

***Seniljuitl*: construcción de un
imaginario actual sobre el maíz**

**Verónica Trujillo Mendoza
Carlos Edwin Morón García**

Universidad Intercultural del Estado de México

Recibido: 19-01-2022 | Aceptado: 08-04-2022

<https://doi.org/10.25009/blj.i16.2671>

***Seniljuitl*: construcción de un imaginario actual sobre el maíz**

***Seniljuitl*: The Construction of a Contemporary Imaginary regarding Corn**

Verónica Trujillo Mendoza¹
Carlos Edwin Morón García²

Resumen

Esta reflexión surge de la participación de jóvenes en la Fiesta de la Identidad en honor al maíz (Seniljuitl), realizado en la Universidad Intercultural del Estado de México (UIEM). Destacan aquí los procesos intertextuales y el imaginario simbólico involucrados, por lo que se interroga cómo se relacionan los elementos que intervienen en el sentido de la Fiesta de la Identidad en honor al maíz a partir de sus componentes intertextuales, para explicar los procesos de traducción a los que son sometidos por estudiantes de la UIEM. Esta reflexión busca comprender cómo, a través de una práctica ritual, se modifica el imaginario de los jóvenes sobre el maíz. Se parte de una aproximación comunicológica, desde la semiótica de la cultura, estudios visuales y observación etnográfica. El hallazgo central refiere a la articulación de tres textos mediante la traducción: concepción prehispánica del tiempo, contexto cotidiano y Fiestas de la Identidad.

Palabras clave: imaginario simbólico, traducción, interculturalidad, intertextualidad

Abstrac

This reflection comes from our observation of the participation of young people in the ritual Identity Festival in honor of corn (Seniljuitl), celebrated at the Universidad Cultural del Estado de México (UIEM). This participation puts into play intertextual processes and the symbolic imaginary; we thus ask how these elements are related, emphasizing their intertextual components, so as to explain the processes of translation to which they are subjected by UIEM students. We seek to understand how, through a ritual practice, young people's imaginary regarding corn is modified, based on acts of translation. We begin from a communicative approach, incorporating the semiotics of culture, visual studies, and ethnographic observation. Our central finding concerns the articulation of three texts through translation processes: a pre-Hispanic conception of time, everyday contexts, and the Identity Festivals themselves.

Key Words: symbolic imaginary, translation, interculturality, intertextuality

¹ Universidad Intercultural del Estado de México, México. ORCID: 0000-0002-6484-0565.
Correo electrónico: veronica.trujillo@uiem.edu.mx

² Universidad Intercultural del Estado de México, México. ORCID: 0000-0002-7982-6395.
Correo electrónico: edwin.moron@uiem.edu.mx

Seniljuilt: construcción de un imaginario actual sobre el maíz

Verónica Trujillo Mendoza
Carlos Edwin Morón García

Introducción

Uno de los señalamientos recurrentes de quienes participan de la conducta ritual en algunas partes de la zona norte del Estado de México es aquel en el que se desestima la participación de los jóvenes dentro de tales actividades. Esto se debe no solo al desinterés particular de estos, sino también surge como resultado de un proceso histórico de menosprecio a las prácticas de origen indígena. Desde la mirada de los ancianos, al joven no le interesa ya la vida de la comunidad, puesto que quiere ‘progresar, salir adelante, convertirse en gente de razón’. Estas condiciones derivan de la ausencia aparente de las nuevas generaciones en prácticas de índole religiosa, agrícola o espiritual; sin embargo, esto no es del todo cierto, pues existe y se da tal participación, aunque no de manera preponderante. En raras ocasiones los jóvenes participaban en estos eventos y, aunque formaran parte de ellos, casi nunca han sido portadores de la palabra en las decisiones o en su realización, pues la presencia tácita de la experiencia de los mayores dictaba qué y cómo debían efectuarse, así como el momento y los actores que intervendrían en tal o cual actividad.

Resulta interesante percibir, sin embargo, que los jóvenes buscan en mayor medida participar y construirse una imagen propia en aquellos espacios y rituales en los cuales no eran tomados en cuenta o no les agradaba participar, como evidencian las observaciones de las festividades patronales de los últimos años (2018-2020) en poblaciones como San Felipe del Progreso, en donde los hijos de los mayordomos se involucran con mayor capacidad de decisión en la realización de las festividades. Desde un espectro semejante, es de particular interés para esta reflexión prestar atención a procesos comunicativos intertextuales, así como la confluencia cultural del imaginario simbólico en torno a prácticas rituales relacionadas con el maíz y la traducción de significaciones derivada de tales contactos y apropiaciones.

Cabe señalar que uno de los vínculos afectivos que favorecen tal participación es la resignificación que los jóvenes han podido construir en torno al maíz y a su proceso de cuidado, resultado, en parte, de su participación dentro de una práctica de reconfiguración étnica propuesta en la Universidad Intercultural del Estado de México (UIEM) denominada Fiesta de

la Identidad en honor al maíz o Seniljuitl. Lo anterior motiva a preguntar acerca de cómo se expresan y se relacionan los elementos que intervienen en el sentido de esta fiesta, a partir de sus componentes intertextuales, para explicar los procesos comunicativos de traducción a los que son sometidos por parte de estudiantes de esta universidad en la construcción de un imaginario simbólico.

Para responder a estos cuestionamientos, la presente investigación se centra en identificar postulados conceptuales y un modelo de análisis derivados de la semiótica de la cultura que resulten funcionales para comprender cómo se relacionan los elementos comunicativos intertextuales que intervienen en el sentido de esta Seniljuitl,³ celebración que constituye un escenario pertinente para la convergencia, interacción, expresión y traducción de sistemas culturales diversos que permiten el encuentro con un imaginario colectivo simbólico.

En el primer apartado de este artículo se presenta, entonces, el origen y el objetivo de las Fiestas de la Identidad llevadas a cabo en la UIEM, y se describen algunas de las actividades propias de la celebración al maíz. En el segundo apartado se expone –a partir de los planteamientos de Iuri Lotman (1996), Gilbert Durand (1964) y Clifford Geertz (1973)– cómo la cultura da sentido al mundo y lo hace comprensible al individuo mediante la representación visual del mismo, en un imaginario social. Asimismo, se argumenta la manera en que la cultura se provee de intertextualidades e imaginarios colectivos, genera sentidos públicos y transita a una simbolización individual, misma que en la interacción hace posible la expresión y traducción de sistemas de concepciones particulares, a través de los cuales se puede comunicar, perpetuar y/o traducir el conocimiento de otros contextos cotidianos-rituales.

La Fiesta de la Identidad Seniljuitl como parte de un Programa Universitario Intercultural

Hacia 2004, y como resultado de una lucha histórica de los pueblos originarios, se inicia en México un periodo educativo universitario encabezado por la apertura de la primera universidad intercultural del país, que se asentaría en el Estado de México, una zona en la que habitan cinco pueblos originarios: mazahua, otomí, nahua, matlazinca y tlahuica y que, por tanto, moldearía el proyecto de educación superior intercultural, cuyo propósito es promover

³ El tipo de escritura de palabras en lengua nahuatl en el presente texto obedece al uso de 18 grafías (a, e, i, o, u, ch, k, l, m, n, o, p, s, t, x, y, tl, ts) consensadas en el Seminario de Gramática del Nahuatl Moderno de la región Huasteca, celebrado en 1979, las cuales son retomadas por Crispín Amador Ramírez en su libro *Tlajtolchihuali, palabra en movimiento: el verbo* (2002).

un diálogo intercultural orientado a hacer compatibles procesos de estudio, análisis y generación de nuevos conocimientos que beneficiarán a las poblaciones que los ostentan y que contribuyeran a franquear barreras de comunicación entre el conocimiento práctico y místico acumulado en la sabiduría indígena y el científico generado en las universidades convencionales (Casillas y Santini, 2006, p. 130).

Esta propuesta, además, está articulada con las funciones sustantivas propias de cualquier otra institución universitaria: docencia, investigación, difusión de la cultura, extensión de los servicios y vinculación con la comunidad.

