

Horizontes

de la **GESTIÓN CULTURAL**

Año 3, No. 6, julio-diciembre 2023



Los sistemas de ideas culturales entendidos como conocimiento compartido y su función
Carmina Alejandra García Serrano

Parejitos como la danza: fenómeno de la replicación de la danza de Matlachines de Zacatecas en el área Bahía de California
Salvador Parga Muñoz

Cromática cultural: el color en la indumentaria del "Sayón"
Patrimonio de Morelos
Irving Antonio Sánchez García

De flores y frutos: la recolección de plantas silvestres comestibles como patrimonio biocultural
Pamela Carolina Corona Aguirre

El saber cultural en el significado de las unidades fraseológicas: el caso de algunas locuciones verbales zoomorfas de México y Cuba
Jovany Escareño Davalos

El cielo es para los valientes
Jazmín Morales Guzmán

Reseña:
Bahía de Sal
Arturo García Caudillo



**MAESTRÍA
EN GESTIÓN
Y DESARROLLO
CULTURAL**



**UNIVERSIDAD DE
GUADALAJARA**

Centro Universitario de Arte, Arquitectura y Diseño

Horizontes

de la GESTIÓN CULTURAL

UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA DIRECTORIO INSTITUCIONAL

Dr. Ricardo Villanueva Lomelí
Rector General

Dr. Héctor Raúl Solís Gadea
Vicerrector Ejecutivo

Mtro. Guillermo Arturo Gómez Mata
Secretario General

CENTRO UNIVERSITARIO DE ARTE, ARQUITECTURA Y DISEÑO

Dr. Francisco Javier González Madariaga
Rector del Centro Universitario de Arte,
Arquitectura y Diseño

Mtra. María Dolores del Río López
Secretaria Académica

Dr. Everardo Partida Granados
Secretario Administrativo

EQUIPO EDITORIAL

Dra. Adriana Ruiz Razura
Directora

Mtra. Julia Edith Díaz Escobell
Editora

Mtro. Manuel Celestino Flores Bravo
Secretario Técnico

Mtro. Alberto Paz Bustamante
Diseño Editorial

COMITÉ EDITORIAL

Dra. Adriana Ruiz Razura
Universidad de Guadalajara /CUAAD

Mtra. Julia Edith Díaz Escobell
Universidad de Guadalajara/CUAAD

Dr. Hugo Adrián Medrano Hernández
Universidad de Guadalajara/CUCSH

Dra. Carmina Alejandra García Serrano
Universidad de Guadalajara/CUCSH

Mtra. Nubia Macías Navarro
Universidad de Guadalajara/CUAAD

Mtro. Manuel Celestino Flores Bravo
Universidad de Guadalajara//CUAAD

COMITÉ CIENTÍFICO

Dra. Ana Lucía Recaman Mejía
Universidad La Salle Cuernavaca

Dr. Víctor Guédez
Universidad Autónoma de Barcelona

Dra. Dulce Armonía Borrego Gómez
Universidad Nacional Autónoma de México

Dra. Adriana Marina Martínez Maldonado
Universidad de Guanajuato

Mtra. Ixchel Nacdul Ruiz Anguiano
El Colegio de Jalisco

Portada: y contraportada: "Sayón" Patrimonio Cultural Inmaterial de Tetela del Volcán, Morelos. Abril 2023.
Irving Antonio Sánchez García.

Horizontes de la Gestión Cultural. Año 3, No. 6 julio-diciembre 2023, es una publicación semestral editada por la Universidad de Guadalajara, a través de la Maestría en Gestión y Desarrollo Cultural, por el Centro Universitario de Arte, Arquitectura y Diseño. Calzada independencia Norte #7075, Huentitán El Bajo, C.P. 44250, 3312023000, www.cuaad.udg.mx horizontes@cuaad.udg.mx, Editor responsable: Mtra. Julia Edith Díaz Escobell. Reserva de derechos al uso exclusivo del título: 04-2021-082323045900-203, ISSN: en trámite, otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Responsable de la última actualización de este número: Maestría en Gestión y Desarrollo Cultural del CUAAD, Calzada independencia Norte #7075, Huentitán El Bajo, C.P. 44250, Guadalajara, Jalisco, México. Mtro. Manuel Celestino Flores Bravo. Fecha de la última actualización: 01 agosto de 2023.

Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura del editor de la publicación. Queda estrictamente prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin previa autorización de la Universidad de Guadalajara.

Horizontes

de la GESTIÓN CULTURAL



CONTENIDO

CARTA EDITORIAL

Adriana Ruiz Razura 2-3

ARTÍCULOS

Los sistemas de ideas culturales entendidos
como conocimiento compartido y su función

Carmina Alejandra García Serrano 4-12

Parejitos como la danza: fenómeno de la replicación de la danza
de Matlachines de Zacatecas en el área Bahía de California

Salvador Parga Muñoz 13-21

Cromática cultural:

el color en la indumentaria del “Sayón” Patrimonio de Morelos

Irving Antonio Sánchez García 22-29

De flores y frutos: la recolección de plantas silvestres comestibles
como patrimonio biocultural

Pamela Carolina Corona Aguirre 30-35

El saber cultural en el significado de las unidades fraseológicas:
el caso de algunas locuciones verbales zoomorfas de México y Cuba

Jovany Escareño Davalos 36-46

El cielo es para los valientes

Jazmín Morales Guzmán 47-58

RESEÑA

Bahía de Sal

Arturo García Caudillo 59-60

CARTA EDITORIAL

A continuación, presentamos el número seis de la *Revista Horizontes de la Gestión Cultural*, que surge de la Maestría en Gestión y Desarrollo Cultural adscrita al Centro Universitario de Arte, Arquitectura y Diseño de la Universidad de Guadalajara.

La presente edición contiene artículos de actuales estudiantes y maestros del posgrado, así como de colaboradores que, dentro de su trabajo cultural, aportan a nuestra revista con diversas investigaciones y textos.

La Doctora Carmina Alejandra García Serrano nos presenta *Los sistemas de ideas culturales entendidos como conocimiento compartido y su función*, donde nos explica cómo la cultura es un conocimiento compartido por la mayoría o la totalidad de los sujetos que son parte de una sociedad; también nos habla de las diferencias entre un sistema de ideas ideológicas y un sistema de ideas culturales y cuales son las funciones de estos sistemas de ideas dentro de la cultura.

Parejitos como la danza: fenómeno de la replicación de la danza de Matlachines de Zacatecas en el área Bahía de California es el artículo que nos presenta Salvador Parga Muñoz, actual estudiante de la maestría. En su artículo analiza la replicación de la danza de Matlachines del estado de Zacatecas en el área Bahía de California debido a los procesos de migración y el intercambio cultural, explicando que las personas no sólo migran físicamente, sino que llevan la tradición junto con ellos.

Irving Antonio Sánchez García, actual estudiante de la Maestría, nos presenta *Cromática cultural: el color en la indumentaria del “Sayón” Patrimonio de Morelos* donde nos habla de la importancia de los elementos visuales en la indumentaria; siendo el color un elemento intangible pero lleno de códigos y significados.

Pamela Carolina Corona Aguirre actual estudiante de la Maestría, nos presenta *De flores y frutos: la recolección de plantas silvestres comestibles (PSC) como patrimonio biocultural*, donde además de explicarlos el concepto de patrimonio biocultural, nos va contando como en los municipios de Querétaro, la práctica de la recolección de plantas silvestres comestibles (PSC) ha ido disminuyendo por el crecimiento de la población y la industrialización, pues las localidades campesinas han pasado de ser ejidatarias a periurbanas.

El saber cultural en el significado de las unidades fraseológicas: el caso de algunas locuciones verbales zoomorfas de México y Cuba, es el trabajo que nos presenta Jovany Escareño Davalos, actual maestrante en Estudios Críticos del Lenguaje en la Universidad de Guadalajara. En su trabajo, realiza un análisis comparativo de dos variantes lingüísticas del español (México y Cuba), para constatar cómo las expresiones de cada cultura configuran sus significados en diferentes aspectos de los animales.

Jazmín Morales Guzmán quién cursó un Master en Estudios Vikingos y Nórdicos Medievales en la Universidad de Islandia y la Universidad de Oslo, nos presenta *El cielo es para los valientes*. En su trabajo, realiza una comparación entre la mitología nórdica y mexicana; así como los paraísos que cada una de las culturas tenía para que sus sociedades pudieran trascender después de la muerte, siempre y cuando se cumplieran ciertos requisitos.

Para terminar, Arturo García Caudillo, periodista y actual reportero de Notisistema, nos presenta la reseña de la novela *Bahía de Sal* de Gabriela Guerra Rey, la cual ganó en 2016 el Premio Juan Rulfo a primera novela que otorga el Instituto Nacional de Bellas Artes. En ella, viviremos a través de María de la Sal sus historias, anécdotas y deseos.

Agradecemos a todos los colaboradores, estudiantes y maestros que, con sus trabajos, ayudaron para llevar a cabo este número seis de la revista; la cual tiene temas tan diversos como la misma cultura. Gracias por darnos a conocer sus trabajos, sus experiencias y sus opiniones en el desarrollo de proyectos culturales y la investigación.

Dra. Adriana Ruiz Razura
Directora del Consejo Editorial

Los sistemas de ideas culturales entendidos como conocimiento compartido y su función

Carmina Alejandra García Serrano ¹

carminaburana74@hotmail.com

Resumen

El presente artículo tiene como objetivo explicar que gran parte de la cultura es conocimiento compartido por la totalidad o mayoría de los sujetos sociales que integran una sociedad. Primeramente, se define cómo entender una idea y lo que es un sistema de ideas. En segundo lugar, se establece la diferencia entre sistemas de ideas ideológicos (producidas por un grupo social al interior de una sociedad) y sistemas de ideas culturales (compartidos por la totalidad y la mayoría de los sujetos que integran una sociedad) y que pueden ser denominados conocimientos compartidos como lo propone Van Dijk (1999). En tercer lugar, se habla de cómo la cultura es un macrosistema integrado por diferentes sistemas, los cuales implican sistemas de ideas. Finalmente, se explican las funciones de los sistemas de ideas en la cultura. Se propone que hay elementos que los cohesionan, como lo serían la temática, la función y el propósito. Así mismo, se presentan ejemplificaciones a los sistemas de ideas culturales y su función.

Palabras clave: *ideas, sistema de ideas, cultura, conocimiento compartido, funciones de los sistemas de ideas*

Resumen

The objective of this article is to explain that a large part of culture is knowledge shared by all or most of the social subjects that make up a society. Firstly, it is defined as understanding an idea and what a system of ideas is. Secondly, the difference is established between systems of ideological ideas (produced by a social group within a society) and systems of cultural ideas (shared by the entirety and the majority of the subjects that make up a society) and that can be called shared knowledge as proposed by Van Dijk (1999). Thirdly, we talk about how culture is a macrosystem made up of different systems, which imply systems of ideas. Finally, the functions of idea systems in culture are explained. It is proposed that there are elements that unite them, such as the theme, function and purpose. Likewise, exemplifications of cultural idea systems and their function are presented.

Keywords: *ideas, idea system, culture, shared knowledge, functions of idea systems*

1. Es Doctora en Antropología por el Centro de Investigación y Docencia en Humanidades del Estado de Morelos y Maestra en Gestión y Desarrollo Cultural por la Universidad de Guadalajara. Es Licenciada en Letras Hispánicas por la Universidad de Guadalajara y labora como profesora en la misma universidad. Es autora de dos libros: La estructura ideológica del Himno Nacional y La construcción lingüística de la realidad. Es miembro de la Academia Jalisciense de Ciencias. Trabaja las líneas de investigación: Lengua y Cultura, Análisis de textos culturales, Análisis de textos literarios y Antropología lingüística y cognitiva. Pertenece al Cuerpo Académico UDG-CA 1113 Análisis de textos. Cuenta con la distinción PRODEP. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0333-7381>

Introducción

Los sistemas de ideas han sido siempre relacionados con las ideologías, las cuales son generadas por un grupo social al interior de una sociedad, sin embargo, también hay sistemas de ideas que son compartidos por la totalidad o por la mayoría de los sujetos sociales que integran una sociedad-nación.

Se ha manejado que las ideologías encuentran otros sistemas de ideas que se oponen a ellas (Van Dijk, 1999), sin embargo en la actualidad se puede observar que hay casos de oposición a sistemas de ideas culturales o simplemente elementos culturales que de una u otra manera atentan contra los derechos humanos y con valores universales: “Todas las sociedades y todas las culturas, entonces se encuentran en una situación permanente de relativa tensión entre las fuerzas que tratan de promover los cambios culturales y las que buscan conservar el statu quo” (Salazar, 1991, p.7).

Por ejemplo, el machismo ha pasado de ser cultural a ser señalado por grupos sociales como un sistema de ideas que discrimina a las mujeres en favor a los hombres, al señalarse esto, ideas y prácticas que antes se consideraban “normales” o como “el modo de ser de las cosas” y eran, por tanto, invisibles, ahora se han hecho visibles y censurables. Actualmente, se vive una época en que se puede cuestionar aquello que se ha pensado y practicado por siglos, porque va en detrimento de personas, de animales, del medio ambiente.

Es un hecho que la cultura cambia, es decir, que a pesar de que tiene una tendencia a mantenerse y ser defendida del cambio por los sujetos sociales, se modifica adaptándose a los cambios que la sociedad sufre en diversos sentidos (económicos, tecnológicos, políticos, sociales, por nombrar algunos) y que impactan en la cultura modificándola.

Por ejemplo, la forma cultural del vestir se ha modificado por factores laborales, económicos y sociales (moda e influencia de otros países). Las mujeres ya no usan vestido largo cotidianamente, he hecho, la mayoría usa pantalones. Incluso, se puede decir que vestir pantalón de mezclilla parece ser cultural ahora para hombres y mujeres.

Entonces, se puede cerrar esta introducción con dos afirmaciones:

- 1) La cultura también puede encontrar oposición a sus elementos que chocan con las innovaciones sociales que comienzan a convertirse en la nueva norma.
- 2) La cultura cambia a lo largo del tiempo: “Lo cierto es que la cultura nunca es inamovible del todo, que, en la práctica cultural de cualquier pueblo, existen factores, permanentes y estables, pero también existen factores del cambio cultural” (Salazar, 1991, p.7).

Marco teórico

Van Dijk (1999) afirma cuatro cosas importantes sobre las ideas:

1. Las ideas son objetos o procesos en/de la mente.
2. Las ideas son los productos del pensamiento.
3. Las ideas son parte del conocimiento.
4. Las ideas son personales o compartidas socialmente (p. 32).

Otro elemento sobre las ideas aportado por este autor, a tomar en consideración, es que gran parte de las ideas (o creencias), son adquiridas, construidas y modificadas socialmente (Van Dijk, 1999).

Con respecto a las ideas, además de lo señalado anteriormente, se deben considerar también las siguientes características:

1. Las ideas sobre algo pueden ser verdaderas o falsas, e incluso indefinidas (que no se pueda robar un valor de verdad con respecto a ellas por diversas causas).
2. Las ideas pueden referir a cualquier cosa de la realidad interna (universo imaginario e intelectual) o externa (el mundo, la sociedad, el macrocosmos y microcosmos), de la realidad natural y de la realidad social del sujeto.
3. Las ideas pueden ser compartidas por grupos sociales de diversa extensión tan pequeños como una familia o incluso por la mayoría de los sujetos sociales que conforman una nación o por la mayoría de los sujetos sociales pertenecientes a una cultura amplia como la que se denomina cultura occidental, por ejemplo.
4. Las ideas son portadoras de un contenido subjetivo (generadas como conocimiento cotidiano sin rigor científico) y otras se pueden considerar más o menos objetivas en la medida en que se deriven de un proceso científico o de reflexión).
5. Hay sistemas de ideas que pueden ser considerados culturales, pues van más allá de un grupo social interno a una sociedad.
6. Las ideas (ideológicas o culturales e incluso las individuales) rigen o influyen en las acciones y la conducta del sujeto social.

Lo que va a distinguir las ideas comunes de cualquier individuo de las ideas que forman parte de una ideología o de la cultura, es su sistematización, su arraigo, su fijación, su reproducción, su naturaleza colectiva. Las ideas de cualquier individuo pueden ser la reproducción de ideas compartidas socialmente (ideológicas y culturales), pero también pueden ser originales, creativas e innovadoras. La diferencia de estas ideas individuales con respecto a las que pertenecen a una ideología o a una cultura es que no son compartidas socialmente de manera sistemática.

La cultura muchas veces, suele ser entendida en términos de extensión: cultura local, cultura regional, cultura nacional, cultura supranacional, por dar ejemplos. La cultura es definida por Lévi-Strauss en Mauss (1999) (pues Lévi-Strauss es quien hizo la introducción a la obra Sociología y Antropología de este último autor):

La cultura puede considerarse como un conjunto de sistemas simbólicos que tienen situado en primer término el lenguaje, las reglas matrimoniales, las relaciones económicas, el arte, la ciencia y la religión. Estos sistemas tienen como finalidad expresar determinados aspectos de la realidad física y de la realidad social, e incluso las relaciones de estos dos tipos de realidad entre sí, y las que estos sistemas simbólicos guardan unos frente a otros (Levi-Strauss en Mauss, 1971, p. 20).

Habiendo establecido lo que puede entender por cultura, se aclara que el conocimiento compartido del que habla Van Dijk (1999) es el conocimiento cultural y en este artículo se usará dicho término propuesto por este autor, por ser pertinente por el enfoque cognitivo que sugiere el término.

Van Dijk (1999) afirma que las creencias culturales están “dadas por sentado, de toda una sociedad o cultura” (p. 57), sin embargo, es difícil encontrar una idea, una creencia o un sistema de ideas que verdaderamente compartan el 100% de los sujetos que integran una sociedad y no por ello, se puede calificar como sectaria o de un grupo social minoritario.

Por ejemplo, con respecto a la cultura mexicana, se pueden dar ejemplos de manifestaciones culturales como el día de muertos que implica creencias y actividades (como los altares) hacia los muertos para ser celebrado, y no todos los mexicanos lo creen (que los muertos visitan el mundo de los vivos) o lo practican (colocar un altar de muertos), pero sí una mayoría, y eso no le quita que sea cultural o no por eso es ideológica o sectaria. Apoyar a la selección mexicana es cultural, a pesar de que no lo hacen el 100% de los mexicanos. También, está el aspecto lingüístico para ejemplificar esto: los albures y su uso son culturales en México, así como el doble sentido, el uso de refranes y su significado, aunque no todo mundo use o comprenda los albures o el doble sentido, o use o comprenda los refranes, dejan por ello de ser culturales.

Entonces, se debe tener mucho cuidado con expresiones categóricas que hablan de totalidad o de implicaciones al 100%, ya que no porque un sujeto social no comulgue, por la razón que sea, con un elemento cultural, éste dejará de serlo. Por lo que convendría matizar lo que puede ser considerado como cultural: se puede calificar un elemento como cultural si es compartido, si no por la totalidad, sí por la mayoría de los sujetos sociales que integran la sociedad a la que remita la cultura (local, regional, nacional, supranacional).

Es importante también aclarar lo que debe entenderse por **sistema de ideas**. Se puede definir como un conjunto de ideas, relacionadas entre sí por temática, propósito o función y que son compartidas socialmente. Primeramente, está el sistema de ideas que se denomina ideología y que es compartido por un grupo social al interior de una sociedad. En segundo lugar, están los sistemas de ideas culturales, que son compartidos por la mayoría de los sujetos que integran una sociedad y que son los que interesan en este trabajo.

