

UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL



SECRETARÍA ACADÉMICA

COORDINACIÓN DE POSGRADO

MESTRÍA EN DESARROLLO EDUCATIVO

La oralidad en las prácticas sociales y escolares de la comunidad de Río Grande Oaxaca

Tesis que para obtener el grado de
Maestra en Desarrollo Educativo

Presenta:

Catalina Erendira Cruz Gómez

Director de tesis:

Dr. Samuel Arriarán Cuellar

México, D.F.

Octubre de 2014

LA ORALIDAD EN LAS PRÁCTICAS SOCIALES Y ESCOLARES DE LA COMUNIDAD DE RÍO GRANDE OAXACA

INTRODUCCIÓN.....	5
-------------------	---

CAPÍTULO 1. Marco teórico

1.1. La tesis de Walter J. Ong.....	20
1.2. El paso de la oralidad a la escritura: Eric Havelock.....	28
1.3. La tesis de Paul Ricoeur.....	31
1.4. La tesis de Gadamer.....	35
1.5. La oralidad en América Latina.....	39
Conclusiones del capítulo.....	45

CAPÍTULO 2. La oralidad en las prácticas sociales de la comunidad de Río Grande Oaxaca

2.1. La religión católica y su influencia en algunos elementos culturales del contexto.....	47
2.1.1. Mitos originarios.....	51
2.1.2. La práctica de siembra y pesca.....	54
2.2. La ritualidad.....	56
2.2.1. La medicina tradicional: el ritual de la “llamada del espanto”.....	56
2.2.2. Ritual matrimonial.....	61
Conclusiones del capítulo.....	69

CAPÍTULO 3. La oralidad en la reorientación de la práctica escolar

3.1. Oralidad, escritura y los medios electrónicos en la práctica escolar.....	71
3.1.1. La oralidad en la práctica escolar.....	72
3.1.2. La escritura en la práctica escolar.....	79
3.1.3. Las nuevas tecnologías como práctica educativa.....	84
3.1.3.1. Tecnologías de la información: otras formas de saber.....	85
3.1.3.2. Las radios comunitarias.....	88
Conclusiones del capítulo.....	91

CONCLUSIONES GENERALES
BIBLIOGRAFÍA
ANEXOS

INTRODUCCIÓN

La cosmogonía de una cultura se manifiesta en los mitos, leyendas, ritos, rituales, danzas, en la lengua indígena e incluso en las formas de subsistencia, como el trabajo, todas estas prácticas van conformando la manera de mirar el mundo, en este aspecto, las culturas mesoamericanas muestran en sus prácticas un sentido de respeto a la tierra, la vida y a sus semejantes.

El objeto de investigación en esta tesis, son las concepciones del mundo (como la oralidad), presentes en la vida cotidiana de los pueblos del estado de Oaxaca. Y particularmente en la comunidad de Río Grande.

Trabajo como docente de educación primaria en el estado de Oaxaca, el interés que surgió para esta investigación fue personal, porque me sentía en desacuerdo con los modelos de enseñanza que se ejercen en las escuelas. Mi desacuerdo también estaba en los contenidos temáticos del plan y programas de educación primaria, porque son una muestra de la descontextualización que existe en la educación.

Durante mi práctica escolar, detecté que los niños no se sentían atraídos por los temas que proponen los libros de texto, fue una decisión propia realizar algunas indagaciones que me acercaran a tratar estas concepciones de la vida cotidiana y de las tradiciones y formas de vida de la comunidad. Es por eso que decidí conocer más a fondo el tema de oralidad porque es una práctica característica de la mayoría de los pueblos de Oaxaca y además es un proceso mediante el cual, se emiten y practican otras formas de conocimientos que tienen mayor sentido y significado para quienes vivimos bajo otra lógica distinta al racionalismo.

Específicamente la investigación tuvo lugar en el pueblo de Río Grande Oaxaca, porque soy originaria de este pueblo y me formé dentro de su cultura, por tanto, es de interés conocer y presenciar de manera objetiva los procesos de oralidad que se dan en la misma comunidad.

Los planes y programas de estudios descontextualizados, la intervención del maestro y la idea de que sólo el conocimiento científico institucionalizado contiene la legitimidad, propician que se desechen los conocimientos prácticos que emergen de las oralidades de los pueblos originarios.

En esta investigación se analizaron las prácticas que emergen de la cultura de la oralidad del pueblo de Río Grande en este caso se presentan: las técnicas de pesca, de agricultura, de la medicina tradicional, la composición del ritual matrimonial y las concepciones del mundo a través de los mitos.

En las particularidades de una cultura, los niños poseen conocimientos que muy pocas veces se retoman en la escuela, en cambio se enseñan contenidos que nada tienen que ver con el contexto social del niño, precisamente, esa es una causa por la cual la escuela se hace ajena a la cultura de los pueblos de México.

Comparto una inquietud por reflexionar cómo hacer para que la escuela sea un espacio donde el infante pueda familiarizarse, como lo menciona Gadamer, cómo lograr sentirse a gusto en la escuela, sentirse como en casa: “De lo que se trata es que el hombre mismo acceda a su morada” (Gadamer, 2000: 21).

En el mismo sentido, lo anterior fortalece la necesidad del origen del presente estudio, puesto que la escuela y sus procesos acentúan la atención en la memorización de datos como forma casi única de trasmisión de conocimiento y el plan de estudios como guía única. Siendo la escuela el lugar de encuentro es preciso que a partir de este concepto se convierta también en un encuentro de la escuela con el conocimiento socialmente construido en la comunidad.

Intenté hacer una reflexión del porqué la escuela se encuentra dissociada con los conocimientos de la vida de los pueblos. Esto se hizo con el fin de encontrar algunas posibilidades de ir pensando cómo hacer para incluir los conocimientos que surgen o se dan dentro de la cultura de la oralidad. Puedo decir que con esto tampoco pretendo desechar otros conocimientos, por ejemplo los que se han formado desde el pensamiento occidental, porque no se trata de hacer un trabajo apologético, sino se busca formar un trabajo que pueda re-valorar la tradición

originaria de los pueblos, en este caso de Río Grande, y que se pueda incluir como otra forma de construir el conocimiento en el marco de la cultura material, simbólica y político social de la comunidad dentro y fuera del área escolar.

Siendo la cultura una producción colectiva de un universo de significados que son transmitidos a través de las generaciones, pretendo, por tal motivo, y aún más en Río Grande, hacer un análisis del sentido comunitario a través de las costumbres, tradiciones, formas de vida, creencias, rituales y danzas que tienen vigencia en la comunidad, pero también hacer una epistemología que me permita comprender y entender cómo se ha ido dando este proceso de oralidad tanto para la transmisión como para la construcción de conocimientos.

En esta tesis también se consideran algunos planteamientos que hacen referencias a las culturas orales para puntualizar la evidencia de que, en el contexto escolar, la oralidad está presente, no solamente en lo que se habla, sino en las formas en que los niños adquieren el conocimiento. Los sucesos que para los niños son de más interés, aquello que pueden contar y hacer atenta y artísticamente:

Aquello que llamamos oralidad son prácticas culturales o productos discursivos que no son equivalentes a los enunciados orales a partir de los cuales tomamos conocimientos de esas prácticas y discursos. Es decir, la "oralidad" es algo que no necesita ser efectivamente oral sino que se puede encontrar también, por ejemplo, en la inscripción del discurso oral (Marcone, 1997: 36).

No sólo debemos ver a la oralidad como un medio o una práctica comunicativa, sino como un proceso de construcción de conocimientos. La cultura de la oralidad es mejor aún, una forma muy particular de concebir al mundo. La oralidad no es sólo lo que se habla, sino todo lo que implica el proceso de construcción del saber edificado socialmente con contenido simbólico entre los seres humanos que comparten la cosmovisión que se manifiesta en el actuar.

Este trabajo de investigación tiene la finalidad de reconocer la importancia de las culturas orales, valorar que éstas tienen una forma muy propia de ser y estar en el mundo. La importancia que aún tienen las culturas orales en el estado de Oaxaca, se muestra en la tradición y la vida cotidiana de la mayoría de sus pueblos. En

este recorrido pude observar que aunque Walter Ong (1987), supone que las culturas orales ya no existen como tales, las personas siguen presentando conductas o comportamientos propios de las culturas orales.

Este trabajo está dividido en tres capítulos. En cada capítulo se hace mención de las categorías que ayudaron a llevar el rumbo de la investigación, siendo éstas, una guía que me ayudaron a comprender la realidad dentro de los procesos de oralidad.

En el capítulo uno se analiza principalmente, algunas de las características de la oralidad primaria y la oralidad secundaria.

En primer lugar, cuando Walter Ong (1987) habla de las culturas orales, se refiere a culturas ágrafas, donde se da más valor a la palabra oral que a la escrita, esto se debe a que, en las culturas orales se piensa que las palabras tienen o poseen un gran poder. Por ejemplo, las lenguas indígenas guardan un contenido simbólico en las oraciones o palabras, en este caso la misma palabra también es símbolo de poder¹.

Para Ong (1987), las culturas orales son *homeostáticas*, esto quiere decir, que las culturas orales se caracterizan por vivir en un constante presente, porque dentro de estas culturas las personas suelen desechar o despojarse de recuerdos que ya no tienen sentido en la vida cotidiana, que son recuerdos o conocimientos innecesarios, esta es una forma o estrategia con la cual se regula o mantiene un equilibrio que les permite adaptar otros conocimientos que aun tengan vigencia o que sean necesarios para la vida actual. Más que una característica, para Ong, es una estrategia que las culturas orales crearon para ayudar a que en la memoria sólo hubiera conocimientos de utilidad y fuera posible guardarlos y transmitirlos con gran eficacia. Por ejemplo, en el pueblo de Río Grande Oaxaca, es necesario

¹Como se puede observar en un estudio que hace Miguel Bartolomé (1982: 105), en los pueblos chatinos, se nombran *chac'cñã*, que significa *palabras que trabajan* o *palabras útiles*. En todas las culturas de Mesoamérica la lengua indígena es una muestra de lo que representa el mundo de la oralidad, pues las lenguas indígenas son la evidencia del poder que la palabra oral representa, porque en ella se muestran las percepciones del mundo y las relaciones que se tiene con el mismo.

tener muy presente el conocimiento acerca de los ciclos lunares, útiles para las prácticas de siembra y la pesca.

En este capítulo, también se analizan las características de la oralidad secundaria que hace referencia a la cultura de la escritura. En primera instancia se puede observar que, las personas que interiorizan la escritura difícilmente pueden comprender o imaginar un mundo sin esta herramienta, pero también apenas pueden comprender las construcciones y formas de pensamiento de las culturas orales. Otra de las características que se presentan dentro de la cultura de la escritura, es que, las personas al hablar son influenciadas por ésta. La escritura, como menciona Walter Ong (1987), fue una de las primeras formas de tecnologizar la palabra oral.

Otra categoría importante de Ong (1987), es la narrativa. Esta es una característica que surge de las culturas orales, pero que también se presenta en la cultura escrita. Se hace una diferenciación entre la narrativa que se da en las culturas orales y la cultura escrita, en la primera por ejemplo, la narrativa en su estructura episódica, se da de manera más natural, y en la segunda, la narración tiene un orden cronológico riguroso.

La narrativa fue y sigue siendo un aspecto funcional para las culturas orales, dentro de estas narrativas podemos encontrar expresada la visión del mundo de las culturas originarias. En las culturas orales se generan narrativas en las cuales se organizan y comunican saberes, conocimientos, creencias o simplemente formas de vida. La narración es utilizada principalmente, para recordar, es una herramienta de memoria, se utiliza también para lograr que los acontecimientos y conocimientos construidos socialmente perduren o sirvan de guía para las generaciones futuras.