Resulta de especial relevancia esta última función, ya que desde ahí se promueve la construcción o por lo menos la potenciación del diálogo intercultural entre la universidad y las comunidades originarias. Es decir, la intención base de la Universidad Intercultural es que los probables estudiantes provenientes de tales pueblos tengan acceso a la educación superior, pero que en ese acceso sea fundamental la inclusión de la cosmovisión, producto de los sistemas tradicionales de socialización: “el modelo de universidad intercultural asume como centralidad el protagonismo del conocimiento y los saberes propios en otredad, desde condiciones de igualdad y equidad entre los pueblos indígenas y afrodescendientes y en relación con los otros conocimientos de afuera” (Saballos, 2013, p. 201). En ese sentido, resulta vital para el estudiante reconfigurar su sistema de pertenencia étnica, ya que ello nutrirá su experiencia de formación académica en la universidad, no solo desde y para su cosmovisión, sino para la reconfiguración de los elementos y procesos propios de su cosmoconvivencia (Yampara, 2011).

Para conseguir esa convivencia, el modelo educativo se estructuró en diferentes rubros, de los que resultan vitales los ejes de formación en Lengua Originaria y Vinculación con la Comunidad, desde los que se propicia un diálogo con la etnia de pertenencia. La operatividad de estas condiciones implica, además, el establecimiento de actividades no curriculares, desde las que se posibilite, mediante la experiencia vivida, la inmersión del estudiante en los procesos de comunalidad de los pueblos originarios. Por tanto, “las funciones sustantivas de la universidad se orientan a fortalecer la autogestión del desarrollo con identidad, a partir de procesos holísticos de empoderamiento individual y colectivo desde lo endógeno, la reafirmación de la identidad cultural y problematización del *statu quo*” (Saballos, 2013, p. 202). Desde esta comprensión resulta fundamental que la problematización de ese *statu quo* contemple la significatividad de la estructura ritual originaria, desde la que se articula la

concepción del mundo, fundamentada en un pensamiento simbólico ligado a la tierra, a los procesos de cultivo y a la narrativa mítica derivada de ello, herencia de la época prehispánica, empero vigente en la actualidad.

Bajo ese contexto, en la UIEM se plantea un programa lúdico-simbólico denominado Fiestas de la Identidad, inspirado en la labor agrícola de la región, la pertenencia identitaria que los estudiantes aún poseen respecto de la tierra y el maíz, así como en el propio espíritu que impulsa la creación de las universidades interculturales, en las que se asume a estas como espacio y territorio para el diálogo “teórico-práctico, crítico, simétrico, intersubjetivo y de enriquecimiento mutuo, que reconoce los condicionamientos diferentes de los sujetos interactuantes, a partir de asumir solidaria, recíproca, respetuosa e interdependientemente la otredad como condición *sine qua non* para la construcción de verdaderas ciudadanías interculturales” (Saballos, 2013, p. 201). En la constitución de una ciudadanía de estas características es preciso tomar como base el calendario agrícola de los pueblos originarios, no solo en su versión mítica heredada de las culturas prehispánicas, sino en su versión vivencial, evidente en el trabajo cotidiano para la siembra del maíz, presente en la zona norte del Estado de México, área de influencia de la Universidad Intercultural del Estado de México.

El trabajo en el campo, aunque no es la actividad predominante en los municipios del norte del Estado de México, sí reviste especial interés entre las comunidades aledañas a la UIEM, puesto que una parte importante de los estudiantes inscritos procede de familias cuyo contacto con el campo y con las actividades agrícolas es una práctica primordial, ejercida no solo en términos pragmáticos, sino que involucra todo un mundo simbólico que sincretiza además los sistemas de pensamiento indígenas y religiosos católicos. En ese diálogo suceden constantes negociaciones de sentido que no siempre son evidentes, ni asumidas conscientemente por los involucrados, pero que constituyen el imaginario colectivo propio de esas comunidades; se entabla en cierta medida un diálogo intercultural constante, el cual, sin embargo, no está exento de desencuentros, manifiestos en la ambivalencia que los jóvenes estudiantes manifestarán respecto de su pertenencia étnica.

El trabajo agrícola entre los habitantes de la zona norte del Estado de México configura un entramado simbólico interiorizado a nivel cultural. Tal ejercicio permite la conformación de un texto cultural-simbólico que estructura una particular forma de vida en la que la milpa, el maíz y el individuo están articulados mediante sentidos derivados de sus pertenencias étnicas, religiosas y, ahora, con la inclusión de la UIEM, intelectuales, profesionales e incluso

formativas. Todo ello complejiza la emergencia del imaginario colectivo que se fundamenta en los contenidos heredados históricamente por los pueblos originarios, pero que solidifican los modos de comunalidad imperantes en la actualidad, entendida no solo como el trabajo conjunto, sino el entretejido de un propósito de vida común, dado que lo imaginario, a decir de Maffesoli:

organiza nuestra percepción de la realidad y se encarna en diferentes ámbitos de la cotidianidad. Lo imaginario, circunscrito al campo de lo propiamente inmaterial, al terreno de una representación colectiva gestada en el anhelo por trascender lo real, finalmente configura la significación de la realidad en la que los individuos se desenvuelven (citado en Carretero, 2003, p. 104).

Ese complejo sistema de pertenencia y representación del estudiante de la UIEM no es reconocido de primera instancia, sino que ha de pasar por todo un periodo de identificación y de valoración en el que juega un papel importante la universidad, al incluir dentro de la formación profesional la Lengua Originaria y las actividades de vinculación, de las que el programa Fiestas de la Identidad es parte. Desde esas dimensiones, muchos de los jóvenes que participan realizan un proceso valorativo del trabajo en el campo; por tanto, de aprecio por el maíz como entidad nuclear de la cultura de la cual son originarios. Tal estimación pasa a través del reconocimiento del quehacer agrícola, no solo como una forma de subsistencia económica, sino como un medio que brinda pertenencia e identidad. Es decir, sucede un proceso de tensión en los jóvenes que se reconocen indígenas, puesto que estos “manifiestan tensiones y conflictos identitarios derivados, principalmente, de la convergencia de procesos y experiencias diversas” (Bertely *et al.*, 2013, p. 71). Se trata de la vivencia en mundos dispares que son parte de sus espacios de interacción cotidiana: desde los que se asumen como jóvenes ávidos del mundo moderno, pero preocupados por su raigambre étnica, además de la emergencia de un escenario que posibilita un acercamiento al mundo académico de la universidad y una forma de reactivación de su propia base cultural, pues, desde la recuperación de la dimensión simbólica, el joven encuentra otra forma de ser parte de esa comunidad aparentemente lejana o tensa.

En el proceso de formación universitaria estos jóvenes se ven expuestos a manifestar sus diferentes pertenencias identitarias, dentro de las cuales emerge la importancia de sus tradiciones, costumbres, idioma, vestimenta y otros factores que fortalecen, como señala Bertely *et al.* (2013), el sentimiento de pertenencia y de autoadscripción, pero que se

contrapone con la discriminación, la vida urbana y el menosprecio en las comunidades por lo propio, por considerarlo como un freno al desarrollo personal del joven: “nuestros padres no nos enseñan la lengua porque no quieren que suframos como ellos” (diario de campo, junio de 2018). El joven mazahua de San Felipe del Progreso experimenta un dilema: “lo tradicional y lo moderno se manifiesta en la ambivalencia antes mencionada, entre el orgullo y la vergüenza relacionados con la pertenencia étnica” (Bertely *et al.*, 2013, p. 78). Pero esa ambivalencia es fructífera en la resignificación simbólica que se propicia desde las Fiestas de la Identidad, al menos desde ciertas dimensiones.