Se aclara la diferencia, porque es importante distinguir entre ellos, pues hay que saber distinguir lo que es cultural de lo que no lo es. Los sistemas de ideas están asociados a prácticas sociales, conductas y acciones de los sujetos sociales.

Cultura y sistemas que integran la cultura

Se debe delimitar claramente aquello que podamos entender como cultura o cultural. Aunque algo no se practique por la mayoría, pero sí sea reconocido y comprendido por la mayoría, es cultural. Pues lo cultural debe también entenderse en términos de conocimiento. Aunque aparezca la etiqueta “religión” como sistema integrante de la cultura, hay que saber distinguir de entre todas las religiones que se practican en una sociedad cuál es cultural y cuál no. En la sociedad mexicana, la religión católica es cultural, pues es la practicada por la mayoría y hay otras religiones que pueden considerarse sectarias o practicadas por un grupo social.

Cabe señalar que, en la definición de cultura citada en el apartado dos de este trabajo, aunque Lévi-Strauss cita la ciencia como parte de la cultura, pero sólo una parte de la ciencia se ha hecho cultural (la que se enseña en las escuelas y es aprendida por la mayoría), pero no todo el conocimiento científico es cultural. Lo mismo puede decirse del arte. No toda producción artística es compartida por la totalidad o la mayoría de los sujetos sociales. De ahí la importancia de la divulgación científica y de la gestión de las artes para hacerlas llegar a más sujetos sociales, para que sean conocidas, apreciadas y valoradas por la mayoría, para con el tiempo, por medio de la difusión y la divulgación adecuada, llegar a ser culturales, en lo que a conocimiento compartido se refiere.

La ciencia y el arte son producidos por grupos reducidos de sujetos sociales, suelen tener un autor o creador y son consumidos parcialmente por una sociedad. Incluso el arte deviene de la inspiración individual de un sujeto. Lo cultural suele no tener autor ni creador, aunque hay ya muchas excepciones como La Catrina de Posada, incluso música, canciones, películas, frases hechas con autor conocido, se han hecho culturales. Sin embargo, parte de la ciencia y parte del arte se han hecho culturales, pues, aunque no son producidos por la totalidad o mayoría de los sujetos sociales, sí son conocidos, consumidos y apreciados por ella.

En el caso de los deportes, se puede establecer una diferencia entre lo que es cultural y lo que aún no lo es. Hay un deporte que se puede considerar cultural en México y es el fútbol soccer, el resto tiene público y practicantes que en mayor o menor medida si se pueden considerar sectarios. Aquí se abre otro campo para la gestión cultural orientada al deporte: que más deportes lleguen a ser conocidos por la sociedad mexicana en general o en su mayoría y que crezca el número de sujetos que lo practiquen.

En el caso de la tecnología, hay desarrollos tecnológicos a lo que accede la mayoría de la población como la luz eléctrica, el teléfono, el teléfono celular, que la mayoría de las personas posee uno (en ciudades, pueblos e incluso rancherías), pero hay mucha tecnología de caro acceso a la población por su costo, y es poco accesible limitada a quien pueda pagar por ella: auto eléctrico, aviones, teléfonos celulares de última generación, entre otras muchas cosas o, definitivamente a la que la población común no tiene acceso como cohetes espaciales, la computadora cuántica, el acelerador de partículas.

Son muchos los elementos que los antropólogos señalan como parte de la cultura como lo son la lengua, tradiciones, religión, costumbres, gastronomía, vestimenta, tecnología, música y canciones populares, valores, moral, símbolos culturales, deportes culturales, bailes populares y tradicionales, formas de vivir, modos de hacer, arte culturalizado, ciencia culturalizada y son, compartidos por la mayoría de los sujetos de una sociedad.

La cultura puede entenderse entonces como un macrosistema que alberga a diferentes sistemas compartidos por la totalidad o la mayoría de los sujetos sociales. En la tabla 1 se presentan los sistemas que integran al macrosistema cultural, se presentan con asterisco aquéllos de los que sólo una parte se ha culturalizado (arte, ciencia, tecnología, deporte) y con dos asteriscos aquéllos que encuentran oposición de elementos análogos que no son culturales (gastronomía de otros países y otras regiones).

Lengua*	Tradiciones	Formas de vivir
Reglas matrimoniales	Costumbres	Modos de hacer
Relaciones económicas	Gastronomía**	Religión**
Arte*	Vestimenta*	Tecnología*
Ciencia*	Música y canciones populares y tradicionales	Moral
Deporte*	Sistema de valores	Bailes populares y tradicionales

Tabla 1. Sistemas que integran la cultura

La cultura como conocimiento compartido y la función de los sistemas de ideas compartidos o culturales

En el apartado del marco teórico, se señaló que las ideas rigen o influyen las acciones y conductas del sujeto social. También se señaló que las ideas son un tipo de conocimiento. En el caso de los sistemas de ideas que integran la cultura se trata de un conocimiento compartido. El saber cultural o conocimiento compartido, por tanto, va a implicar sistemas de ideas compartidas por la mayoría o totalidad de los sujetos sociales de una sociedad determinada, que rigen, influyen o están asociadas a prácticas sociales, prácticas discursivas y lingüísticas, patrones de conducta, esquemas de pensamiento y esquemas de acción.

En la tabla 2, se puede observar como el conocimiento compartido o cultural es un sistema de ideas relacionadas entre sí. Se puede decir que lo que cohesionan a estas ideas son tres cosas:

1. Temática: Las ideas que contienen tratan sobre una misma temática (por ejemplo, Dios).
2. Propósito: Influir o determinar la percepción de la realidad con respecto a algo en específico (por ejemplo, percibir la realidad como algo creado por Dios).

3. Función: Rigen, se asocian, determinan, cualifican, influyen, norman, sistematizan el pensamiento y la conducta del sujeto social (por ejemplo, ir a misa, actuar según los mandamientos, creen Dios, etc.).

ESTRUCTURA	ELEMENTO	FUNCIÓN DE LOS SISTEMAS DE IDEAS
Sistema de ideas (conjunto de ideas relacionadas entre sí) que forma parte de la cultura. Son conocimiento compartido.	COHESIONADOR DE LAS IDEAS DEL SISTEMA (Las ideas del sistema lo comparten entre sí)	Rigen, se asocian, determinan, cualifican influyen, norman, sistematizan:
Idea 1 Idea 2 Idea 3 ...	Misma temática Mismo propósito Misma función	Prácticas sociales, Prácticas lingüísticas y discursivas Patrones de conducta, Esquemas de pensamiento Esquemas de acción

Tabla 2. Estructura de un sistema de ideas

Marvin Harris (1984), habla de la cultura como “un estilo de vida total socialmente adquirido, (...), que incluye los modos pautados y recurrentes de pensar, sentir y actuar” (p. 123). En esta afirmación se puede apreciar que la forma de vivir se adquiere socialmente, y que el pensar-actuar-sentir del sujeto social está determinado por modos pautados (patrones) recurrentes, es decir que se repiten regularmente. Hay ideas que están detrás del pensar-actuar-sentir del sujeto social. Cada elemento que integra la cultura está normado total o parcialmente por ideas compartidas socialmente. A continuación, se presentan ejemplos de esto:

- 1) La moral se constituye de una serie de ideas (no escritas, pero sí compartidas socialmente), por ejemplo: X es bueno / Y es malo (es bueno ayudar a las personas / es malo robar).
- 2) Detrás de cada valor social hay una idea:
 - a. valor social = solidaridad
 - b. idea: “Ser solidario es positivo socialmente”
- 3) En la gastronomía, detrás de cada comida hay una receta (lista de instrucciones, las cuales son ideas (implica un modo de hacer las cosas)).
- 4) La religión implica una serie de preceptos, dogmas, normas (ideas).
- 5) Detrás de las costumbres hay ideas que las rigen: detrás de la costumbre de comprar en un tianguis están ideas como “el tianguis es un espacio social para comprar y vender”, “el tianguis es un lugar para relacionarse”, “el tianguis es un lugar festivo” (Sopetrán, 2015).
- 6) Detrás de la tradición de hacer un altar de muertos están ideas como: “en el día de muertos, los muertos visitan a los vivos”, “los muertos pueden comer las ofrendas del altar”, “el altar es una forma de recordar a los que ya no están vivos”.

Hay sistemas de ideas dentro de la cultura que transmiten la forma de hacer las cosas o modos de hacer, como las recetas de cocina (pasos para preparar un platillo), formas de bailar (pasos de un baile), las formas de vestir (reglas de las prendas que se deben o pueden usar según

la edad, el sexo, el lugar, el evento, el momento). Otros elementos de la cultura son sistemas de ideas normativos: los modales, la moral, reglas del vestir (que está permitido usar y que no), el uso de herramientas cotidianas para comer: cuchara, tenedor y cuchillo.

Estos sistemas de ideas compartidos culturalmente son interiorizados por el sujeto social desde la infancia y, debido a la naturaleza dinámica de la cultura, el sujeto nunca deja de interiorizar modificaciones a las ideas existentes, así como sistemas nuevos de ideas. Gran parte de la cultura es conocimiento estructurado en forma de ideas, organizado y sistematizado, que está presente en todos los sistemas que integran la cultura.

Conclusiones

Desde una perspectiva cognitiva, la cultura se puede entender como conocimiento compartido (Van Dijk, 1999) y hay sistemas de ideas que forman parte de este conocimiento compartido que influyen, determinan el pensamiento y la conducta del sujeto social. Detrás de la regulación de la conducta del sujeto social y de las prácticas sociales hay sistemas de ideas (conocimiento) que es interiorizado por el sujeto social desde pequeño y cuya actualización nunca termina, sumando a esto el aprendizaje de nuevos sistemas de ideas.

Como se mencionó en el artículo, hay una parte de la cultura que constituye de conocimiento compartido integrado por sistemas de ideas. Por tanto, es importante estudiar la cultura desde una perspectiva cognitiva. “La principal tarea de la antropología cultural es descubrir los planos y reglas cognitivas (...) que rigen la organización de la cultura” (Harris, 1984, p. 551), por lo que, sin lugar a dudas, la antropología cognitiva tiene un gran campo de trabajo para explicar, en términos cognitivos, todo lo que ya se ha estudiado y explicado de la cultura.

Bibliografía:

Harris, M. (1982). *Introducción a la antropología general*. Alianza Editorial.

Mauss, M. (1971). *Sociología y Antropología*. Editorial Tecnos.

Salazar, F. (1991). *El concepto de cultura y los cambios culturales*. *Sociológica*, 17(6), p. 1-12.

Van Dijk, T. A. (1999). *Ideología. Una aproximación multidisciplinar*. Editorial Gedisa.

Webgrafía:

Sopetrán, J. (1 de octubre de 2015) ¿Qué es un tianguis? *Casa América*. <https://www.casamerica.es/casamerica-blog/que-es-untianguis#:~:text=Es%20un%20lugar%20de%20vendedores,lugar%20humano%2C%20festivo%20y%20alegre>

Parejitos como la danza: fenómeno de la replicación de la danza de Matlachines de Zacatecas en el área Bahía de California

Salvador Parga Muñoz ¹

saapa08@gmail.com

Resumen

En el presente artículo se pretende analizar el fenómeno de la replicación de la danza de Matlachines del estado de Zacatecas en el área Bahía de California a raíz de la migración y las comunidades generadas en dicha zona. Respecto a la metodología, se utilizará lo que menciona Cuche (2007) que, para poder captar la fabricación de una cultura, se necesita observar los procesos de migración, pues debido al intercambio cultural, se genera una amalgama provocando una nueva configuración.

Retomando el tema de la migración, pero abordándolo desde un punto de vista poco explorado, siendo la danza de Matlachines un reflejo de la identidad cultural de comunidades transnacionales y demostrando que no sólo la persona migra físicamente, sino que consigo lleva la tradición a cuestas.

Palabras clave: migración, danza de Matlachines, tradición, identidad cultural, transnacionalismo.

Abstract

This article intends to analyze the phenomenon of the replication of the matlachines dance from the state of Zacatecas in the Bay of California area because of migration and the communities generated in that area. The methodology to be used is from Cuche (2007), who quotes: to capture the fabrication of a culture, is necessary to observe the migration processes, producing a cultural exchange and mixing, causing a new configuration of that culture.

Returning to the issue of migration but approaching it from a little explored point of view, being the Matlachines dance a reflection of the cultural identity of transnational communities and demonstrating that not only the person physically migrates but also the tradition comes with them.

Key words: Migration, Matlachines dance, Tradition, Cultural identity, Transnationalism.

1. Licenciado en Innovación y Dirección de Negocios por el Tecnológico de Monterrey, campus Zacatecas, donde realizó sus clínicas empresariales en la Comisión Nacional Bancaria y de Valores, laborando en el ámbito de educación tanto en nivel secundaria como bachillerato, así como en el área de negocios. Logró la jefatura de ventas en la empresa "Bachoco" y es actual estudiante de la Maestría en Gestión y Desarrollo Cultural por la Universidad de Guadalajara. ORCID <https://orcid.org/0009-0000-3010-8934>

Introducción

México cuenta con un Sistema de Información Cultural (SIC) el cual ha sido utilizado y es resultado de estudios e investigaciones sobre cultura y condiciones sociales, en el SIC se puede consultar información sobre el patrimonio y los recursos culturales del país, que se encuentran al servicio de la población, abarcando datos sobre infraestructura cultural, convocatoria a diversos concursos o festivales variados, pero uno de los rubros que resulta más provocativo es su *Inventario del Patrimonio Cultural Inmaterial* (IPCI), ya que como la misma plataforma menciona “Las manifestaciones culturales están en continuo cambio y evolución y para comprender los fenómenos culturales se requiere conocer sus características, condiciones y distribución” (Secretaría de Cultura, sobre el SIC).

Para complementar, la plataforma menciona la importancia del análisis de las prácticas y hábitos de la población, si se considera que en México existe una región migratoria denominada *Tradicional*², esto oficialmente por el Consejo Nacional de Población (CONAPO) raíz de los trabajos de Duran (1998), donde se menciona que, a la fecha de su trabajo, ya se tenía una tradición de 70 años de migración, por lo cual, sería prudente considerar el factor migratorio en el IPCI.

Después de décadas de migración hacia Estados Unidos, existe un gran número de comunidades mexicanas con vínculos sociales y culturales, tanto en territorio mexicano como estadounidense, las cuales han modificado las pautas de construcción del sentido de pertenencia (Velazco, 1998). Por ello, es obligatorio el análisis del patrimonio inmaterial vinculado al fenómeno de la migración -ya observado por la Dra. Casasa García (2008)-, quien comenta que “el contacto frecuente con la cultura norteamericana es un impulsor de cambios culturales, siendo la migración un impulso para la adopción o el rechazo de diversos aspectos culturales, como la recreación de prácticas tradicionales”.

Los portadores de la cultura, son los que la mantienen viva, los que la custodian e incluso los que la renuevan con la finalidad de salvaguardarla, independientemente de donde se encuentre (Carrera, 2016). Son guardianes del Patrimonio Cultural Inmaterial (PCI) y en el presente caso, estos protectores han tenido que migrar y la migración forma de igual manera, una tradición, por lo que el PCI también migró con ellos. Citando un dicho popular:

El ave no es del nido en el que nace, sino del cielo en el que vuela

El PCI, no siempre es de donde nace, sino donde se recrea, donde se apropia y donde se termina creando una nueva tradición y un referente cultural para su comunidad. Para la elaboración de este artículo, se consideró un enfoque cualitativo, con un tipo de investigación exploratoria, apoyada de una entrevista de profundidad a Florentina Muñoz García³, con la intención de conocer cuáles fueron los motivos de dicha replica y la evolución que se ha dado a lo largo de los años.

2. Región conformada por los estados de Aguascalientes, Colima, Durango, Guanajuato, Jalisco, Michoacán, Nayarit, San Luis Potosí y Zacatecas

3. Migrante de primera generación, originaria de la comunidad de Fraccionamientos Mesa de la Cruz, Saín Alto, Zacatecas, y con casi 50 años radicando en los Estados Unidos, siendo una de las iniciadoras de la réplica de la danza de Matlachines en el área Bahía de California, Estados Unidos.

Marco teórico/conceptual

Con la finalidad de contextualizar el fenómeno planteado, se comenzará abordando los temas desde lo macrosocial hasta lo microsociales, iniciando con la migración y la identidad cultural, haciendo énfasis en la identidad cultural del migrante, lo que da pie al concepto de transnacionalismo, entorno en el cual, se transmiten las tradiciones y particularmente para este artículo, la danza de Matlachines.

Son tres las premisas que considera Jorge Durand (2000) para entender el fenómeno migratorio entre México y Estados Unidos, histórica, vecindad y masividad. Zacatecas muestra claramente dos de ellas, histórica y masividad, siendo la migración algo verdaderamente trascendental, haciéndolo notar en el índice de Intensidad Migratoria México – Estados Unidos (IIM) marcado como un estado con muy alta intensidad migratoria, tanto así que el Gobierno del Estado de Zacatecas, promulgó la *Ley para la atención de los zacatecanos migrantes y sus familias* donde se define al migrante como:

La persona que por cualquier motivo sale, transita o llega a una entidad federativa o país distinto al de su nacimiento, con el propósito de residir en el (p.5).

En dicha ley ya se manejan vertientes como el migrante en retorno, siendo la persona que regresa a su territorio de origen, esto debido a las redes migratorias, definidas como conjuntos de relaciones interpersonales (Aragón, 2003), generando vínculos entre los migrantes que retornan, los candidatos a migrar y los círculos sociales que dejan en la tierra de origen, recalando la dificultad del estudio migratorio, ya que se debe considerar la diversidad de formas, tipos, procesos, motivación y contextos socioeconómicos y culturales (Aragón, 2003), sobresaliendo para el contexto del PCI.

La identidad es definida por la Doctora y filósofa Massó Guijarro como “un fenómeno muy complejo, el cual refleja las más variadas expresiones culturales, dando a entender que por lo tanto existe una identidad cultural, la cual encierra ese sentido de pertenencia a algún grupo social, con el que se comparten rasgos como costumbres, creencias o tradiciones. La identidad cultural plasma la cultura de un pueblo: su lengua, sus ritmos, sus ceremonias, creencias y comportamientos colectivos (Arévalo, 2004). Retomando entonces, tanto el sentido de inmaterialidad que engloba la identidad cultural, así como la necesidad de que sea colectivamente, la migración zacatecana a los Estados Unidos, tiene su propia identidad.

Debido a esta identidad cultural migratoria y de manera temprana, la Doctora y antropóloga Luis Goldring (1997) define el transnacionalismo como “el proceso en que los migrantes construyen redes sociales para unir sus propias comunidades con las comunidades de origen”, esas redes cruzan fronteras políticas con el fin de tener un reconocimiento social, recreando, aunque de manera transformada, sus comunidades de origen (Portes, 1997), buscando así, rescatar esa identidad cultural que perdieron al migrar.

Es el Dr. Miguel Moctezuma (2008), quien marca la diferencia entre transnacionalismo y transnacionalidad, pues la primera se refiere a la relación de identidad y pertenencia, mientras

que la segunda alude a las prácticas que se desarrollan, como la conservación de creencias, la celebración de festividades o en este caso particular, la replicación de tradiciones.

La palabra tradición viene del latín *traditio* que, a su vez, viene del verbo *tradere* que quiere decir, entregar. Por lo tanto, una tradición se entrega de generación en generación, padres a hijos, de abuelos a nietos, pero es imposible que entre una y otra entrega, estas tradiciones no cambien. El antropólogo Marcos Arévalo (2004), manifiesta que:

La tradición es una construcción social, la cual debe cambiar temporalmente, de una generación a otra, sobre todo de un lugar a otro, pues cada grupo específico con un contexto específico, posee una cultura y tradición propia, de manera que la identidad de dicho grupo se construye social y culturalmente a partir de las diferencias que existen en las tradiciones, realzando así una especie de selección cultural.



