

Discurso, cultura, emoción; prácticas discursivas interculturales, transculturales y alternativas

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

ROGELIO G. GARZA RIVERA
RECTOR

CARMEN DEL ROSARIO DE LA FUENTE GARCÍA
SECRETARIA GENERAL

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

LUDIVINA CANTÚ ORTIZ
DIRECTORA

JOSÉ JAVIER VILLARREAL
SECRETARIO DE PRODUCCIÓN EDITORIAL



Diseño de portada y edición *elsof*: Antonio Esaú Torres Treviño

Asistentes de edición: Mariel González Gallegos y Mónica Melissa Escobedo Zamarrón

D.R. © Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Autónoma de Nuevo León
Ciudad Universitaria, Apartado Postal 10, Sucursal F
C.P. 66455 San Nicolás de los Garza, N. L., México
Tels.: 8376-0620 / 8376-0780 / 8352-4250 / 8352-4259 / Fax: 8352-5690

ISBN 978-607-27-0938-6

Primera edición: septiembre de 2018

Prohibidas la reproducción y la transmisión total o parcial de esta obra en cualquier forma, ya sea electrónica o mecánica, incluso fotocopia o sistema para recuperar información, sin permiso de la institución responsable de la edición.

Impreso en México *Printed in México*



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
RÓGELIO G. GARZA RIVERA / RECTOR

CARMEN DEL ROSARIO DE LA FUENTE GARCÍA / SECRETARÍA GENERAL

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
LUDIVINA CANTÚ ORTIZ / DIRECTORA

CUERPO ACADÉMICO CAC- UANL 245: "LENGUAJES, DISCURSOS, SEMIÓTICAS,
ESTUDIOS DE LA CULTURA EN LA REGIÓN"
MARÍA EUGENIA FLORES TREVIÑO / LÍDER



ASOCIACIÓN LATINOAMERICANA DE ESTUDIOS DEL DISCURSO /
DELEGACIÓN MÉXICO / MARÍA EUGENIA FLORES TREVIÑO



Cuerpo Académico
Análisis del Discurso y Semiótica de la Cultura.

ESCUELA NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA
JULIETA VALLE ESQUIVEL / DIRECTORA

CUERPO ACADÉMICO CAEC ENAH 4: "ANÁLISIS DEL DISCURSO
Y SEMIÓTICA DE LA CULTURA"
JULIETA HAIDAR / LÍDER



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE CIUDAD JUÁREZ
JUAN IGNACIO CAMARGO NASSAR / RECTOR

CUERPO ACADÉMICO CAEC-UACJ 101: "ESTUDIOS DE DISCURSOS, CULTURAS Y
GÉNERO"
CLARA EUGENIA ROJAS BLANCO / LÍDER



ESCUELA NORMAL SUPERIOR "PROFR. MOISÉS SÁENZ GARZA"

HUMBERTO LEAL MARTÍNEZ / DIRECTOR GENERAL

CUERPO ACADÉMICO CAEF-ENSMSG 3:"DISCURSO, EDUCACIÓN Y SOCIEDAD"
ERNESTO DE LOS SANTOS DOMÍNGUEZ / LÍDER

ÍNDICE

PRESENTACIÓN.....	X
PARTE I. DISCURSO Y EPISTEMOLOGÍA.....	2
ARGUMENTACIÓN VISUAL/EMOCIONAL: MODELOS ANALÍTICOS <i>Julieta Haidar</i>	3
EL DISCURSO ORIGINARIO: SOBRE LA GEOMETRÍA <i>Jolanta Klyszcz</i>	31
PROLEGÓMENOS PARA UNA CONCEPTUALIZACIÓN NO INSTRUMENTAL DEL DISCURSO EMOCIONAL. EL CASO DEL ARTE <i>Vivian Romeu</i>	68
PARTE II DISCURSO, INSTRUMENTALIDAD, ALTERIDAD, IMAGINARIOS Y MEDIOS DE COMUNICACIÓN.....	100
PRODUCCIÓN SEMIÓTICO-DISCURSIVA DE MEMES ACERCA DE LA REFORMA ENERGÉTICA <i>Graciela Sánchez Guevara y Marcos Chan Lima</i>	101