En otro punto, se analiza cómo se da el proceso de escritura, este proceso se estudia a partir de las tesis que muestra Eric Havelock (1986) cuando habla de la musa que aprende a escribir. El análisis que Havelock nos presenta, es retomado a partir de ejemplos de la cultura de Grecia. Él menciona cómo se dio el proceso

de la ecuación oralidad-escritura en Grecia partiendo desde la mitología hasta la época de Platón, tomando a las musas como símbolo de la oralidad.

Havelock (1986) nos muestra algunas características de las culturas orales, por ejemplo, cuando menciona que la forma de educación que se daba en las culturas orales en los pueblos de Grecia, quienes promovían una educación no institucionalizada, donde los que dirigían y aconsejaban eran las personas de más edad, encargadas de transmitir o mejor dicho, compartir los conocimientos y mitos que regían su cultura.

Dentro del proceso que se dio en el paso de la oralidad y escritura en Grecia, se menciona que, en un principio se priorizaba el canto, la recitación en voz alta y la memorización, estos aspectos pertenecen a la cultura de la oralidad de los pueblos de Grecia, donde regían la epopeya, la tragedia y las poesías épicas. Posteriormente, aproximadamente en el siglo VIII, aparece la escritura alfabética.

Para profundizar el proceso o la práctica de oralidad, acudí al planteamiento de Paul Ricoeur (1999), sobre la memoria colectiva. Para comenzar a hablar de la memoria colectiva, Ricoeur nos introduce al tema de la memoria individual, la cual tiene tres rasgos que la caracterizan; en primer lugar menciona que la memoria es singular porque ésta forma y establece una identidad en cada persona. El segundo rasgo es que hay una relación entre la conciencia y el pasado, esto quiere decir, que la memoria es el presente del pasado. El tercer rasgo es que existe en la memoria un referente de orientación, el pasado y el futuro. Ricoeur (1999) explica cómo se constituye la memoria individual, pero lo que interesa aquí, es saber más acerca de la memoria colectiva. Los recuerdos entonces, son constituidos a partir de relatos colectivos. A esto Ricoeur lo nombra, *recuerdos compartidos*. Y lo más interesante que aquí se muestra es que, la memoria individual se convierte en horizonte para la memoria colectiva. Los recuerdos se comparten a partir del proceso de intersubjetividad que permite conformar la memoria colectiva, a ésta la constituye un conjunto de huellas de aquellos acontecimientos relevantes que sirven de guía para la vida en comunidad, logrando de esta manera, construir la historia y formas de vida de una cultura o sociedad.

Dentro de este primer capítulo, se aborda una categoría de Gadamer (1997), esta categoría es la de *mito*. Se retoma al mito principalmente como una característica o un elemento imprescindible para las culturas orales. El mito se presenta aquí, como un portador de verdad propia, es decir, el mito será una verdad para quienes le darán un valor o para quienes seguirán reproduciéndolo.

Se comienza en este apartado, una discusión acerca de la prioridad que se le da a la razón por encima del mito. Pero esta discusión ya se había dado con el pensamiento Romántico, cuando se debate la postura de cambiar las formas de conocimientos, pues el Romanticismo se salía de los absolutismos del pensamiento racional. En el Romanticismo se comienzan a priorizar otros conocimientos que tenían que ver con el arte, lo místico y los sentimientos.

El mito surge con el fin de proponer o dar una explicación del mundo, de lo que sucedía o sucede en él, esta explicación se da bajo otra racionalidad muy distinta a la racionalidad científica. El mito también hace referencia al discurso, esto es, lo que va de boca en boca, por esta razón también se toma como un elemento que se da dentro de la oralidad. Pero se puntualiza que, la verdad del mito se encuentra dentro de lo que está contenido en él.

Para ejemplificar esta categoría de mito, he analizado algunos mitos que nos presentan Eduardo Galeano (2000; 2002; 2008) y José María Arguedas (1998; 2006); en estos mitos se proyecta la forma en la que interpretan el mundo las culturas orales de América Latina. En estos mitos también se aprecia la resistencia que los pueblos originarios muestran ante el olvido que propone la ideología occidental. Se presenta para este análisis los mitos de la tortuga, y la medicina tradicional, expuestos por Galeano. También se habla del mito de los *Incas*, los *amarus*, y el del Dios *Inkarrí*, que se retoma de Arguedas. En esto se puede comprender un poco más acerca de los elementos que van conformando a las culturas orales, por ejemplo, la musicalidad, la memoria colectiva, lo simbólico, la metáfora y las narrativas así como los mitos que rigen la tradición de una cultura.

El lenguaje su origen y proceso determinan las formas de pensamiento que orientan la perspectiva y la visión del mundo, la racionalidad occidental es incomprendida en sus formas y fines por la cosmovisión ancestral de los pueblos originarios, del mismo modo las formas de vida y construcción de conocimientos de los pueblos indígenas es incomprendida y adicionalmente negada por la ideología occidental.

Con respecto a lo que se menciona en el párrafo anterior, en el capítulo dos hablo de las prácticas sociales que se desarrollan en la comunidad de Río Grande Oaxaca, estas prácticas tienen que ver con los mitos que forman parte de la tradición y conocimientos de las culturas mesoamericanas. Se muestran las prácticas de siembra y pesca que son la base de la sustentabilidad en la vida cotidiana de los costeños de Río Grande y por último se analizan las prácticas rituales de la medicina tradicional y el ritual matrimonial que forman parte de la cosmovisión de la comunidad y de la mayoría de los pueblos originarios del estado de Oaxaca.

En este capítulo se hace un análisis del sincretismo que se presenta en muchas de las tradiciones y prácticas sociales de los pueblos de Oaxaca y en especial en la comunidad de Río Grande. En específico se retoman para el análisis la celebración del *día de muertos* y *la danza de los diablos*, aunque también el sincretismo se puede notar en las prácticas que mencioné en el párrafo anterior. Esta discusión es retomada a partir de los aportes de Miguel Bartolomé (1982: 2005). Aquí entonces, se analizan en sí, las configuraciones de las culturas de los pueblos originarios y afrodescendientes que conforman la vida social de Río Grande.

Podemos observar que las culturas originarias se fueron reformulando bajo términos del cristianismo, esto ocasiona que algunas prácticas sociales sufrieran modificaciones, debido a que, antiguas deidades y prácticas cobran otros nombres y formas de celebrarlas. En las anteriores civilizaciones mesoamericanas, era muy común que, cuando se conquistaba a un pueblo de otra cultura, éste practicaba obligadamente la cultura del conquistador y también adoraba a los dioses de esta

otra cultura. Por otra parte, el pueblo conquistador aprendía también la tradición y las deidades del grupo al cual habían conquistado. Es precisamente por esto, que los pueblos mesoamericanos o descendientes de éstos, fueron o son politeístas. Por esta razón también, fue posible que las culturas indígenas adoraran al Dios que proponía el cristianismo.

Es común ver que muchos de los pueblos indígenas de Latinoamérica, tienen deidades y celebraciones o rituales parecidos, por ejemplo, cuando se habla de la medicina tradicional, el ritual de la “llamada del espanto” es practicado, aunque de distinta forma, en la mayoría de los pueblos de Oaxaca; lo mismo sucede con el ritual matrimonial.

En la celebración del día de muertos, podemos observar el sincretismo del cual habla Miguel Bartolomé (2005: 33). En esta celebración se muestran prácticas y elementos que conforman tanto la cultura indígena como la cristiana. También en la danza de los diablos, podemos observar construcciones o símbolos de la cultura afroamericana como de la cristiana. Encontramos aquí la imagen de diablo como símbolo del Dios afroamericano y el diablo como imposición del catolicismo.

Este sincretismo también ha sido un mecanismo de supervivencia de las culturas originarias, las cuales se vieron en la necesidad de modificar sus prácticas con tal de lograr su reproducción. Es común encontrar también, que algunas culturas creen en el retorno de sus dioses, los dioses que fueron arrancados de la tradición originaria para implantar el Dios de la religión católica.

En la danza de los diablos, se muestran también algunas características o elementos propios de las culturas orales, por ejemplo, la musicalidad y la corporalidad. La música es un elemento que representa la memoria histórica de las culturas afrodescendientes. En la danza de los diablos podemos distinguir instrumentos como el tambor de cuero, las quijadas de burro, la armónica, que en su conjunto estructuran formas musicales propias de las culturas afrodescendientes que a pesar de la esclavitud que vivieron, mostraron una resistencia por conservar sus tradiciones, conductas y formas de vida. En Río

Grande, la mayor parte de la población es conformada por afrodescendientes, razón por la cual se tiene el conocimiento y la práctica de la danza de los diablos como una reafirmación de la oralidad histórica de este pueblo.

Para continuar, en el capítulo dos también se analizan algunos mitos propios de la tradición oral de Río Grande. Uno de los mitos comunes que conforman la cosmovisión del pueblo de Río Grande es el mito que se tiene acerca de la *tona* o *tonal*². Esta creencia es común ya que se encuentra también en las tradiciones de otros pueblos, en especial se habla aquí de los pueblos chatinos, los cuales también creen de la existencia del *tonal*.

Durante el trabajo de campo, la señora María Gómez (Entrevista María: 18/07/14), nuestra informante, de 68 años de edad, nativa de la comunidad de Río Grande, proporciona en sus relatos, las creencias que se tienen acerca del tonal, comenta también el proceso ritual que se hace para que las niñas y niños puedan tener un tonal. La señora María (Entrevista María: 18/07/14) también comparte un relato donde habla de la creencia o mito acerca de los eclipses, donde se piensa que cuando se está efectuando un eclipse de sol o de luna, las mujeres embarazadas deben cubrir su panza con un trapo o pañuelo de color rojo, para que el infante no nazca con alguna deformación.

En Río Grande la oralidad es un proceso que se encuentra muy relacionado con la construcción de conocimientos y saberes prácticos, y en general estos conocimientos muestran una estrecha relación con la naturaleza. Es por esto, que en este capítulo se dan a conocer las prácticas de siembra y pesca. En estas prácticas se priorizan en la construcción de los conocimientos, la observación y las estrategias que se emplean para efectuar eficazmente estas prácticas.

Para conocer acerca de estas prácticas, se tuvo la participación del señor José Barradas (Entrevista José: 28/12/13), un informante de 70 años de edad, originario de la comunidad de Río Grande, quien aportó algunos conocimientos necesarios

² La *tona* o *tonal* hace referencia a un animal que forma parte del individuo, Bartolomé (1982) lo ha nombrado como el *Alter ego animal*. Se cree que las personas al nacer son portadoras de un tona y la vida de la persona está ligada a éste, por lo tanto, todo lo que le suceda al tonal sucederá a la persona que lo porta.

para la siembra. También se contó con la participación del señor Elfego Ríos (Entrevista Elfego: 27/12/13), de 54 años de edad, originario también del pueblo de Río Grande, quien aportó algunos conocimientos y estrategias utilizadas para el trabajo de pesca. Los dos informantes hicieron comentarios acerca de los ciclos lunares, estos ciclos funcionan como guía o señal para realizar la siembra y la buena pesca. Mencionan también, que ellos aprendieron este oficio, a través de la observación, la práctica y la repetición, esto forma parte de las estrategias de aprendizaje que se dan o que son características de las culturas orales. Son estrategias también, que son necesarias ponerlas en práctica durante el trabajo escolar, ya que éstas son un mecanismo eficaz para el aprendizaje significativo.

La oralidad está relacionada con la educación no institucionalizada, pero esto no quiere decir que carezca de valor, por eso también, es de interés personal que se retomen los conocimientos que surgen de las culturas orales, como contenidos escolares.

