchas veces utilitario, adquiere un sentido excepcional al ser trasladado al universo sobrenatural. El *ixiptla* sufre ese traslado al ser compuesto a partir de un ser humano revestido de atributos con sentido que ya no es terrenal. Esos atributos son emblemáticos, pero también, al ser signos de sí mismos, adquieren el valor de la presencia viva de la entidad sobrehumana en la figura de su portador. De manera que tanto el atributo como su portador humano tienen una existencia terrenal; otra de carácter emblemático que permite su elección, y, por último, una existencia espiritual. Son tres existencias que pueden ser evocadas por una circunstancia adecuada: la cotidianeidad, la taumatúrgica y la sagrada.

Para comprender el tránsito de la cotidianeidad al ámbito sobrenatural que es característico del universo nahua, es preciso partir de la constitución misma del signo. Al respecto, Hjelmslev (1971) estableció una tipología de semióticas (pp. 160 y ss.). Reconoció la

existencia de semióticas denotativas al lado de semióticas no denotativas: las primeras poseen únicamente dos planos —uno de la expresión y otro del contenido—; las segundas, más de dos planos organizados en encajonaduras en las que un signo denotativo funciona ya sea como plano de la expresión o como plano del contenido. Así, en un primer caso de no denotación, un signo recibe, al integrar un signo de jerarquía superior como su plano de la expresión, un significado suplementario. En un segundo, un signo forma el contenido de un signo superior, que se convierte así en signo del signo inferior. El primer caso recibe el nombre de *semiótica connotativa*, y el segundo, de *semiótica metalingüística*.

Para entender tanto los efectos de sentido de las magnitudes semióticas involucradas en el *ixiptla* de *Huitzilopochtli* (espada, rayo solar, deidad, etc.) como el sentido de la *presencia viva*, es preciso comenzar con una caracterización semiótica de sus formas *apariencia* y de *re-presentación*⁶ en el seno de una semiótica connotativa.

Figura 1. LA ESTRUCTURA CONNOTATIVA DEL IXIPTLA DE HUITZILOPOCHTLI			
STE Aparición ritual de la figura material		SDO Presencia de la deidad	
STE Figura material con espada		SDO Deidad solar armada	
STE Macuahuitl de obsidiana	SDO Xiuhtcoatl con valor solar		

Al abordar el caso del *ixiptla* y su *apariencia*, resulta claro que es imposible dar cuenta de ellos en términos simplemente denotativos, como la función semiótica establecida entre una expresión y un contenido, sino que corresponde a un signo connotativo compuesto de tres estratos (Figura 1⁷). En el primero de ellos (E-1), el *xiuhtcoatl* es un signo denotativo cuyo sentido principal es el de ser una espada solar de carácter mágico religioso. Ese signo pasa a

⁶ *Presencia, apariencia y re-presentación* constituyen los componentes básicos de una antropología semiótica: el primero forma parte del universo enunciativo, hecho de enunciaciones, de circunstancias y de *praxis*; los segundos corresponden *grosso modo* al componente plástico y figurativo en semiótica visual, aunque son más abarcadores. El término *re-presentación* lleva guion intermedio para señalar que no se trata de una imagen o simulacro, sino de la diversidad en que repetidamente se muestra una figura del mundo natural en distintas semióticas.

⁷ En la Figura 1, STE corresponde a significante, es decir, al plano de la expresión, y SDO, a significado, esto es, al plano del contenido.

ser parte integral de la figura sensible (cualquiera que sea su manifestación: escultura, imagen grabada en piedra o pintada, el nombre mismo) de *Huitzilopochtli* (E_0), que es un texto dotado igualmente de un valor solar; al ser la espada emblema de la divinidad, la metonimia opera en dos isotopías figurativas: la celeste-ígnea y la guerrera. De esta manera, la figura de la espada pasa a connotar la figura de la divinidad: el signo connotativo opera en el plano de la expresión, al que se le asigna un contenido suplementario. Un segundo paso consiste en integrar un discurso totalizante y circunstanciado en una práctica significativa (Fontanille, 2008, capítulo 1) (E_{+1}) a partir de la constitución progresiva de las figuras de los estratos inferiores: de esta manera, es posible afirmar que el *ixiptla*, en primera instancia, está constituido por un sistema de connotaciones distribuidas en múltiples estratos. El procedimiento es recursivo. Puesto que una figura dada se compone mereológicamente de formantes figurativos, es posible que, a su vez, un formante esté compuesto de formantes de menor alcance: así, por ejemplo, un accesorio ritual como el *xiuhcoatl* tiene diversas partes funcionales, pero también simbólicas (empuñadura, filos de obsidiana, forma de serpiente, colores) que poseen sentidos específicos.