LAS REPRESENTACIONES RACISTAS EN LAS OPINIONES DE LOS USUARIOS DE SITIOS DE NOTICIAS EN FACEBOOK: UN ANÁLISIS POR MEDIO DE LA TEORÍA DE LA VALORACIÓN <i>Norma Patricia Sepúlveda Legorreta y María Eugenia Flores Treviño</i>	130
DINÁMICAS DE LA INTERSUBJETIVIDAD EN REDES SOCIALES: OBJETIVACIÓN Y DESHUMANIZACIÓN <i>Marco Fabio Barrera Márquez y Bernardo Enrique Pérez Álvarez</i>	176
LA CONSTRUCCIÓN DISCURSIVA DEL INDIO MEXICANO <i>Ana Luisa Ramírez Muñoz</i>	203
LA CONSTRUCCIÓN NARRATIVA DE LA IDENTIDAD DE LAS MUJERES DESPLAZADAS: UNA APROXIMACIÓN DESDE EL ENFOQUE DIALÓGICO DEL POSICIONAMIENTO INTERACCIONAL <i>Yudi Herrera</i>	224
ESTRATEGIAS DISCURSIVAS PARA LA DELIMITACIÓN GRUPAL EN DISCURSOS SOBRE EL NARCOTRÁFICO	

<i>Ulises Cruz Cárdenas y Bernardo Enrique Pérez Álvarez</i>	262
PARTE III.	
DISCURSO, PRAGMÁTICA Y SOCIO-PRAGMÁTICA	285
PARA DECIRTE LA VERDAD: LA COMUNIÓN FÁTICA, ACTOS DE HABLA E IMAGEN EN GUADALAJARA, MEXICO <i>Gerrard Mugford y Leilani Ortiz</i>	286
“SACAR” Y “SALIR ADELANTE”: METÁFORAS CONCEPTUALES, EMOCIÓN Y ATENUACIÓN EN EL HABLA DE MONTERREY PRESEEA <i>Xitlally Rivero Romero y Luis Fernando Bañuelos</i>	308
LA TRADUCCIÓN INVERSA DEL ASPECTO INTERCULTURAL DE LA (DES) CORTESÍA E IMAGEN EN TEXTOS LEGALES <i>María Eugenia Martínez Flores y Armando González Salinas</i>	356
LA TRADUCCIÓN DE TEXTOS PERIODÍSTICOS DE EDICIÓN BILINGÜE PARA DETECTAR MARCADORES DE ATENUACIÓN/INTENSIFICACIÓN	

<i>Adriana Rodríguez Althon y Armando González Salinas</i>	379
IMPACTO DE LAS REPRESENTACIONES SOCIALES EN EL DESARROLLO DE LA COMPETENCIA FONOLÓGICA DEL FRANCÉS <i>Orlando Valdez Vega y María Eugenia Flores Treviño</i>	401
PARTE IV.	
DISCURSO, ALTERIDAD, (INTER) CULTURA Y ONTOLOGÍAS	429
ONTOLOGÍAS DE LOS PRINCIPIOS INTEGRALES: INTERCULTURALIDAD SEMIÓTICA Y FILOSÓFICA EN <i>ABYA YALA</i> <i>Pedro Reygadas Robles Gil y Juan Manuel Contreras Colín</i>	430
NATURALEZA Y CUERPO EN LOS PUEBLOS INDÍGENAS. UNA FORMA DE APROXIMARSE A LA COMPRESIÓN DE LAS ALTERIDADES <i>Ignacio Ramos Beltrán</i>	469
DISCURSO E INTERSEMIOSIS EN RELATOS ORALES SOBRE BRUJERÍA DEL SURESTE DE COAHUILA <i>Gabriel Ignacio Verduzco Arguelles y María Eugenia Flores Treviño</i>	511

DISCURSO E INTERSEMIOSIS EN RELATOS ORALES SOBRE BRUJERÍA DEL SURESTE DE COAHUILA

Gabriel Ignacio Verduzco Arguelles y

María Eugenia Flores Treviño

(Universidad Autónoma de Coahuila/
Universidad Autónoma de Nuevo León)

Resumen:

En el presente trabajo se realiza un análisis del proceso intersemiótico de diversos símbolos en los discursos sobre brujería del corpus de esta investigación compilado en el noreste de México y se describe su anclaje en diferentes culturas y momentos.