Dentro del proceso de oralidad, pude observar que los conocimientos se van entrelazando en la vida social de los individuos; por ejemplo, la señora María Gómez (Entrevista María: 18/07/14), hizo algunos comentarios acerca del arcoiris, ya que éste es una señal de lluvia, dependiendo de la posición donde salga.

En los rituales, los individuos manifiestan los valores que rigen a un grupo o cultura, a través de los rituales también se puede comprender cómo o de qué manera se constituyen las sociedades, es por eso que, en este segundo capítulo, se analizan algunas prácticas que tienen que ver con la ritualidad, estas son, la medicina tradicional, de la cual se pone como ejemplo el ritual de *la llamada del espanto*, la otra práctica es el ritual matrimonial. En estos dos rituales, se pueden observar algunas características de la oralidad, por ejemplo, se toma como punto de análisis, la simbología y las técnicas mnemónicas, que son una estrategia de memoria. En el ritual de la llamada del espanto, podemos encontrar que esta práctica requiere de materiales para curar, pero lo importante es que estos materiales guardan una simbología que tiene relación especialmente con la vida y

la naturaleza. Algunos materiales también adquieren un carácter simbólico porque surgen a partir de mitos.

En el ritual matrimonial se analizan también algunos símbolos, uno de los más importantes es, la ofrenda que se lleva para hacer el pedimento, lo principal en la ofrenda son los guajolotes, se regala una par de guajolotes (la hembra y el macho), esto es una dote para la pareja, esta ofrenda se regala con el fin de que los novios tengan una forma de comenzar a producir bienes. El ritual matrimonial, es caracterizado por la forma mnemotécnica que se utiliza en los versos, en estos versos se dramatiza la unión entre las dos familias (la del novio y de la novia). Los versos son una estrategia de memoria que se usan comúnmente en las culturas orales. En este ritual podemos observar la importancia que se da a la palabra oral, sobre todo por lo que representa, la palabra oral emitida en los versos, por ejemplo, dan forma y sentido a este ritual.

Para concluir esta investigación, en el tercer capítulo fue necesario incluir una dimensión que tiene que ver con las nuevas formas de oralidad que se están incluyendo en las sociedades modernas, me refiero a la cultura de los medios electrónicos. Esta discusión fue necesaria incluirla porque así como la escritura, esta cultura representa otra forma de tecnologizar la palabra, se presenta también como otra forma de construir conocimientos. En este tercer capítulo, se deja ver un debate que se ha venido dando actualmente, con relación a la cultura de la oralidad, la cultura de la escritura y la cultura de los medios electrónicos.

Dentro de las preocupaciones en relación con estos temas, surgen algunas interrogantes que me llevaron a desarrollar un análisis más puntual, en primera me preguntaba; ¿cuál ha sido la función de la escritura y por qué se cree en algunos casos, que la escritura es un medio de opresión? Con respecto a la cultura de los medios electrónicos, surge la interrogante de ¿qué cambios se han suscitado en el proceso de construcción de conocimientos con la llegada de los medios electrónicos o medios masivos de comunicación y qué ventajas y desventajas presentan? Resulta importante también, analizar ¿por qué los nuevos medios electrónicos se han llegado a considerar como nuevos tipos de oralidad?

En el análisis que se hace con respecto a la escritura, como ya he mencionado, surgen algunos cuestionamientos, que se retoman a partir del debate acerca de la escritura como un medio de opresión, aquí se muestra que en algunos pueblos donde se habla la lengua indígena, se niegan a escribir la lengua indígena, debido a que, en muchas ocasiones se logra hacer escritos pero se pierde la práctica de oralidad, porque cuando los jóvenes no quieran hablar la lengua indígena, de nada servirá que ésta se encuentre almacenada en las bases escritas.

Por otra parte, los pueblos indígenas aceptan la enseñanza de la escritura, siempre y cuando se valore su utilidad, y también que ésta tenga un verdadero valor literario. Esto no sólo se exige en las comunidades indígenas, también se requiere la escritura literaria en todas las escuelas.

Por otra parte se menciona que la escritura llega a Latinoamérica como un medio de opresión, porque lo primero que se enseñó a leer fueron los escritos bíblicos. La escritura aquí se enseñaba a través del catecismo, el objetivo principal no era que el indígena se alfabetizara, sino era imponer una religión, y un solo Dios, teniendo como objetivo también, acabar con el politeísmo.

Es por eso que, en este capítulo también surge una categoría muy importante, el *olvido*³, éste se presenta aquí como una acción negativa y positiva. El olvido negativo se tiene, en el caso de los pueblos latinoamericanos, cuando llega el pensamiento occidental se obliga a los pueblos originarios, a olvidar sus formas de vida, sus rituales o bien los conocimientos que guiaban la vida social de estos pueblos. Pero surge también el olvido positivo, este es el que permite que haya la posibilidad de crear algo nuevo. En este caso, sería útil tratar de imaginar cómo sería una educación que no esté sujeta a estructuras homogéneas, para dar la posibilidad de incorporar otros conocimientos, por ejemplo, los de las culturas orales, se necesita crear un cambio o incorporar otras formas de construir el conocimiento.

³ Tomo esta categoría del libro *Filosofía de la memoria y el olvido*, propuesta por Samuel Arriarán (2010), la cual se propone mantener las formas de vida y conocimientos de los pueblos orales, por encima de las formas de vida provenientes de las nuevas tecnologías.

Por último, muestro algunas experiencias y observaciones que he obtenido en mi práctica docente. Durante el trabajo de campo, realicé algunas observaciones y entrevistas a las niñas y niños de tercer grado. En especial observe cómo se hace presente la oralidad en la escuela, a qué conocimientos dan prioridad los niños y niñas y si conocen las tradiciones del pueblo de Río Grande. En este trabajo pude observar que los contenidos que se abordan en la escuela, están muy lejos de la realidad cotidiana del infante. En cambio las experiencias de vida que los niños comentaron durante las entrevistas, dejaron notar que aun están presentes las formas de construcción de conocimientos propios de las culturas orales.

El trabajo de campo sirvió para pensar en otras formas de enseñanza que proporcionen conocimientos útiles para la vida. Es necesario entonces, retomar algunos conocimientos que surgen de las formas de vida de las comunidades. Por otra parte, se debe dejar de pensar que los conocimientos o saberes locales que surgen de las sociedades orales son tan valiosos como los que se han impuesto en los contenidos programáticos, esto lo menciono porque, en las conversaciones que tuve con las niñas y niños, se emitieron comentarios, las niñas (os) decían que les gustaba más la escuela porque ahí les enseñaban a leer, a sumar y a multiplicar. En el contexto escolar, se muestra cómo se va construyendo la idea de que los conocimientos que se adquieren en la vida cotidiana o que surgen de la tradición, prácticas sociales y mitos originarios, no aportan un conocimiento válido. Y precisamente en esta investigación se muestra lo contrario.

CAPÍTULO I

MARCO TEÓRICO

El conocimiento que se comparte y se transmite en las prácticas cotidianas a través de la acción comunicativa, además de los mitos y rituales propios de una cultura, que aportan un significado simbólico, es un acto conocido también como oralidad, siendo ésta una práctica común en los pueblos originarios, y que además incide en la formación de una identidad que puede caracterizar a un grupo social.

La prioridad que se da a otros tipos de conocimientos, la búsqueda del sentido y una identidad, son propiedades de una cultura de la oralidad, donde la racionalidad científica no tiene sentido cuando existen otras visiones del mundo, como lo sensual, lo místico o lo artístico, que también proporcionan conocimientos válidos.

Fomentar la reflexión de la importancia de las culturas orales es el principal ejercicio que aquí se desarrolla, tener una aproximación a las prácticas sociales donde se aprecian diversos aspectos de la formación del sujeto en comunidad, así como las maneras de manejar el conocimiento que la vida cotidiana exige.

La oralidad merece la importancia de ser objeto de estudio pues hemos dejado olvidado lo que aquellas culturas orales expresan y la gran cantidad de conocimiento que en ellas se crea. Con esto no se niega la importancia de la cultura escrita, sino que se da prioridad a la cultura oral como productora de una memoria colectiva y formación del conocimiento mediante la palabra hablada.

En este apartado se pretende analizar e identificar en primer lugar, las características de las culturas orales, para ello, se decidió tomar en cuenta la tesis de Walter Ong (1987), siendo este uno de los teóricos principales de la oralidad. Ong propone un análisis acerca del paso de la oralidad a la escritura, en sus planteamientos advierte que el tema de la oralidad es un tema muy amplio en el que se encuentran inmersos otros fenómenos que habría que tomar en cuenta. De

la tesis de Ong se retomaron y se desarrollaron algunas de las características de las culturas orales.

Posteriormente se retomaron los planteamientos de otro gran teórico de la oralidad; Eric Havelock (1986), quien plantea el estudio de la oralidad pero a partir de la cultura griega. Para poder estudiar la oralidad se tiene también que estudiar la escritura como posterior a ésta. Especialmente con este autor se hace énfasis en el proceso del paso de la oralidad a la escritura.

Me interesa estudiar la oralidad junto con sus principales características o fenómenos que están inmersos en esta práctica, es por ello que en esta investigación retomo los planteamientos de Paul Ricoeur (1999), quien aporta un análisis acerca de la memoria, siendo ésta un aspecto de mucha importancia para las culturas orales.

Se retomaron las ideas que Gadamer (1997) presenta acerca de la problemática que se da entre el mito y la razón, en primera se retoma para poder elaborar una comparación con la problemática que también se da entre la oralidad y la escritura. Así mismo se aprovecha el concepto de mito para ser retomado como parte de las culturas orales.

1.1. La tesis de Walter J. Ong

Para Walter Ong (1987) la oralidad es un tema muy amplio, pues para su estudio es necesario analizar distintos fenómenos que entretengan este proceso. Es muy vasto el campo de estudio del poder expresivo y comunicativo que tiene la palabra hablada, al estudiar el proceso de oralidad se exige también asociar el estudio a distintos factores que se relacionan (valores, actitudes y conductas) y que se dan precisamente en las manifestaciones del lenguaje articulado o enunciado, es decir, de viva voz. La oralidad, se presenta aquí, como un hecho analizable que se da y relaciona con muchos otros fenómenos.

Para estudiar la oralidad, fue necesario tomar algunos otros temas que están relacionados, por mencionar algunos, encontramos; culturas orales primarias y secundarias, oralidad y escritura, la retórica y la narrativa.

Para una cultura oral primaria, lo hablado siempre tendrá sentido, en cambio lo escrito carecerá de éste, un escrito no tendrá ningún significado que ayude a comprender o imaginar algo acerca de algo, lo escrito tampoco tendría función alguna, es decir, lo escrito no es de utilidad dentro de una cultura que da mayor valor a la palabra hablada: “Para una cultura oral las palabras son sonidos” (Ong, 1987: 38), estas palabras representan sucesos de la vida y especialmente de la vida cotidiana, en cambio la escritura no prioriza el sonido sino la presencia visual de las palabras.

Una de las características que tiene el sonido es que sólo existe cuando abandona la existencia, es decir, que es fugaz ante las percepciones humanas, se desvanece. Para que una palabra exista tiene y requiere de pronunciación oral. No existe manera de detener el sonido y contenerlo (Ong, 1987: 38). Esta es una de las diferencias tan marcadas con la escritura pues a diferencia de la palabra escrita el sonido no tiene una permanencia en el tiempo, en cambio lo escrito sí. Cuando Ong (1987) hace referencia al sonido también podría entenderse a éste como una característica de la oralidad.