Las Fiestas de la Identidad como una propuesta de reconfiguración étnica pretenden potenciar la capacidad simbólica de las celebraciones rituales cercanas a las fiestas patronales, desde las que los jóvenes indígenas pueden reconocer su pertenencia vinculada a “elementos emblemáticos visibilizados a partir de la celebración de fiestas tradicionales, la preparación de comidas de la región, el reconocimiento y la recreación de danzas y piezas musicales distintivas o el uso festivo de trajes típicos” (Bertely *et al.*, 2013, p. 91), pero que también se resignifica a partir de la vida universitaria, pues estas condiciones de reconocimiento son potenciales áreas de consolidación de su formación intelectual, por lo que les permiten revalorar sus actividades agrícolas a partir de reconocer su importancia en la constitución de ese imaginario simbólico que señala Maffesoli.

Las Fiestas de la Identidad son un espacio que procura distanciarse de la interculturalidad funcional a la que se ha habituado la UIEM. Cabe señalar que tal dimensión de la interculturalidad es definida por Catherine Walsh (2010) como aquella en la que la interculturalidad se asume como discurso político y no como un ejercicio resultado de procesos de reconocimiento de las condiciones de asimetría que históricamente se han construido para excluir, en este caso, a las comunidades indígenas. En oposición a ello, se propone, a partir de esta autora, la dimensión crítica de la interculturalidad, en la que no haya esta tendencia a la invisibilización de tales asimetrías, sino que se asuman de manera pertinente y se establezcan estrategias para recuperar el diálogo en el interior de las universidades que propicie el reconocimiento de maneras de hacer, pensar, sentir, derivadas del mundo indígena vital. La interculturalidad crítica implica un proyecto construido desde el saber de las personas, de la gente; en las fiestas de la identidad se procura esta perspectiva, al partir de la base del calendario agrícola vigente en el entorno de los estudiantes de la UIEM como base para su resignificación. Con tal disposición se pretende la emergencia de un diálogo intercultural en el que se involucre

a los jóvenes, a sus abuelos, a la institución y a las prácticas rituales que le dan sentido a una de las dimensiones de pertenencia del imaginario simbólico indígena en esta región.

En las Fiestas de la Identidad, particularmente la dedicada al maíz, se establece un proceso que parte del reconocimiento de la interrelación entre el territorio, la sociedad, la naturaleza, el trabajo y las técnicas que este implica para comprender su finalidad social. Es decir, se propone el reconocimiento de la milpa como espacio natural-social al cuidado del ser humano, puesto que en esa milpa se procura el sustento familiar mediante la labor agrícola, que implica no solo el trabajo técnico, sino una disposición espiritual hacia las fuerzas de la naturaleza y, por tanto, la milpa se ritualiza, para que con ello el maíz crezca y pueda servir de medio para la sobrevivencia y, sobre todo, para la realización efectiva del tejido social comunitario, pues en el trabajo que implica el maíz y sus dimensiones (semilla, xilote, pixca, selección de mazorcas, elaboración de tortillas, sende, tamal y atole agrio, ofrenda de collares de palomitas, etc.) se establecen las relaciones sociales que le dan sentido a los lazos de fraternidad que las comunidades originarias experimentan cotidianamente.

La disposición anterior se aproxima a lo que María Bertely y Jorge Gasché definen como método inductivo intercultural, es decir, la metodología mediante la cual se diseñan actividades de corte pedagógico que nacen del quehacer de las comunidades indígenas, puesto que en la disposición de la Seniljuitl se articulan varios ejes temáticos, a saber: territorio, recurso natural, trabajo y finalidad social. Para articular tales dimensiones es fundamental el papel de la tradición oral desde la que se ha aprendido a participar y a llevar a cabo cada uno de los procesos rituales involucrados en la Fiesta en honor al maíz (Seniljuitl); cuando este aprendizaje se propone como parte de la actividad de la UIEM, se establece el germen, al menos, de un diálogo intercultural crítico, a decir de Walsh (2010).

Un acercamiento a la experiencia de las Fiestas de la Identidad en la UIEM

Para reconocer la participación del joven universitario en la fiesta en honor al maíz, se echó mano de la observación participante durante tres años aproximadamente (2018, 2019 y 2020). En ese periodo se recopiló de manera aleatoria una narrativa mediante un diario de campo de las actividades llevadas a cabo dentro del Programa Universitario Fiestas de la Identidad, principalmente las dedicadas a la Fiesta del maíz. Se eligió este tipo de participación ya que la condición de vivencialidad del ritual permite una aproximación pertinente para la condición significativa de lo que en él acontece.

De igual manera, a partir del diálogo convencional con los estudiantes partícipes, se pudo recuperar el testimonio acerca de su percepción sobre el maíz, la importancia que este tiene para su entorno familiar y cómo a partir de su participación en la Fiesta de la Identidad y en las diferentes actividades desarrolladas se pudo enriquecer su imaginario colectivo. Parte importante de esta recopilación de narrativas rituales pasó por la captura fotográfica de algunos altares dedicados al maíz durante la celebración de esta festividad, ya que desde la composición de esas imágenes es posible comprender, también, la transformación del sentido que tiene el maíz para los participantes.

Para esa descripción narrativa se tomó como referencia complementaria el testimonio plasmado en una serie de participaciones de tres integrantes de la universidad (cuyas familias se dedican al trabajo agrícola) dentro del marco de la iniciativa “+ de 500 Años de Resistencia, Encuentro Virtual Anahuak Unida, 2020” (Fundación Cultural Camino Rojo, 2020), en el que manifiestan cómo su vínculo al trabajo del campo relativo al proceso de siembra, riego y cosecha del maíz se vio fortalecido dada su participación en estos festivales, danzas y velaciones. De la misma forma se acompañó, de manera aleatoria, a estos tres estudiantes en diferentes periodos del trabajo agrícola con su familia durante 2018, 2019 y 2020, para reconocer cómo se lleva a cabo y cuál es la dinámica de participación, no solo individual, sino sobre todo colectiva, así como las diferentes dimensiones de organización del mismo, que van desde la preparación de la comida, hasta el momento de levantar la cosecha.

Como parte del proceso metodológico, en los siguientes párrafos se narra cómo opera el Programa de las Fiestas de la Identidad en la UIEM, principalmente la que honra al maíz, así como las relaciones de traducción que operan en el imaginario simbólico de los estudiantes-egresados, y que se narrativizan en sus participaciones dentro del encuentro virtual, referido anteriormente.

El Programa Universitario Fiestas de la Identidad tiene como propósito incentivar una relación entre el calendario agrícola actual de los pueblos del norte del Estado de México, el calendario prehispánico y el calendario gregoriano de uso común actualmente. Ello mediante la conmemoración de ciertas fechas a lo largo de 12 veintenas o meses, dedicadas a diferentes concepciones, que enfatizan los componentes de cada uno de esos sistemas de relación con el tiempo. Las celebraciones que actualmente se han consolidado en este Programa Universitario se refieren en la tabla 1.

Veintena (denominación en el calendario prehispánico)	Días que abarca la veintena	Fiesta de la Identidad
<i>Atemostli</i>	27 de diciembre-15 de enero	Fiesta de la tierra: <i>Tonantsiljuitl</i>
<i>Iskali</i>	5 de febrero-24 de marzo	Fiesta del fuego: <i>Tleiljuitl</i>
<i>Nemontemi</i>	7-12 de marzo	Búsqueda de los ancestros: <i>Temoitalistli</i>
<i>Atlakaualo</i>	2-21 de marzo	Fiesta del sol: <i>Tonatiujlilitl</i>
<i>Tlakaxipeualistli</i>	22 de marzo-10 de abril	Fiesta de la renovación: <i>Tlakaxipeualistli</i>
<i>Ueitosostli</i>	1-20 de mayo	Fiesta del maíz: <i>Seniljuitl</i>
<i>Tekuilitontli</i>	30 de junio-19 de julio	Fiesta de la lluvia: <i>Baapiti Tawi</i>
<i>Tlaxochimako</i>	9-28 de agosto	Fiesta de las flores: <i>Tlaxochimako</i>
<i>Ma togu ye lulu / Xokotl Uetsi</i>	29 de agosto-17 de septiembre	Fiesta a los difuntos: <i>Ma togu ye lulu o Mikailjuitl</i>
<i>Ochpanistli</i>	18 de septiembre-7 de octubre	Fiesta del aire: <i>Ejekailjuitl</i>
<i>Tepeiljuitl</i>	28 de octubre-16 de noviembre	Fiesta de los cerros: <i>Tepeiljuitl</i>
<i>Panketsalistli</i>	7-26 de diciembre	Fiesta de la familia: <i>Panketsalistli</i>

Tabla 1. Fiestas de la Identidad: Programa Universitario de Vinculación con la Comunidad de la UIEM
 Fuente: elaboración propia, abril de 2020.