En el trabajo se expone los elementos que inciden en la generación y recepción del discurso y se

muestra los diferentes símbolos que están contenidos en él, para describir cómo se añaden, suprimen y transforman elementos de sentido a través de sus evoluciones discursivas.

Palabras clave: Discurso, brujería, intersemiosis, símbolo.

Abstract:

In the present work an analysis of the intersemiotic process of diverse symbols in the speeches on witchcraft of the corpus of this investigation compiled in the northeast of Mexico is made and its anchorage in different cultures and moments is described.

In the work the elements that influence the generation and reception of the discourse are exposed and the different symbols that are contained in it are shown, to describe how elements of meaning are added, suppressed and transformed through their discursive evolutions.

Key words: Discourse, witchery, intersemiosis, symbol.

1. Introducción

En este documento se realiza un análisis del proceso intersemiótico de diversos símbolos en discursos sobre brujería (DSB), en un corpus de investigación compilado en el

noreste de México y se describe su anclaje en diferentes etapas históricas y diversas culturas. Se exponen los elementos que inciden en la generación y recepción del discurso y se muestran los diferentes símbolos que están contenidos en él, para describir cómo se añaden, suprimen y transforman elementos de sentido a través de su evolución semiótico-discursiva. Se pretende mostrar cómo los símbolos contenidos en los DSB son producto del intercambio semiótico (Lotman, 1996) entre culturas a lo largo del tiempo, que se manifiesta en la presencia de un elemento que funciona como "ancla", al que se le agregan otros rasgos significativos similares, o que comparten alguna semejanza con ese elemento. La densidad semiótica de los símbolos de cada discurso está en dependencia con las condiciones de producción, circulación y recepción (Haidar, 2006) de estos discursos sobre brujería.

2. La intersemiosis

La noción de frontera semiótica de Lotman (1996), implica:

la separación de lo semióticamente propio respecto de lo ajeno, el filtrado de los mensajes externos y la traducción de

éstos al lenguaje propio, así como la conversión de los no mensajes en mensajes, es decir, la carga de sentido de lo que entra de afuera y su transformación en información (p. 26-27).

La transmisión de mensajes a través de esas fronteras y el juego entre estructuras y subestructuras con irrupciones continuas determinan generaciones de sentido y la aparición de información nueva (Lotman, 1996, p. 31).

Ahora bien, el símbolo nunca pertenece a un solo corte sincrónico de la cultura. Se explica que siempre atraviesa ese corte verticalmente, viniendo del pasado y yéndose al futuro. La memoria del símbolo siempre es más antigua que la memoria de su entorno textual no simbólico (Lotman, 1996. Pág. 144).

La noción más habitual de símbolo está ligada a la idea de cierto contenido que, a su vez, sirve de plano de expresión para otro contenido, por lo regular más valioso culturalmente. Esta transversalidad hay que considerarla también en los soportes y códigos semióticos, ya que la discursividad del

símbolo le permite esa cualidad. Y es en ella en donde radica la intersemiosis.

De acuerdo con Torop (2002, p. 10), la intersemiosis es “la actividad fundamental de la semiosis subyacente a todos los textos, es autocomunicación, que envuelve la reformulación del mensaje a través de nuevos códigos y, por tanto, de nuevos significados”.

La traducción intersemiótica⁷² refleja las características de la cultura contemporánea, donde los textos “propios” como los “ajenos” son traducidos a diferentes tipos de textos, y de hecho, se convierten en intertextos, por lo que la descripción de la existencia de un texto en la cultura requiere un acercamiento topológico.

Al respecto, explica Torop (2002, p. 12) que:

[...] el proceso intertextual se inserta en el proceso intermediático, y cada texto no solo genera su significación en diversos sistemas signícos, sino que se materializa en diferentes medios. Este es el proceso de intersemiosis [...].

⁷² Torop emplea “traducción intersemiótica” referida al cambio de soporte del texto, por ejemplo, una novela que es llevada al cine.

Y con Lotman (1996, p. 32) se tiene que:

Las subestructuras que participan en ello no tienen que ser isomorfas una respecto a la otra, sino que deben ser, cada una por separado, isomorfas a un tercer elemento de un nivel más alto, de cuyo sistema ellas forman parte. [...] Esto hace posible, por una parte, el intercambio de mensajes entre esos sistemas, y, por otra, la nada trivial transformación de los mensajes en el proceso de su traslado.