Ahora bien, el procedimiento analítico que conduce del signo a su presencia en situación no ha finalizado: no es posible afirmar que el sentido sobrenatural de *xiuhcoatl* sea el de la simple connotación; no se trata de una significación que se añada a un sentido de base y que se pase de un sentido literal a un sentido figurativo en contexto (la figura sobrenatural como contexto de la espada y el ritual como contexto de la figura). Hay un hiato que, en el recorrido de las connotaciones, aparece entre la figura material y la presencia divina. Para comprender la *presencia viva*, se requiere adjuntar un metalenguaje semiótico de carácter mítico.

Si la semiótica connotativa permite entender de qué manera una magnitud semiótica se convierte en plano de la expresión de un sentido suplementario, de cualquier tipo, pero en el presente caso, de naturaleza ritual, se requiere ahora mostrar el modo en que el mito se manifiesta en esas magnitudes semióticas. La introducción del sentido metalingüístico del mito, y, por lo tanto, de la presencia, exige invertir la estructura compleja del signo, de manera que el sentido mítico sea el que da su relevancia a los atributos y la figura del *ixiptla* (Figura 2).⁸ De esta manera, la presencia se constituye como signo inicial de un sentido metalingüístico que se manifiesta en los elementos figurativos y plásticos de la representación y la apariencia. Debe entenderse que esta inversión trasciende el universo inmanente de las figuras y se abre al universo trascendente de las enunciaciones, las circunstancias y las prácticas. Tal apertura es posible en virtud de que cada estrato define su propio principio de inmanencia: el universo mítico no es simplemente un universo textual,

⁸ Sabemos ahora que el significativo en el mito puede ser considerado desde dos puntos de vista: como terminal del sistema lingüístico o como término final o como término inicial del sistema mítico (Barthes, 1957, p. 112).

sino un mundo de experiencias de vida que no se dejan capturar por simples relaciones sígnicas y textuales, puesto que atañen también a la *situación enunciativa*.⁹

Figura 2. LA ESTRUCTURA METALINGÜÍSTICA DEL IXIPTLA DE HUITZILOPOCHTLI			
STE Valores plásticos del macuauhtli	SDOS Connotación y denotación del Xiuhcoatl		
	STE Figura material en el ritual	SDO Isotopías guerrera, solar...	
		STE Circunstancia de aparición ritual	SDO Presencia de la deidad en el mundo terreno

No hay un significado mítico de las figuras sígnicas y textuales (v. gr. el *xiuhcoatl* y *Huitzilopochtli*, el ritual de *Panquetzaliztli*), sino una presencia mítica en busca de un significante.

Hay un significado [el de las figuras previas a su sentido mítico] y finalmente presencia del significado a través del significante (Barthes 1957, p. 112).

En ese sentido, dentro del mito, el significante, aunque sea un signo pleno, está vacío y en busca de un contenido.

El significante del mito es ambiguo: es, la vez, contenido y forma que se presentan lleno de un lado y vacío del otro (Barthes 1957, p. 113).

El signo mítico es un signo, dotado a su vez de expresión y contenido, pero esa expresión es vacía, pues es variable, y su contenido está, incluso, demasiado lleno: es preciso recordar que el título del artículo de Mier que motiva el presente escrito es *La invención de los signos vacíos*. Este sentido excesivo recoge los valores atingentes a la figura sensible de *Huitzilopochtli*, sus isotopías, pero las inscribe en un universo mítico más amplio. Se conjugan entonces dos multiplicidades, la del mito y la de la figura sensible. Dice Barthes (1957):

⁹ No debe confundirse la instancia de enunciación, de carácter abstracto y relativo a la puesta en marcha del sistema de la lengua, con la situación de enunciación, que corresponde a las circunstancias en las que se realiza la lengua.

Diría que la significación del mito es una especie de torniquete que alterna sin parar el sentido del significante y su forma, un lenguaje-objeto y un metalenguaje, una consciencia puramente significante y una puramente imaginante; de alguna manera, el concepto recoge esta alternancia y se sirve de ella como un significante ambiguo, intelectual e imaginario a la vez, arbitrario y natural (p. 196).