El nombre de cada Fiesta de la Identidad se plantea en función de aquello que se celebra, además de que tal denominación es una de las primeras formas de articulación entre los diferentes calendarios, pues a través de esa condición se establecen las posibilidades de convergencia que existen entre tres sistemas culturales diferentes, que comparten la noción de ‘tiempo’.

Mientras que el calendario agrícola de corte empírico permite a los campesinos regular los procesos de siembra, cosecha y reposo de la tierra fértil, el calendario prehispánico pretende establecer una relación entre esos procesos físicos y el orden universal, denominado macrocosmos, y el orden de lo humano, denominado microcosmos. Es decir, trata de vincular el proceso productivo agrícola con los movimientos celestes y estos a su vez con el acontecer humano. Por su parte, el tiempo, pensado desde el calendario gregoriano, permite vincular esas reminiscencias prehispánicas con una forma de conducta observable hoy en día, traducida en peregrinaciones, ofrecimientos y una serie de rituales que, bajo la justificación de la pertenencia religiosa de los campesinos, se lleva al campo del contacto con las milpas y la obtención de los

granos sembrados, fundamentalmente el maíz. Cabe señalar que, si bien la pertenencia religiosa de los campesinos puede comprenderse como un indicador de colonialización vigente, este también se comprende, a decir de Argüelles, como una reconfiguración festiva en la que tiene lugar “la ritualidad basada en las concepciones de un calendario agro-festivo propio” (Argüelles, 2013, p. 124).

A través de estas tres dimensiones de representación-imaginación del tiempo (agrícola, prehispánico y gregoriano) se establece una dimensión de traductibilidad textual que erige parte fundamental de un imaginario mítico, que a su vez se representa y se vive. Es decir, se lleva a cabo ya que esta intertextualidad implica un reencuentro con la esencia de lo imaginario, pues ella “radica en una reacción contra la renuncia que impone la civilización represiva. Por eso, la vitalidad de lo imaginario se sustenta sobre el despliegue de una fantasía que fractura la monotonía cotidiana y estimula la vida social” (Carretero, 2003, p. 104). Provocación que se vuelve vívida para el joven estudiante, no solo en su espacio cotidiano, sino en el escolar, e incluso en el de la actividad física, a través de actividades como la danza, propias de las Fiestas de la Identidad. En ese sentido, la Fiesta en honor al maíz se puede equiparar con la *Elotlamanilistli* de la Huasteca, puesto que en ambas ocurre “un proceso colectivo de reconstrucción del sentido de la vida” (Argüelles, 2013, p. 123). Sin embargo, en la festividad de Seniljuitl, tal construcción colectiva no es resultado de un hacer propio de las comunidades, sino un proceso de reconfiguración étnica que busca potenciar el sentido colectivo entre los jóvenes para que estos reconfiguren tal pertenencia.

Al entramarse en tres dimensiones distintas, ese complejo imaginario se vuelve rizomático, de tal manera que funge como un escenario potente en términos de su propia capacidad representativa para el participante, porque estructura su condición visualizable de forma más compleja. Para decirlo en términos de Hernández (2005, p. 11), “una red fractal tiene puntos clave de interface e interacción que ofrecen una visión con más complejidad que lo que se observa a primera vista en las primeras fases del fractal”. Esa visión rizomática es clave en la intertextualidad a partir de la que el joven se configura imaginariamente dentro de sus diversas pertenencias sociales.

Los estudiantes de la UIEM están familiarizados con la celebración de distintas manifestaciones de orden religioso y cívico encaminadas no solo al trabajo agrícola en sí, sino a toda una disposición mítica del mismo. Dentro de su representación del mundo, ocupa un lugar importante el maíz, así como sus formas de hacerse imagen, puesto que toda visualidad

implica “posicionalidades y discursos, a través de actitudes, creencias y valores, es decir, que median significaciones culturales” (Hernández, 2005, p. 12). Estos jóvenes no solo han trabajado la milpa para obtener cosechas, sino también forman parte del sistema de cargos propio de la estructura religiosa de las comunidades indígenas y que se relaciona con el ciclo agrícola. Sin embargo, muchos de ellos reproducen tales prácticas, en cierta medida, por la tutela que ejercen sus padres y no necesariamente bajo la disposición voluntaria de involucrarse en tales actividades.

Desde las Fiestas de la Identidad se fomenta la participación voluntaria a través de una condición diferente, que se deriva de aquella concepción prehispánica registrada en el calendario heredado de esa época y que motiva en los participantes un sentimiento de identificación. Incentiva tanto la aparición como la representación de una utopía, pues “contemplada desde la perspectiva de la forma y no del contenido, se revela como una manifestación propia de lo imaginario. A través de ella, el hombre se recrea en el pasado o edifica un añorado futuro, renegando así, de su realidad cotidiana” (Maffesoli, citado en Carretero, 2003, p. 105). Por tanto, mediante su práctica representativa se convierte en un espacio de reconfiguración, una práctica ritual imaginada que le permite configurar su propia imagen como joven dentro del círculo comunitario y universitario.

La Fiesta en honor al maíz, *Seniljuitl*, se ha celebrado principalmente con velación,⁴ danza prehispánica, tendido de ofrenda, cuentacuentos y danza de la estrella en diferentes escuelas primarias de San Felipe del Progreso, Zacualpan y Toluca, así como en la zona arqueológica de Calixtlahuaca, en el Estado de México, y en Uruapan, Michoacán. A partir de esto, se exhorta a que los estudiantes de origen indígena y no indígena de la UIEM, junto con personas de comunidades mazahua, nahua, matlatzinca, otomí y purépecha, reconozcan la importancia de esa semilla para el ser humano.

Cabe señalar que, de todas las representaciones que se integran a la Fiesta del maíz, son de especial relevancia para el tema la velación, la danza y el tendido de la ofrenda. En ellas se construyen diferentes representaciones de la imagen de esta semilla mediante diversos formatos y materiales. Se crean, a decir de Mirzoeff (en Hernández, 2005), artefactos con tecnología visual, de manera que desde esas representaciones no solo emerge la participación de los

⁴ Ceremonia que se realiza durante toda una noche para construir una imagen (tendido de ofrenda) con las semillas de maíz. Mientras esta se construye, se realizan cantos rituales en los que participan todos los asistentes. Se utilizan también flores y se finaliza cerca del amanecer, cuando se han elaborado dos bastones con los elementos tendidos.

estudiantes, sino que estas imágenes involucran también a niños de escuelas en donde se ha celebrado y a público que ha asistido a tal festejo.

Tipo de actividad desarrollada	Imagen	Descripción
Tendido de ofrenda	 <p data-bbox="724 891 847 929">Imagen 1</p>	<p data-bbox="1123 568 1378 860">La ofrenda representa a Senteotl, la energía del maíz, y está elaborado con semillas de color blanco, amarillo, rojo y azul.</p>
Narración teatral	 <p data-bbox="724 1267 847 1301">Imagen 2</p>	<p data-bbox="1123 987 1378 1240">Se cuenta a los niños, mediante un mito tradicional, cómo llegó el maíz a la tierra y se les reparte semilla para el final del relato.</p>
Tendido de ofrenda	 <p data-bbox="724 1659 847 1693">Imagen 3</p>	<p data-bbox="1123 1308 1378 1697">La ofrenda se realiza en representación a sentli, la mazorca, con granos de maíz y con frutas, como metáfora de la germinación de una semilla, en alusión a que esta genera un fruto.</p>

<p>Velación</p>	 <p>Imagen 4</p>	<p>Para la representación de la figura central se hace una velación, con cantos y veladoras, durante toda la noche.</p>
<p>Danza</p>	 <p>Imagen 5</p>	<p>Al finalizar la velación se realiza la danza en torno a la figura formada.</p>

Tabla 2. Imágenes de la festividad en honor al maíz
 Fuente: archivo fotográfico del Kalpuli Tlatlauxiukoatl, UIEM, 2021.