Figura 1. Danza de Matlachines de la comunidad de la Fracción Saín Alto

Una de las tradiciones por excelencia de México son las fiestas patronales y en el caso de Zacatecas, reciben aportaciones de las comunidades migrantes para profesar su devoción a determinados santos a través del aporte monetario o por medio de las danzas de atrio (Carrera, 2016). Danza de Matlachines, de Matlachines o simplemente danza, Cruz S. (2022), investigador de la Universidad de Veracruz, refiere que para los danzantes la forma en que se nombre no tiene relevancia, tampoco el saber dónde comenzó, el significado de la indumentaria o el origen de los sones⁴. Mientras que para Warman (1972), el vocablo proviene del origen árabe *matauchihin* que quiere decir enmascarado. Se comenta, que, en registros históricos, Moctezuma tenía una cantidad impresionante de bailadores y danzantes, lo cual remonta a que la tradición es más antigua que la conquista (Medrano, 2001).

Etimológicamente, la palabra puede provenir del náhuatl *malacotzin*, que significa girar o dar vueltas, por lo que, hasta la fecha, el origen de la tradición es incierta; pero lo importante para los danzantes, es marcar con rigor sus pisadas para que así su santo quede “muy agusto y le conceda un milagro” (Cruz, 2022), ya sea conservar su trabajo, recobrar la salud o cruzar la frontera.

4. Melodías que se tocan para ejecutar la danza de Matlachines

La migración emocional

Las tradiciones mantienen un lugar importante en la sociedad cuando se ven como una forma de resistencia, volviéndose un símbolo de autenticidad y de identidad comunitaria, enfrentándose constantemente a la globalización (Miranda, 2005), considerando que cada comunidad decide como conservar y traspasar sus tradiciones, por más similares que parezcan, cada sociedad le da su propio sentido y le aporta su porción de innovación, ya que sin ese ligero cambio, la tradición deja de serlo y únicamente pasa a ser repetición (Massó, 2006).

Las tradiciones son un fenómeno vivo, provenientes de un pasado ya establecido, un presente cambiante y un futuro adaptable, perteneciente no sólo de un individuo sino de una comunidad, siendo reconocida y aceptada por el grupo que la transmite, compartida de los miembros más viejos a los más jóvenes, formando parte de la identidad cultural de una comunidad, interviniendo en la formación de la identidad individual.

La palabra tradición evoca un sentimiento de permanencia en el tiempo, o en una comunidad, por lo que se asume, forma parte de la memoria colectiva, siendo fundamental para la identidad cultural, en ocasiones, reflejando la dificultad de adaptación entre lo existente y la modernidad o entre un lugar y otro, la tradición se traspasa de generación a generación, se hereda, así como la condición migrante puede ser traspasada. Es donde entra en conflicto el concepto de *segunda generación migrante*, pues se tiene una discrepancia tomando en cuenta que una persona que nunca ha cambiado de residencia no debe ser considerada migrante, pero por “tradición” hereda la condición (Hadj, 2008).

El tema de la migración es algo que ha acompañado a más de una disciplina desde hace tiempo: sociología, historia, antropología, economía, por mencionar algunas. Pero es un fenómeno tan basto que siguen quedando varios puntos por analizar (Alanís, 2019), los viajes de retorno ocasional son formas de movilidad poco exploradas, las visitas de regreso a sus lugares de origen, de manera periódica o en los tiempos libres del trabajo migrante, construyen vínculos transnacionales entre los lugares de destino y origen.

La movilidad de regreso en vacaciones es una modalidad en la que los migrantes buscan la *incorporación simultánea* tanto en la sociedad receptora como en la emisora (Hirai, 2013). El migrante busca de alguna manera *ser tanto de aquí, cómo de allá*, quizá porque físicamente se encuentra en un lugar, pero mentalmente está en otro. Hirai Shinii (2014) aborda el llamado *desplazamiento de emociones y significados*, el cual es un detonante de nuevas prácticas culturales, transformando la realidad social, en otras palabras, la añoranza que tiene el migrante por su tierra de origen lo hace replicar ciertas prácticas, lo que produce una migración de las tradiciones, intentado sentirse parte de una comunidad de la cual está lejos física pero no emocionalmente. Reiterando que una tradición se transmite de generación en generación, logra transmitir también esas emociones que se tienen por el terruño.

Una manera sobresaliente de transmitir las emociones y significados son los ciclos de festividades, en particular la danza, donde cada comunidad la reinterpreta como su contexto social le permitió y su contexto simbólico le nace, expresiones que sirven para la construcción de nuevas formas de territorialización.

Las danzas reafirman la mexicanidad de una comunidad, por esa condición su ejecución se ha ampliado a lugares no sólo sagrados, sino espacios públicos (Casas, 2020). Cada migrante tiene su historia de vida particular, entre las peripecias y carencias, una de las necesidades que siempre se busca satisfacer es la de pertenencia, por lo que la danza de Matlachines viene a llevar esos vacíos de ausencia, ya que esta expresión no es única del estado de Zacatecas, sino que puede encontrarse en distintas regiones. En Estados Unidos, opera como un dispositivo de cohesión entre los mexicanos que radican del otro lado de la frontera, reuniendo a la comunidad mexicana, colocando una tradición común y acumulando distintas emociones y necesidades.

El primer son

Como un efecto mariposa, en ocasiones un simple cuestionamiento resulta ser tan trascendental como en el caso de la comunidad Pittsburg, California, en donde hace más de 15 años se cuestionaron Florentina Muñoz, (miembro de la comunidad migrante e iniciadora de la tradición de la danza de la Virgen del Sagrado Corazón de Jesús), y su familia, el por qué no festejan a su madre Santísima. Lo que empezó como una familia replicando un recuerdo, poco a poco, se volvió una comunidad reviviendo una tradición, que como ellos dicen “es un gentillal en que ahora comienza a llegar” y cada vez más comunidades se sumaron a participar.



Figura 2. Danza de Matlachines en Pittsburg, California

Con las intenciones y la localización de las “personas más buenas” para bailar y tocar los sonos, se comenzó a buscar los elementos necesarios para cumplir el cometido de volver a bailar para su madre, una “casa humilde con yarda ⁵ grande”, gente dispuesta a bailar y “nahuillas ⁶”, que tuvieron que mandar a hacer en México. De esta manera los monarcas ⁷ enseñaron a los interesados; sonaron los primeros violines junto a la tambora, reunidos en un estacionamiento comunitario donde se reunieron alrededor de 60 personas, se adoró como si fuera la primera vez, se rezó como si fuera la última y por un momento se vivió como se vivía ayer.

5. Manera coloquial en la que se le dice al conjunto de jardín y cochera en Estados Unidos.

6. Faldilla de origen prehispánico.

7. Bailarines principales y quienes dirigen la danza.

Fueron algunos años, cerca de 6, en los que la familia de Florentina siguió organizando la danza de la Virgen, hasta que la respuesta de la comunidad fue tanta que se procedió a la delegación de Mayordomos, manera en la que se le conoce al y a los responsables principales de organizar cada año la danza. A la fecha, cuentan con más de 50 miembros en la comunidad, que, además, entran a una rifa donde a través de números se selecciona a quien “la virgen quiere que le organice su danza”. Así, con la ayuda de actividades y donaciones, se recolectan los fondos necesarios pues de estacionamientos pasaron a rentar salones, de buscar personas que quisieran participar ahora son sus nietos quienes danzan ahora y, de una familia que sólo tenía una intención, son ya cuatro comunidades y cuatro danzas diferentes las que replicaron su iniciativa.

En su comienzo comentaban que “no se pudo traer ni un pedacito del vestido, ni nada, trajimos entonces la tradición”, pero en la comunidad de la que son originarios, Fraccionamiento Mesa de la Cruz, Saín Alto, Zacatecas, cada vez son menos los miembros activos que participan en sus festividades, debido a los cambios demográficos generados por la migración, tanto así que cuando cumplieron 10 años de replicarla, decidieron que la imagen de la Virgen migraría junto con ellos, por lo que de manera casi clandestina, al comienzo, valientemente trasladaron la imagen de la Virgen del Sagrado cruzando las fronteras de una comunidad a otra.

Para Florentina, la danza es un momento en el que la gente va a divertirse, pero cree que la mayoría va para poder tener “una fiesta espiritual” por darle gracias a Dios, y que la gente baila “por amor y gratitud”, entre la comunidad han existido diversos casos de miembros que momentáneamente se alejan de la convivencia y las prácticas tradicionales que se han replicado, miembros que por lo menos en algún momento retornan para volver a danzar, a convivir o simplemente a ver, es donde ella misma se cuestiona “¿Qué les cuesta seguir disfrutando todo esto?” poéticamente recuerdan la parábola del hijo prodigo, la cual habla del hijo que abandona a su padre y regresa después de un tiempo, el padre en lugar de cerrar las puertas lo recibe con los brazos abiertos y de fiesta, y así es como ella responde “hasta gusto le da a una, da gusto que se sumerjan en lo que son, sus raíces”.

La réplica de la danza de Matlachines ha seguido evolucionando en la zona de Contracosta, condado al que pertenece Pittsburgh, California, a tal grado que actualmente, son cinco danzas de diversidad comunidades y advocaciones las que se pueden admirar, algunas con tantos danzantes que se tienen que dividir para poder participar todos de manera adecuada. Si las intenciones de esta tradición es el adorar a un mismo Dios ¿cuál sería entonces la necesidad de crear otras variaciones? Quizá porque una sola expresión no termina de satisfacer todas las necesidades existentes de la comunidad tan diversa y quizá porque una sola expresión satisface más de una sola necesidad, en este caso las que la migración emocional provocan, la identidad cultural.

Conclusiones

La migración siempre ha sido un fenómeno estudiado a lo largo de la historia y se ha abordado de diversas formas, pero es necesario aun llevarla al tema nuevamente a la mesa desde otros puntos, la migración emocional o momentánea son algunos que aún no se han podido investigar a profundidad y de los cuales, se desprenden fenómenos culturales trascendentales.

El migrante en su búsqueda de una nueva identidad replica, en la manera que le es posible, las tradiciones y costumbres que dejó atrás en su pueblo de origen, lo que genera un traspaso no sólo de conductas, sino de emociones a sus generaciones venideras, influyendo así en la identidad cultural de su descendencia.

La danza de Matlachines es un símbolo tanto de resistencia como de identidad no sólo en México, sino también en las comunidades transnacionales que existen en los Estados Unidos, siendo un reflejo de la organización y tamaño de dichas comunidades, pero sin duda, siendo también un reflejo del anhelo que se tiene por no cortar los lazos con su tierra de origen, con sus raíces.

Bibliografía:

Carrera Maldonado, B. (2016). Los que vienen y van: migración e hibridación del Patrimonio Cultural Inmaterial. En Z. R. R. Beatriz Carrera Maldonado (Ed.), *Abya Yala Wawgeykuna, Artes, saberes y vivencias de indígenas americanos* (pp. 200–239). Acer-VOS. Patrimonio Cultural Iberoamericano.

Casasa García, Patricia. (2008) Migración e identidad cultural. *Revista trabajo social UNAM* (México, DF), no. 19. p. 35-48

Durand, J., Premisas, T., Entender, P., La, Y. E., Unidos, M. M., & Michoacán, E. C. De. (2000). *Tres premisas para entender y explicar la migración México-Estados Unidos*, XXI. (Relaciones 83)

Hadj Handri, N. (2008). La identidad mutante: La construcción de la identidad en los hijos de inmigrantes. *Documentación social* 2008; (151) 35–48.17

Hirai, Shinii (2013a), “Formas de regresar al terruño en el transnacionalismo. Apuntes teóricos sobre la migración de retorno”, *Alteridades*, vol. 23, núm. 45, enero-junio, pp. 95-105.

López Vega, R., Isidro Luna, V. M., Reyes Miranda, A., & Vázquez Santiago, L. A. (n.d.). *Índices de intensidad migratoria México-Estados Unidos 2020 (2022)* (M. Márquez Villeda, S. M. Jiménez Franco, & B. E. Melín Campos, Eds.;

Marcos Arévalo, J. (2004). La tradición, el patrimonio y la identidad. *Revista de estudios extremeños*, 60(3), 925-956.

Massó Guijarro E. (2006) “La identidad cultural como patrimonio inmaterial: relaciones dialécticas con el desarrollo”, *Teoría Ciencia. Arte y Humanidades*, año/vol. 15, núm. 001, pp. 89-99.

Medrano de Luna, Gabriel. (2001) *Danza de indios de Mesillas: una danza de conquista en Tepezalá, Aguascalientes. Zamora, Michoacán*; Editorial El Colegio de Michoacán. 300 p.p.

Miranda, M. M. (2005). *Algunas consideraciones en torno al significado de la tradición*. Contribuciones desde Coatepec, V (009), 115–132.

Ortiz, M. Laura Velasco. Identidad cultural y territorio: una reflexión en torno a las comunidades transnacionales entre México y Estados. *Región y sociedad*, 1998, vol. 9, no 15.

Portes, Alejandro (1997). “Immigration theory for a new century: some problems and opportunities”, *Intenational Migration Review*, vol. 3 1, No 4.

Warman, Arturo (1972). *La danza de moros y cristianos*. México DF; INAH. 1972. 143pp

Webgrafía:

Alanís Enciso, F. S. (2019). Ideas y reflexiones de Manuel Gamio acerca de los migrantes de retorno (1925-1930). *Migraciones Internacionales*,10 (36). <https://doi.org/10.33679/rmi.v1i1.2169>

Arango, J. (2003). La explicación teórica de las migraciones: luz y sombra. *Migración y desarrollo*, Universidad Complutense de Madrid. 01(01), 4–22. <https://doi.org/10.35533/myd.0101.ja>

Casas Mendoza, C. A. (2020). Las danzas de matachines: performance ritual, territorio y corporalidad en la frontera noreste de México y Texas. *Ulúa. Revista de historia, sociedad y cultura*, 34. <https://doi.org/10.25009/urhsc.voi34.2663>

Cruz, S. (2022). Matachines o matlachines: una revisión del constructo. *Imágenes del instituto de investigación estética*. http://www.revistaimagenes.esteticas.unam.mx/matachines-o-matlachines#_refa

Durand, J. (1998). *¿Nuevas regiones migratorias?* René M. Zenteno (Coordinador). Población, desarrollo y globalización, (101-116). Tijuana, B.C.: SOMEDE-EL COLEF http://www.catedrajorgedurand.udg.mx/sites/default/files/1998_nuevas_regiones_migratorias.pdf

Gobierno del Estado de Zacatecas, ley para la atención de los zacatecanos migrantes y sus familias. (2022). *Ley publicada en el Suplemento 2 del Periódico Oficial del Estado de Zacatecas*. <https://www.congresozac.gob.mx/64/ley&cual=226&tipo=pdf#:~:text=Se%20crea%20el%20Consejo%20Interinstitucional,personas%20migrantes%20y%20sus%20familias>

Goldring, Luin (1997), “Difuminando fronteras: construcción de la comunidad transnacional en el proceso migratorio México-Estados Unidos”, *Migración laboral internacional Transnacionalismo del espacio social*, Puebla, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. https://gc.scalahed.com/recursos/files/r161r/w24359w/S3_R2.pdf

Hirai, Shinji. (2014). La nostalgia: Emociones y significados en la migración transnacional. *Nueva antropología*, 27(81), 77-94. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?Script=sci_arttext&pid=S0185-06362014000200005&lng=es&tlng=es

Moctezuma Longoria, Miguel. (2008). Transnacionalidad y transnacionalismo. *Papeles de población*,14 (57), 39-64. Recuperado en 18 de abril de 2023, de 18 http://www.scielo.org.mx/scielo.php?Script=sci_arttext&pid=S1405-74252008000300003&lng=es&tlng=es

Secretaría de Cultura, Sobre el SIC: *Sistema de Información Cultural-Secretaría de Cultura*. (s/f). Gob.mx. Recuperado el 24 de abril de 2023, de https://sic.cultura.gob.mx/sobre_sic.php

Cromática cultural: el color en la indumentaria del "Sayón" Patrimonio de Morelos

Irving Antonio Sánchez García ¹

irving.sanchez9447@alumnos.udg.mx

Resumen

El paso de la policromía a la monocromía durante el triduo pascual en la región de los altos de Morelos, nos desvela la presencia de un elemento intangible que recae en la categoría de lo visual: el color, del blanco al rosa mexicano, pasando por el azul y el verde, en contraste con el negro y el morado, son algunos de los tantos colores que conforman el espectro visual policromático del "Sayón", mismos que con acabados satinados, los apliques y el volumen, son parte de la indumentaria de este fragmento del Patrimonio Cultural Intangible; patrimonio que recorre año con año, al ritmo del tambor y el silbato, las calles de Tetela del Volcán desde el jueves santo, donde el color toma forma y se convierte en un movimiento rítmico personal, mismo que es observado en todo su esplendor, hasta pasado el punto más alto del astro mayor, el domingo de resurrección, donde el Fuego Santo acaba con él y lo vuelve cenizas.

Palabras clave: *elementos visuales, color cultural, percepción visual, indumentaria*

Abstract

The transition from polychromy to monochrome during the Easter triduum in the Altos de Morelos region reveals the presence of an intangible element that falls into the visual category: color. from white to Mexican pink, passing through blue and green, in contrast to black and purple, are some of the many colors that make up the polychromatic visual spectrum of the "Sayón", the same as with satin finishes, wall lights and the volume, are part of the clothing of this fragment of Intangible Cultural Heritage, a heritage that travels year after year, to the rhythm of the drum and the whistle, the streets of Tetela del Volcán since Holy Thursday, where color takes shape and becomes in a personal rhythmic movement, which is observed in all its splendor, until after the highest point of the largest star, on Easter Sunday, where the Holy Fire destroys it and turns it into ashes.

Key words: *Visual elements, cultural color, visual perception, clothing.*

1. Licenciado en Diseño de Modas por la Universidad de Guadalajara y actual maestrante de la Maestría en Gestión y Desarrollo Cultural de la misma casa de estudios. Fundador y director creativo de la marca de indumentaria Antonio Saga, misma que conjuga el paisaje cultural popular mexicano, la religión, la historia y el arte. Su línea de investigación gira entorno al diseño, la semiótica y el estudio de la indumentaria, dadora de identidad como parte del Patrimonio Cultural. ORCID <https://orcid.org/0009-0006-3997-9289>

Introducción

Durante la historia del hombre, desde su comienzo hasta la actualidad, el color juega un papel importante en nuestras vidas, basta con voltear la vista al entorno que nos rodea y darnos cuenta de que todo es de color, todo significa algo, todo tiene una razón de ser, nada es casualidad; el color es un aspecto esencial de la cultura y, a menudo, se usa para transmitir emociones, ideas y valores culturales.

Las diferentes culturas tienen sus propios significados únicos y asociados con los colores, que pueden variar según los contextos históricos, religiosos, sociales e incluso geográficos, el uso del color puede variar de una a otra localización geográfica, incluso cuando la distancia entre territorios es mínima.

En el plano socio cultural histórico, el color se ha empleado a modo de distinción entre individuos y sus “clases sociales”, designando a cada pigmento una etiqueta de por qué debe o no ser utilizado, teniendo diferentes connotaciones en diferentes culturas, lo que puede reflejar los contextos que las conforman, estando profundamente arraigados en la historia cultural y las normas sociales de estas sociedades, llegando a ser un medio de transición de mensajes y emociones complejas.