Los pueblos orales por lo general consideran que las palabras tienen un gran poder, es decir, una fuerza o dominio, por eso todo sonido, enunciado oral o la palabra hablada es totalmente dinámico, porque es orientado hacia una meta y en este caso la meta sería que la palabra tenga sentido y significado tanto para el emisor como para el receptor o perceptor: “Tampoco resulta asombroso que los pueblos orales por lo común, y acaso generalmente, consideren que las palabras poseen un gran poder. El sonido no puede manifestarse sin intersección de poder” (Ong, 1987: 39).

Una de las características que llaman la atención en las culturas orales es que viven en un presente es decir, el conjunto de sucesos que ocurren dentro de estas

sociedades son vividos y tienen lugar en el momento, ya sea al hablarlos o accionarlos. Esta característica es mejor conocida como homeóstasis, porque las culturas orales se despojan de los recuerdos que ya no tienen un sentido en el presente, y de esta manera regulan los sucesos para mantener un equilibrio. No dudo que en las culturas orales secundarias suceda esto, pero habría que recordar que el mecanismo es diferente en cuanto que, cuando necesitan recordar algo pueden acudir a las bases escritas: “Es decir, las sociedades orales viven intensamente en un presente que guardan el equilibrio u homeóstasis desprendiéndose de los recuerdos que ya no tienen pertinencia actual” (Ong, 1987: 52).

La escritura ejerce un poder en las personas letradas, establece reglas que determinan el modo de la ejecución del discurso. En cambio, las culturas orales no funcionan con la influencia de estas pautas verbales, pero esto no significa que su pensamiento no sea complejo y reflexivo, es decir, que no se piensen las palabras antes de decirlas, lo es pero con una manera propia como lo menciona Ong:

Las personas que han interiorizado la escritura no sólo escriben, sino también hablan con la influencia de aquélla, lo cual significa que organizan, en medidas variables, aun su expresión oral según pautas verbales y de pensamiento que no conocerían a menos que supieran escribir. Dado que no conocen estas normas, los que saben leer han juzgado ingenua la organización oral del pensamiento. El pensamiento oral, no obstante, puede ser bastante complicado y reflexivo, a su manera propia (Ong, 1987: 61).

No debemos imaginar que el pensamiento que se tiene dentro de las culturas orales no puede ejercer una comprensión lógica, que no tiene una racionalidad y que sus ideas son elementales o simples sin ninguna complejidad, pues así como las culturas orales secundarias, las orales primarias conocen los motivos por los que suceden las cosas, los acontecimientos y proveen de significado sus creaciones, lo que ven y escuchan.

La escritura fue la primera forma de tecnologizar la palabra, y ésta sirvió como una manera diferente de comunicarse a través de un sistema organizado de signos. En un segundo momento se emplea como una tecnología la imprenta, que viene a ampliar la difusión de los escritos, pudiendo llegar a mayor número de personas,

quienes comenzaron a dar valor a los textos. En la actualidad la imprenta ocupa un valor privilegiado en el sistema comunicativo así como las nuevas tecnologías en este caso, la computadora: “La escritura, la imprenta y la computadora son, todas ellas, formas de tecnologizar la palabra” (Ong, 1987: 83).

Es necesario aclarar que las tecnologías son recursos externos como ya anteriormente se mencionó (escritura, imprenta, computadora) pero también tienden a realizar transformaciones dentro del pensamiento, éstas nos llevan a adquirir o buscar el conocimiento, perfeccionarlo y complementarlo. En el acto de escribir, por ejemplo, las ideas que se plasman son derivadas de un acto consciente, porque la escritura requiere de mayor atención para la organización de las palabras.

Por otra parte, con la llegada de la escritura se suscitaron cambios en la enseñanza de la retórica. El concepto y la práctica de la retórica fue cambiando; en un principio la retórica se refería especialmente al arte de hablar, utilizando técnicas que permitieran emitir un discurso oral estético que fuera tan perfectamente organizado para que el público oyente pudiera ser convencido y pudiera comprender dicho discurso. Esta práctica de la retórica se enfatizó en la época griega clásica donde se hacía uso de oradores. La retórica en un primer momento se utilizó para convencer y hacer creer al público empleando argumentos, todo este discurso era emitido de forma oral. Como anteriormente lo hacían los abogados y oradores.

La retórica con el tiempo trascendió de ocuparse del discurso oral al discurso escrito, en la retórica ahora no sólo se desarrollaba la habilidad de saber hablar y escuchar, sino también la de leer y escribir, incluso se tomaban más en cuenta la parte de la creación de textos, el orden y la manera peculiar del escrito, dejando a un lado la memoria que no era necesaria para la escritura, pues ya no era necesario recordar cuando ya existía un campo visual.

Otra parte de la retórica que se redujo fue la recitación, ya no se necesitaba repetir lo que se era aprendido de memoria, ahora este acto es sustituido por el acto de leer y escribir el discurso.

Actualmente en muchos de los programas se incluye como materia la retórica, pero enfocada al estudio de la escritura correcta, no se consideró el rumbo que se estaba dando a la retórica, su enseñanza se fue alejando de la prioridad oral que se daba anteriormente en su enseñanza, con el paso del tiempo, dejó de ser el arte del discurso oral, y de hecho dejó de incluir estos aspectos donde se enseñaban todas las habilidades verbales que englobaban las partes principales de esta disciplina: invención, disposición, estilo, memoria y recitación, como ya se mencionó antes, se dejan de lado las últimas dos partes: “La tendencia culminó antes de que se notara que algo estaba sucediendo, y en ese momento la retórica ya no fue la materia que en otros tiempos había abarcado todo: la educación ya no podía describirse como esencialmente retórica, como se había hecho en épocas anteriores” (Ong, 1987: 116).

Lo impreso desplazó a la retórica y enfatizó el análisis en los textos escritos, siendo éstos otra forma de comunicación que permitían una evolución en la conciencia tanto para los escritores como para los lectores. La imprenta no sólo proporcionó estos beneficios, sino también abrió campo a otras tecnologías como la radio, televisión y la computadora, todas éstas surgieron gracias a la escritura.

La escritura sacó del mundo del sonido a las palabras y las trasladó a un mundo visual. El registro de la escritura en un campo tan amplio como la imprenta ocasiona tecnologizar la palabra para reproducirla y llevarla a otros lugares mediante los libros o cualquier otro texto impreso.

La imprenta también dio lugar a la intertextualidad; ésta se refiere a la importancia que tiene para nosotros el modo en que entendemos e interpretamos las palabras de otros, y cómo esas palabras influyen tanto en el lector como en el escritor: “La intertextualidad se refiere a un lugar común literario y psicológico: es imposible crear un texto simplemente basándose en la experiencia vivida” (Ong, 1987: 132).

La intertextualidad es la elaboración de un texto que es producto de otros textos, todo texto es construido a partir de un compuesto de citas de otros textos, todo texto es impregnación, transformación e innovación de otros textos y esto fue posible gracias a la imprenta que reproduce y hace llegar los textos a todos dando la posibilidad de abrir un diálogo.

Según Walter Ong (1987), la oralidad primaria y la oralidad secundaria, son parecidas porque tienen la capacidad de generar grupos; sin embargo, la oralidad secundaria, donde prevalece la lectura, tiene la característica de generar la capacidad reflexiva, proyecta un interés por los grupos mucho mayores que los de la cultura oral primaria que genera grupos a partir de la escucha y ésta se da en grupos más pequeños, pues el discurso es dirigido a un público no tan vasto en comparación a los que genera el texto impreso; con referencia a lo anterior los dos casos del habla son construcciones sociales.

La narrativa, como lo menciona Ong (1987: 137), surge desde las culturas orales primarias, siendo la narración un aspecto funcional en estas culturas donde se generan grandes creaciones que les permiten expresar su visión acerca del mundo, expresar ideas, emociones o percepciones. Las culturas orales generan narraciones donde puedan crear, organizar y comunicar sus saberes, conocimientos o creencias. A diferencia de la cultura oral secundaria donde se pueden crear categorías más abstractas, las culturas orales, se valen de una herramienta muy útil; la narración, lo que esto no quiere decir que la cultura basada en la escritura, es decir, las culturas orales secundarias no las utilicen.

En una cultura de la escritura, el texto posibilita la organización y recuperación del pensamiento en su totalidad, en cambio en las culturas orales la narración es utilizada para recordar, o bien busca que los sucesos o acontecimientos perduren; de esta forma, podrán ser transmitidos por muchas generaciones, siendo ésta una característica de la narración.

La narrativa tiene una columna de las cosas que son significativas, la persona que cuenta un hecho no habla nada más porque sí, lo que se expresa lleva una carga

simbólica, esta narración incluye un pasado y también un presente. Cuando una persona relata o narra un acontecimiento, lleva una secuencia de los sucesos y si lo vuelve a contar, tal vez ya no contará el relato usando las mismas palabras, ahora quizá, pondrá adornos a su narración, pero lo que no se perderá será la secuencia de los hechos.

Habría que diferenciar la narrativa de los pueblos orales y las sociedades con escrituras, en las culturas orales la estructura episódica se da de una manera muy natural, en cambio las culturas con manejo de la escritura, la narración lleva un orden cronológico estricto y una trama rigurosa; que puede observarse por ejemplo, en las novelas escritas.

Un dato que vale la pena mencionar, es que la oralidad nunca puede eliminarse aunque ahora se haga uso de la escritura, al leer un texto se oraliza, es decir, se vuelve sonido, palabra hablada de viva voz, hasta en el pensamiento hace resonancia la palabra que se interioriza, se lee o se piensa, pero habría que tomar en cuenta los beneficios que da tanto la oralidad como la escritura, pues los dos procesos fueron necesarios para la evolución de la conciencia (Ong, 1987: 169).

En muchas ocasiones sucede que, al transmitir un conocimiento de una generación a otra, existe una adecuación a ese conocimiento que se transforma para lograr una mayor eficacia. Por ejemplo, el arado, anteriormente era jalado por dos bueyes y la herramienta era de madera y fierro, ahora ese conocimiento ha cambiado, el arado ya no es jalado por bueyes sino por un tractor, una máquina. La técnica del arado sigue existiendo en muchos pueblos tal cual como era anteriormente, pero en otros pueblos se ha modificado la técnica.

Recuerdo un canto que venía escrito en los libros de texto de español de segundo grado de los años ochenta, y que algunas veces enseñé a los niños que atendía, este es un fragmento de aquel canto: “Milano no está aquí, está en su vergel, abriendo una rosa y cerrando un clavel”, tal vez la palabra “vergel” ya no sea tan significativa y con sentido para muchos de los niños, pues en la actualidad lo más cercano a esa palabra sería “jardín” o “huerta”.

Las personas que han asimilado profundamente la escritura, son influenciadas por ésta, incluso en la oración, ante un diálogo, porque se tiene mejor pensado lo que se dice, se cuidan todos los detalles a la hora de hacerlo sonido con el fin de lograr que el oyente capte mejor lo dicho, éste podría ser un acontecimiento que sucede a menudo en el ámbito escolar.

En los pueblos del estado de Oaxaca, la palabra hablada tiene mayor poder que la escrita, por mencionar una tradición característica del pueblo de Río Grande, la “pedida de mano” que se hace para contraer matrimonio, en este suceso, por ejemplo, los padres del novio tienen que pedir permiso a los padres de la novia, para que den su consentimiento para contraer matrimonio. En este acto, la palabra que es llevada por parte de los padres del novio, importa más que un documento escrito, puesto que la palabra pudiera simbolizar en este caso el respeto, y quiere decir que el novio en verdad toma en serio el acto de contraer matrimonio. La palabra es enunciada por las personas de más edad. Muy brevemente en este ejemplo (que en el capítulo dos se desarrolla con más detalle) se hace presente el poder que tienen las palabras dentro de una cultura oral. Y ésta es precisamente una práctica de oralidad.