La imagen del maíz representada en la velación (imagen 4) y en el tendido de la ofrenda (imágenes 1 y 3) se lleva a cabo mediante la referencia de formas iconográficas de los códices que muestran a esta semilla de diferentes maneras: ya sea en su sentido analógico, como semilla propiamente; metafórico, como entidad antropomorfa; o incluso en su sentido performativo (imágenes 2 y 5), a través de danza y relatos míticos. Se recurre a estos artefactos visuales puesto que es necesario, para la emergencia de lo visible, la interrelación de diferentes códigos semióticos, de “otros sentidos además de la vista, como el lenguaje, el sonido, la música, el gesto humano” (Hernández, 2005, p. 15). Tales formas de hacer presente la imagen del maíz en la celebración resultan en un proceso intertextual en el que se manifiestan representaciones distintas que se vuelven sincrónicas y traducibles, no solo entre sí, sino sobre todo para los participantes, ya que el maíz se vuelve para los universitarios no solo una semilla que implica el trabajo en el campo, sino se instituye como eje rector de su propio redescubrimiento identitario, al representarlo en imágenes y movimientos.

Por otro lado, para los asistentes al ritual, el maíz deja de ser solo un elemento de satisfacción alimenticia y se vuelve parte de un relato mítico que exalta sus sentidos e imaginación, puesto que todas estas imágenes del maíz “sirven para dar informaciones acerca del mundo, son portadoras de conocimiento [...]. En lo que toca al denominado modo estético de funcionar, las imágenes han servido para proporcionar sensaciones (aistesis) específicas a quienes las contemplan” (González, 1997, p. 33). Envuelven a todos los participantes en una semiosfera, en una atmósfera de sentido, propiciada por el copal, sonido, movimiento, colorido y narrativa mítica que los acerca vivencialmente con el carácter sagrado de esta semilla, pues, al ser simbolizada mediante tales representaciones, las imágenes sirven “como símbolos religiosos, como elementos que permitan el acceso a lo sagrado, como manifestaciones de lo divino” (González, 1997, p. 33). Incluyen al participante en el imaginario colectivo del mundo indígena que se representa a través del ritual.

Con la celebración de las Fiestas de la Identidad se trata de difundir la vigencia y la aplicación de los rituales a la vida cotidiana, la proximidad con los procesos agrícolas de los contextos comunitarios y el simbolismo construido en torno a ellos. Por lo anterior, el objetivo principal de estas actividades es reactivar sentidos en torno a tradiciones tanto antiguas como actuales de los pueblos indígenas, contribuir al proceso de construcción significativa de identidades desde el respeto, comprensión y solidaridad entre los jóvenes universitarios, sus pueblos originarios de procedencia y los diferentes contextos en los que se desenvuelven, así como reconocer la diversidad cultural, identitaria y lingüística con la práctica de las lenguas, costumbres y cosmovisiones originarias.

Se trata entonces de formas distintas de visualizar, de hacer emerger, a decir de Appadurai (citado en Hernández, 2005), de advertir la imaginación como práctica social. Se propone que a través de la reconstrucción y recuperación de esa dimensión ritual se posibilite la ocurrencia de lo imaginario “que dota de vigor a la utopía al movilizar la potencia social y cuestionar, de este modo, el orden establecido” (Carretero, 2003, p. 105), discutir la discriminación histórica y sistemática a la que se ha relegado el saber y sentir de los pueblos originarios, razón (entre muchas otras) por la que el joven se aleja de ello.

Entre sistemas culturales y procesos de sentido: imágenes, intertextualidades y traducciones

Cuestionarse acerca del sentido que implica intertextualidades y traducciones de la Fiesta de la Identidad Seniljuitl precisa un abordaje desde el ámbito de la cultura. Entre otras cosas, esta

perspectiva brinda una aproximación para comprender cómo, a través de ciertos rasgos y concepciones culturales presentes en los textos, se construye el sentido de tal práctica, así como su relación con el contexto en el que se realiza. Además, permite interpretar a la cultura como aquella entidad con inteligencia que genera, conserva y perpetúa la memoria colectiva a través de mecanismos supraindividuales-colectivos de traducción (Lotman, 1996).

En el afán de mostrar un panorama que sirva como base para identificar las categorías conceptuales y el modelo analítico desde la semiótica de la cultura para el estudio de la Seniljuitl, es necesario observarle, en este caso, desde su ámbito ritual a partir de la dimensión interpretativa propuesta por la antropología simbólica y la semiótica de la cultura, desarrolladas por Durand (1964), Geertz (1973) y Lotman (1996). Derivado de esta precisión, se comprende a la cultura como sistema de símbolos, significados y sentidos compartidos, en el que existe una relación recíproca entre participantes, lo que hace posible una serie de interpretaciones (Sperber, 1988) y traducciones, que se basan en la búsqueda de significaciones entre textos y no en experimentos que determinen leyes (Geertz, 1973).

Cabe señalar que la noción de texto desde la cual se establece esta comprensión es la de la semiótica de la cultura, en la que Lotman (1996) plantea que un texto, para que sea considerado como tal, ha de estar codificado de manera dual, es decir, en un lenguaje coloquial y en un metalenguaje. Para el caso de la Seniljuitl hay una disposición coloquial que se deriva de la condición práctica y vivencial de la relación con el maíz, así como de las actividades rituales que son comunes a los estudiantes por el hecho de provenir de entornos agrícolas, en los que la dedicación al proceso de cultivo del maíz es una dimensión interiorizada, pero precisamente por ello invisibilizada en ocasiones. Cuando estas vivencias cotidianas se ritualizan mediante un lenguaje diferente, es decir, se codifican una segunda vez, ocurre un distanciamiento del joven respecto de su hacer cotidiano alrededor del maíz que le permite comprender su importancia simbólica desde una perspectiva que había relegado, no por iniciativa propia necesariamente, sino por la inmediatez que implica el trabajo cotidiano en la milpa.

Esta doble codificación propiciada por el lenguaje ritualizado que se emplea en la celebración de la Seniljuitl, así como su disposición en los tendidos observados en las fotografías que implican un modo de ofrecimiento diferente al habitual, potencian la emergencia del imaginario simbólico de reconocimiento desde donde el joven asume al maíz, pues lo mira ya no como un medio de subsistencia y como un elemento vinculado al trabajo

arduo de la milpa, sino que la disposición ritual del maíz en las ofrendas y formas verbales del Seniljuitl dispone al maíz en una condición simbólica que permite vislumbrar su papel como entidad cultural y de reconocimiento.

En la celebración de la Seniljuitl el estudiante danza, entra en vigilia y camina para establecer una comprensión del maíz diferente a la de su cotidianidad; lo asume no como un medio de subsistencia, sino como entidad de reconocimiento y de valor cultural. Comprende desde esta disposición el papel relevante que tiene el proceso agrícola para los mayores, pues no solo se trata del trabajo físico en la milpa, sino de un proceso de restitución de la identidad de la que forma parte y desde donde significa su propia vida, aprende en colectivo y lo asume personalmente a través de un hacer diferente. Ocurre, como señala Zamora (2013), una recuperación del conocimiento que ya está guardado en el corazón del estudiante; este debe ser como un danzante, recibe enseñanza y aprende, se apropia de ese conocimiento y lo manifiesta mediante su expresión que le es propia y colectiva a la vez, lo resignifica.