En las culturas alrededor del mundo, se pueden encontrar diferencias y similitudes a la hora de visualizar e indagar sobre sus componentes, cada una designa bajo su pasado y sus creencias significados a cada elemento que la conforme, no representará lo mismo el emplear el color negro en una sociedad oriental que en una occidental.

El color juega un papel muy importante en las celebraciones y ceremonias culturales, y puede realzar el significado y el simbolismo de estos eventos, teniendo el poder de comunicar, señalar e informar a través de este recurso. Por ejemplo, en las ceremonias religiosas, a menudo se utilizan colores específicos para representar ciertos valores y creencias espirituales y, en el rito presente durante el triduo pascual de Tetela del Volcán, Morelos, donde el “Sayón” hace uso de este recursos, siendo uno de los elementos visuales con mayor predominación en su composición, no es la excepción.

Marco teórico

Conocer los fragmentos que componen el carácter visual y simbólico que recae en el color es de suma importancia, ayudan muchas veces a comprender su razón de ser y su génesis, teniendo en cuenta que las actividades donde hay una predominación del componente subjetivo, creativo y/o artístico, se sustentan en los significados que tradicionalmente en el pasado y el presente se les ha asignado a los colores con carácter simbólico; a continuación, se definen estos elementos que forman parte del binomio color/cultura.

• Elementos visuales: Definición y componentes

Subrama de los elementos conceptuales, mismos que en su origen no son visibles, no existe en sí, dado que, para representar una línea conceptual, se recurre al uso de una línea visible para

ejemplificar la idea, sólo parecen estar ahí. Cuando se genera una forma, se busca un elemento para ser representado y darle personalidad a la idea pensada, brindándole características específicas dentro de las cuales tenemos a la forma, color, textura y medida, mismos que son los encargados de construir un elemento visual y recayendo en ellos la parte más predominante cuando de composición se habla, pues ellos son los que realmente vemos (Wong, 2004).

• **Color cultura: Definición**

El color es una sensación producida por un estímulo al ojo en sí y a sus mecanismos internos, donde se ve involucrada la energía luminosa y la longitud de onda en el rebote con otras superficies, resulta de nuestra interpretación, por lo que existirá una diferencia en cómo es percibido; el color es también considerado un lenguaje visual que puede comunicar emociones, ideas y valores culturales. Puede influir en nuestro estado de ánimo, percepciones y comportamientos, y a menudo se asocia con ciertos significados y simbolismos, mismos que pueden resultar distintos a otros, pues los modelan diversos factores culturales.

Entendiendo al color como fruto de la cultura, mismo que nos brinda procesos de interpretación, del por qué de determinadas interpretaciones, usos y alcances.

• **Indumentaria: Definición**

La RAE se refiere a este concepto como lo perteneciente o relativo al vestido, es aquello que adorna o abriga al cuerpo de una persona; este elemento en el día se le conoce con las etiquetas de ropa, vestimenta o atuendo, mismo que son un conjunto de prendas, compuestas en su mayoría por textiles en conjunto con diversos materiales, usadas en un primer momento para protección y pudor, en un segundo momento, como un elemento socio cultural, empleándolo como medio de representación de ideas culturales, sociales e incluso espirituales.

Binomio: color y cultura

En el pasado, Newton estudió el fenómeno del color, buscando respuestas a sus interrogantes, pasando por Young y su aporte desde el plano fisiológico; décadas después de estos y otros aportes al color como tal, se han generado y se han estudiado los impactos que tiene un color y los usos de este, teniendo en cuenta que su importancia radica en ser uno de los constituyentes de la forma, en los componentes de una sociedad, demostrando que este binomio resulta esencial a la hora de comunicar, expresar o dotar de significados.

El color en las sociedades y en las culturas se ha hecho presente: en las culturas orientales como China y Japón, el rojo se considera un color de la suerte que simboliza la buena fortuna, la felicidad y la prosperidad; mientras que el blanco se asocia con el luto y la muerte. En las culturas occidentales, como Europa y América del Norte, el rojo a menudo se asocia con el amor, la pasión y la emoción, mientras que el verde se asocia con la envidia, los celos y el dinero. En las culturas africanas, como Nigeria y Ghana, el negro a menudo se asocia con el poder, la autoridad y el prestigio, mientras que el blanco se asocia con la pureza, la inocencia y la espiritualidad; en el cristianismo, el blanco se usa para simbolizar la pureza y la inocencia, mientras que el oro se usa para simbolizar la divinidad y la trascendencia. En el hinduismo, el oro se usa para

simbolizar la riqueza y la prosperidad, mientras que el rojo se usa para simbolizar la pureza y la fertilidad, por mencionar algunas asociaciones entre un color y lo que desea transmitir:

Es preciso disociar el color como expresión de algunas situaciones afectivas del problema del color como símbolo. Las impresiones fisiológicas de nuestros órganos sensorios, que hacen que hablemos de colores excitantes o deprimentes, de colores alegres o angustiosos, de igual modo que los impulsos profundos de la libido pueden coincidir con el simbolismo cultural (Bastide, 1985).

En el “Sayón” encontramos policromía cuando este recorre las calles de Tetela del Volcán en el estado de Morelos durante la semana santa, teniendo en cuenta que esta tradición está estrechamente ligada a un credo, donde una manda rige al individuo, sólo basta con ver la infinidad de varones ajuarados en satines con aplicaciones hechas de lentejuelas, mismas que retratan iconografía religiosa y majestuosos sombreros con volúmenes y formas impresionantes, es aquí donde podemos corroborar una vez más, que el color se compenetra con la cultura y de otros elementos para dotar de sentido a la tradición.

Fraticola (2010), nos muestra un contraste existente en cuanto a la manera en que las culturas ven y asocian el color:

El color como símbolo (variado según las culturas): para el catolicismo, el rojo simboliza fuego, la sangre y el amor divino. Se utiliza en las fiestas del Espíritu Santo, iluminando la llama del amor divino, y en las fiestas de los Mártires, en la Pasión y el Pentecostés. En China, el rojo se asocia con las bodas y representa buena suerte y en la India, este color está unido a la caballeridad.

Pinta: el color cultural en el “Sayón”

Aunado a lo anteriormente abordado, es momento de poner en práctica lo plasmado en las líneas pasadas, analizar este elemento visual predominante en la composición de la indumentaria del “Sayón” de Tetela del Volcán: el color, y de igual forma analizar los elementos que ornamentan estos ajuares a partir del aporte de Chevalier (1986) en su diccionario de los símbolos y de Fraticola (2010) en su aporte sobre la comunicación y el simbolismo del color, textos que abordan desde la mirada del pasado para comprender el significado de los elementos que nos rodean y a su vez, desde la óptica de la comunicación y la psicología de la percepción/color, haciendo un puntal énfasis en el abordaje religioso, elemento que concierne de manera directa al “Sayón”, siendo este la columna vertebral de su figura.



Figura 1. Anaranjado. El Sayón, Tetela del Volcán, Morelos, 2023

Elementos de composición

Color: naranja/verde

Elemento dominante: iconografía religiosa

Complementos:

Aves (Palomas)

Estrellas

Flores (Alcatraz)

Símbolo	
<p>Color: naranja/verde</p> <p>Elemento dominante: iconografía religiosa</p> <p>Complementos:</p> <ul style="list-style-type: none"> • Aves (Palomas) • Estrellas • Flores (Alcatraz) 	<p>Color:</p> <p>Naranja: Se encuentra a medio camino del amarillo y del rojo, mismo semejante al rayo solar; este color simboliza el punto de equilibrio del espíritu y de la libido, del apetito, revelación del amor divino, de la lujuria, de la contrariedad de la fidelidad/infidelidad, de la templanza y sobriedad; constituye el emblema de una de las doce tribus de Israel (Chevalier,1986).</p> <p>Verde: equidistante del azul celeste y del infierno teñido de rojo, mediador entre el calor y el frío, lo alto y lo bajo, lo tibio; tranquilizador, refrescante, esperanza, fuerza y longevidad; en el cristianismo se asocia con la esperanza (Chevalier,1986).</p>
<p>Elemento Dominante: iconografía religiosa. (Frente: Santo entierro y Jesucristo en viacrucis. Espalda: resurrección de Jesucristo)</p>	
<p>Complementos:</p> <p>Palomas: en la Biblia son un símbolo constante de la espiritualidad, de la figura del espíritu santo, misma que lo personifica en la trinidad divina; el ave de afrodita, representado el amor carnal; pureza, sencillez, paz, armonía, el alma del justo (Chevalier,1986).</p> <p>Estrellas: luminaria, su carácter celeste las presenta también como símbolos del espíritu y, en particular, del conflicto entre las fuerzas espirituales, o de la luz, y las fuerzas materiales, o de las tinieblas; referente a la vida eterna de los justos (Chevalier,1986).</p> <p>Alcatraz: desde la mirada del arte, es un elemento presente en diversas pinturas y esculturas pertenecientes a la cultura mexicana, dicha flor se asocia con lo erótico y el placer, contrariamente significa feminidad, amabilidad, compasión sensibilidad y belleza.</p>	

Elementos de composición

Color: amarillo/rosa

Elemento dominante: iconografía religiosa

Complementos:

Aves (Palomas)

Estrellas

Flores (Rosas)

Vegetación (Cactus)

Símbolo:	
<p>Color: amarillo/magenta</p> <p>Elemento dominante: iconografía religiosa</p> <p>Complementos:</p> <ul style="list-style-type: none"> • Aves (Palomas) • Estrellas • Flores (Rosas) • Vegetación 	<p>Color:</p> <p>Amarillo: Fraticola (2010) menciona que se trata del color mayor luminosidad, más cálido, ardiente y expansivo. Es el color del sol, de la luz y del oro, y como tal es violento, intenso y agudo. Suelen interpretarse como animados, joviales, excitantes, afectivos e impulsivos. (Chevalier,1986).</p> <p>Rosa: comúnmente se asocia con la feminidad, la delicadeza, con una esencia de suavidad y fragilidad, mismo que pertenece a los colores tiernos, como lo menciona Martínez (1979).</p>
<p>Elemento Dominante: iconografía religiosa (Frente: Sagrado corazón de Jesús y San Juan Bautista. Espalda: Virgen de Guadalupe y la Virgen María)</p>	
<p>Complementos:</p> <p>Palomas: en la Biblia son un símbolo constante de la espiritualidad, de la figura del espíritu santo, misma que lo personifica en la trinidad divina; el ave de afrodita, representado el amor carnal; pureza, sencillez, paz, armonía, el alma del justo (Chevalier,1986).</p> <p>Estrellas: luminaria, su carácter celeste las presenta también como símbolos del espíritu y, en particular, del conflicto entre las fuerzas espirituales, o de la luz, y las fuerzas materiales, o de las tinieblas; referente a la vida eterna de los justos (Chevalier,1986).</p> <p>Rosas: Chevalier (1996) menciona a esta flor simbólica como la más empleada en occidente; en el contexto cristiano representa simbólicamente a la virgen María, la imagen del alma, símbolo de resurrección e inmortalidad. El valor simbólico tradicional de lo sagrado y lo profano diferenciado en el color de estas (Rojo y blanco, respectivamente). Representa el amor puro.</p>	



Figura 2. Buganvilia: El Sayón. Tetela del Volcán, Morelos, 2023

Conclusiones

Podemos concluir con lo anteriormente presentado y analizado en los casos de descripción y significación de los elementos que conforman la indumentaria del “Sayón”, que el color posee en sí mismo un poder expresivo, siendo uno de los medios más subjetivos con el que se convive día a día y es una herramienta que se tiene a nuestro alcance para fines expresivos propios.

Dado que la percepción del color es la parte simple más emotiva del proceso visual, tiene una gran fuerza y puede emplearse para expresar y reforzar la información visual presente en la cultura y los integrantes de la misma; el color es un medio que puede ser empleado para generar la llegada de un mensaje en el espectador; dotar de sentido al color más allá del gusto propio, puede generar mayor trascendencia en el mensaje que se desea transmitir: vestir consciente del significado de un color y adornar el ajuar desde el símbolo, para cumplir tu manda como “Sayón”, desencadenará llegar a dotar la composición de la indumentaria de un significado distinto, una mirada diferente y una esencia más sólida.

El color y la cultura: un binomio que permite entender la razón de ser, de lo develado ante nuestros ojos.

Bibliografía:

Chevalier, J (1986). *Diccionario de los Símbolos*. Herder. Universidad Nacional de La Plata. (2020). *Psicología del color*.

W., Thevenet, H. A., & i Miralles, E. R. (1995). *Fundamentos del diseño*. Gustavo Gili.

Webgrafía:

Bastide Roger (1958). *El Simbolismo de los colores*. UNESDOC Biblioteca digital. Recuperado de: https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000066225_spa

Ferrer, E. (2000). *El color entre los pueblos nahuas*. *Estudios De Cultura Náhuatl*, 31. Recuperado de: <https://nahuatl.historicas.unam.mx/index.php/ecn/article/view/9235>

Fraticola, P. L. (2010). *La comunicación y el simbolismo del color*. *Actas de Diseño*, (8). Recuperado de <https://dspace.palermo.edu/ojs/index.php/actas/article/view/2887>

López Austin, A y López Luján, L (2018) Alcatraz / Huacalxóchitl. *Símbolo de la sensualidad e instrumento de placer*. *Arqueología Mexicana*: Recuperado de: <https://arqueologiamexicana.mx/mexico-antiguo/alcatraz-huacalxochitl-simbolo-de-la-sensualidad-e-instrumento-de-placer#:~:text=S%C3%ADmbolo%20de%20la%20sensualidad%20e%20instrumento%20de%20placer>

Martínez Cañellas A (1979). *Psicología del color*. *Plástica dinámica*. Pag 35-37. Recuperado de: <https://www.raco.cat/index.php/maina/article/download/104120/148287>

De flores y frutos: la recolección de plantas silvestres comestibles como patrimonio biocultural

Pamela Carolina Corona Aguirre ¹

pamcoroagui@gmail.com

Resumen

La recolección de plantas silvestres comestibles (PSC) es una práctica que implica el conocimiento y manejo de las especies vegetales por el ser humano para el uso gastronómico y medicinal. En los municipios de Querétaro y el Marqués, Querétaro, esta práctica se realizaba en lo que eran las zonas silvestres y ejidales. Sin embargo, con la urbanización a partir de los años ochenta por el crecimiento de la población y la industrialización, las localidades campesinas han experimentado un cambio identitario pasando de ser ejidatarias a periurbanas.

En este artículo, se describe el desarrollo del concepto del patrimonio biocultural desde los estudios sobre la relación entre la diversidad biológica y la diversidad cultural que dieron como resultado el término de diversidad biocultural. Con este marco referencial se explicará la importancia de la recolección de plantas silvestres comestibles (PSC) en los municipios antes mencionados, como una práctica para la recuperación de los conocimientos locales y el reconocimiento del patrimonio biocultural de la zona.

Palabras clave: patrimonio biocultural, diversidad biocultural, plantas silvestres comestibles, diversidad biológica, diversidad cultural.

Abstract

The collection of wild edible plants (PSC, in Spanish) is a practice that implies the knowledge and management of plant species by humans for gastronomic and medicinal use. In the municipalities of Querétaro and El Marqués, Querétaro, this practice was carried out in what was the wild and communal areas, however, with urbanization from the eighties due to the growth of the population and industrialization, the peasant localities have experienced an identity change going from being *ejidatarias* (communal areas) to peri-urban.

This article describes the development of the concept of biocultural heritage from studies on the relationship between biological diversity and cultural diversity that resulted in the term biocultural diversity. With this referential framework, the importance of the collection of wild edible plants (PSC) in the aforementioned municipalities will be explained, as a practice for the recovery of local knowledge and the recognition of the biocultural heritage of the area.

Key words: biocultural heritage, biocultural diversity, wild edible plants, biological diversity, cultural diversity.

1. Licenciada en Desarrollo Humano para la Sustentabilidad y Coordinadora de Formación de Públicos en la Universidad Autónoma de Querétaro. Actual estudiante en la Maestría en Gestión y Desarrollo Cultural de la universidad de Guadalajara. Gestora cultural con cuatro años de experiencia en proyectos de extensión universitaria de carácter sociocultural. ORCID <https://orcid.org/0009-0000-7712-8828>

Introducción

Con los progresivos problemas socioambientales en el mundo, evidenciados a partir de los años ochenta, la perspectiva que separaba a la cultura de la naturaleza y por ende del ser humano con esta, resultó obsoleta al demostrar que el vínculo entre ambos es interdependiente. Este cambio de paradigma es lo que permite hablar de prácticas culturales relacionadas con el medio ambiente, en las cuales el manejo de los sistemas ecológicos está articulado con elementos simbólicos identitarios de los grupos sociales que lo realizan.

En el caso de la recolección de plantas silvestres comestibles (PSC), el conocimiento y uso de las especies vegetales están vinculados con el sentido de pertenencia al territorio por parte de las poblaciones que hicieron de esta su forma de vida. La consideración de estas prácticas culturales como patrimonio biocultural, radica en la dimensión valorativa que los grupos sociales le otorga. Es decir, los valores que las personas le adjudican como algo digno de rescatarse o conservarse.

En Querétaro, la recolección de flores y frutos silvestres era realizada por las poblaciones pertenecientes a las tierras ejidales de los municipios de Querétaro y El Marqués como parte de sus actividades de autoconsumo, uso medicinal y comercialización. Sin embargo, actualmente la práctica se encuentra en declive por las transformaciones socio territoriales.

Este fenómeno se empezó a observar a partir de los años ochenta, cuando el crecimiento acelerado de la mancha urbana en la ciudad de Querétaro y la zona metropolitana redujo las áreas agrícolas y la vegetación silvestre pertenecientes a las zonas ejidales de Tlacote el Bajo Menchaca, Jurica y Santa Rosa, transformándolas en colonias periurbanas. Esta modificación en el territorio provocado por el crecimiento de la población, la migración del campo a la ciudad y la industrialización, causó una serie de problemáticas socioambientales y culturales que se han complejizado conforme crece la urbe (Peña, 2017; Real-Lara, 2017).

Una de esas consecuencias fue el cambio identitario en las comunidades antes ejidatarias, ahora periurbanas, con respecto a sus fuentes de ingreso, pasando de la agricultura a las tareas de construcción y servicio doméstico principalmente. En este sentido, existe una progresiva pérdida de las prácticas culturales asociadas al medio ambiente en algunas de las localidades como Ejido Bolaños, La Purísima, El Pozo, San Pedrito El Alto y Mompaní.

Esta práctica no sólo implicaba el uso y conocimiento de las especies vegetales, sino el reconocimiento de los cerros como el seno de sus formas de vida, los cuales, además de proveer de beneficios al ser humano, fungen un papel importante en el ecosistema. Por lo tanto, la pérdida de esta práctica implica la invisibilización de la riqueza natural de los cerros y que, bajo una lógica de desarrollo urbano avasallador, son considerados espacios ociosos o terrenos baldíos.

Es importante realizar un trabajo de reconocimiento de la riqueza natural y cultural de los espacios que se habitan, para promover acciones de cuidado al medio ambiente y de

recuperación de los conocimientos y saberes relacionados con él. Para ello, en ese artículo se analiza el desarrollo del concepto de patrimonio biocultural como un enfoque derivado de las investigaciones por parte de la comunidad científica y las acciones de los grupos activistas por visibilizar la relación simbólica entre la diversidad biológica y la diversidad cultural.