Si las personas que pertenecen a una tradición oral, toman muy en cuenta el poder que tiene la palabra hablada, para las personas que ya se encuentran muy habituadas a la escritura difícilmente piensan en las palabras como sucesos, acontecimientos, como palabras que tienen una fuerza. Para las personas conocedoras de la escritura, las palabras tienen un valor porque se encuentran fuera de, es decir, escritas, y pertenecen a un campo visual. Sin embargo, en las culturas orales, las palabras tienen un potencial prodigioso porque son portadoras de una fuerza para llegar a un fin, este fin es completamente simbólico.

1.2. El paso de la oralidad a la escritura: Eric Havelock

Según este teórico de la oralidad, hasta la segunda mitad del siglo V no había libros, ni textos escritos, tampoco se fomentaba una educación institucionalizada, para las actividades que en esa época se realizaban, como la agricultura o los trabajos artesanales, por mencionar algunas prácticas sociales, este conjunto de actividades que era parte de la educación transmitida a través de la cultura oral y el saber práctico que regía en esa época. La manera en que los individuos de esa sociedad transmitían los conocimientos de generación en generación era de manera oral. Frecuentemente se mantenía una relación de íntima imitación entre los adolescentes y hombres de más edad que pudieran dirigir, aconsejar y orientar; esta era una forma de educación no institucionalizada y esta es una característica peculiar de las sociedades orales.

Una de las conclusiones que Havelock elabora referente al paso de la oralidad a la escritura, es que este proceso fue muy lento. El proceso de alfabetización que es la forma organizada de los textos tardó aproximadamente tres siglos para llegar a ser otra práctica de comunicación usada por los individuos. Tuvo que pasar mucho tiempo para que se pudiera dar o desarrollar la habilidad de leer y escribir. Y eso precisamente es lo que en este apartado se analizará:

Se estaba preparando el terreno para una tecnología de la palabra escrita, que adquiriría la forma de un nuevo tipo de sintaxis. Platón exigía la reforma del lenguaje tradicional de la epopeya y de la tragedia, sustituyéndola por un lenguaje del análisis teórico (Havelock, 1986: 36).

Este conjunto de conocimientos vendría a cambiar y modificar la comunicación oral para promover la función del texto escrito. Se pretendía organizar las ideas en un texto, despojando de la cotidianidad la manera de transmitir conocimientos y creencias a partir de narraciones extensas que contaban los sucesos de un pueblo de dioses y héroes.

Las emisiones que se hacían a través del canto, la recitación en voz alta y la memorización, aspectos que pertenecen a lo que ahora podemos llamar oralidad.

Su contraparte que es la escritura y que hace referencia a una cultura concedora del alfabeto, comienza a tener choques, generando hasta la fecha grandes discusiones para quienes tratan de estudiar estos dos procesos. Y habría que pensar el hecho de que no es posible que una sustituya o desplace a la otra, sino debe tratar de entenderse a estas dos prácticas como elementos de importancia para la evolución de la conciencia.

El siglo VIII, tiempos de la epopeya, la tragedia y las poesías épicas, había sido una época enteramente oral, esos tiempos de Homero de la sociedad Griega que posteriormente sería alfabetizada. Es importante mencionar un personaje partícipe en esta historicidad, Platón, quien creó un texto escrito capaz de establecer un nuevo tipo de lenguaje y de pensamiento que remplazaría los relatos orales de las épocas de Homero (Havelock, 1986: 87).

Para conocer cómo eran las prácticas de oralidad, especialmente en las narraciones de representaciones, hechos que promovían guardar en la memoria la historia de un pueblo como en las narraciones homéricas, llama ésta la atención principalmente porque daban cuenta de actuaciones ritualizadas donde se relatava una serie de acciones que tenían un valor simbólico, estaban basadas en las creencias, en este caso de Grecia:

En la historia de la escritura griega el primer texto compuesto en su totalidad como tal texto quizá sea el de Hesíodo, a pesar del hecho de que su lenguaje es esencialmente homérico y mantiene el carácter formulario del verso conservado oralmente (Havelock, 1986: 113).

Con este dato podemos dar cuenta de que, a pesar de que la escritura estaba permeando en las sociedades, la composición oral seguía presente y se negaba a ser desplazada, en tanto que aún se preservaba la tradición, especialmente cuando se habla de aquellos personajes que pertenecieron a una sociedad oral. Aun se narraba en los escritos la forma de organización de la comunidad, sus héroes, sus dioses, y en especial las musas, quienes fueron, como menciona Havelock, las guardianas de la memoria social, de las cuales hoy sabemos por el hecho de que quedaron guardadas en la memoria escrita de los primeros textos, que no permitieron que su tradición quedara en el olvido. En este ejemplo se

observa que el cambio de la oralidad a la escritura se estaba dando; sin embargo, no se perdió este afán de preservar la tradición oral.

En la tesis que presenta Havelock (1986: 117), se hace el análisis de la existencia de la escritura para la sociedad griega, señalando que aunque estudios de historia señalan que la escritura apareció en el año 700 a. c., se encontraron objetos que fueron confeccionados antes, en el año 690 a.c.; Havelock, hace mención que para los estudiosos la fecha que se recomienda tomar en cuenta y que debemos situar, es la del siglo VIII a.c. o a mediados de éste, siendo el siglo donde se escriben los poemas homéricos.

El uso de la escritura se difundió rápidamente y pronto el pueblo griego comenzó a ser alfabetizado, los contactos con las demás culturas ágrafas permitieron que la alfabetización llegara hasta otras culturas, por medio de los viajeros, las invasiones o conquistas, tal es nuestro caso. Los conquistadores y colonizadores no regresaron en sus barcos de velas, sino que se quedaron y vivieron en estrecho contacto con los conquistados (Havelock, 1986: 121). Esto tuvo como derivación, promover y fomentar el sistema escrito que actualmente usamos.

La oralidad fue y es utilizada como una práctica de comunicación y como un método de enseñanza (oralismo), observamos que es un tema difícil de imaginar y un poco confuso, encontramos que no es común imaginar un mundo donde no existía la escritura cuando estamos tan habituados a ella, y esto se ha venido advirtiendo durante el análisis de las sociedades orales.

Estudiar el tema de la oralidad que ahora viene a presentarse vinculada con las diferentes tecnologías de la palabra, conduce necesariamente a estudiar cómo fue el proceso que se dio en el paso de la oralidad a la escritura, esto introduce necesariamente a los griegos:

Si es posible alguna representación visual adecuada del funcionamiento de la oralidad primaria, ésta se halla en la escritura que ellos mismos inventaron. Allí en Grecia hay unos textos que verdaderamente hablan. Lo primero que hablan será probablemente un lenguaje formado acústicamente para el almacenamiento, un lenguaje de la comunicación conservada, un conjunto de informaciones orales <<útiles>>. Asimismo se descubrió con este mismo instrumento alfabético, un nuevo

medio de almacenaje que era infinitamente más eficaz que el instrumento oral que aquel registraba (Havelock, 1986: 94).

En una cultura de la oralidad primaria, el poeta tenía la capacidad de traer a la memoria los hechos vividos en esa cultura, la comunicación y la trama del discurso o narración eran elaboradas con el fin de preservar la tradición oral. Esta práctica no está muy lejos de las realidades que se viven en las culturas actuales, muchas culturas de pueblos existen porque han preservado sus formas de vida que les da una identidad, esto lo podemos ver en los mitos, los ritos, el trabajo colectivo o en las narrativas que cuentan lo que fueron.

Cuando Havelock habla de “la musa que aprende a escribir”, pone a la musa como símbolo de la oralidad y a pesar de que la musa aprende a escribir la cultura sigue existiendo en esos textos, porque en un principio se elaboraron para que hablaran de la tradición ya que anteriormente los textos se leían en voz alta para que el público los llevara a otros.

1.3. La tesis de Paul Ricoeur

En el estudio acerca de la oralidad, es necesario analizar una de las características de mucha importancia en esta práctica; me refiero a la memoria, siendo ésta una cualidad de las culturas orales, este proceso mediante el cual se tenía la capacidad de recordar y almacenar gran cantidad de sucesos, acontecimientos y conocimientos.

Para conocer el proceso de memoria me parece importante identificar las características de la memoria personal. Al respecto Ricoeur (1999: 15) menciona, que existen tres rasgos que caracterizan la memoria individual, el primero es que, la memoria es singular. La memoria forma y establece una identidad en cada persona. Con esto nos da a entender que mis recuerdos no pueden transferirse a la memoria del otro, por esta razón, es llamada memoria individual. Por eso se habla de la memoria personal como una característica que cada individuo adquiere a partir de sus vivencias a través del tiempo. Quizá la memoria individual hace referencia a que los recuerdos que se hacen presentes en una persona no

se presentan en la mente de otra tal cual se hicieron en la primera; es el caso de la memoria individual, que es en sí, un recuerdo propio.

El segundo rasgo es que existe un vínculo de la conciencia y el pasado que se hace presente en la memoria; esta característica Ricoeur (1999) la plantea desde el pensamiento de san Agustín y Husserl, en primera porque san Agustín menciona que la memoria es el presente del pasado, es decir, el recuerdo de lo que ya ha ocurrido tiempo atrás. Dicho de otra manera, los conocimientos que se tienen del entorno y los que tiene uno de sí mismo, fueron consecuencia de un pasado.

Según Ricoeur (1999), en relación con la memoria, Husserl plantea el vínculo de la conciencia y el pasado en su fenomenología de la conciencia íntima con el tiempo, donde se refiere al pasado retenido en el presente; de esta manera, la memoria puede lograr en las personas una persistencia, una constancia en el tiempo, y que bien sabemos el tiempo no es algo fijo o permanente, sino que se encuentra en movimiento: “La memoria cumple la tarea de restituir lo que ha tenido lugar y, en este sentido, se encuentra inscrita en su seno la huella del tiempo” (Ricoeur, 1999: 102). Como tercer rasgo, se encuentra vinculada a la memoria la sensación de tomar como referente de orientación el pasado y el futuro, ya que somos nosotros mismos los que creamos la historia, se tiene una relación con el pasado y el futuro, porque los anteriores a nosotros prepararon lo que en el presente se vive y al mismo tiempo tenemos nuestras expectativas o aspiraciones que deseamos alcanzar en un dado momento, es decir, en un futuro.

Ricoeur (1999: 16) menciona que los recuerdos se encuentran distribuidos en una especie de archipiélagos, entonces la memoria singular lo que hace es recorrer y librar cualquier obstáculo que impida el recuerdo, la capacidad que tiene la memoria permite que siga el movimiento de poder recordar.

Un dato muy importante que Ricoeur (1999) menciona en cuanto a la memoria colectiva, y que es la parte que más me interesa en la investigación sobre el tema de las culturas orales, es una de las características de la memoria colectiva, de

acuerdo con la que, una persona no puede recordar sola, sino con ayuda de los otros, e incluso nuestros recuerdos son prestados de los relatos anteriores, es decir, de otros relatos que han sido contados por otros. Es importante resaltar aquí que las representaciones que se hacen presentes en nuestra mente, es decir, los recuerdos, son constituidos a partir de relatos colectivos, y que éstos se fortalecen por medio de las celebraciones, festejos, o por qué no, en un acto ritual. A esto Ricoeur lo llama “recuerdos compartidos”: “Implicaría que la memoria colectiva de un grupo cumple las mismas funciones de conservación, de organización y de rememoración o de evocación que las atribuidas a la memoria individual” (Ricoeur, 1999: 18). En este caso la memoria individual se convierte en un horizonte para la memoria colectiva, en ésta se encuentran puestos los recuerdos de una memoria individual. La memoria colectiva subsiste a lo largo del tiempo y en ella se encuentran contenidos los recuerdos de un pueblo, cultura o sociedad.