Desde una perspectiva semiótica, tal como lo sugieren Geertz (1973) y Lotman (1996), la cultura resulta una abstracción de la conducta, manifestada en la manera de sentir, pensar y creer de un individuo, que le permite hacer frente a problemas reiterados a través de orientaciones estandarizadas y regular su comportamiento en determinados contextos (Kluckhohn, citado en Geertz, 1973). Para efectos del estudio enunciado es vital esta perspectiva, dado que muestra a la cultura como sistema en interacción de textos y símbolos interpretables dentro de un contexto en el que pueden describirse ciertos fenómenos de manera inteligible, no solo como un ornamento de la existencia humana, sino como una condición esencial de ella, pues tales sistemas han ordenado, sustentado y dirigido la vida en los diferentes grupos humanos (Geertz, 1973).

En la disposición ritual de la Seniljuitl la conducta laboral se torna en conducta espiritual-vivida. Ello acerca al estudiante a una resignificación de su pertenencia étnica, puesto que su participación se vuelve hábito, se vuelve activa y de esa forma encuentra una manera de restablecer su relación con un entorno en el que no se apreciaba reconocido. La participación ritual como proceso semiótico implica la ocurrencia de lo que Zamora señala como proceso de aprendizaje propio en el caso de la cultura nahua, es decir, “Todos los trabajos en casa y en el campo se aprenden viendo, sintiendo, haciendo y sabiendo” (Zamora, 2010, p. 110); por tanto, no hay aprendizaje ni implicación si no se presentan la observación –el *tachiya* (observa, mira)–, si no hay sentimiento o implicación emotiva y sensorial –*kimachiliya* (percibir, sentir)–, si esa

implicación no se incorpora mediante la acción –el *kichiua* (hace, practica)–; solo en la interrelación de esas dimensiones de la vivencia se vuelve posible el *kimati* (saber). Es decir, se vuelve posible un diálogo intercultural que parta desde tres momentos: “la metacomunicación, competencias tanto cognitivas como emotivas y la jerarquización situacional” (Morón y Trujillo, 2021, p. 36). La celebración de la Seniljuitl implica cada una de esas dimensiones, por lo que opera como espacio para la construcción y el aprendizaje de la importancia simbólica del maíz, no solo entre los jóvenes indígenas, sino incluso entre los que no lo son.

Dado lo anterior, se resaltan algunos elementos teóricos para abordar el tema en cuestión, de acuerdo con la propuesta de la semiótica de la cultura (Lotman, 1996): la semiosfera, el texto, las reacciones autocatalíticas, la intertextualidad, la traducción, el símbolo y la memoria común. En relación con esto, para Lotman (1996), la semiosfera comprende aquel espacio semiótico que exige su existencia en el poder de significar, donde hay diversas formaciones simbólicas que se encuentran en diferentes niveles de organización, así como procesos comunicativos y de producción de nueva información. Dentro de este espacio convergen y dialogan diferentes textos que poseen una formación cerrada en sí misma con una estructura inmanente; en ellos se generan efectos de sentido por medio de la correlación entre el propio texto y su código. Es decir, la disposición festivo-ritual de la Seniljuitl deviene en semiosfera o espacio de sentido dentro del cual ocurren procesos que vinculan la observación (*tachiya*), la emoción (*kimachiliya*) y la práctica (*kichiua*), pues la danza, la velación y la peregrinación implican cada una de esas disposiciones para que se constituya esta reconfiguración étnica, es decir, para que tenga lugar un saber (*kimati*) colectivo, una semiosfera, una cosmoconvivencia.

Por otra parte, para que las relaciones entre los textos entre esas dimensiones señaladas se vuelvan posibles, son necesarias las reacciones autocatalíticas, ya que estas posibilitan el estudio del texto como mínimo generador textual, que crea la interacción de un texto con otros y con el medio semiótico. Las relaciones textuales se dan dentro de una misma semiosfera o incluso entre textos de diferentes semiosferas, de forma que tales interrelaciones generan la intertextualidad, una relación semiótica que existe en diferentes niveles entre textos culturales de características disímiles; es decir, que pertenecen a semiosferas distintas y que se traducen por homeomorfismo, situación relacional entre textos de una misma semiosfera que son diferentes y que se traducen por elementos isomórficos.

Al poner en relación la danza, la vigilia y la caminata, el sentido del maíz y su importancia simbólica se imbrican para fortalecer el reconocimiento que los estudiantes puedan efectuar sobre él, pues solo en ese tejido interaccional de elementos textuales cuyo punto de referencia en común es el maíz ocurre la generación de un conocimiento en el que se implique el joven de manera participativa y dialógica. Ocurre, además, una serie de traducciones o intercambios entre cada uno de esos textos que fortalecen este reconocimiento; no solo el joven es partícipe de la comprensión sino que, al dialogar con los otros jóvenes y personas involucradas en la Seniljuitl, sucede un intercambio o traducción intertextual.

La traducción, a su vez, requiere de filtros bilingües a través de los cuales un texto pasa de un lenguaje a otro dentro de la semiosfera o desde una ajena. Consiste en un ejercicio de semiotización de elementos ajenos que actualizan el sentido dentro de una semiosfera dada, pero con elementos que vienen de fuera. En todo este proceso comunicativo-semiótico juega un papel importante el símbolo, ya que es el elemento más estable del *continuum* cultural. Como contenido sirve de plano de expresión para otro contenido; en procesos significativos, siempre contiene algún elemento arcaico. Condensa la memoria oral colectiva, procede del pasado y va al futuro; es un mediador entre las esferas de la semiosis, entre la realidad semiótica y la extrasemiótica.

Finalmente las mediaciones y diálogos entre textos, semiosferas y símbolos permiten la emergencia de la memoria común, una constante en los textos, que une códigos y regula su transformación (Lotman, 2002). En el constante intercambio que se da en las actividades de la Seniljuitl se entretajan relaciones intergeneracionales, pues los jóvenes con más experiencia en la celebración explican a los de menor experiencia las actividades y las formas en que estas se llevan a cabo, pero también los jóvenes traen a relucir disposiciones heredadas de sus familias para fortalecer y significar esta festividad, por lo que hay un diálogo intercultural constante que se encarna en la celebración de la Seniljuitl.

Con lo expuesto hasta este momento, se pretende identificar los elementos semióticos presentes en los rituales celebrados dentro de esta Fiesta de la Identidad y con ello percibir la forma en que tales semiosferas se erigen como ideal para sumergir al individuo en un proceso homomórfico (Lotman, 1996) que genera traducciones donde se reproducen y conviven ciertos textos ajenos a la semiosfera determinada. Mediante esto se crean procesos de sentido, se recupera además el imaginario colectivo que a través de la memoria mítica de las comunidades originarias permite su actualización constante; la convierte en un acto representativo mediante

el ritual para mantener la potencia vivificante del mito y del mismo imaginario social. En ese sentido es fundamental reconocer “que la intrínseca fecundidad de los mitos para dinamizar la acción colectiva descansa siempre en su apelación a un ámbito más vivencial que propiamente racional” (Carretero, 2003: 106). Por tanto, la memoria común expresada en el acto ritual (danza, velación, etc.) se vive no solo como imagen mítica, sino como experiencia actual.

De acuerdo con lo anterior, será necesario comprender el símbolo desde dos perspectivas que confluyen en sí. La primera lo identifica como producto de un proceso individual inconsciente (Durand, 1964). Y la segunda lo considera como una reminiscencia activa, resultado de un proceso de creación y un punto de partida después de su recepción (Lotman, 1996). De esta manera, se percibe que la Fiesta de la Identidad del maíz presenta tanto una convencionalidad social, comunitaria, como una individual, a partir de las cuales se relacionan ciertos elementos semióticos para su producción de sentido y la reconfiguración de su cosmoconvivencia.