Marco teórico/conceptual

Si bien, no existe una fecha exacta, podría decirse que el concepto de patrimonio biocultural comenzó a utilizarse con mayor presencia a partir del 2005, cuando las Naciones Unidas realizaron su declaración sobre la protección y promoción de las expresiones culturales como patrimonio de la humanidad. En este tenor, presentaron sus preocupaciones acerca del uso ilegal de la biodiversidad (biopiratería) y, consecuentemente, la falta de respeto a los derechos colectivos y a los conocimientos tradicionales de las comunidades indígenas y locales principalmente de países en desarrollo (Boege, 2021).

Este punto de inflexión fue producto de las luchas emprendidas en los años ochenta por activistas como Chico Mendes en Brasil, que exigía la defensa de los territorios amenazados por megaproyectos en los que habitaban poblaciones indígenas. A la vez, estudios de la comunidad científica como los del antropólogo y biólogo estadounidense Darrel Posey, ayudaron a visibilizar la relación simbiótica entre la diversidad biológica y la diversidad cultural (Boege, 2021).

Posey presenta evidencias de la sostenibilidad de los sistemas de subsistencia indígena, cuyos referentes de acción se ubican en los valores sociales, culturales y espirituales como centro de la gestión indígena de los ecosistemas. Subrayaba que lo que los biólogos veían como selva natural, en realidad eran paisajes (bio) culturales (Maffi, 2001, pp. 29-30, citada en Boege, 2021, p. 20).

De esta manera se demostró cómo los modos de manejo de los recursos naturales desarrollados por estas poblaciones gestaban además de técnicas y prácticas, una concepción simbólica de pertenencia e interrelación con la naturaleza, dando como resultado sistemas que preservan la biodiversidad. Sin embargo, esto no es igual a afirmar que todo pueblo originario es intrínsecamente conservacionista. Según las investigadoras Maffi y Woodley (2010) citadas por Boege (2021) “las actividades y el comportamiento hacia la naturaleza se expresan en términos de principios étnicos” (p. 25).

Una vez descrito el desarrollo del concepto del patrimonio biocultural, se explicará como este marco de referencia sirve en el caso de la recolección de plantas silvestres de los municipios de Querétaro y El Marqués, pertenecientes al estado de Querétaro, México; y como, recuperar esta práctica, contribuye al reconocimiento de esa riqueza natural y cultural como parte del patrimonio biocultural de la zona.

Desarrollo

Si bien, como se explicó anteriormente “el patrimonio biocultural (PatBio) nace como un concepto que visibiliza la interpretación entre los pueblos indígenas y/o campesinos y los recursos naturales, los ecosistemas y los territorios donde se han asentado a través de los siglos” (Martínez, Benítez, et al. 2017, p.58).

Para efectos del presente artículo, es necesario profundizar en la conformación esencial de esa relación más allá de la identidad indígena o campesina de las poblaciones, no por ser menos importante, sino porque se trata de poblaciones que atraviesan un cambio identitario de localidades ejidatarias a periurbanas.

Para tal análisis se retoma el estudio de Ozuna (2019), quien define lo biocultural como “la configuración singular de las relaciones sociales y ambientales que se reproducen en la práctica de los grupos humanos, prácticas que pueden ser tanto constructivas como destructivas, positivas o negativas” (p. 18). Esto supondría que cualquier práctica humana relacionada con el medio ambiente podría considerarse biocultural, sin embargo -aclara-, que no todas se categorizan como patrimonio, pues “sólo las prácticas culturales que permiten la reproducción de la vida en sus distintas configuraciones singulares, tanto de la vida humana como de la no-humana, pueden defenderse como patrimonio, simplemente por el hecho de que romper con la cotidianidad de la vida, es romper con la continuidad del patrimonio, es romper con la continuidad de este valor fundamental que es la vida en su diversidad” (Ozuna, 2019, p. 18).

En este mismo sentido, patrimonializar algo está relacionado con dejar un legado o una herencia. Para el caso del patrimonio biocultural Boege (2021) retomando a Maffi y Posey (2001), menciona que “debe entenderse como legado viviente, creativo y dinámico que, al venir del pasado, contiene las semillas de innovación hacia el futuro” (p. 30). La cita es más clara cuando pone de ejemplo a la agrobiodiversidad:

Traer al presente el legado o la tradición, por ejemplo, de la agrobiodiversidad, no equivale a tratar este patrimonio como “bien mueble o inmueble (tangible o intangible), sin reconocerlo como elemento de la cultura profunda para que la comunidad continúe su vida, celebre su identidad cultural y religiosa fundante y la entregue a las siguientes generaciones para que cobre así, vigencia histórica” (Salgado, 2012, p. 25, citado en Boege, 2021, p. 30).

Para el caso de la recolección de flores y frutos silvestres en los municipios de Querétaro y el Marqués, esta continuidad de la reproducción de la vida se materializa en la transmisión de la práctica. A través de ella se transmiten los conocimientos sobre el territorio, la flora nativa y sus usos, así como los tiempos de recolección. Al respecto es importante definir que las plantas silvestres comestibles (PSC) se definen como:

Aquellas plantas que crecen de forma natural y espontánea y que, por su condición, contienen elementos nutritivos de alto valor, como vitaminas, sales minerales y otras sustancias. El estado silvestre, hace que su crecimiento sea natural, conservando todas las propiedades beneficiosas, que la agricultura resta a sus cultivos. Estas plantas silvestres comestibles, tienen una capacidad de adaptación al medio ambiente mayor que la de los cultivos. Además, están libres de pesticidas, fertilizantes de origen químico y manipulaciones genéticas (FAO, 1987, citada en Castillo, M. y Cáceres, M., 2009).

Como se mencionó anteriormente, esta práctica era realizada por las poblaciones ejidales, las cuales actualmente están viviendo un proceso de transición a la periurbanización que comenzó en los años ochenta. En ese sentido es importante mencionar que las poblaciones campesinas e indígenas

comparten una forma de producción agrícola tradicional basada en conocimientos derivados de la experiencia de muchos años que han pasado de una generación a otra y que comparten una misma matriz cultural (la mesoamericana), bajo la cual se articulan y dan sentido a los elementos indispensables para su supervivencia cultural (Martínez, Benítez, et al. 2017, p. 58)

Es así como esos conocimientos, son los que permiten hablar de un legado que transmitir a las nuevas generaciones. Su importancia radica, por un lado, en el reforzamiento de la identidad local, ya que ante la idea de progreso, la alimentación del cerro era estigmatizada por considerarse una dieta de pobres; y por el otro, en la visibilización de las problemáticas socioambientales derivadas de la falta de reconocimiento al valor ecosistémico de las áreas naturales silvestres.

Conclusiones

El análisis de la relación entre la diversidad biológica y la diversidad cultural, permite entender la interrelación entre el ser humano y la naturaleza, así como el cúmulo de conocimientos y prácticas que poblaciones indígenas y campesinas han desarrollado a partir de concebirse como parte de ese sistema.

El uso de las plantas silvestres comestibles (PSC) implica el uso y el conocimiento de las especies vegetales, así como el reconocimiento del espacio que permite esa diversidad vegetal.

En este sentido, las sociedades en transición de ejidales a periurbanas, atraviesan un proceso de cambio identitario que no puede entenderse al margen del territorio en el que desarrollaron sus prácticas agrícolas de pequeña escala, pues estos a su vez, son modificados por el uso del suelo. Por lo tanto, reconocer el espacio en el que se habita, la riqueza natural y los conocimientos derivados de esta interacción, permiten hablar de prácticas bioculturales.

En el caso de la recolección de flores y frutos silvestres de los municipios de Querétaro y El Marqués, los cerros son el seno de sus formas de vida, los cuales además de proveer de beneficios al ser humano, fungen un papel importante en el ecosistema. Por lo tanto, la pérdida de esta práctica implica la invisibilización de la riqueza natural de los cerros y que, bajo una lógica de desarrollo urbano avasallador, son considerados espacios ociosos o terrenos baldíos.

Bibliografía:

Boege, Eckart (2021). *Acerca del concepto de diversidad y patrimonio biocultural de los pueblos originarios y comunidad equiparable Construyendo territorios de vida con autonomía y libre determinación*. Puebla: BUAP, INAH.

Castillo, M. y Cáceres, M. (2009). *El bosque como fuente de alimento: Un estudio etnobotánico de plantas silvestres comestibles en tres comunidades de la Reserva Biológica Indio-Maíz, y tres comunidades de la Reserva de Biosfera BOSAWAS*. Universidad Nacional Agraria. Managua, Nicaragua.

Martínez Esponda, F., Benítez Keinrad, M. y García Maning, G. (2017). Patrimonio biocultural, políticas públicas y derechos humanos: El caso del Programa Modernización Sustentable de la Agricultura Tradicional. *Revista Méthodos. Revista Electrónica de Investigación Aplicada en Derechos Humanos de la CDHDF*. (13). 56-82.

Ozuna, I. (2019). *Maíz, biología y cultura: la valoración de los maíces originarios como patrimonio biocultural ante la amenaza de los monocultivos transgénicos*. (Tesis de maestría). Universidad Autónoma de Querétaro.

Peña, A. L. (2017). *Estrategia de manejo para la mitigación del riesgo por inundaciones en la microcuenca San José El Alto, Querétaro*. (Tesis de maestría). Universidad Autónoma de Querétaro, México.

Real-Lara, E. (2017). Unión de Ejidos Emiliano Zapata del Municipio de Querétaro. *Vinculatégica Efan*. Año 3 Número 1.

El saber cultural en el significado de las unidades fraseológicas: el caso de algunas locuciones verbales zoomorfas de México y Cuba

Jovany Escareño Davalos ¹

jovany.esc@gmail.com

Resumen

El interés principal de este artículo radica en plantear el saber cultural como la base para la creación de los significados en los zoomorfismos. La mayor parte de autores en el tema se enfocan en el hecho de que las expresiones que se basan en animales, toman de ellos alguna cualidad o conducta que, posteriormente se utiliza en las expresiones de manera figurada para metaforizar algún aspecto del ser humano.

Sin embargo, aunque esta afirmación es correcta en la mayoría de los casos, el análisis comparativo de locuciones de dos variantes lingüísticas del español revela que cada cultura enfoca elementos distintos de los animales, ya sea influidos por la experiencia o por otro tipo de saberes compartidos, para expresar cualidades, acciones, hechos, modos, etc.

En este artículo, se realiza un análisis comparativo de algunas locuciones verbales zoomorfas del español de México y Cuba para constatar cómo las expresiones de cada cultura configuran sus significados con base en diferentes aspectos de los animales.

Palabras clave: *saber cultural, zoomorfismos, unidades fraseológicas, variación fraseológica, animal.*

Abstract

The main interest of this article lies in presenting cultural knowledge as the basis for the creation of meanings in zoomorphisms. Most authors on the subject focus on the fact that expressions that are based on animals take from them some quality or behavior that is later used in the expressions figuratively to metaphorize some aspect of the human being. However, although this statement is correct in most cases, the comparative analysis of utterances from two linguistic variants of Spanish reveals that each culture focuses on different elements of animals, whether influenced by experience or by other types of shared knowledge, to express qualities, actions, facts, ways, etc. In this article, a comparative analysis of some zoomorphic verbal phrases from the Spanish of Mexico and Cuba is carried out to verify how the expressions of each culture configure their meanings based on different aspects of the animals.

Keywords: *cultural knowledge, zoomorphisms, idioms, phraseological variation, animal.*

1. Licenciado en Letras Hispánicas por la Universidad de Guadalajara y actual maestrante en Estudios Críticos del Lenguaje en la Universidad de Guadalajara. Es coautor del libro: *Metáforas conceptuales en unidades fraseológicas: Estructuración de redes conceptuales y conceptos culturales*. Trabaja las líneas de investigación de: Fraseología, Lingüística Cognitiva y Análisis de textos narrativos y poéticos. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1348-992>

Introducción

Las lenguas cuentan con un conjunto de categorías gramaticales por medio de las cuales los usuarios de la lengua, siguiendo una serie de reglas, pueden crear combinaciones libres de palabras. Sin embargo, con el paso del tiempo, los usuarios de las lenguas comienzan a fijar combinaciones de palabras que van adquiriendo un significado propio. En este sentido, existen combinaciones fijas de palabras (expresiones), que los usuarios aprenden y que no pueden modificar debido a que las expresiones están fijadas morfosintáctica y semánticamente, las cuales se han fijado de manera diacrónica por uso; a estas combinaciones fijas de palabras se denominan actualmente como *unidades fraseológicas* y a la disciplina que las estudia Fraseología. Ejemplos de estas unidades fraseológicas son *ser alguien un perro, perro faldero, dar la cara, dar una mano, el puerto al pozo y el vivo al gozo, no hay mal que por bien no venga*, entre otros.

En la fraseología existen diversas tipologías de las unidades fraseológicas sobre todo basadas en criterios sintácticos, de las cuales la más utilizada en las últimas dos décadas es la de Corpas (1996), quien propone una clasificación dividida en tres esferas 1) Colocaciones, 2) Locuciones y 3) Enunciados fraseológicos.

Además de eso, existe también, una perspectiva semántica que se ha desarrollado sobre todo en el siglo XXI, la cual consiste en agrupar las unidades fraseológicas no sólo por criterios sintácticos, tales como su estructura o función (nominal, adjetiva, adverbial, verbal, etc.), sino por elementos que comparten los mismos rasgos semánticos. De acuerdo con Loque (2012), algunas de estas unidades, agrupadas por criterios semánticos, son los *somatismos, zoologismos* (o zoomorfismos para otros autores), botanismos, naturismos, artefactismos, biblismos, entre otros, de las cuales este artículo se centra en el espacio semántico de los zoomorfismos.

Marco teórico

De acuerdo con la propuesta de lo que Luque (2012) llama zoologismos y otros, como Labrada *et al* (2021), llaman zoomorfismos, se toma la definición de Labrada *et al* (2021) sobre los zoomorfismos, quienes los definen como “fraseologismo que emplea el nombre, una cualidad o una acción propia de un animal para referirse a características, conductas o comportamientos humanos” (p. 167), ya que su definición va más acorde con la perspectiva fraseológica, pues los zoomorfismos también pueden presentarse en productos culturales de índole visual (películas, series, pinturas) o incluso en la vestimenta (trajes, traje *furry* o *fursuit*), entre otros. Por lo que, en este artículo, el abordaje de los zoomorfismos es exclusivamente lingüístico.

Además de eso, hay una distinción en cuanto al entendimiento de que los animales son la base, desde distintos aspectos, para la creación de los significados de los zoomorfismos, en donde la metáfora es el mecanismo por excelencia que se presenta en este tipo de unidades fraseológicas. Sin embargo, lo que en este artículo interesa abordar es que, aun cuando los animales son la base para la creación de dichos significados, en todas las expresiones donde aparecen los animales no se enfatizan las mismas cualidades y esto tiene que ver con el saber cultural, el cual cambia de una cultura a otra. En este sentido, se pueden tener los mismos

zoomorfismos en variantes lingüísticas diferentes, pero dado que la cultura enfatiza distintos aspectos, se tienen entonces diferentes significados.

Así pues, lo que en este artículo se entiende por saber cultural remite a lo que Larreta (2011, p. 198) denomina de manera separada como conocimientos simbólicos (fijados por la convencionalidad) y conocimientos diarios (fijados por la experiencia y por tanto empíricamente comprobables). En cuanto a la adquisición de dichos saberes García Serrano (2019) menciona que “existen dos vías para que un sujeto adquiriera conocimiento sobre el mundo que le rodea: que reciba un conocimiento construido por otros o que interactúe con el mundo sensible y construya conocimiento de tipo empírico” (p. 43), definición en la que habría que añadir que el conocimiento dado por otros no se refiere únicamente a personas, sino que también se consideran los medios de comunicación, los libros, el cine, el arte, entre otros, y actividades socialmente compartidas, como las prácticas sociales, hábitos y costumbres, donde el saber cultural está presente.

En este caso, el saber cultural (cotidiano) está fuertemente ligado al concepto de conocimiento compartido (o *common ground*) que Van Dijk (2016) define como “el conocimiento común general que comparten los participantes en un discurso o comunicación” (p. 173), sin embargo, su definición es muy general y debe abordarse con lo que él llama “límites contextuales” debido a que hay varios tipos de conocimientos compartidos (CG) según el autor. En este sentido, la idea de “conocimiento compartido” pierde sus límites y se convierte en distintos tipos de conocimiento limitados a interacciones particulares. Sin embargo, lo que se quiere hacer notar con el saber cultural (cotidiano) es que, aunque este aparece en el discurso (como también afirma Van Dijk, 2016), su conformación precede al discurso, siendo resultado de procesos mentales en las que la experiencia corpórea, física, social y cultural ha tenido lugar, fijándose en los zoomorfismos.

En este sentido, el saber cultural al que se remite en este artículo, es un tipo de saber muy particular, concebido de manera tradicional como un tipo de saber más cercano a la experiencia, considerado cotidiano en un sentido sensorial y por ende, empíricamente comprobable, pues la parte específica que interesa abordar del saber cultural es aquel que refiere a la interacción que ha tenido una sociedad con los animales.

El producto de dicha interacción es un tipo de conocimiento que puede contener información visual y lingüística, en otras palabras, contiene representaciones de los animales que se complementan con sistemas de ideas, creencias y valores que determinan la percepción, conceptualización, expresión y actuación en torno a los animales. Por tanto, el saber cultural al que se hace alusión determina el significado de los zoomorfismos, pues este se conforma de acuerdo con la interacción particular que ha tenido una sociedad con los animales, de lo cual se deriva el aspecto que para dicha sociedad es relevante y que por ende motiva el significado.

Marco metodológico

El corpus que se analiza se compone de seis locuciones, de las cuales tres pertenecen al español de México y las otras tres al español de Cuba. Los criterios que se tomaron para conformarlo son de tipo estructural y semántico. Por un lado, se buscaron locuciones que fueran similares o iguales en cuanto a estructura, es decir locuciones verbales copulativas.

Además, el criterio semántico a seguir fue que dichas locuciones tuvieran un elemento que remitiera a lo animal, de ahí que se nominen como zoomorfismos. Siguiendo estos criterios se encontraron seis locuciones verbales en las que lo animal aparece como atributo, sin embargo, como era de esperarse, los significados no son los mismos, pues estos están influidos por el saber cultural. Dichas locuciones son definidas de acuerdo con el Diccionario del Español de México (DEM) para México y con base en Labrada *et al* (2021) para Cuba.

Para la realización del análisis se toma en cuenta la perspectiva de la lingüística cognitiva para su abordaje. En esta perspectiva es de suma relevancia la teoría de la metáfora, en la que Lakoff y Johnson (2009) proponen que “la metáfora no es cuestión del lenguaje, es decir, de palabras meramente. Sostenemos que, por el contrario, los procesos de pensamiento son en gran medida metafóricos” (p. 42), lo que quiere decir que la metáfora aparece en el lenguaje porque se desarrollan primero en la mente.

Dichos autores proponen tres tipos de metáfora: ontológica, estructural y orientacional, de las cuales se define solo la primera. A continuación, se presenta su función definida con base en García y Escareño (en prensa) y un ejemplo:

1.- Metáfora ontológica

Estructuran un concepto en términos de objetos, sustancias o entes concretos, lo cual permite hablar de él, pensarlo y comprenderlo [...] También permite comprender algo concreto en términos de otra cosa concreta para poder hablar de él y pensarlo de una forma distinta. (p. 43).

Ejemplo:

EL CUERPO ES UN RECIPIENTE

- a) Ponerse en el pellejo de alguien
- b) Estar lleno de enfermedades (García y Escareño, en prensa, p. 43).