Las entidades colectivas están constituidas por el proceso de intersubjetividad que permite compartir estos recuerdos, acontecimientos, creencias o pensamientos. Como menciona Ricoeur (1999: 19) la intersubjetividad es un proceso que se presenta para conformar la memoria colectiva y a ésta la constituye principalmente el conjunto de huellas de los acontecimientos que tienen significado y, por lo tanto, pueden transformar o construir la historia de los grupos, culturas o sociedades; y estos recuerdos en un segundo momento se manifiestan, por ejemplo: en los festejos, ceremonias y formas de vida de los pueblos: “Finalmente, nuestra relación como el relato consiste, en primer lugar, en escucharlo: nos cuentan historias antes de que seamos capaces de apropiarnos de la capacidad de contar y a fortiori de la de contarnos a nosotros mismos” (Ricoeur, 1999: 20). La construcción de la memoria tiene relación con el relato, por ejemplo, cuando se nos cuenta un relato, posteriormente podremos aprender a contar el relato o bien la narración, como ya se ha mencionado, es también una de las características de la cultura oral; por ejemplo, en la cultura de Grecia se implementaba como enseñanza la retórica como el arte del discurso oral, que tenía que ser contado ante el público, entonces a partir de la retórica se enseñaba para después tener la capacidad de contar algo, sobre algo a ese gran público.

Para seguir conociendo los planteamientos acerca del tema de la memoria, y especialmente identificar la simetría que existe entre la memoria individual y colectiva, Ricoeur nos invita a pensarlas desde las nociones de “conciencia histórica” y “tiempo histórico”. Con este análisis se permite identificar también el tercer rasgo característico de la memoria. Para esto Ricoeur (1999: 22) resalta algunos aspectos de la conciencia histórica a partir de planteamientos que retoma de Koselleck. Uno de estos aspectos es la polaridad que existe entre “espacio de experiencia” y el “horizonte de espera”. Como pude entender, se habla de espacio de experiencia, cuando existe una fusión de lo racional con lo inconsciente de comportamientos que no deberían estar presentes en el saber, en esta experiencia por lo general y como ya se ha mencionado, en lo que se transmite de generación en generación se encuentran contenidas también las experiencias ajenas, es decir, experiencias de otros. Se refiere con “horizonte de espera” a la línea en la cual detrás se encuentra o se abre un nuevo espacio de experiencia, el planteamiento aquí es que, estas experiencias no pueden ser contempladas, este aspecto hace referencia al futuro que se encuentra limitado porque no es posible llegar a experimentarlo, a diferencia con lo que pasa en el “espacio de experiencia” que hace referencia al conjunto de experiencia, de huellas que nos proyectan hacia el futuro.

Ricoeur (1999), para hablar de tiempo histórico, nos pone como ejemplo y anticipación, los planteamientos que San Agustín hace ver acerca del tiempo. Menciona que existen tres dimensiones del tiempo: pasado, presente y futuro. Para ello menciona que la memoria es el presente del pasado, el presente lo que se ve, y el futuro las expectativas. Pero Ricoeur (1999) menciona que el presente-pasado- futuro, existen pero no como lo plantea san Agustín, sino que el tiempo se presenta como una realidad perceptible, y esto se puede percibir en lo que Ricoeur (1999) ha propuesto, a través de la narrativa, donde podemos ser capaces de contar y contarnos, entonces podemos permanecer.

1.4. La tesis de Gadamer

En este análisis que Gadamer (1997) presenta acerca del mito y el logos, sucede algo parecido en relación a la discusión que se ha presentado con la oralidad y la escritura. La problemática consiste en a qué se le debe dar mayor prioridad, al mito o al logos, o en el caso que me interesa analizar que es, la prioridad que en muchas ocasiones se da a la escritura por encima de la oralidad. Gadamer en este análisis me da los elementos para revalorar los aspectos que conforman la cultura de la oralidad, uno de estos aspectos es el mito, el ritual y la narrativa.

El mito en muchas sociedades se considera contrario a la explicación racional. El pensamiento científico se ha encargado de desvalorizar el mito por carecer de un método científico, experimental, en este caso, por ser un conocimiento no comprobable y por lo tanto “carente de verdad”.

El problema del mito, menciona Gadamer (1997: 15), es una discusión que se viene dando a partir del Romanticismo, este pensamiento que va en contraposición del orden de las cosas, como lo es el pensamiento racional que propone la científicidad, la explicación metódica que supone un orden, descripción y una ley, que lleve a la respuesta comprobable de las cosas. El Romanticismo da a entender que ya no es posible la comprobación científica que se introduce con el racionalismo y la ilustración. El pensamiento romántico comienza por dar prioridad a los sentimientos y rompe con esta tradición racional basada en las reglas debido a que da cabida a percibir y concebir de una manera distinta la naturaleza, la vida e incluso al hombre.

En el movimiento que se da con el pensamiento romántico quedan desplazadas las ideas racionales, se comienza a dar importancia al mundo fantástico, a lo mágico, a los sueños y sentimientos. Con esto quisiera aclarar, que como he mencionado anteriormente al respecto, la prioridad de la oralidad y la escritura. No pretendo desacreditar el pensamiento racional científico, porque creo ocupa un

lugar importante para las sociedades, pero sí quiero expresar que me encuentro interesada en dar un lugar importante a otras racionalidades, como lo es el mito:

El mito se convierte en portador de una verdad propia, inalcanzable para la explicación racional del mundo. En vez de ser ridiculizado como mentira de curas o como cuento de viejas, el mito tiene en relación con la verdad, el valor de ser la voz de un tiempo originario más sabio (Gadamer, 1997: 16).

El mito forma parte de las creencias de los pueblos o bien de una cultura, mediante el mito el hombre logra dar una explicación a los acontecimientos que suceden en la vida. El mito como ya menciona Gadamer, es ajeno a la explicación racional y científica. El mito se presenta como una verdad para quien le da un valor, en este caso para una cultura donde se hace presente el mandato de distintos dioses a los que tienen que rendir culto, es una verdad que se han apropiado y que presenta un valor para los miembros de esta cultura.

El mito, como plantea Gadamer (1997: 17), es una especie de acta notarial, porque es validada por los partícipes, es decir, por las personas que la crean. Es lo dicho, porque se expresa oralmente y lo más importante es que lo dicho no necesariamente debe ser experimentado y comprobado para poder creerlo. Por ejemplo, lo dicho en la fábula, se contrapone al logos que busca obtener un saber comprobable, podemos decir que en la fábula también se encuentra en un saber, a pesar de que es una narración o la leyenda de seres fantásticos:

El concepto <<razón>> es, si tenemos en cuenta la palabra, un concepto moderno. Refiere tanto a una facultad del hombre como a una disposición de las cosas. Pero precisamente esta correspondencia interna de la conciencia pensante con el orden racional del ente es la que había sido pensada en la idea originaria del *logos* que está a la base del conjunto de la filosofía occidental. Los griegos llamaron *nous* a la sabiduría suprema en que lo verdadero está patente, es decir, en que se hace patente en el pensamiento humano la disposición del ser con arreglo al *logos*. A este concepto del *nous* corresponde en el pensamiento moderno el de la razón (Gadamer, 1997: 18).

Gadamer (1997) menciona que la palabra razón es un concepto moderno, razón se refiere a la facultad que el hombre tiene para conocer o pensar, lo cual le permite generar y formar ideas o juicios para representar una realidad, teniendo por supuesto, argumentos para demostrar ese conocimiento o planteamiento. Ahora bien, aquí se plantea que el orden racional había sido pensado para la

concepción de logos y esta idea fue planteada por el pensamiento occidental. En el pensamiento occidental, la razón es la condición intelectual para poder tener una conclusión o para obtener un conocimiento, pero desde representaciones reales que correspondan a una ley, un principio o bien a un pensamiento científico aprobado.

Como ya se ha mencionado, el mito forma parte de las creencias de una cultura, se crea con el fin de dar una explicación que no se puede dar mediante la racionalidad científica, se crea bajo otra racionalidad, la racionalidad propia del mito. Aquí enfatizo la importancia del mito como otra racionalidad, por ejemplo; en la cultura griega se tomaban de referentes muchos de los mitos de los dioses, estos mandatos, estos mitos, se respetaban y tenían muy en cuenta para poder interpretar el mundo. Estas explicaciones, aunque fueran un mito no quería decir que carecían de enseñanza:

Hermes, el mensajero de los dioses, ejercía una actividad del tipo *práctico*, llevando y trayendo anuncios, amonestaciones, profecías. En sus orígenes míticos, como más tarde en el resto de su historia, la hermenéutica en cuanto ejercicio interpretativo y comunicativo, se contraponen a la teoría como contemplación de las esencias eternas, no alterables por parte del observador. Es, ante todo, a esta dimensión práctica a la que la hermenéutica debe su tradicional prestigio: *hermeneutike techne, ars interpretationis, kunst der Interpretation*: arte de la interpretación como transformación; y no teoría como contemplación (Ferraris, 2002: 11).

Sabemos que Hermes era un mensajero de los dioses, y entonces Hermes hacía la interpretación de estos mensajes para poder llevarlos a los mortales. De este mito, surge la hermenéutica como arte de la interpretación. Gadamer (1997: 25) menciona que en el antiguo uso lingüístico homérico, la palabra *mythos* hace referencia al discurso, este discurso era pronunciado o anunciado en público para que fuera conocido por todos, el mito no era otra cosa que dar a conocer una noticia, pero lo que se debe ver en este uso lingüístico es que en ningún momento se dice que el *mythos* fuera poco fiable, que fuera una mentira ni tampoco se menciona que tuviera que ver con lo divino. Si este uso lingüístico no toma la mito como mentira, ¿por qué la racionalidad científica siempre ha tratado de ridiculizarlo?

Para hablar del *logos*, Gadamer (1997) invita a analizar el origen de su significado, para esto retoma a Parménides, quien consideraba que los cambios en la naturaleza se podían percibir por medio de los sentidos, pero posteriormente afirma que éstos pueden confundirnos, por esta cuestión opta por la razón. Heráclito igualmente, planteaba que el origen de las cosas estaba regido por un principio, una ley. Heráclito también planteaba que no bastaba con los sentidos para descubrir el origen de las cosas, sino que tenía que hacer uso de la inteligencia. La palabra *logos* en un principio se construye para ser utilizado en las matemáticas o como lo menciona Gadamer, esta palabra es utilizada en las escuelas pitagóricas donde se alojaban astrónomos, matemáticos, músicos y filósofos, quienes tenían la idea de que las cosas son en su propiedad, números. Y desde este momento, el concepto de *logos* pasa a ser opuesto y contrario a *mythos* siendo que en la actualidad esta generalidad aún se sigue considerando:

Por lo contrario, <<mítico>> tiene un tono completamente distinto. No sólo despierta dimensiones de tiempos pasados que no se encuentran en ninguna experiencia del presente, de una allendidad de la experiencia que ha acontecido dentro del mundo real y que, sin embargo, deja tras de sí a toda experiencia, por ejemplo, las grandes hazañas, las victorias, los desastres que van de boca en boca y que de ese modo perviven. En un sentido mucho más amplio, <<mítico>> significa lo que guarda la verdadera sustancia de la vida de una cultura (Gadamer 1997: 46).

En las narraciones míticas o bien leyendas orales, se implementa un interés que va más allá de los límites de la ciencia experimental, de la metafísica. Sabemos que lo narrado en el mito es un acontecimiento pasado, pero esta narración hace referencia al presente, y lo más importante es que el mensaje que está contenido en el mito forma parte de los oyentes.