Pensar el sentido individual fuera del ámbito ortodoxo, desde lo expuesto por Durand (1964), implica tomar en cuenta la virtud del símbolo como una cualidad que trasciende la convencionalidad social de la forma simbólica, hasta llegar al seno del misterio personal que escapa a toda formulación dogmática impuesta desde afuera. Esto hace evidente la relación entre la forma simbólica y el individuo dentro del crisol de la libertad personal (Durand, 1964). De esta manera se comprende al individuo como un elemento dentro de la estructura semiótica, que posee la capacidad de usar, agregar, sustraer y modificar los símbolos que han estado presentes en sus contextos de desarrollo, con miras a realizar una construcción significativa sobre los sucesos que vive para orientarse dentro de su experiencia cotidiana (Geertz, 1973).

La Fiesta del maíz reúne diversas concepciones propias de pueblos originarios en su estructura significativa a través de diferentes imágenes y formas de ver, situación que permite conocer su pertenencia a una semiosfera universitaria, que pretende ser intercultural, y su contacto con semiosferas rituales indígenas. Ello se debe a que las imágenes tienen un decidido carácter intersubjetivo, puesto que son “entidades naturalmente resistentes a cualquier orden de apropiación privada [...] son siempre inscriptoras de la presencia del otro [...] ellas registran inexorablemente el proceso de la construcción identitaria en un ámbito socializado, comunitario” (Brea, 2009, p. 9). Estas interacciones incitan procesos homomórficos de sentido común en torno a memorias colectivas diversas y, además, permiten concebir al isomorfismo como el proceso en el que un texto entra a la estructura semiótica total y se multiplica en el

interior para su sentido (Lotman, 1996), donde se espera que los participantes expresen y lleven a cabo las manifestaciones propias derivadas de su memoria cultural.

A través de los procesos homomórficos e isomórficos generados en la semiosfera de la Fiesta del maíz, esta memoria se permea en los contextos cotidianos de los participantes, ya que, mediante el bagaje cultural se manifiestan traducciones del festejo que incentivan la comunicación en la que se perpetúan y/o reinterpretan significados. De esta manera, se considera que, a partir de la interacción de diferentes sistemas culturales, en esta celebración se generan procesos de traducción mediante reacciones autocatalíticas, que a su vez producen una semiosfera compartida por los interlocutores. Estos sentidos dan cuenta de la capacidad de adaptación de los fenómenos culturales a contextos específicos, mediante actualizaciones e inserciones en la vida cotidiana de sujetos provenientes de espacios diversos, que poseen diferentes bagajes socioculturales y modos de sentido; se trata de un proceso de reconfiguración étnica. A través de la representación ritual y mítica del maíz en esta celebración, no solo se asume su condición simbólica, sino que se acentúa su potencia representacional y su capacidad para reestructurar vínculos comunitarios, puesto que “la fuerza de los mitos, de las religiones, de las utopías [...] radicaría más en su forma que en su contenido, en su capacidad para interpenetrar la conciencia colectiva y garantizar [...] una socialidad” (Carretero, 2003, p. 107).

Al implementar estas representaciones rituales del maíz, no solo mediante la imagen simbólica del mismo, sino a través de la danza que lo evoca y remite a él, se articula un vínculo común entre los jóvenes, sus comunidades de origen y su propia institución educativa, permitiéndoles percibirse como un ente complejo e interdependiente, que encuentra una forma de reactualizar su pertenencia en el mundo. Esto lo desvincula de las expresiones de discriminación y de exclusión de que a menudo es víctima y lo reviste de un imaginario distinto, “un raciovitalismo que redescubra la analogía y la metáfora como vías de conocimiento capaces de desentrañar toda la riqueza de lo social” (Carretero, 2003, p. 108), de lo comunitario indígena, en el que el maíz y su proceso de producción son metáfora y analogía del propio tejido comunitario.

Cabe señalar que tal comunalidad, inspirada en las representaciones rituales del maíz a través de la danza, la velación y el tendido, se entiende como “una lógica determinada por una fusión comunitaria que está regida por una relación táctil, es decir de cercanía emocional, pasional, de la cual cristaliza una identidad grupal” (Carretero, 2003, p. 110). Tal identidad grupal cercana, táctil, es metáfora y analogía de lo que en la festividad se representa a través

del tendido, que exige el tacto de los participantes para que la imagen simbólica del maíz aparezca. Pero también lo hace la danza al plantear la proximidad de corporalidades en movimiento que mantienen un vínculo emotivo-pasional en el que emerge la identidad colectiva-comunitaria propia del fenómeno ritual representado.

Cuando los jóvenes expresan ritualmente sus actividades cotidianas, como desgranar el maíz, seleccionarlo y depositarlo en un espacio, lo hacen desde la forma del tendido, en la danza y en la narrativa mítica oral. Consiguen entonces la emergencia del imaginario colectivo en toda su potencia; evocan y hacen aparecer la imagen del maíz, no solo como un bien material, sino como una imagen de segundo orden, una re-creación del orden cósmico. El maíz se vuelve en su ritualización una imagen omnipresente, que remite en la vida comunitaria a “un imaginario, a una suerte de inmaterialidad, en donde la imagen adquiere particular significación. Este mundo imaginario es la autorrepresentación que sirve de soporte para la solidificación de un sentimiento de comunidad compartido” (Carretero, 2003, p. 111). El joven universitario se vuelve parte de su entorno comunitario complejo e interconectado por diferentes textos que dialogan de forma permanente.

Conclusiones

Con el propósito de atender los cuestionamientos iniciales en torno a la intertextualidad y traducción de la Fiesta de la Identidad Seniljuitl, la semiótica de la cultura ofrece conceptos para comprender esta celebración como proceso significativo y, con ello, vislumbrar qué elementos semióticos entran en juego en dicha interacción cultural.

Los planteamientos hechos por Durand (1964), Geertz (1973) y Lotman (1996) permiten una aproximación a la cultura desde una visión interpretativa que posibilita la identificación de un mundo imaginario-simbólico, desde un sentido público e individual que hace posible la expresión de sistemas de concepciones particulares. Estos emergen del consenso cultural colectivo y mediante ellos se comunica, perpetúa y/o desarrolla tanto el conocimiento como la práctica de lo cotidiano-ritual, en el que se propone, desde el centro de la imagen, una corporalidad espiritual, dado que “dispone de la facultad de movilizar y fusionar las diferentes sensibilidades individuales. Por medio de ella, la materialidad expresa un sentido de congregación simbólica y, simultáneamente, el espíritu de la sociedad adquiere una forma material concreta” (Carretero, 2003, p. 111). Tal mundo simbólico se presenta en tres dimensiones: primero, se materializa la concepción prehispánica del tiempo heredada por los

jóvenes, que, si bien no se considera dentro del entorno cotidiano de manera directa, sufre una traducción mediada por el trabajo agrícola en el que se pueden observar algunas concepciones que isomórficamente (es decir de un signo a otro signo: tiempo agrícola-tiempo prehispánico) refieren a ese tiempo prehispánico y que se comparte a los estudiantes en su propia interacción universitaria, como parte de los conocimientos que adquieren durante su formación.

En segundo término, en los procesos de traducción interviene el contexto cotidiano de los jóvenes, manifiesto en los procesos agrícolas en los que participan de manera activa y que remiten simbólicamente a cuestiones no solo temporales sino también míticas, en cuanto al trato del maíz como entidad anímica que provoca la existencia del mundo. En el entorno cotidiano de los jóvenes se inscribe, además, la celebración patronal que homomórficamente, de un texto a otro texto (lo divino católico-lo divino prehispánico) refiere al trato con lo divino, ya que ello provoca la existencia en esta tierra, por lo que es posible asociar tal traducción a la dinámica ritual de la Fiesta del maíz, en la que hay una entidad divina central que provoca la existencia; en otras palabras, el maíz representado, al que se asigna toda una estructura ritual que lo mitifica y lo imagina. Por ello, al volverse imagen, este es “contemplado como un continente de acogida que proporciona una identidad social, como un espacio que conforma una congregación comunitaria en torno a emblemas simbólicos” (Carretero, 2003, p. 115), plasmados en un hacer cotidiano y ritual.