De esta metáfora en este artículo se presenta la metáfora general UNA PERSONA ES UN ANIMAL, que ya otros investigadores de los zoomorfismos han hecho notar, como Sanz (2015) o García y Escareño (en prensa) con lo que denominan metáforas de animalización, entendidas como aquellas que “permiten conceptualizar algo concreto o abstracto como un animal o como la parte de un animal” (p. 47). Esta metáfora puede presentarse ya como una metáfora cultural en la que se relaciona lo animal y lo humano, sin embargo, dicha metáfora puede describirse con más detalle tomando en cuenta que el dominio fuerte (los animales) varían en los zoomorfismos.

Por tanto, se toma este tipo de metáfora como base para analizar los zoomorfismos por medio del saber cultural presente en dichas expresiones.

Para analizar las locuciones se propone un breve modelo de comparación compuesto por las siguientes categorías: **1)** Locución, **2)** Significado, **3)** Saber cultural focalizado, **4)** Metaforización en el plano humano y **5)** Metáforas conceptuales.

En lo referente a las primeras dos categorías se presentan las locuciones de ambas variantes que se analizan. En cuanto a su significado, este sirve de guía para observar cuál es la relación entre el significado y los elementos que componen la locución. En cuanto al saber cultural focalizado, se hace mención del adjetivo “focalizado” debido a que los animales que se aparecen en las locuciones que se analizan son los mismos, pero en cada saber cultural se focalizan diferentes aspectos de los animales de acuerdo con la experiencia cotidiana y sistemas de ideas de una sociedad.

En cuanto a la categoría de metaforización en el plano humano permite describir cómo el saber cultural focalizado toma forma por medio de la metáfora en el aspecto humano que se estructura y entiende desde el plano animal. Por tanto, las categorías tres y cuatro sirven para elaborar las metáforas particulares que se presentan en estas locuciones, en las cuales se podrá observar que, aunque se parta de la metáfora LAS PERSONAS SON ANIMALES, existen focalizaciones al interior de cada concepto debido al saber cultural, lo que deriva en metáforas conceptuales, las cuales pueden formar parte de la metáfora general.

Análisis comparativo de locuciones zoomorfas de la variante mexicana y cubana

A continuación, se presenta el análisis comparativo de las locuciones verbales zoomorfas del español de México y Cuba:

1. Locuciones verbales zoomorfas con la palabra grillo en México y Cuba

Ser un gripo (México)

- **Significado:** “Persona que se dedica a la murmuración y al chisme, tratando de obtener ventajas políticas, o de dañar a otras cuando está en juego un puesto importante en una sociedad o una empresa”, (DEM).
- **Saber cultural focalizado:** Saltar de un lado a otro y el sonido que producen los grupos parecen ser las cualidades que se focalizan del grillo.
- **Metaforización en el plano humano:**
 - a) Saltar de un lado a otro en México parece ser la cualidad más destacada del grillo, por lo que este movimiento puede metaforizarse en el plano humano como un tipo de comportamiento en la política que consiste en cambiar de un puesto a otro o, de un partido político a otro para ventajas políticas o intereses personales.
 - b) El sonido que producen los grillos metaforizan a la actividad humana de murmurar y chismear, debido tal vez a la similitud entre éste y el murmullo, del cual puede asociarse al chisme. En este caso, dicha murmuración se orienta hacia el ámbito político, en el cual se percibe con fines de convencimiento o difamación

- **Metáfora conceptual:**

a) **Modelo 1:** LAS PERSONAS SON ANIMALES → UN POLÍTICO ES UN GRILLO

b) **Modelo 2:** EL COMPORTAMIENTO HUMANO ES UN MOVIMIENTO FÍSICO ANIMAL → MOVERSE DE UN PARTIDO A OTRO ES (COMO) SALTAR DE UN LUGAR A OTRO

c) **Modelo 3:** LA VOZ HUMANA ES COMO UN SONIDO ANIMAL → CHISMEAR / MURMURAR ES COMO GRILLAR.

Ser un grillo (Cuba)

- **Significado:** “Mujer extremadamente delgada”, Labrada *et al*, 2021, p. 167.

- **Saber cultural focalizado:** Se focaliza la cualidad de ser delgado

- **Metaforización en el plano humano:** En el caso de Cuba, la locución *ser un grillo* sólo se basa en el aspecto físico del animal, por lo que esta cualidad, en el plano humano, pasa de manera directa nominar a una persona extremadamente delgada. En este caso, el grillo en la cultura cubana puede presentarse como un animal al cual se le asocia prototípicamente con la delgadez.

- **Metáfora conceptual:**

a) **Modelo 1:** LAS PERSONAS SON ANIMALES → UNA MUJER ES UN GRILLO

b) **Modelo 2:** UNA CUALIDAD FÍSICA HUMANA ES UN ANIMAL → SER DELGADO ES SER UN GRILLO

2. Locuciones verbales zoomorfas con la palabra gallina en México y en Cuba

Ser una gallina (México)

- **Significado:** “Persona miedosa, cobarde”, DEM.

- **Saber cultural focalizado:** Las gallinas pueden alejarse con rapidez cuando sienten algo o alguien extraño acercándose y parece que este aspecto es el que se focaliza. Dicho comportamiento, desde la perspectiva humana, puede considerarse como la base corpórea que define a la cualidad de ser miedoso o cobarde.

- **Metaforización en el plano humano:** En el plano humano la cualidad de ser miedoso o cobarde puede nominarse mediante el adjetivo “gallina” porque la base corpórea de huir o alejarse ante la presencia de algo extraño se presenta de la misma manera en las gallinas y en las personas. Por tanto, la nominación de dichas cualidades con el animal presupone que la gallina es miedosa. Además, el hecho de que sea la gallina y no el gallo destaca en un aspecto negativo los semas “femenino” en suma con “lo animal”.

- **Metáfora conceptual:**

a) **Modelo 1:** LAS PERSONAS SON ANIMALES → UNA PERSONA ES UNA GALLINA

b) **Modelo 2:** EL COMPORTAMIENTO HUMANO ES UN ANIMAL → SER MIEDOSO ES SER UNA GALLINA

c) **Modelo 3:** UN SENTIMIENTO HUMANO ES UN COMPORTAMIENTO ANIMAL → TENER MIEDO ES ALEJARSE (considerando que el miedo tiene como base corpórea el comportamiento de la gallina de alejarse ante algo extraño).

Del significado de esta locución cabe destacar que Cuba no la presenta con esta estructura copulativa, pero sí tiene o expresa este significado con otras locuciones como ser una gallina o ser un hombre gallina, en donde el rasgo masculino se presenta por el artículo indefinido “un” y el sustantivo “hombre”, lo que puede llevar a pensar que en la cultura mexicana la cobardía está dada exclusivamente por lo femenino, mientras que en la cultura cubana está dado por la suma de lo masculino y lo femenino, aunque es claro que lo femenino tiene toda la carga negativa que configura la cobardía en ambas culturas.

Ser una gallina (Cuba)

- **Significado:** “Ser una mujer adulta, de más de 40 años. Este zoónimo se asocia al cuidado materno y a la protección”, Labrada *et al*, 2021, p. 168.

- **Saber cultural focalizado:** En este nivel, la palabra gallina cobra gran relevancia cuando se compara con “pollo” o “polluelo”, ya que en el caso de Cuba el rasgo semántico que destaca sobre los demás es el de la edad, por lo que el saber focalizado es el de la edad adulta asociado a la palabra “gallina”. Además, el hecho de que se asocie al cuidado materno y a la protección se debe a que con el uso de “gallina” se presupone el hecho de que ésta ya ha tenido polluelos o que ha alcanzado una madurez.

- **Metaforización en el plano humano:** En el plano humano la palabra “gallina” remite a una edad concreta, al cuidado materno y a la protección debido a que estas mismas cualidades se focalizan y presuponen en la gallina, dando como resultado una homología entre la edad y el hecho de tener hijos, que para la cultura cubana se fija en la edad de 40 años.

- **Metáfora conceptual:**

a) Modelo 1: LAS PERSONAS SON ANIMALES → UNA MUJER ES UNA GALLINA

b) Modelo 2: UNA CUALIDAD HUMANA ES UN ANIMAL → SER UNA MUJER ADULTA ES SER UNA GALLINA (en esta metáfora es de suma importancia el rasgo semántico de la edad).

En esta locución cabe destacar que la cultura mexicana también asocia el cuidado materno o la protección a las gallinas, pero no existe ninguna expresión en la que “gallina” focaliza la edad de las personas. Sin embargo, el rasgo semántico de la edad sí se focaliza en sustantivos como “pollo” o “pollita”. Por otro lado, con relación a las metáforas ya no es tan sencillo delimitar de qué manera un concepto abstracto como la edad está representado, por un lado, por aspectos físicos, y por otro, con aspectos a dichos conceptos (cuerpo, cara, forma de vestir, hablar, etc.), mientras que en plano animal se limita mayormente al tamaño y a otros rasgos físicos, por lo que sólo puede presuponerse que la marca de la edad en este caso está dada léxicamente por la palabra “gallina”.

3. Locuciones verbales zoomorfas con la palabra zorra en México y Cuba

Ser una zorra (México)

- **Significado:** “Mujer de gran viveza y habilidad que ejerce sus encantos para abusar mañosamente de algún hombre”, DEM
- **Saber cultural focalizado:** De los zorros se destaca la habilidad para cazar, tanto por esconderse como por su agilidad para atrapar a sus presas.
- **Metaforización en el plano humano:** La fijación de la expresión en femenino cobra relevancia en este caso porque se relaciona sólo con el aspecto sexual. Así, lo que es habilidad para cazar y atrapar a las presas en el plano animal, en el plano humano dichas cualidades se orientan metafóricamente hacia la habilidad para conseguir seducir o abusar de un hombre
- **Metáfora conceptual:**
 - a) **Modelo 1:** LAS PERSONAS SON ANIMALES → UNA MUJER ES UNA ZORRA
 - b) **Modelo 2:** UN COMPORTAMIENTO HUMANO ES UN ANIMAL → SEDUCIR ES SER UNA ZORRA
 - c) **Modelo 3:** UN COMPORTAMIENTO HUMANO ES UN COMPORTAMIENTO ANIMAL → SEDUCIR ES SER HÁBIL PARA CAZAR

La definición de esta expresión es tomada del DEM, sin embargo, también suele usarse para referirse a mujeres que se prostituyeron o incluso mujeres que seducen a otros hombres que ya tienen pareja. En este sentido, en el plano animal se sigue focalizando la habilidad y agilidad para cazar, mientras que en el plano humano se sigue focalizando el aspecto amoroso y/o sexual con diferentes matices. En cuanto a las metáforas, es posible observar que mientras más se describe la focalización del concepto, más abstracto y específico se vuelve, lo que hace posible vislumbrar cómo emerge el aspecto focalizado del concepto del animal en particular.

Ser una zorra (Cuba)

- **Significado:** “Expresa la aparente inocencia de una muchacha, su falsa tranquilidad y buen comportamiento”, Labrada *et al*, 2021, p. 169.
- **Saber cultural focalizado:** Aunque el saber cultural que se focaliza en esta expresión parezca ser el mismo que en la variante mexicana, en realidad aquí es mucho más preciso. En este caso, lo que se toma de los zorros es ese comportamiento que aparenta ser tranquilo e inocente, pero que puede funcionar de despiste para cazar con mayor facilidad.
- **Metaforización en el plano humano:** En el plano humano dicho comportamiento no parece estar orientado al aspecto sexual, como es el caso de la variante mexicana, sino que sólo nombra a un comportamiento falso o inocente de las mujeres, pudiendo remitir dicho comportamiento a multitud de acciones o prácticas.
- **Metáfora conceptual:**
 - a) **Modelo 1:** UNA PERSONA ES UN ANIMAL → UNA MUCHACHA ES UNA ZORRA
 - b) **Modelo 2:** UN COMPORTAMIENTO HUMANO ES UN ANIMAL → APARENTAR INOCENCIA ES SER UNA ZORRA
 - c) **Modelo 3:** UN COMPORTAMIENTO HUMANO ES UN COMPORTAMIENTO ANIMAL → APARENTAR INOCENCIA ES PARECER INOFENSIVO

De esta locución cabe destacar que semánticamente se asemeja más a la locución con sustantivo fijado en masculino: ser un zorro, que es definido por el DEM como persona astuta, hábil para hacer trampas o engañar. Sin embargo, en la variante cubana no existe una finalidad del comportamiento, mientras que en la variante mexicana sí se registra la finalidad. Por otro lado, en cuanto a las metáforas conceptuales la formulada en el modelo 3 es difícil de establecer, ya que parece que la percepción del comportamiento de los zorros en la cultura cubana se utilizaba de manera denominativa para referir al mismo tipo de comportamiento que se observa en una mujer. En este caso, se ha propuesto como aspecto focalizado la cualidad de “parecer inofensivo”, ya que parece ser el aspecto que se resalta en esta locución y que en la práctica dicha inocencia oculta o puede ocultar un comportamiento agresivo (desde el plano humano), de lo cual se puede determinar cierto subjetivismo y, por ende, una experiencia particular que deriva en un saber cultural.

4. Algunas otras locuciones zoomorfas con saberes culturales compartidos y no compartidos

Además de las locuciones vistas en el apartado anterior, existen otro tipo de locuciones zoomorfas que sí comparten el mismo saber cultural, es decir, tienen el mismo significado porque ambas culturas focalizan las mismas cualidades de los animales. De acuerdo con esto, otras expresiones que Labrada *et al* (2021) abordan en su artículo como *ser una ballena* o *tener una cintura de avispa*, tienen la misma estructura y significado en la variante mexicana, ya que en ambos la terminación en “a” demarca el género femenino, de igual manera en ambos animales se focaliza el tamaño y/o la forma del cuerpo para expresar, respectivamente, estar gordo u obeso y estar delgado.

Por otra parte, existen otras locuciones que pueden ser sinónimas en cuanto a su significado, pero estas se expresan con locuciones que tienen otros animales. Este es el caso de la cualidad de ser valiente, que en el caso de México puede expresarse mediante locuciones como *ser un león*, *ser una pantera* o *ser muy gallo*; sin embargo, en las locuciones abordadas por Labrada *et al* (2021) este significado se expresa mediante las locuciones de *ser una caballa* y *ser una tora*.

En las locuciones de Cuba la expresión del género se marca con una “a” y no con sus respectivos heterónimos como “yegua” o “vaca”, tal vez debido a que la cualidad de “valiente” se asocia más a lo masculino que a lo femenino. Además de eso, según la misma autora, *ser una yegua* y *ser una vaca* tienen sus propios significados, lo cual puede ser una razón que motivó el uso del morfema femenino en dichas palabras, ya que los heterónimos ya cuentan con un significado propio al ser usados como atributos. Así mismo, de las locuciones *ser una tora* / *una caballa* se presupone la existencia de fijación con sustantivo en masculino, sin embargo, los autores no las mencionan.

En estos casos cabe destacar que en la variante mexicana no existen expresiones que denoten valentía en las mujeres o expresiones que tengan el significado de valiente y que en su estructura tengan un sustantivo fijado en femenino. Aunque las locuciones pueden llegar

a utilizarse en femenino, como en el caso de *ser un león / ser una leona*, el DEM sólo registra las locuciones con el sustantivo en masculino. De esta fijación semántica puede afirmarse que los elementos fijados en la expresión pueden estar relacionados culturalmente con cualidades masculinas o femeninas, de ahí que según el aspecto que se focaliza del animal, este se fijará en masculino femenino, pudiendo cambiar en pocos casos por ambos géneros gramaticales, aunque siempre parece haber una fijación.

Conclusiones

El análisis comparativo de las locuciones verbales zoomorfas del español de México y de Cuba, ha permitido constatar que existen algunas similitudes en algunas expresiones usadas en ambas culturas, lo cual también tiene su correspondencia con el mismo tipo de metáforas conceptuales. Sin embargo, existen otras locuciones con la misma estructura que tienen significados completamente diferentes debido a que cada cultura ha focalizado una cualidad distinta de los animales, las cuales han metaforizado distintos aspectos del ser humano.

En este caso, se ha podido observar en las metáforas conceptuales que los conceptos pueden irse focalizando o especificando de manera más detallada, ya que en cada zoomorfismo se destaca sólo un aspecto particular (concreto o abstracto) del concepto del animal para estructurar el aspecto en el plano humano.

Las metáforas conceptuales, tal como las propusieron Lakoff y Johnson (2009), se plantean más como el modelo 1 presentado en el análisis de las locuciones, sin embargo, se han podido formular metáforas conceptuales más específicas, ya que el saber cultural descrito permite delimitar el aspecto particular al que se va refiriendo en cada concepto de los animales. En este sentido, tanto el concepto estructurador (dominio fuerte) como el concepto estructurado (dominio meta) no se presenta como conceptos únicos y acabados, sino que estos varían de acuerdo con cada cultura y por ende lo que se focaliza de estos conceptos depende de los sistemas de ideas, creencias y valores de cada cultura, influidos o no por lo que se considere relevante para ese contexto.

Por último, en un análisis descriptivo de una única variante el saber cultural puede ser muy difícil de detectar, pues suele estar implícito y ser inconsciente para la mayoría de las personas que comparten una cultura. De ahí que Van Dijk mencione que gran parte del conocimiento se presupone en el discurso (en sus diversas formas). Pero más allá de esta afirmación, el saber cultural no siempre se presupone, sino que más bien está implícito en productos y prácticas culturales en donde el nivel más relevante ya no es el significado sino la función que toma en cada contexto en particular.

Sin embargo, tal como se ha visto, nominar y describir el saber cultural permite observar cómo se producen los significados y qué ideas, creencias y valores se utilizan como modelos para entender la realidad y los diversos elementos que la componen.

Bibliografía:

Alvarado, B. (2010). *Las fórmulas rutinarias del español: teoría y aplicaciones*. Peter Lang.

Corpas, G. (1996). *Manual de fraseología española*. Gredos.
García-Page, M. (2008). *Introducción a la fraseología española*. Anthropos.

García, C. y Escareño, J. (en prensa). *Metáforas conceptuales en unidades fraseológicas: Estructuración de redes conceptuales y conceptos culturales*. Universidad de Guadalajara.

García, C. (2019). *La construcción lingüística de la realidad*. Universidad de Guadalajara.

Labrada, G., Bidot, I. y Pérez, C. (2021). ¿Vacas o toras? La representación de la mujer en la fraseología zoomorfa cubana. *Paremia*, 31, 163-171.

Lakoff, G., & Johnson, M. (2009). *Metáforas de la vida cotidiana*. Cátedra.

Larreta, J. (2011). Semántica cognitiva y fraseología. *Paremia*, 20, 191-200.

Luque, L. (2012). *Principios de culturología y fraseología españolas*. Peter Lang.

Sanz, B. (2015). Las metáforas zoomorfas desde el punto de vista cognitivo. *Íkala*, 20 (3), 361-383.

Van Dijk, T. (2016). *Discurso y conocimiento*. Gedisa.

Webgrafía:

El Colegio de México. (2023). *Diccionario del español de México*. Recuperado en septiembre de 2023 de <https://dem.colmex.mx/>.

El cielo es para los valientes

Jazmín Morales Guzmán ¹

jazrales.guz@gmail.com

Resumen

El misterio de la muerte siempre ha fascinado a la humanidad. Existen cientos de investigaciones, poemas, novelas, canciones y todo tipo de creaciones que indagan sobre qué existe después de la muerte. Con esto, se ha llegado a la creación de espacios libres y mágicos como son los cielos.

Dentro de la religión nórdica y la mexicana se hacen presentes de una manera diversa, ya que no sólo existe uno, sino varios paraísos a los que se podía trascender después de la muerte, siempre y cuando, se cumplieran ciertos requisitos.