Para finalizar, me parece importante concluir con un planteamiento muy importante que Gadamer (1997) hace acerca del mito, al señalar, que la verdad del mito no se encuentra en lo que es narrado, sino en lo que está contenido dentro del mito, es decir, lo que aparece en él, lo que está presente.

Al igual que la lógica del pensamiento científico se contrapone al conocimiento formado en el mito, también en la actualidad sucede que en las sociedades

modernas la escritura suele tener mayor privilegio que la oralidad, por ejemplo, se da más importancia a los conocimientos y expresiones escritas que a los de las culturas orales.

1.5. La oralidad en América Latina

Precisemos antes que nada, la palabra o la designación *indio*, que como menciona Montemayor (2000: 24), fue una invención del europeo, refiriéndose con esta palabra “al otro”. Tenemos pues, que el indio era ese personaje ajeno, extraño. Pero también, era el hombre bárbaro, salvaje. Este término o concepción que se implantó por parte de los conquistadores del nuevo mundo, fue peyorativo y despectivo. Por otra parte, con esta ideología se incitó a clasificar y menospreciar las culturas originarias.

Es evidente que la invención de indios es un nombre equivocado, y como ya lo ha mencionado Montemayor (2000), el nombre de indio también hace referencia a una negación; el ser llamados indios como “otra cosa” sin reconocer lo que realmente somos, es negar la tradición, a los nativos y negar la territorialidad. A todo esto, se propone el término *indígena*: “Esta palabra es susceptible de un empleo más universal. Indígenas son los que nacen en una región o los pueblos originarios de una región específica” (Montemayor, 2000: 25).

Siendo las cosas así, resulta claro que los conquistadores del nuevo mundo tenían e impusieron una idea de los pueblos indios; sin embargo, también se ha notado y reconocido la resistencia por parte de nuestros pueblos, a olvidar la tradición propia, esto lo podemos percibir en la manera en que se nombran estos pueblos, – zapotecos, mixtecos, chatinos, chinantecos, mayas, nahuas, tojolabales, mazatecos, entre otros- en la reproducción de sus prácticas y rituales que forman parte de las formas peculiares que tienen para llegar a la construcción y transmisión de sus valiosos conocimientos.

En este sentido, se comprende que la supervivencia de la tradición indígena está en una resistencia que se muestra en los conocimientos y formas de vida que se han transmitido o que se nos han compartido para seguirlos reproduciendo y por supuesto recordándolos y quizá en muchas ocasiones contándolos a través de relatos o narrativas.

Podemos encontrar en los mitos conocimientos, creencias y formas de pensar que los pueblos indígenas y afroamericanos –que son los pueblos que me interesan porque son quienes conforman y conviven en la comunidad de Río Grande- van dejando a las generaciones. Sabemos de mitos que están presentes en las vivencias y memorias, por ejemplo, los mitos de la creación o de algunos fenómenos que suceden y que buscan explicar la realidad.

Existen autores en Latinoamérica que muestran en los mitos que han recabado, las vivencias, creencias, conocimientos y rituales de los pueblos antiguos, pero sobre todo muestran cómo estos mitos están presentes o tienen aún vigencia en los pueblos. Por ejemplo, Galeano (2007) presenta algunos mitos que muestran las cosmovisiones de los pueblos mesoamericanos. Algunos mitos hacen referencia a dioses antiguos y acontecimientos que sucedieron en algunos pueblos de Oaxaca. Se cuentan de algunos mitos que conforman la tradición oral de los pueblos indígenas, relatos donde se puede apreciar la relación que se tiene con la naturaleza y la explicación de algunos fenómenos. Podemos ver, por ejemplo, en el mito de *la tortuga* (Galeano, 2007: 19), un animalito que se cuenta sobrevivió al diluvio, pero un día quiso conocer a Dios y pidió al zopilote que la llevara, pero el zopilote, ya estando en las alturas, la deja caer, provocando que la tortuga se hiciera pedacitos; entonces Dios bajó del cielo, juntó y remendó los pedacitos de la tortuga. Por eso, el caparazón de la tortuga parece que estuviera remendado. Aquí se muestra, cómo en las culturas orales los fenómenos o algunos seres tienen una explicación basada en un mito.

Existe otro relato que Galeano (2007) recupera, y que cuenta acerca de la medicina tradicional y de los curanderos del pueblo de San Miguel Sola, Oaxaca, cuando se acusa a los indígenas por practicar la brujería: “Para los indios, las

hierbas hablan, tienen sexo y curan. Son las plantitas, ayudadas por la palabra humana, las que arrancan la enfermedad del cuerpo, revelan misterios, enderezan destinos y provocan el amor o el olvido” (Galeano, 2007: 269). La medicina indígena es un conocimiento que ha permanecido en la tradición y formas de vida en los pueblos de Oaxaca, la relación que se tiene con la naturaleza, creer que las plantas tienen vida, que hablan, que son calientes o frías y que algunas son sagradas, por lo que, en algunos casos pueden ser utilizadas como ofrenda. Estas acciones son propias de la cultura de la oralidad.

A través de las narraciones se realiza un ejercicio que hace externos los recuerdos; por ejemplo, en las narraciones de Arguedas (2002) podemos encontrar relatos donde expresa los recuerdos de su infancia, de sus experiencias de vida y de la tradición indígena quechua. Es precisamente en estas narraciones donde se logra comprender algunos procesos y características de las culturas de la oralidad.

En las narraciones que Arguedas (2002) expresa en sus obras, novelas o narrativas se incluye la vida de los indígenas del Perú: fiestas, rituales y mitos, hay muchos acontecimientos que se mencionan en su novela *Los ríos profundos* (2002) que llaman la atención, sobre todo, porque permite comprender dónde se hace presente la oralidad y la importancia que presenta este proceso para los pueblos indígenas de América Latina.

Arguedas (2002: 142) relata un viaje que hace junto con su padre al Cuzco. Hay una escena donde se encuentra en un cuarto oscuro y recuerda su infancia, cuando estuvo al cuidado de los indígenas y aprendió de ellos la música, los cantos y la lengua indígena quechua. Existen en esta narración los conocimientos que fueron adquiridos y que van constituyendo a los sujetos, pero también los conocimientos que pueden seguirse generando a lo largo de la vida; por ejemplo, en este relato, se puede comprender y hacer una crítica acerca del maltrato que se le daba al indio esclavo, el indígena trabajador que recibía un sueldo tan miserable, así como la discriminación que recibía y que aun recibe. Estos hechos

van configurando la memoria individual y colectiva de los sujetos y permiten en este caso, analizar estos procesos de colonización y esclavitud.

Por otra parte, se deja notar en la narración, la construcción o relación simbólica en la producción de conocimientos a través de los mitos. Por ejemplo, cuando Arguedas (2002), se encuentra observando el muro incaico, en esta escena vienen a sus recuerdos las canciones quechuas y relaciona las estrofas de la canción con el muro viviente, la piedra de sangre hirviente:

Me acordé, entonces, de las canciones quechuas que repiten una frase patética constante: "*yawar mayu*", río de sangre; "*yawar unu*", agua sangrienta; "*puk-tik' yawar k'ocha*", lago de sangre que hierve; "*yawar wek'e*", lágrimas de sangre. ¿Acaso no podría decirse "*yawar rumi*", piedra de sangre, o "*puk'tik yawar rumi*", piedra de sangre hirviente? Era estático el muro, pero hervía por todas sus líneas y la superficie era cambiante, como la de los ríos en el verano, que tienen una cima así, hacia el centro del caudal, que es la zona temible, la más poderosa. Los indios llaman "*yawar mayu*" a esos ríos turbios, porque muestran con el sol un brillo en movimiento, semejante al de la sangre (Arguedas, 2002: 144).

Se encuentra una relación del fluir de la sangre y el muro incaico, sobre todo se hace una relación con la creencia de los indígenas. Estas creencias que surgen a partir de los mitos, son también conocimientos. Por otra parte, se menciona o se llega a pensar que las piedras hablan, que caminan, y que por las noches cantan, se cree que son peligrosas porque las murallas devoran a los niños. Sin embargo, se menciona que los incas están "muertos", pero ¿en verdad no se podría decir esto, cuando existen construcciones simbólicas que hablan y dicen de su cosmovisión?:

— ¿Cantan de noche las piedras?

—Es posible.

—Como las más grandes de los ríos o de los precipicios. Los incas tendrían la historia de todas las piedras con "encanto" y las harían llevar para construir la fortaleza. ¿Y éstas con que levantaron la catedral?

—Los españoles las cincelaron. Mira el filo de la esquina de la torre.

Aun en la penumbra se veía el filo; la cal que unía cada piedra labrada lo hacía resaltar.

—Golpeándolas con cinceles les quitarían el "encanto". Pero las cúpulas de las torres deben guardar, quizás, el resplandor que dicen que hay en la gloria. ¡Mira, papá! Están brillando (Arguedas, 2002: 150).

De esta manera se relaciona el canto de las piedras del muro incaico con el canto que producen las piedras de los ríos y precipicios. Y la creencia de que cada una de las piedras guarda una historia, haciendo alusión a lo mágico y a la historicidad y luchas indígenas. El valor simbólico que se da a cada piedra o al muro, el muro que se cree tiene vida y que es distinto a las piedras que conforman la construcción de la catedral porque éstas habían sido cinceladas y como consecuencia de esto, las piedras perdieron el encanto, su historia, perdieron vida.

En otra parte de la novela *Los ríos profundos*, Arguedas (2002) también relaciona la musicalidad y la memoria, sobre todo la importancia que muestra la música en las culturas de la oralidad. Se menciona la música de la campana como un vehículo que transporta a la memoria, porque hace recordar un mito quechua que tiene que ver con la musicalidad de las campanas:

En los grandes lagos, especialmente en los que tienen islas y bosques de totora, hay campanas que tocan a la media noche. A su canto triste salen del agua toros de fuego, o de oro, arrastrando cadenas; suben a las cumbres y mugen en la helada; porque en el Perú los lagos están en la altura. Pensé que esas campanas debían de ser *illas*, reflejos de la "María Angola", que convertiría a los *amarus* en toros. Desde el centro del mundo, la voz de la campana, hundiéndose en los lagos, habría transformado a las antiguas criaturas (Arguedas, 2002: 155).

Los *amarus* son seres mitológicos, traen las lluvias y fueron convertidos en toros, todos estos referentes Arguedas (2002) los retoma de la tradición oral y muestra elementos que provienen de la cultura andina. Pero también muestra la resistencia cultural que se refleja en los relatos o mitos quechuas.

Los relatos que Arguedas (2006) recoge de la tradición oral, muestran la presencia que se tiene de las creencias que hacen referencia a los antiguos dioses. Por ejemplo, habla de mitos acerca del Dios *Inkarrí*⁴, mostrando diversos relatos que compartieron algunos habitantes de los *Ayllus*⁵ de la comunidad de Puquio, en Perú: "El Inka de los españoles apresó a Inkarrí, su igual. No sabemos dónde. Dicen que sólo la cabeza de Inkarrí existe. Desde la cabeza está creciendo hacia

⁴ El Dios Inkarrí se dice que fue quien creó todo lo que existe, este Dios fue hijo del sol.

⁵ Son barrios de la ciudad de Puquio. Existen cuatro barrios o comunidades; Qollana, Chaupi, Pichqachuri y Qayao.

adentro: dicen que está creciendo hacia los pies. Entonces volverá, Inkarrí, cuando esté completo su cuerpo” (Arguedas, 2006: 40).