Para explicar el sentido semiótico cultural que revela el discurso, considérense los DSB, en donde se puede apreciar que cada uno de ellos es reelaborado en forma diferente por cada uno de los destinadores y destinatarios; cada versión nos ofrece una posición semiótica individualizada.

3. Marco metodológico

El corpus de la investigación está formado por veintiún (21) entrevistas realizadas a habitantes del sureste de Coahuila.

Para el presente artículo se empleó una muestra de diez (10) entrevistas elegidas de manera aleatoria: E3⁷³, E5, E6, E8, E10, E12, E15, E16, E17 y E18.

Como estrategia metodológica, y para abordar el examen desde un mismo punto de vista con relación a la realidad nombrada, los discursos seleccionados se clasificaron con respecto a las referencias: 1) a animales, 2) a plantas, 3) objetos empleados en el acto de brujería, 4) personas, 5) acciones y 6) al tiempo.

Luego se fragmentaron los discursos con ese criterio y se revisaron, en cada uno de los segmentos, los elementos simbólicos empleados en la narración y se propuso una descripción de los procesos de intersemiosis más evidentes en su proceso de producción⁷⁴.

4. Análisis de la muestra

4.1. *Relativos a animales*

⁷³La nomenclatura se interpreta: "E": entrevista, y el dígito, el orden que se le asignó a la grabación en el corpus de la investigación.

⁷⁴Por condiciones de espacio, se presentan aquí solo dos ejemplos.

En la selección de ejemplos mostrados se habla de aves diversas: pájaros y pájaras grandes o enormes, zopilotes, lechuzas y un cócono o guajolote.

E6: [...] ¿si conoce las blancas esas que hay cuando llueve que hace frío unas pájaras grandes que tienen un pescuezote grande? [...] fijate ese cuervo el animalote así volando [...] pero has de cuenta que era un cócono / [...].

E15: [...] se le aparecía un coconote / sí / un coconote...

La identificación del pájaro que -por las carcajadas- pareciera ser una lechuza, remite a la noción de las transformaciones de las brujas europeas en sus viajes hacia los aquelarres e igualmente a la de los nahuales mexicanos para la realización de sus fechorías.

La lechuza está relacionada con las tinieblas y la oscuridad por ser un ave nocturna. Las diversas figuras mitológicas que la refieren la vinculan con el conocimiento y la clarividencia, pues puede ver en la oscuridad. También se le relaciona con la muerte y en Grecia es considerada como psicopompo (Gheerbrant, 2000, p. 634).

Entre los antiguos mexicanos también se asocia con la noche, la oscuridad y por extensión, con el mundo de los muertos, además de significar muchos malos agüeros (Sahagún, 2002, p. 446-447). Además, los hechiceros son llamados *tlacatecólōtl* -hombres búho- que se sirven de la noche para ejercer su oficio.

Asimismo, la figura del cócono o guajolote, remite a *Tezcatlipoca*, uno de los dioses principales de la mitología náhuatl. Él manifiesta fuerzas oscuras y nocturnas; gran mago y hechicero por excelencia. Uno de sus nahuales es *Chalchiuhtotolin* -Guajolote Enjoyado- (Libura, 2004, p. 39).

Esta deidad a veces aparecía a los hombres dejando muestras de su presencia. Encontrarlo era una señal de fortuna y riqueza. Se le representaba con una garra de águila que significa los poderes mágicos de *Tezcatlipoca* y como recordatorio de la mano cortada que lleva *Tlatlauqui Tezcatlipoca* -*Tezcatlipoca* Rojo- (Libura, 2004. Pág. 44). Esta referencia resulta interesante, ya que el guajolote era uno de los nahuales de los hechiceros que provocan un "mal aire" (Olivier, 2004, p. 211). *Tezcatlipoca* es la divinidad tutelar de los hechiceros y él tiene la capacidad de

transformación en su más alto grado, de la que participarán los hechiceros.

Estos simbolismos prehispánicos y de la antigüedad clásica, que se mezclan en las tradiciones orales mexicanas, hacen referencia a la hechicería, a lo oculto y al mal.