Entre los más exclusivos están los cielos de los guerreros, pero ¿por qué existieron en ambas culturas, un cielo específico para aquellos muertos en batalla? Las fuerzas socio-políticas siempre han sido de alto impacto dentro de las sociedades, y con ellas proseguían una serie de procesos a cumplir, entre ellos la guerra. ¿Era el cielo una manera de convencer o manipular a los soldados para que dieran su vida? ¿Era acaso una forma de control social en el que morir por la sociedad y/o el rey, era premiado con el paraíso?

El comportamiento pro-social fue utilizado para educar a través de sus tradiciones y creencias a los guerreros o futuros guerreros a través de la creación de un paraíso otorgado únicamente a aquellos lo suficientemente valientes para proteger a su comunidad. Sus creencias afectaron directamente a los miembros de la sociedad al promover la importancia de proteger a su gente a través del sacrificio, lealtad, el orgullo y la vergüenza de distintas maneras para ganarse un lugar en el paraíso si conseguían morir en batalla.

Palabras clave: *comportamiento pro-social, paraíso, guerreros, sociedad, moral, sacrificio, lealtades invisibles*

Abstract

The mystery of death has always fascinated humanity. There are hundreds of investigations, poems, novels, songs and all kinds of creations that investigate what exists after death. With this, the creation of free and magical spaces such as the skies has been achieved.

Within the Nordic and Mexica religions they are present in a diverse way, since there is not only one, but several *paradises* to which one could transcend after death, as long as certain requirements were met.

Among the most exclusive are *the heavens of warriors*, but why did a specific heaven exist in both cultures for those killed in battle? Socio-political forces have always had a high impact within societies, and with them a series of processes to be carried out continued, including war. Was heaven a way to convince or manipulate soldiers into giving their lives? Was it perhaps a form of social control in which dying for society and/or the king was rewarded with paradise?

Pro-social behavior was used to educate warriors or future warriors through their traditions and beliefs through the creation of a paradise granted only to those brave enough to protect their community. Their beliefs directly affected members of society by promoting the importance of protecting their people through sacrifice, loyalty, pride, and shame in various ways to earn a place in paradise if they managed to die in battle.

Keywords: *pro-social behavior, paradise, warriors, society, morality, sacrifice, invisible loyalties*

1. Licenciada en Letras Hispánicas en la Universidad de Guadalajara, dónde realizó una investigación de mitología comparativa entre el Kalevala y el Popol-Vuh. Posteriormente cursó la Maestría en Estudios Vikingos y Nórdicos Medievales en la Universidad de Islandia y la Universidad de Oslo. ORCID <https://orcid.org/0009-0009-3231-3371>

Introducción

La humanidad tiene sólo una cosa dada por hecho: la muerte. No importa quién eres, qué tan importante, famoso, o qué tan correcto has sido a lo largo del camino; toda vida, marchita con el tiempo. No obstante, los humanos también han sabido crear alternativas para darle una esperanza a la vida eterna.

Las diferentes culturas alrededor del mundo, han creado sus propios paraísos a donde las personas van después de la muerte. Por esta razón, se ha decidido analizar dos culturas que, a primera vista, parecen distantes. Primero, la cultura mexicana y, por otro lado, la cultura vikinga, una pasión que surgió gracias a los estudios de posgrado que realicé en Finlandia y posteriormente en Oslo y Reikiavik. Dentro de las lecturas, encontré similitudes y surgió la duda sobre el por qué en ambos, se encuentra la existencia de un paraíso/cielo específico para todos aquellos guerreros que morían en batalla: el *Valhalla* para los vikingos y el *Tonatiuhichan* para los mexicanos.

No suficiente, los guerreros debían tener muerte en batalla para alcanzar dicho lugar. Por ello, se decidió analizarlos para comprender la necesidad de la creación de un lugar específico para los guerreros muertos en batalla, donde disfrutarían su vida después de la muerte y cómo las sociedades prehispánicas usaron la vida después de la muerte para motivar el comportamiento pro-social en sus guerreros, dado que aparentemente ser un guerrero no era suficiente.

Los paraísos

El *Valhalla* es el paraíso más popularmente conocido de la mitología nórdica, al que sólo llegaban aquellos guerreros muertos en batalla seleccionados por su líder *Ordín*, quien también enviaba a las Valkirias a recogerlos (Snorri, 2015). En *Valhalla*, los guerreros podían beber y comer sin medida, pero tenían que entrenar para prepararse para el *Ragnarok*, algo así como “el fin del mundo”. Además, había un árbol, una cabra y las quinientas cincuenta puertas (Snorri, 2015). Sin embargo, llegar al *Valhalla* no era una tarea fácil y puede verse como una recompensa por el sacrificio hecho en vida para defender la tierra, al Rey o lo que sea por lo que lucharon.

Los mexicanos también contaban con un lugar exclusivo para los guerreros y aquellos que murieron por sacrificio: el *Tonatiuhichan*. Este, incluía mujeres: madres que murieron al dar a luz, mismas que eran consideradas como guerreras. Una vez que llegaban, tenían como misión mover el sol (*Tonatiuh*) para que así los días pudieran transcurrir (Sahagún, 1969). El viaje a *Tonatiuhichan* duraba ochenta días y después de cuatro años de trabajo moviendo el sol, los guerreros, sacrificados y las madres se convertían en aves y eran así, libres de visitar el mundo terrenal cuando quisieran, además de disfrutar de las más deliciosas flores (Sahagún, 1969).

El comportamiento pro-social

Como seres humanos, formamos parte de una sociedad que funciona en conjunto como un gran mecanismo en el que se necesita cooperación y comunicación para que continúe funcionando. El término académico es “comportamiento pro-social”, definido como el comportamiento para

el beneficio de un tercero (Eisenberg, 1982); este incluye la ayuda, cooperación, donaciones, uso de tiempo, etc., (Greener, 1999).

Las emociones o sentimientos surgidos del proceso de ayudar a otros, permite que el comportamiento pro-social siga en continúa promoción. El humano lleva consigo la necesidad interna y externa de cooperación, además de ser apoyado por otros. Para ello, es primordial que el miembro de la sociedad reconozca los “buenos” comportamientos, de los “malos”, y así será funcional para otros miembros del mismo círculo a reconocer lo bueno de lo malo (simpatía), (Eisenberg, 1982). Una vez promoviendo la ayuda para el reconocimiento de lo positivo y lo negativo, el individuo reconocerá como “una persona moral” y continuará tomando sus decisiones a favor de la sociedad (angustia personal).

El comportamiento social

Desde el nacimiento, somos educados por nuestros padres, profesores y cualquier otra figura de autoridad cercana sobre el cómo debemos comportarnos para poder mantener un orden previamente establecido dentro de la sociedad en la que vivimos.

Todas éstas “reglas” son transmitidas para lograr diferencias entre el bien y el mal (Tangney, Stuewig, & Mashek, 2007). Jean Piaget (2007), define al comportamiento como “toda acción dirigida por organismos hacia el mundo externo para cambiar las condiciones en el mismo o cambiar su situación con respecto a estos alrededores”. Piaget explica también, que las modificaciones del comportamiento dependen de su nivel, que no es el mismo en el proceder de los microorganismos que en la humanidad. Dentro de la psicología, parte del comportamiento conocido como “comportamiento moral”, está relacionado con la parte moral de cada comunidad en la que participa el individuo. Treviño et.al. (2006) define al comportamiento moral como el hecho de estar sujeto a las normales morales ya aceptadas.

Conectadas al comportamiento moral, encontramos a las emociones morales, definidas como “aquellas que vinculan a los intereses o al bienestar de la sociedad en su conjunto o al menos de personas distintas del juez o agente” (Haidt, 2013). En otras palabras, el comportamiento moral incluye todas las reglas escritas y no escritas que indican cómo desenvolverse correctamente en la sociedad, pero también, tenemos los sentimientos del individuo y de la sociedad respecto de esas normas.

Aunado a ello, las emociones morales son “el poder y la energía” para preferir el bien o el mal (Kroll, Egan, 2004). Entre todas las emociones en cualquier sociedad, las que se destacan frente a controlar/manipular un comportamiento individual, son la vergüenza, la gratitud y el orgullo (Tangney, Stuewig & Mashek, 2007). Por supuesto, su importancia en la sociedad depende directamente de su uso, funcionando tanto individual como colectivamente, las emociones trabajan para crear un castigo instantáneo o motivación en relación con el comportamiento.

Al tratar con la moral del comportamiento esperado dentro de la sociedad, el individuo crea una identidad moral, rodeado de todas las estructuras morales que lo componen. Debido

a esto, el individuo es llevado a actuar de cierta manera para seguir este patrón de conducta correcta (Scott & Tara, 2007). Por lo tanto, el comportamiento moral es una creación de las afectaciones de la identidad moral y el juicio moral (Scott & Tara, 2007).

El buen y el mal comportamiento

Dentro de las culturas mexicas y vikinga, existió un grupo conformado por guerreros. Ellos estaban a cargo de proteger y defender al grupo personal al que pertenecían, pero dentro del mismo grupo, compartían normas para poder ser considerados verdaderos guerreros. Estas normas, tenían la misma perspectiva desde adentro del grupo de los guerreros y desde la visión de la sociedad en general. De esta manera, si las normas eran transgredidas, toda la sociedad entendería el quiebre de las mismas.

Los vikingos se caracterizaban por el honor en la sociedad en relación con sus habilidades y lealtad hacia el grupo (Roesdahl, 2013). Cualquiera de los guerreros que rompiera las reglas sociales establecidas, perdía el honor y el buen nombre (Bauman, 1986). Incluso, existe evidencia que muestra que quien quebrantara las normas podrían perder derecho sobre sus propiedades (Dennis, Foote & Perkins, 1980), así como la pérdida de la protección divina de sus dioses y la muerte de sus armas (Jónas & Vésteinn, 2014).

Los guerreros, fueron quienes cargaron el mayor peso en términos de honor y leal, pero ¿Qué era un guerrero? Desafortunadamente, a palabras de Roesdahl (2013), las fuentes contemporáneas no proveen con detalle a cómo era la sociedad vikinga. Sin embargo, Schjødt (2011) explica cómo sería un guerrero desde los ojos de *Odín* y *Thor*, haciendo uso del trabajo de Dumézil como referencia. Ambos dioses parecen complementarse a través de sus habilidades.

Por una parte, está *Odín*, cuyas intenciones bélicas tienen una inclinación colectiva y psicológica. Mientras que *Thor*, tiene una inclinación más individualista y personal (Schjødt, 2011). Es complicado entender qué parte de ellos fue tomada por la sociedad para crear la personalidad de un guerrero, pero dentro del texto *Havamál*, es posible identificar pistas dadas al lector relacionadas con el comportamiento correcto e incorrecto, entre las palabras más repetidas son *horskr* (sabío), *þogull* (silencioso) y *sæll* (feliz) (Jónas & Vésteinn, 2014). Sin embargo, la única estanza referente a los guerreros es la 15, donde menciona directamente una batalla:

Þagalt ok hugalt
skyli þjóðans barn
ok vígdjarft vera;
glaðr ok reifr
skyli gumna hverr,
unz sinn bíðr bana.²

2. Silencioso y pensativo debe ser el hijo de un príncipe y audaz en la lucha; el hombre siempre alegre y feliz debe ser hasta que muera. Traducción del autor.

En la cultura mexicana, la descripción de las características esperadas de un guerrero, vienen también de una tercera persona. Cuando se elegía a un nuevo líder dentro de la comunidad para regirlos, se les pedía a los dioses que aquel con el poder, tuviera similitudes con un guerrero: *macamo ommizolotehua: auh macamo teixco*³. Además, el texto menciona a la casa de *Tonatiuh* y a todos aquellos que la alcanzan:

“que en verdad *Tonatiuh* vive junto a él [el guerrero], junto a él [el guerrero]; él [el guerrero], es valiente, lo entretiene [al guerrero], lo invoca [al guerrero], lo recrea [al guerrero]: siempre, continuamente él [el guerrero] camina feliz, disfruta, chupa de varias flores, lo sabroso, lo exquisito: él [el guerrero] nunca es variable; nunca hay nada malo en su corazón, él [el guerrero] verdaderamente vive en la casa del sol, en el lugar de la felicidad, en el lugar de la alegría”.

Aquí encontramos dos puntos importantes, el primero es la similitud entre la felicidad, la valentía y la cercanía con los dioses, como pasa con los guerreros vikingos, pero encontramos, a la naturaleza. La naturaleza para los mexicanos era de suma importancia, que también esta relacionada con “la batalla florida”, el término filosófico que se refiere a la pelea del hombre consigo mismo, con su alma⁴

Notablemente, ambas culturas guerreras tienen en común un buen corazón, una nobleza impecable y una felicidad característica que no debe perderse. Pero ¿qué diferenciaba a una persona de buen corazón, fiel, valiente y feliz de los guerreros? Recordemos que sólo aquellos guerreros muertos en batalla tendrían la dicha de alcanzar los paraísos creados para ellos, los vikingos el *Valhalla* y los mexicanos el *Tonatiuhichan*. Es importante resaltar que únicamente se revisarán los aspectos psicológicos de ambas sociedades, dejando de lado la influencia política y económica que podrían ejercer para el control pro-social.

El intercambio

Quebrantar las normas establecidas por la sociedad a la que se pertenece puede acarrear graves consecuencias. De primera mano, y lo más importante que se podía perder, era el honor. Tengamos en cuenta que los guerreros estaban arriesgando sus vidas para proteger a su sociedad por medio de un sacrificio. Por ello, las emociones recibidas tras comportarse correctamente no pueden parecer suficientes para atreverse a ser un guerrero y sacrificarse. Podían elegir ser granjeros, cazadores o pertenecer a cualquier otro colectivo de menor riesgo.

Sin embargo, con un precio que ningún otro grupo puede obtener, podría ser posible que este riesgo valiera la pena. ¿Es por eso por lo que la sociedad creó una vida después de la muerte específica para guerreros? ¿Para manipular y convencer de alguna manera a los hombres para que se convirtieran en guerreros y a las mujeres para que se convirtieran en madres? Creo que sí y explicaré el por qué.

Primero, se debe señalar que alcanzar o no, el más allá es un tema complicado, porque a partir de aquí en la realidad viva, no es posible saber si el guerrero llegó hasta allí. Al menos desde la perspectiva vikinga, donde fueron elegidos. Desde el lado mexicano, es posible simplemente suponer que lo hicieron.

3. Que no ensucie, que no ande en vano alrededor del pueblo. Traducción de la autora. Fuente: Sahagún, Historia General de las Cosas de la Nueva España, T6. Ch. IV.

4. Para más información: Laurette Sejourné (1965) Pensamiento y Religión en el México Antiguo. Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica. Pp. 120.188

Hay una gran diferencia entre las normas acordadas entre la sociedad y las normas establecidas por un poder divino superior, un dios. Una persona puede romper las normas sociales con un margen de impunidad y también, son capaces de manipular la situación para salirse con la suya. Aunque no es lo mismo el sentimiento interno (identidad moral) cuando se rompe la norma social que cuando esa norma es divina.

Dentro de la región nórdica, los dioses no eran capaces de verlo todo, pero podían vigilar momentos específicos (Targgat, 2021). Por ejemplo, dado que *Odín* era quien decidía cuáles guerreros alcanzaban el *Valhalla*, debía existir algún tipo de vigilancia, aunque no total. Los mexicas, en cambio, eran vigilados día y noche por los dioses (Sahagún, 1969).

En el caso de ambos paraísos, el beneficio de ser un guerrero era puramente divino. Los dioses recompensaban a aquellos quienes cumplieron la expectativa esperada como guerreros. Entre *Odín* y *Tonatiuh*, el primero presentaba estándares más altos, ya que ser guerrero y morir en batalla no era suficiente. Un claro ejemplo se encuentra en la historia de *Baldr*, quien fue un gran guerrero y gran persona, pero al no morir en batalla no alcanzó el mérito para ser enviado a *Valhalla*. Muchos otros guerreros murieron con la esperanza de que su deber sobre la tierra fuera suficiente, por ejemplo, el ahora popular Ragnar Lodbrok, quien se cuenta que, en sus últimos momentos de vida, mientras era mordido por múltiples serpientes venenosas, aclamó con seguridad y con gran deseo alcanzar el *Valhalla*.

En contraste, las madres mexicas, quienes eran consideradas guerras, llegaron igualmente al *Tonatiuhichan*, pero no hay fuentes escritas que cuenten historias sobre guerreros que llegaron a ese lugar. Desde esa perspectiva, el miedo o el motivo interno de uno mismo era diferente. Para los vikingos, convertirse en guerrero no era suficientemente honorable, el temor constante de no ser lo bastante bueno era continuo, lo que posiblemente implicaba más trabajo y ambición por su parte, buscando el orgullo moral.

Opuestamente para los mexicas, el miedo de no llegar a *Tonatiuhichan* sólo pudo haber sido posible en el caso de no morir en la batalla, pero se unirán al *Mictlán* de todos modos. Aunque claro, llegando al más allá con múltiples flore y sin niveles que superar, suena más convincente. Para ingresar al *Mictlán* la persona tenía que pasar por nueve niveles tortuosos. Mientras aquellos que alcanzaban el *Tonatiuhichan* tan pronto como aterrizaban, tenían un lugar donde quedarse y un paraíso que disfrutar, no tenían nada más que probar.

Desde otra perspectiva, es posible pensar en aquellos que se negaron a ser sacrificados, aunque la fuente no menciona un castigo o incluso si la decisión propia era tomada en cuenta como lo suficientemente valerosa y puntual para alcanzar el paraíso.

Ahora, desde una perspectiva social y de psicología social, el orgullo de morir como se prometió o se esperaba, era para aplaudir y honrar, por sentir vanagloria. Que el sentimiento de orgullo fuera mayor entre los vikingos, no significaba que tuviera menos importancia entre los mexicas. Por el contrario, la importancia del honor y el orgullo es variable según las reglas de cada grupo.

En el caso de los mexicas, nacieron guerreros y dependiendo de su condición social, eran enviados a escuelas específicas para formarse como soldados, el orgullo se llevaba a través del tiempo (Sahagún, 1969) y todos aquellos guerreros que murieron en batalla, sin importar el rango, terminaron en el *Tonatiuhichan*. Retomando la deuda divina que los mexicas tenían con los dioses, el orgullo en juego y el prestigio social pasan a un segundo plano, porque el objetivo principal era la protección del pueblo permitiendo la continuidad de la vida.

El orgullo emocional, el prestigio, el honor, la liberación de culpas (en el caso de las personas sacrificadas) y el alivio del pago de la deuda, eran las principales razones para ser guerrero, seguido de un vínculo directo con los dioses y unirse a ellos en el paraíso. Aunque morían por mantener la vida, todavía tenían trabajo que hacer en el *Tonatiuhichan*, moviendo el sol todos los días durante cuatro años.

En el caso de las personas sacrificadas que llegaron a *Tonatiuhichan* después de su muerte y siguieron la misma línea de sacrificio al laborar día tras día par que la vida siguiera su ciclo, es posible que el uso de una vida futura fuera una compensación para ellos, un modus operandi para hacerles sentir que su muerte valió la pena.

Sin embargo, debemos tener en cuenta que los sacrificados eran prisioneros (Sahagún, 1969) y a menos que compartieran las mismas creencias, el *Tonatiuhichan* no significaba nada para ellos. Dicho esto, parece más una excusa para lograr una muerte consensuada, tanto por parte del partido político-militar, como por parte de la gente alrededor de la sociedad, conectado al pago de la deuda y las lealtades invisibles. La lealtad va más allá de la ley, nos deja nuestras expectativas espirituales para cumplir una lista de especificidades para adherirse a las inserciones interiorizadas (Boszormenyi-Nagy & Geraldine, 1973).