Conclusiones

El traslado de una magnitud semiótica a otro contexto la dota de sentidos ajenos a su situación original. Esos sentidos no están inscritos propiamente en la magnitud y, por ello, no responden a la polisemia, sino que corresponden a circunstancias que le son externas. Para Mier, el fenómeno no se sitúa estrictamente en la semiosis, sino en la praxis. Sin embargo, él mismo reconoce que es posible comparar los distintos sentidos así obtenidos y que, en términos de Peirce, ello responde al fundamento icónico de la relación entre *representamen* y objeto. Aquí se mostró que la atribución de sentidos, como el mítico, al objeto responde a cambios de puntos de vista sobre él y que es posible describir esas mudanzas mediante la conjugación de un punto de vista inmanente al objeto, analizable en términos de connotaciones, con un punto de vista trascendente que, introducido por una nueva situación enunciativa, es analizable en términos de metalenguaje. El *ixiptla* aparece, así, como un signo de composición compleja, como una figura cuyos formantes adquieren connotaciones sobrenaturales y que es asumida, en una nueva enunciación, como signo-objeto de un nuevo entorno de la semiosis, el del universo mítico.

Bibliografía

- Barthes, R. (1957). *Mythologies*. París: Seuil.
- Dehouve, D. (2016). El papel de la vestimenta en los rituales mexicas de personificación. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. <http://journals.openedition.org/nuevomundo/69305>
- Fontanille, J. (2008). *Pratiques sémiotiques*. París: PUF.
- Gran Diccionario Náhuatl [en línea] (2012). México: UNAM. <http://www.gdn.unam.mx>
- Greimas, A. J. (1987). *De l'Imperfection*. Périgueux: Fanlac.
- Hjelmslev, L. (1971). *Prolegómenos a una teoría del lenguaje*. Madrid: Gredos.
- Karttunen, F. E. (1992). *An Analytical Dictionary of Nahuatl*. Norman/Londres: University of Oklahoma.
- Kindl, O. (2003). *La jícara huichola: un microcosmos mesoamericano*. México y Guadalajara: INAH/Universidad de Guadalajara.

- Landowski, E. (2004). *Passions sans nom*. París: PUF.
- López Austin, A. (2004). *Cuerpo humano e ideología*. México: UNAM.
- Mier, R. (1989). La invención de los signos vacíos: hacia un análisis semiótico de las “caritas sonrientes”. *Semiosis*, (22-23), 477-508.
- Paolucci, C. (2024). A semiotic lifeworld. *Semiotics and phenomenology: Peirce, Husserl, Heidegger, Deleuze, and Merleau-Ponty*. *Semiotica*, (250), 25-43.
- Peirce, C. S. (1934). *Collected Papers* vol. v. Cambridge: Harvard University Press.
- Sahagún, B. (1989). *Historia General de las cosas de Nueva España*. Dos tomos. México: CNCA/Alianza Editorial Mexicana.
- Schiffer, M. B. (1990). Contexto arqueológico y contexto sistémico. *Boletín de Antropología Americana*, (22), 81-93.
- Zamora, F. (2008). *Filosofía de la imagen*. México: ENAP.

Acerca del autor

Roberto Flores es investigador en el Instituto Nacional de Antropología e Historia de México y profesor en el Posgrado de Arqueología de la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Obtuvo su doctorado en la Universidad Sorbona Nueva en Ciencias del Lenguaje, opción semiolingüística. Entre sus publicaciones se encuentran: *Sucesos y relato: hacia una semiótica aspectual*, México, ENAH/Del Lirio, 2015; *Magia publicitaria*, Roma, Aracne, 2022, en línea, y *8 ensayos para una arqueosemiótica* (editor), México, INAH, 2025, edición electrónica.

Recibido: 20/02/2025 – Aceptado: 25/06/2025

Contenido publicado en acceso abierto bajo una licencia Creative Commons
Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0)



Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

Seminario de Estudios de la Significación

Casa de la Palma, 4 Sur 303, Primer Piso, Col. Centro, C.P. 72000, Puebla. Pue., México.

Tel. +52 222 2295502, semioticabuap@gmail.com

<https://tematicosdelseminario.buap.mx/index.php/topsem>