De acuerdo con Trejo (2008, p. 118-119), los pobladores del municipio de Pahuatlán Puebla, de influencia nahua, comentan la existencia del *tlahuepoche*, una persona que puede transformarse en ave durante las noches para alimentarse con la sangre de niños pequeños. Su aspecto es como el de un guajolote grande. Para convertirse en ave, la persona se quita las piernas y salta varias veces sobre fuego. Los *tlahuepochine* suelen reunirse por las noches en las lomas, por lo que pueden verse varias luces en ellas a lo lejos. Se les reconoce por la lumbre que llevan y porque las personas tienen una pierna más delgada que otra y en ocasiones cojean (Trejo, 2009, p. 202). Las alusiones a los atributos de *Tezcatlipoca* son claras.

Fagetti (2007, p. 235) explica que el *Chalchiuhtotolin* simboliza a las *cihuateteo* -mujeres divinas- y que puede ser el guajolote que se chupa a los niños. Además, la mujer nahual se distingue por tener los ojos rojos del *cuicuixtle*, el ave mensajera de malas noticias.

Así, se configuran nuevos contenidos añadidos al símbolo original que funciona como ancla, además de que se modifican los soportes del discurso. Por ejemplo en el caso del cócono (E15), el proceso sería el siguiente:



Figura 1. Chalchiuhtotolin. L64 Códice Borgia⁷⁵.

⁷⁵Tomada de <http://www.fundacionarmella.org/en/blogazine/panteon-mesoamericano/chalchiuhtotolin/>

El destinatario mexicana estaría en condiciones de ver la imagen de *Chalchiuhtotolin* y entender adecuadamente su lugar en la lámina correspondiente del códice que pintó el *tlacuilo*⁷⁶, que hace las veces del sujeto productor. Dado que el códice es una serie de pictogramas, en el siglo XVI, Sahagún –en cuanto destinatario ajeno a la cultura del códice– requirió de un “destinador” que le explicara verbalmente el sentido simbólico de *Chalchiuhtotolin*. A estas características se unen las consejas contenidas en los DSB, por ejemplo:

E6: [...] va gritando como un chivo va gritando como un chivo y ya cuando usted lo ve / pos es un cócono / grande y / le digo y luego que se ríe y que y que chifle le digo no ya eso es una cosa pos mala verdá/ [...].

Un animal que se transforma de cabra a guajolote no corresponde con los parámetros de realidad ordinarios. Por ello se emite el juicio de valor: “es una cosa mala”. Esta misma lógica aplicaría para cualquiera de las aves descritas en los DSB. De esta forma hay

⁷⁶ “El que escribe pintando”. Los *tlacuilos* eran los pintores-escribanos indígenas mesoamericanos.

constancia de intersemiosis, tanto en el soporte como en los contenidos simbólicos referidos a las aves grandes, especialmente lechuzas y guajolotes.

4.2. *Relativos a plantas:*

En la muestra empleada para este trabajo solo hay una referencia a plantas en la E8, que es el maguey, y un maguey que es “descuartizado”:

E8: [...] vio un maguey este... atrás de él que no estaba en el lugar donde debía de estar / y e... y siguió caminando y cada vez que volteaba el maguey estaba a un metro de él [...] y... sacó su azadón y... de... e... este al maguey lo... / lo destrozó/.

El fragmento remite al mito nahua sobre *Mayahuel* (Tena, 2002, p. 151), donde se narra que los dioses se dieron cuenta que el hombre andaba triste por la tierra y decidieron crear un licor para que se alegrara. Pidieron ayuda a *Ehécatl*, que fue a buscar a la diosa virgen *Mayahuel*. La llevó a la tierra y se convirtieron en un árbol de dos ramas. Cuando la abuela de *Mayahuel*, *Tzitzimitl* se dio cuenta de su ausencia, despertó a las otras diosas llamadas

tzitzimime, fueron a la tierra y se comieron la rama del árbol hecha del cuerpo de *Mayahuel*. *Ehécatl* reunió después los huesos de *Mayahuel*, los enterró y de ellos creció el maguey. De esta forma, *Mayahuel* comparte funciones con la diosa madre, una deidad lunar y como diosa de la fertilidad, queda expresado en su rasgo distintivo: el maguey (Mikulska, 2001, p. 116).

Así aparece representada en el Códice Laud:



Figura 2. *Mayahuel*⁷⁷.