La lealtad hacia cada grupo de la sociedad implica la continuidad de los mismos rituales, como una cadena imposible de romper. Una generación le enseña a la siguiente cómo comportarse y así lo hacen. Si la nueva generación cambia o rompe el patrón, hay una traición hacia la comunidad. Entonces, tanto en la cultura vikinga como en la mexica, necesitaban continuar con el patrón de comportamiento no sólo para alcanzar orgullo y prestigio o para cumplir con las normas establecidas, sino para mantener sus tradiciones y culturas como debe de ser. Para mantener la cadena de lealtad como parte del proceso de conducta moral y, las lealtades invisibles no son sólo hacia personas vivas, sino hacia tradiciones y dioses.

El acreedor

Para comprender quién es el verdadero responsable del comportamiento moral, no basta con indagar en el poder político de la sociedad o en su historia, sino en el inconsciente. Desde la infancia, se educa al infante para que se comporte de cierta manera y así obtener aprobación. No es posible ver a través de los demás la imagen que tenemos de nosotros mismos, pero el miedo surge cuando el niño no satisface la voluntad de la figura paterna, lo que genera posibles molestias por parte del adulto a cargo (Boszormenyi-Nagy & Geraldine, 1973).

Con el tiempo, los niños comienzan a observar las figuras de autoridad a su alrededor para analizar su comportamiento y comprender cómo complacerlos, por eso los niños repiten lo que ven (Money-Kyrle, 1965). En el transcurso de la observación, el comportamiento evoluciona de acuerdo con el entorno en el que se desarrolla la persona. Se busca lograr la aceptación de quien se admira, la elevación moral. Puede ser un padre, un maestro, un policía, un jefe o cualquier tipo de autoridad (Freud, 2011).

Con esto, podemos decir que los guerreros buscaban la aceptación de los dioses. Sin embargo, fueron llevados a esa búsqueda por la sociedad en la que crecieron, quienes establecieron la figura idealista para que la siguieran. Esto no significa necesariamente que la figura fuera pura, sino que, como guerreros, buscaban la aceptación de su protector, la figura principal en la lucha. Es importante señalar, que la personalidad de cada miembro, no se basó sólo en la figura de autoridad, sino en aquellos que son importantes en la sociedad. Como guerreros, buscaban la aceptación de su protector, pero también de sí mismos como padres, hijos, seres humanos.

Nuevamente, podemos referirnos a lealtades invisibles, donde el individuo ha sido educado para seguir ciertas pautas o comportamientos como compromisos con su familia o con el grupo al que pertenece (Boszormenyi-Nagy & Geraldine, 1973). Sin embargo, al transgredirlas o no cumplirlas a cabalidad, las malas emociones morales aparecen involuntariamente. Esta lealtad puede ser hacia la autoridad o hacia el grupo social al que pertenece, según haya sido educado (Boszormenyi-Nagy & Geraldine, 1973).

Por ejemplo, en el caso de los mexicas, tenemos a los guerreros y a la sociedad en general, que se caracterizaban por su constante compromiso con los dioses, y quienes lo llevaban consigo eran aquellos guerreros encargados de proteger al pueblo. Además, la mujer, como creadora de vida, cumplió con su deber de traer vida al mundo. Por su parte, en el caso de los vikingos existía menos peso a la lealtad, en cambio el honor y el orgullo -propios y de terceros-, funcionaron más como fuente para continuar con su deber hasta lograr la admiración de *Odín*.

La diferencia puede estar en que para los mexicas, ayudar a *Tonatiuh* era una responsabilidad por el sacrificio que hacían los dioses y aun, cuando era su responsabilidad cumplir con el pago de la vida, recibieron a cambio la posibilidad de unirse al paraíso de *Tonatiuh*.

El hecho de que la familia se dirigiera al dios encargado, *Odín* o *Tonatiuh*, hace referencia a la fuerza que tenía su nombre dentro de su tradición. Como si quisieran ser escuchados para mostrar la importancia, el orgullo que causaron en su sociedad y cuánto lucharon por la comunidad. Como pasó con el Rey Eirík o con Ragnar. También, cuando una mujer moría durante el parto, los pueblos antiguos les expresaban que alcanzaran y disfrutaran de su camino a la casa del Sol, *Tonatiuhichan*:

Auh in axcan ma xiça, ma ximeoa, ma ximoquetza, ca ie tlaca, ca ie tlatvi, ca otlacueçaleoac, ca omequetzaco in tlavizcalli, ca ie tlatoa in cueçalquechol: ma ximeoa, ma zimoquetza, ma zimochichioa, ma ximovica, ma xontlamati in qualcan, in ieccan: in monan, in mota in Tonatiuh ichan: in vmpa aviialo, in vellamacho, in pacoa, in netlamactilo

No obstante, *Odín* que, a pesar de ser un dios, no era todopoderoso. Entonces, los necesita para el *Ragnarok*, y los guerreros que logren la hazaña lucharán a su lado después de la vida. Como hizo *Tonatiuh* para mover el sol todos los días. La diferencia es que, si los mexicas no movían el sol, la vida y todo lo que se sabía de ella, desaparecería.

Mientras los vikingos, se preparaban para luchar por el inminente fin del mundo, terminaban con la vida. Llegar al *Tonatiuhichan*, les permitió seguir siendo útiles y enorgullecer a su sociedad. Ahora, ambos grupos continuaron con su lealtad y honor en el más allá. Una vez que llegaron al *Tonatiuhichan*, los mexicas necesitaban mover el sol diariamente y los vikingos se entrenaron para el *Ragnarok*.

La diferencia es que la lealtad de los mexicas fue recompensada cuando sus almas serían liberadas después de cuatro años, mientras que en la cultura vikinga no estaba claro, pues no se proporciona la época de las guerras y tampoco se sabe que pasó con sus “almas” después. También, debemos incluir que las mujeres fueron admitidas en el *Tonatiuhichan*, tan valiosas como los hombres, mientras que, en *Valhalla*, las fuentes sólo mencionan a los hombres.

Conclusiones

Al analizar cómo las normas mantienen a la sociedad en armonía, son las emociones las que pueden ser utilizadas como motor de esas normas. Ya será por motivación o por castigo, los guerreros no estaban exentos de reglas a seguir. Las fuentes lo demuestran más claramente para los mexicas, expresándose hacia ellos como personas morales, de gran corazón, inteligentes, valientes y veraces con los dioses.

A pesar de la cultura vikinga, cuya evidencia del comportamiento de los guerreros es escasa, gracias a *Hávamál* se identifican las cualidades de una buena persona. Además, en la cultura vikinga, el honor era posiblemente la característica más importante de la sociedad, incluidos los guerreros. Concluimos el hecho de lo difícil e importante que era para los guerreros entrar en el más allá desde una perspectiva emotiva. Desde el lado vikingo, el miedo y la pérdida de orgullo podrían haber sido los motivadores para trabajar más duro y ser seleccionados entre el grupo.

En cambio, los guerreros muertos tenían su lugar asegurado, por lo que su muerte estaba más relacionada con una deuda invisible acarreada durante generaciones. Así mismo, ambas culturas utilizaron la imagen de la máxima autoridad (el dios), para sacar lo mejor de sí mismas y llegar al más allá. Para volver a la pregunta fundamental que sustenta este trabajo ¿por qué estas sociedades necesitaban un cielo especial para sus guerreros y cómo estas culturas precristianas usaron el más allá para motivar el comportamiento prosocial en los guerreros?

Las sociedades están obligadas a crear vidas futuras de acuerdo con sus necesidades; en este caso particular, para promover el deseo y el comportamiento entre los guerreros. Sin ella, la motivación de sacrificarse por la protección de la sociedad se desencadenó a través de las emociones miedo, vergüenza y culpa, en el castigo o lado negativo; orgullo, benevolencia y solidaridad en la motivación o lado positivo.

Desde la infancia, los niños serían bombardeados con ideas de conducta correcta. Se agruparían dentro de una sociedad que respetara y admirara a los guerreros. Al usar a los guerreros como modelos a seguir, ayudaron también a cumplir con la normatividad de la época. Sin embargo, la falta de información sobre el comportamiento y la configuración de los guerreros como grupo, impide un análisis a profundidad.

Bibliografía:

- Becker, Carl B. 1993. *Breaking the Circle: Death and the Afterlife in Buddhism*. Carbondale: Southern Illinois University Press.
- Ben Raffield, Neil Price & Mark Collard. 2019. "Religious Belief and Cooperation: A View from Viking-Age Scandinavia." *Religion, Brain & Behavior* 2-22.
- Eisenberg, Nancy. 1982. *The Development of Prosocial Behavior*. Nueva York: Academic Press.
- Figuiet, Louis. 1904. *The Day After Death; Or Our Future According to Science*. Londres: McMilland & Co. Limited.
- Freud, S. 2011. *Introducción al Psicoanálisis*. Madrid: Alianza Editorial.
- Gamble, Clive. 2014. "The After-life." In *Life*, edited by William Brown and Andrew Fabian, 147- 165. Cambridge: University Press.
- Gísli, Sigurðsson. 2014. "Snorri's Edda: The Sky Described in Mythological Terms." *Nordic Mythologies: Interpretations, Intersections, and Institutions* 184-198.
- Graham-Campbell, James. 2001. *The Vikings World*. London: Frances Lincoln.
- Grant, R.G. 2007. *Warrior: A Visual History of the Fighting Man*. London: DK.
- Haase-Martínez, C. 2013. *La Muerte y los Mexicas*. Ciudad de México: AMECYD.
- Harris, John. 2016. *How to be Good: The Possibility of Moral Enhancement*. Oxford: Oxford University Press.
- Hoffman, Martin L. 2000. *Empathy and Moral Development: Implications for Caring and Justice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hubert, H., and M. Mauss. 1964. *Sacrifice: its nature and fuction*. Chicago: University of Chicago Press.
- Hultgård, Anders. 2011. "Óðinn, Valholl and the Einherjar." In *Ideology and Power in the Viking and Middle Ages*, by Gro Steinsland, Jón Viðar Sigurðson, Jan Erik Rekdal and Ian Beuermann, 297-328. Leiden: Brill.
- Hyslop, James Hervey. 1919. *Life After Death: Problems of the Future Life and its Nature*. Nueva York: E.P. Dutton & Company.
- Ivan Boszormenyi-Nagy, Spark Geraldine. 1973. *Invisible Loyalties*. Levittown: Brunner/Mazzel.
- Jay Lifton, R, and E. Olson. 1974. *Living and Dying*. Nueva York: Praeger Publishers.
- Johansson, P. 2003. «Día de los Muertos en el Mundo Náhuatl Prehispánico.» *Cultura Náhuatl* 34 167-203.
- Johansson, P.K. 2012. «La Muerte en la Cosmovisión Náhuatl Prehispánica. Consideraciones heurísticas y epistemológicas.» *Cultura Náhuatl* 47-93.
- Kroll, J., and E. Egan. 2004. "Psychiatry, Moral Worry, and Moral Emotions." *J. Psychiatr. Pract.* 10 352-360.
- Larrington, Carolyne. 2014. *The Poetic Edda*. Oxford: Oxford University Press.
- León-Portilla, Miguel. 1978. *Literatura del México Antiguo*. Ciudad de México: Biblioteca Ayacucho.
- León-Portilla, Miguel. 2017. *La Filosofía Náhuatl Estudiada en sus fuentes*. Ciudad de México: UNAM.
- Lévi-Strauss, Claude. 1987. *Antropología Estructural*. Barcelona: Paidós.
- Lozano, Ana María L. Velasco, y Debra Nagao. 2006. «Mitología y Simbolismo de las Flores.» *Arqueología Mexicana*, núm. 78 28-35.
- Marcus, Paul. 2019. *Psychoanalysis, Classic Social Psychology and Moral Living*. Londres: Routledge.
- Matos-Moctezuma, E. 2013. «Los mexicas y la muerte.» *Arqueología mexicana* no.52 18-20.
- Mendoza, Vicente T. 1962. «El Plano o Mundo Inferior.» *Estudios de la Cultura Náhuatl* 3 75-99.
- Moen, Marianne, and Matthew J. Walsh. 2021. "Agents of Death: Reassessing Social Agency and Gendered Narratives of Human Sacrifice in the Viking Age." *Cambridge Archaeological Journal* 31:4 597-611.
- Money-Kyrle, Roger. 1965. *The Meaning of Sacrifice*. London: Johnson Reprint Company Limited.
- Price, N. n.d. "Dying and the dead: Viking Age Mortuary Behaviour." In *The Viking World*, 257-273. Price, N. 2010. "Passing into Poetry: Viking-Age Mortuary Drama and the Origins of Norse Mythology." *Medieval Archeology* 123-156.
- Roesdahl, Else. 2016. *The Vikings*. Reino Unido: Penguin.
- Sahagún, FR. Bernardino de. 1969. *Historia General de las cosas de la Nueva España*. Ciudad de México: Porrúa.
- Santos, Eduardo Natalino dos. 2014. "Tiempo, espacio y pasado en Mesoamérica. El calendario, la cosmografía y la cosmogonía en los códices y textos nahuas." *Culturas Mesoamericanas*, 7 235-340.
- Schjødt, J.P. 2012. "Óðinn, Þórr and Freyr: Functions and Relations." *News from Other Worlds: Studies in Nordic Folklore, Mythology and Culture* 61-91.

Scott, J. R., and L.C Tara. 2007. "The Effects of Moral Judgment and Moral Identity on Moral Behavior: An Empirical Examination of the Moral Individual." *Journal of Applied Psychology* 92 1610-1624.

Smith, A. 2019. *La Teoría de los Sentimientos Morales*. Madrid: Verbum.

Snorri, Sturluson. 1959. *Edda: Gylfaginning og prosafortellingene av Skáldskaparmál*. Edited by Anne Holtmark and Jón Helgason. Oslo: Dreyers Forlag.

Spatacean, C. 2006. *Women in the Viking Age. Death, Life After Death and Burial Customs*. Oslo: UiO.

Targat, D. 2021. "Did a Little Birdie Really Tell Odin? Applying Theory of Mind to Old Norse Religion." *Journal of Cognition and Culture* 21 280-308.

Tracy, JL, and RW Robins. 2004. "Show Your Pride: Evidence for a Discrete Emotion Expression." *Psychol. Sci.* 194-197.

Treviño, L., G. Weaver, and S. Reynolds. 2006. "Behavioral Ethics in Organizations: A Review." *Journal of Management* 32 951-990.

Turville, P. 1975. *Myth and Religion of the North*. Connecticut: Greenwood Press.

Reseña: Bahía de Sal

Arturo García Caudillo ¹

arturingarciacaudillo@gmail.com

Entrañable, reveladora y apasionante. Bahía de Sal es una novela que nace de la mente creativa de la escritora, periodista y editora cubano-mexicana Gabriela Guerra Rey, con la cual obtuvo en 2016, el Premio Juan Rulfo a primera novela que otorga el Instituto Nacional de Bellas Artes.

Se trata de un relato sobresaliente, en un pueblo que podría ubicarse en Cuba o en cualquier parte de Latinoamérica, que podría ser el municipio de Regla en La Habana o quizá un pueblo del Oriente, donde el lector crece junto con su protagonista, María de la Sal, una niña divertida y alegre que no necesita mucho para ser feliz.

¿Para qué íbamos a querer salir, si ahí teníamos todo?, se pregunta María de la Sal ante la oportunidad de cruzar la bahía para conocer tierra firme, sin saber que con el tiempo la pregunta que se haría, sería a la inversa. No es una historia de migración, pero ésta, se encuentra presente en todo momento y sí, es un tema del que hablan sus personajes.

No es una novela romántica, aunque el amor crece en sus páginas y el despertar a la sensualidad de su protagonista. Sin embargo, nos contagia y nos hace querer más y mejores cosas para María.

El ritmo de Bahía te hace bailar con María, la vejiga, la adolescente, la muchacha, la estudiante, la hija, la nieta, la hermana, la amiga. Recrea con sorpresa, para quien lea esta novela, pasajes que parecen increíbles, pero que en muchos sitios de Cuba y de Latinoamérica, son posibles, incluso hoy, en pleno siglo XXI.

Es una y decenas de historias de sobrevivencia y compañerismo, de niñez y juventud, de aspiracionismo y retención, de sueños y recuerdos. La Bahía de Sal está ahí, permanece en el tiempo, con su Virgen de la Sal y su lanchita eterna. Es un pueblo fantasma que aún hoy tiene vida eterna, escasa y precaria, donde sus habitantes se han vuelto más resilientes que nunca, al menos los que se han quedado, porque los demás comprendieron que era necesario abrirlas alas para alejarse del nido y de sus recuerdos. Cabe destacar que todos los personajes son ficticios, aunque están basados en hechos reales y aunque se insertan en una época indeterminada, lo cierto es que cualquiera de nosotros pudimos haberlo vivido o quizá conocemos a alguien sí los vivió.

1. Estudió Derecho en la UNAM. Reportero con 35 años de experiencia en radio, televisión y prensa escrita, tanto en deportes, como en información general. Ha laborado en Televisa Deportes, El Heraldillo de México, La Crónica de Hoy, Cablevisión, además de Notisistema, que le abrió sus puertas desde 1992 y donde labora actualmente. Ha sido también comentarista de fútbol en radio para Radiópolis y Publieventos Deportivos, y durante casi diez años la voz oficial de la Nauticopa. Como escritor es autor de la novela En Tierra de Ciegos: Historias de Cuba. ORCID <https://orcid.org/0009-0001-7175-0680>

La novela, es un producto del Periodo Especial en la Isla Grande las Antillas, el cual la autora vivió en carne propia hasta que se mudó a México. Gabriela Guerra Rey fue corresponsal de Prensa Latina en la capital de la República y aunque apenas estuvo seis meses, fue tiempo suficiente para que se enamorara de nuestro país, por lo que decidió regresar en 2010 para residir aquí desde entonces.

Fue en la Ciudad de los Palacios o de las garnachas, si usted prefiere, donde dejó volar la imaginación para escribir el texto que apenas rebasa las 200 páginas. Y es aquí, donde sigue dando rienda suelta a la imaginación y a la creatividad de quien tiene miles de historias que contarle al mundo o como dirían por ahí: “¡De Cuba y México para el mundo”!

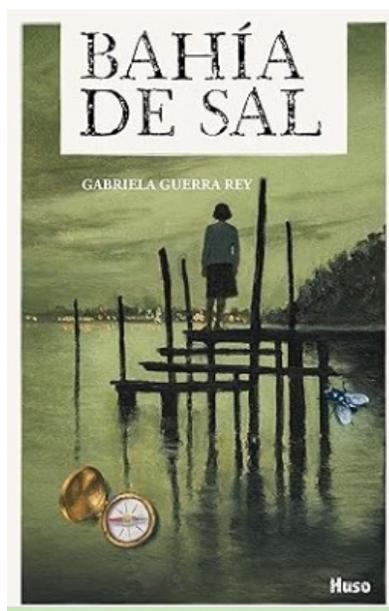


Figura 1. Portada del libro Bahía de Sal de Gabriela Guerra Rey

Ficha del libro

Guerra (2017). Bahía de Sal.
 Editorial Hiperlibro S.A. de C.V
 con autorización de HUSO Editorial.
<https://a.co/d/7yABBWw>

Horizontes

de la GESTIÓN CULTURAL



MAESTRÍA
EN GESTIÓN
Y DESARROLLO
CULTURAL



UNIVERSIDAD DE
GUADALAJARA

Centro Universitario de Arte, Arquitectura y Diseño