Finalmente aparece la tercera entidad de traducción que es materializada por el Programa Universitario de las Fiestas de la Identidad, que funge como un texto nuevo en el que convergen dos narrativas distintas que permiten una construcción semiótica diferente, no sintética, sino que mantiene el dialogismo entre lo cotidiano, lo prehispánico e, incluso, componentes de lo religioso católico. En ese espacio de confluencias interculturales emergen sentidos sobre lo sagrado que trastocan la vida del joven, le permiten su inserción en las narrativas rituales que significan la vida comunitaria de los pueblos y lo incluyen desde su propia condición semiótica, por lo que tiene lugar una intertextualidad. En otras palabras, en la Fiesta de la Identidad emergen los textos cultural-católico, agrícola y prehispánico en una disposición mítico-ritual-lúdica que hace al joven partícipe del mismo y en la que se encuentran herramientas significativas para actuar en la vida.

Por otro lado, ante esa intertextualidad emerge una disposición y una posibilidad para el planteamiento de diálogos interculturales, en los que, de manera horizontal, exponen su singular significatividad tres estructuras semióticas que interactúan en sus propias

especificidades de forma sincrónica, aun cuando ellas provienen de narrativas diacrónicas, amalgamadas por la memoria cultural vivida, representada. Ello permite comprender que lo imaginario produce “una imagen de estabilidad frente a la fragmentación y las relaciones sociales cambiantes, generar percepciones de continuidad en experiencias discontinuas, proporcionar explicaciones globales a los fenómenos fragmentarios y permitir intervenir en los procesos construidos desde perspectivas diferenciadas” (D’Agostino, 2014, p. 131). De esta manera, se fortalece la emergencia de la pertenencia del joven a diferentes realidades que, sin embargo, dialogan, se traducen entre ellas.

Por tanto, es posible considerar la cultura como la esfera de escenarios en el interior de la cual se lleva a cabo el proceso de sentido, en el que intervienen reacciones autocatalíticas y símbolos que propician que se realice la Fiesta del maíz, puesto que la cultura es una entidad interpretable de significados que se comparten mediante la acción. Por su parte, la semiosfera es el espacio imprescindible para significar, a partir del cual los individuos pueden comunicar, traducir y producir nueva información, pues las “significaciones sociales imaginarias no son fenómenos mentales, sino que son principios de existencia, principios de pensamiento, principios de valor, principios de acción” (D’Agostino, 2014, p. 131), materializados en situaciones cotidianas y rituales propias de su cosmoconvivencia.

Por su parte, las reacciones autocatalíticas provocan la interacción de un texto con otros y con el medio semiótico; el símbolo condensa la memoria común; y, por último, se comprende que la traducción se deriva de una dimensión comunitaria e individual que evita la dogmatización y presume la posibilidad de expresarse desde los sistemas culturales particulares, pues renueva su propio núcleo de sentido, su imaginario y, por ende, su forma de representarse ante el mundo. La imagen del maíz, en su múltiple visualización, se erige con el propósito de encarnar un lugar de resistencia, así como de reacción para una audiencia específica (Hernández, 2005). Permite un modo de ver a otro, intercultural, necesario para el diálogo y la constitución tanto de la identidad comunitaria compleja del joven indígena universitario como del otro con el que dialoga a través de estas formas de representación.

Referencias

Amador Ramírez, C. (2002). *Tlajtolchiuali, palabra en movimiento: el verbo*. Toluca: Instituto Mexiquense de Cultura.

- Argüelles Santiago, J. (2013). La fiesta del elote: construcción colectiva del sentido de la vida en Tepetzintla, Veracruz. En S. E. Hernández Loaeza, M. I. Ramírez Duque, Y. Manjarrez Martínez y A. Flores Rosas (coords.), *Educación intercultural a nivel superior: reflexiones desde diversas realidades latinoamericanas* (pp. 119-132). México: Universidad Intercultural del Estado de Puebla/Universidad Campesina Indígena en Red/Universidad Pedagógica Experimental Libertador.
- Bertely Busquets, M., Saraví, G., y Abrantes, P. (2013). *Adolescentes indígenas en México: derechos e identidades emergentes*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Brea, J. L. (2005). Los estudios visuales: por una epistemología política de la visualidad. En J. L. Brea (ed.), *Estudios visuales. La epistemología de la visualidad en la era de la globalización* (pp. 5-14). Madrid: Akal.
- Carretero Pasin, Á. (2003). Una aproximación a la sociología de lo imaginario de Michel Maffesoli. *Sociológica*, 18(53), 101-119.
<http://www.sociologicamexico.azc.uam.mx/index.php/Sociologica/article/view/371>
- Casillas Muñoz, M. L. y Santini Villar, L. (2006). *Universidad Intercultural. Modelo Educativo*. México: Coordinación General de Educación Intercultural y Bilingüe.
- D'Agostino, A. M. E. (2014). Imaginarios sociales, algunas reflexiones para su indagación. *Anuario de Investigaciones*, 21, 127-134.
<https://www.redalyc.org/pdf/3691/369139994011.pdf>
- Durand, G. (1964). *La imaginación simbólica*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Fundación Cultural Camino Rojo, A. C. (13 de octubre, 2020). *Más de 500 años de resistencia: el maíz* [Video]. Facebook Live.
<https://www.facebook.com/events/352790809134328/?ref=newsfeed> y
<https://www.facebook.com/381374412270517/videos/356617059018136>
- Geertz, C. (1973). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- González, C. (1997). *Apuntes acerca de la representación*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Hernández, F. (2005) ¿De qué hablamos cuando hablamos de cultura visual? *Educación y Realidad*. 30(2), 9-30. <https://www.redalyc.org/pdf/3172/317227042017.pdf>
- Lotman, I. M. (1996). *La semiosfera I*. Madrid: Cátedra.

- Lotman, I. M. (2002). El símbolo en el sistema de la cultura. *Forma y Función*, (15), 89-101. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=21901505>
- Morón García, C. E. y Trujillo Mendoza, V. (2021). El nosotros en la comunicación intercultural. En I. Colín Mar (coord.), *Estudios socioculturales e interculturalidad en Comunicación. Reflexiones teóricas y acercamientos empíricos* (pp. 19-38). Ixtlahuaca de Rayón: Universidad de Ixtlahuaca.
- Saballos Velásquez, J. L. (2013). Universidad Comunitaria Intercultural y desarrollo con identidad: convergencias desde la experiencia de URACCAN. En S. E. Hernández Loaeza, M. I. Ramírez Duque, Y. Manjarrez Martínez y A. Flores Rosas (coords.), *Educación intercultural a nivel superior: reflexiones desde diversas realidades latinoamericanas* (pp. 191-214). México: Universidad Intercultural del Estado de Puebla/Universidad Campesina Indígena en Red/Universidad Pedagógica Experimental Libertador.
- Sartorello, S., Bertely, M. et al. (2017). *De la escuela a la milpa educativa: tensiones y negociaciones intra e interculturales en la gestación y desarrollo de un proyecto educativo para el buen vivir*. Congreso Nacional de Investigación Educativa, COMIE, San Luis Potosí.
- Sperber, D. (1988). *El simbolismo en general*. Barcelona: Anthropos Editorial del Hombre.
- Walsh, C. (2010). Interculturalidad crítica y educación intercultural. En J. Viaña, L. Tapia y C. Walsh (eds.), *Construyendo interculturalidad crítica* (pp. 75-96). La Paz: Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello.
- Yampara, S. (2011). Cosmovivencia Andina. Vivir y convivir en armonía integral. *Suma Qamaña. Bolivian Studies Journal*, 18, 1-22. <https://doi.org/10.5195/bsj.2011.42>
- Zamora Islas, E. (2013). Pensamiento sistémico de la cultura nahua en la sierra nororiental. En S. E. Hernández Loaeza, M. I. Ramírez Duque, Y. Manjarrez Martínez y A. Flores Rosas (coords.), *Educación intercultural a nivel superior: reflexiones desde diversas realidades latinoamericanas* (pp. 97-118). México: Universidad Intercultural del Estado de Puebla/Universidad Campesina Indígena en Red/Universidad Pedagógica Experimental Libertador.