La posición de la diosa, sentada de frente, con el maguey a sus espaldas y con las piernas en posición de parto, remite a la función de maternidad. Lleva: en la mano las espinas de maguey, empleadas para el autosacrificio y la nariguera en forma de medialuna que la define como deidad lunar. La vinculación a la luna está en relación directa con el hecho de su desmembramiento, que es el símbolo de las fases lunares.

A este anclaje simbólico nahua, se une un elemento clave del mito de *Mayahuel*: la abuela *Tzitzimil* y las otras *tzitzimime* que la devoran. Las *tzitzimime* o *cihuateteo* son las mujeres muertas en el parto y que han derramado su sangre como los guerreros y los sacrificados al sol. Estas mujeres acompañan y sirven a *Tonahtiu*, el sol, en su recorrido por el inframundo, combaten con él a las fuerzas de la noche. Cada 52 años, en los últimos cinco días del año prehispánico (*nemontemi* o días aciagos), las *cihuateteo* vuelven al mundo

⁷⁷Tomada de

http://arqueologiamexicana.mx/sites/default/files/styles/arq1200x600/public/imagen_970.jpg?itok=b-jpkORs

buscando a sus hijos. Sahagún (2002, p. 712) señala:

[...] Y las mujeres preñadas, en su rostro o cara ponían una carátula de penca de maguey, y también encerrábanlas en las troxes, porque tenían y decían que si la lumbre no se pudiese hacer, ellas también se volverán fieros animales y que comerán a los hombres y mujeres. Lo mismo hacían con los niños, porque poníanles la dicha carátula de maguey en la cara, y no los dexaban dormir poco ni mucho.

También en los días *ce quiahuil* -uno lluvia- y *ce calli* -uno casa- las *cihuateteo* bajaban a la tierra a esparcir enfermedad y muerte (Olivier, 2004, p. 85).

Así, el proceso intersemiótico referente a los animales y a las plantas, procedente de la tradición prehispánica, puede plantearse en el esquema de la figura 3:

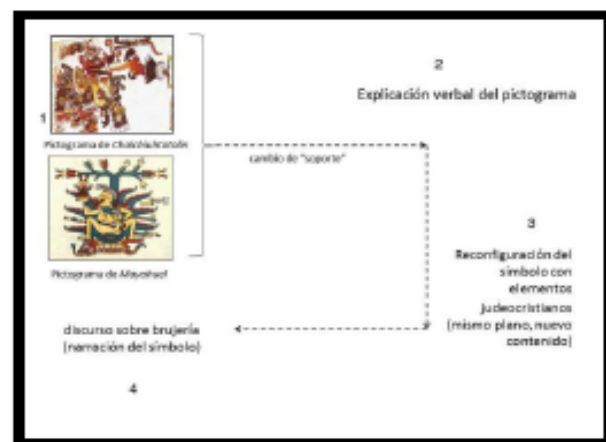


Figura 3. Proceso de intersemiosis.

Según se observa, en el origen (1) están los pictogramas de los códices, que actúan como símbolos condensadores de sentido, ubicados en un tiempo y espacio concretos. La posición de las figuras, los colores y su lugar en el código completo dan la pauta sobre cómo leerlos e interpretarlos (semiótica visual y discurso no verbal). Cuando los españoles conquistan México-Tenochtitlan en 1521, los informantes de Sahagún le explican verbalmente (2) los simbolismos y demás contenidos de los pictogramas de los códices,

junto con los conocimientos sobre la temática en cuestión. Luego, Sahagún pone por escrito lo que le han explicado, cambiando así el soporte material del mensaje (semiótica y discurso verbal-escrito). Pero él mismo agrega elementos propios de su cultura europea judeocristiana del s. XVI que quedan plasmados en sus escritos -como el llamar ídolos o demonios a los dioses mexicas- etc. Es decir, se agrega nuevo contenido a los simbolismos de origen (3). Finalmente, el símbolo reconfigurado llega hasta nuestros días a través de los DSB (4), con una mezcla de elementos míticos y experienciales de quien los enuncia (como se explicó en las figuras 1 y 2. No hay que perder de vista que en estos pasos hay un *continuum* de contenido y de sentido, a partir del cual se pueden anclar pertinentemente los nuevos elementos.

5. A modo de conclusión

Resulta importante destacar que el fenómeno de intersemiosis aquí analizado se presenta en un triple plano: 1) en el soporte del discurso; 2) en la información contenida en los símbolos y 3) en las materialidades semiótico-discursivas.

La intersemiosis en el plano del soporte aparece cuando el discurso original se produce, por ejemplo, en el pictograma. De ahí pasa al discurso oral y luego al escrito. Cada soporte, en virtud de su propia especificidad, resalta elementos contenidos en el símbolo narrado que el otro soporte no puede con igual fuerza o que tiene de forma latente. Así, los colores del pictograma no tienen la fuerza de la entonación de lo oral. Ni lo escrito puede impactar como hace la imagen, sin embargo, en su devenir como texto de cultura, son traducidos y sufren *reacentuación* (Bajtín, 1970), la cual ocurre:

(...) mediante procesos intertextuales e interdiscursivos, en cuanto se manifiesta vinculada, por una parte, con distintos géneros de la producción verbal (...), y, por otra, con intertextos procedentes de diversos ámbitos de la cultura y la praxis social (Bajtín, 1970, p. 269).

Esas intersecciones semióticas se generan de acuerdo con la dinámica de la cultura (Lotman, 1996).

Los ejemplos de la intersemiosis en el plano de la información son abundantes en este trabajo. Como se mostró, el símbolo

contenido en el discurso original funciona como ancla para los demás contenidos, que se van desarrollando en la medida en que el discurso avanza en el tiempo y se traduce en información para una cultura diferente a la que lo produjo. Esa nueva información puede establecer tres formas de relación con el "anclaje": a) se desdobra de ella a partir de algún elemento contextual que la vuelve de mayor significatividad; b) se agrega a ella procedente de otra cultura y se hibridiza, manteniendo ambas informaciones; c) la irrupción de nueva información recubre a la original al punto que la relega al olvido cultural, aunque esta pueda permanecer latente en el símbolo narrado.

La intersemiosis en el plano de las materialidades resulta un hallazgo significativo con respecto a las dos anteriores, que de alguna forma son más evidentes. Este plano de relaciones intersemióticas no cancela los dos planos anteriores, sino que se les puede articular. Lo interesante aquí es que no es simplemente el cambio de materialidad signica, que correspondería al plano a), sino que el objeto deja de ser un signo y se fusiona con el referente.

Como perspectiva, parece pertinente enlazar los procesos de intersemiosis con la

eficacia simbólica (Levi Strauss, 1987) en los discursos sobre brujería del corpus que alimenta este trabajo de investigación.

6. Referencias

Libros:

Bajtín M. (1970): *Estética de la creación verbal*, Siglo XXI, México.

Fagetti, A. (2007): *Tentzonhuehue. El simbolismo del cuerpo y la naturaleza*, Plaza y Valdés, México.

Gheerbrant, A. y J. Chevalier [dirs.] (2000): *Diccionario de los símbolos*, [trad. Manuel Silvar], Herder, Barcelona.

Haidar, J. (2006): *Debate CEU-Rectoría. Torbellino pasional de los argumentos*, UNAM, México.

Levi-Strauss, C. (1987): *Antropología estructural*, [trad. Eliseo Verón], Paidós, Barcelona.

Libura, K. (2004): *Los días y los dioses del Códice Borgia*, Tecolote, México.

Lotman, I. (1996): *La semiosfera, vol. I*, [trad. Desiderio Navarro], Madrid, Cátedra.

Olivier, G. (2004): *Tezcatlipoca. Burlas y metamorfosis de un dios azteca* [trad. Tatiana Sule], Fondo de Cultura Económica, México.

Sahagún, B. (2002): *Historia general de las cosas de la Nueva España*, CONACULTA, México.

Tena, R. [Ed.] (2002): *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, CONACULTA, México.

Trejo, M. (2008): *Monstruos mexicanos*, Diana, México.

(2009): *Fantasmario mexicano*, Trillas, México.

Capítulos o artículos en libros o revistas impresos:

Mikulska, K. (2001): «Tlazoltéotl, una diosa del maguey» en *Anales de Antropología*, Vol 35, (Diciembre 2001) pp. 91-133.

Torop, P. (2002): «Intersemiosis y traducción intersemiótica» en *Cuicuilco*, vol. 9, núm. 25, (Mayo-Agosto 2002), pp. 9-38.