El mito del Dios Inkarrí no es conocido por todos en Puquio, sólo saben de él las personas de más edad, es un mito que podría desaparecer. Sin embargo, es un mito que muestra la resistencia de los pueblos indígenas, porque los que cuentan este mito, creen que el Dios Inkarrí volverá. Entonces deja pensar que la oralidad implica dentro de su proceso, la generación de conocimientos, metáforas, creencias y símbolos que se van tejiendo en la tradición y en las mismas prácticas.

Conclusiones del capítulo

Si la cultura de la oralidad es un elemento característico de los pueblos y siendo ésta una práctica formativa, es necesario revalorar la oralidad como una forma de transmisión, ya que no es sólo la voz, es la palabra oral, es decir, la acción que se conjunta, entonces la oralidad no se reduce al habla sino que implica la acción, el ver, escuchar y hacer.

La oralidad y la escritura no tienen por qué confrontarse, se cae en un error cuando ponemos la escritura en contraposición con la oralidad, cuando pensamos que la escritura tiene mayor valor, y que las culturas orales por no plasmar y transmitir sus conocimientos gráficamente pierden importancia y validez. Tanto la escritura como la oralidad deben ser privilegiadas como formas de transmisión, expresión e intercambio de conocimientos, conductas y formas de pensamiento.

Es necesario encausar más investigaciones sobre la oralidad de los pueblos latinoamericanos y valorar los conocimientos que pueden ser transmitidos a través de la palabra oral. En este pequeño esbozo se retoman los planteamientos de algunos autores que han estudiado con mucho interés el tema de la oralidad, tal como Walter Ong y Eric Havelock, quizá los planteamientos de Ong se acerquen más a las características de las culturas orales de los pueblos de Oaxaca, pero pienso que hace falta proponer teorías de la oralidad desde una perspectiva del sur. Si bien, Havelock trata el tema de la oralidad, lo hace desde la cultura griega, que no tiene mucho que ver con las culturas de los pueblos de Oaxaca; sin embargo, nos da elementos para poder identificar las características de las culturas orales.

CAPÍTULO II

LA ORALIDAD EN LAS PRÁCTICAS SOCIALES DE LA COMUNIDAD DE RÍO GRANDE OAXACA

En este capítulo pretendo mostrar y analizar algunas prácticas sociales que se realizan en la comunidad de Río Grande Oaxaca; el principal objetivo es analizar dichas prácticas bajo las teorías de la oralidad, para identificar primeramente la importancia de las culturas orales así como sus características, las cuales se hacen presentes; especialmente en la práctica de rituales como el de compromiso matrimonial y la medicina tradicional, así como la práctica de pesca y siembra que forman parte de la tradición y la vida cotidiana de los habitantes de la comunidad de Río Grande.

La comunidad de Río Grande se encuentra ubicada en la Costa Chica del Estado de Oaxaca, pertenece al Municipio de Tututepec de Melchor Ocampo, Distrito de Juquila (ver anexo 1). La comunidad aloja aproximadamente a 12, 297 habitantes; las personas originarias de Río Grande no hablan ninguna lengua indígena, sin embargo, en esta comunidad conviven personas hablantes de la lengua Chatina que migran de comunidades aledañas como Zacatepec, Jocotepec, San José de las Flores, Ixtapa, Panixtlahuaca y Juquila. Existe también una gran cantidad de población afrodescendiente y mestiza⁶. Como se puede observar, la comunidad de Río Grande es muestra de la diversidad de distintos grupos culturales que interactúan y adoptan tradiciones del pueblo, dando identidad a los miembros de esta comunidad.

En muchos pueblos del Estado de Oaxaca, existe una relación importante entre las familias, específicamente en la comunidad de Río Grande, la ayuda o colaboración entre las familias suele suscitarse cuando se requiere en un acontecimiento de festejo o en eventos fúnebres; por ejemplo, cuando en la comunidad una familia solicita la colaboración de otras para hacer el festejo del

⁶ El término mestizo lo utilizo aquí para hacer referencia a una característica histórico cultural y no para racializar.

matrimonio, la familia que ha hecho la petición de ayuda tiene la obligación de regresar esa ayuda en otra ocasión donde la solicite la familia que brindó el apoyo. Esta práctica en algunos pueblos de Oaxaca y otras entidades de México y Centroamérica es conocida como *mano vuelta*, en Río Grande no se le conoce con ese nombre pero sí se practica. La reciprocidad de ayuda entre familias es una acción que posibilita la unidad, respeto e interacción entre los miembros de la comunidad.

2.1. La religión católica y su influencia en algunos elementos culturales del contexto

Realizo un análisis especialmente en el dinamismo de las creencias y prácticas de las culturas indígenas y afroamericanas, se pretende comprender los procesos de algunas tradiciones que se han mezclado con el cristianismo, o que se han modificado para asegurar su persistencia a través del tiempo. En este caso, es necesario comprender las *configuraciones*⁷, es decir, entender las prácticas rituales o creencias propias y compartidas de las culturas de los pueblos indígenas y afros que se interrelacionan dentro de la comunidad de Río Grande:

En primer lugar vemos que las reinterpretaciones tienden a ser duales, ya que tanto las deidades cristianas son reinterpretadas en términos indígenas, como las deidades indígenas reformuladas en términos cristianos. Así en Oaxaca, como en muchos otros lugares de México, el sincretismo ha operado de manera bidireccional, haciendo que las antiguas deidades cobren nuevos nombres y atributos, pero también que las nuevas se cargan de contenidos propios de las antiguas (Bartolomé, 2005: 33).

En el sincretismo de las creencias que se tienen en el ritual matrimonial o en el de la creencia del “espanto”, funciona tanto la visión indígena y afrodescendiente como la católica. Al ser adoptadas por estas culturas, se da también un dinamismo y un proceso de construcción de sentido para quienes realizan estas prácticas: “Lo prehispánico, lo colonial y lo contemporáneo conviven entonces en un espacio

⁷ El concepto de “configuraciones” lo propone el investigador M. Bartolomé (2005), que alude a combinaciones de rasgos entre deidades similares, que pueden variar en sus características y funciones. Este concepto es utilizado también para entender el “politeísmo”.

semántico siempre actualizado, cuya dinámica simbólica unifica la diacronía y resuelve las contradicciones” (Bartolomé, 2005: 56).

En los rituales fúnebres podemos observar la presencia del pensamiento indígena y el católico, al igual que en la celebración del *día de muertos*⁸ y *la danza de los diablos* que se celebran en el mes de noviembre. El día primero de noviembre, se comienza con la celebración del día de muertos, ese día se espera a los *angelitos*⁹; para esto, en el altar de muertos se ponen frutas, panes pequeños, dulces, veladoras pequeñas, imágenes de los santos y las fotos de los infantes ya difuntos. El día dos de noviembre, se pone en el altar frutas, mole, tamales, algunas bebidas alcohólicas, panes de muerto y veladoras de tamaño más grande, se coloca todo lo que en vida le gustaba comer al familiar ahora difunto.

La celebración del día de muertos es una tradición originaria; sin embargo, en ésta se dejan ver algunos símbolos católicos, por lo tanto, esta tradición está marcada por el colonialismo, existen aquí elementos de aculturación, que viene a caer en un sincretismo. Por otra parte, aunque con modificaciones, se muestra la resistencia y la adaptación de la cultura originaria.

Con respecto a la *danza de los diablos*, es un ritual que se realiza en la misma celebración del día de muertos. La danza es efectuada no sólo en Río Grande sino en la mayoría de los pueblos de la costa chica de Oaxaca y Guerrero. La danza es realizada el día dos de noviembre, pero algunos continúan realizándola el día tres.

En la comunidad de Río Grande la danza es efectuada por grupos donde pueden bailar personas de todas las edades, no hay un número establecido de personas que integren el grupo de la danza y los que integran la danza se visten con ropas viejas (puede ser camisa de manga larga y pantalón de mezclilla u otra tela, pero las prendas deben estar rotas y gastadas), una máscara con la figura del diablo y zapatos o botas, el diablo mayor o *tenango* lleva puesta unas chaparreras como

⁸ El día de muertos es una celebración que se hace a los difuntos y que se realiza en México, esta celebración varía según la comunidad indígena o grupo social que la realice. Durante la celebración se hace uso de un altar hecho con flor de cempasúchil, donde se ponen comidas y bebidas que fueron del agrado del familiar que se espera. Dentro de las ofrendas y materiales que no deben faltar en el altar son; el agua, las veladoras, las fotos de los difuntos, las imágenes de los santos católicos y el pan de muerto.

⁹ Angelitos es un término propio de la religión católica, se le llama así a los infantes ya difuntos.

las de un jinete, en las botas lleva unas espuelas y debe portar un látigo o chicote. En la danza también se tiene presencia de la *minga* (ver anexo 3), este personaje es un hombre que se viste de mujer, lleva en algunas ocasiones, una muñeca que simula ser su bebé.

La música de la danza de los diablos es producida por un tambor de cuero, unas quijadas de burro y una armónica; estos son los instrumentos que se utilizan en la danza que se acostumbra en la comunidad de Río Grande porque en otras comunidades pueden variar (ver anexo 4). Los pasos que se realizan en la danza deben ir coordinados al ritmo de la música; está el paso básico, aunque cada pieza musical tiene un paso diferente.

La danza de los diablos se caracteriza también porque en el transcurso de ésta se da un espacio donde la música se detiene para dar lugar a los versos que algunos de los danzantes emiten, estos versos por lo regular hacen referencia a algún acontecimiento, se nombran también algunos personajes, como el *tenango* y la *minga*; estos versos también pueden estar dirigidos a las personas de la casa donde aceptaron que bailaran los diablos. Los versos pueden ser cantados o hablados y de eso depende el ritmo que se les da.

La danza de los diablos es herencia de la cultura afrodescendiente, llega en la época de la colonia. Muchos de los pueblos afrodescendientes de Latinoamérica celebran o realizan danzas que guardan una relación con la imagen del diablo. Sin embargo, debemos tomar en cuenta que la imagen o concepto de diablo no se tenía en Latinoamérica, la idea de diablo fue traída por el catolicismo durante la colonización.

La imagen de diablo es para algunas poblaciones de Latinoamérica, la imagen que simula a un español: “El diablo es el español, comentaron algunas personas de Portobelo. El español porque era el amo el que daba órdenes, el que maltrataba, prohibía y esclavizaba” (Lora, 2011: 69). Quizá esta idea se vea reflejada en la danza que se hace en Río Grande, porque el diablo mayor trae un látigo con el que simula golpear a los demás diablos.

Existen algunos supuestos respecto a las causas o motivos de la danza de los diablos, y uno de ellos es que la danza era una actividad que los españoles dejaban realizar a los esclavos de origen africano para que se pusieran contentos, recuperaran energías para incrementar la producción y para evitar que los esclavos se escapasen (Lora, 2011: 68), aunque esto podría cuestionarse, porque quizá sea incongruente que el colonizador quisiera ver algunas veces feliz al esclavo.

En otra de las versiones, se dice que la danza de los diablos surge porque se pretendía reforzar la religión y la fe católica (Lora, 2011: 69). Este otro supuesto también encuentro que podría ser dudoso, porque se supone que los españoles creían que los “negros” esclavos no eran humanos y que no tenían salvación; por eso ni siquiera se les daba el catecismo.

En el pueblo de *Collantes*, Oaxaca, se cuenta que la danza surgió a partir de una fiesta que celebraron los “negros” en honor al Dios *Ruja*. Cuando los hacendados se dieron cuenta de esta danza, dijeron a los “negros” que el Dios que ellos adoraban era el diablo (Rojas, 2007). A pesar de esto los esclavos no dejaron su danza y la siguieron celebrando, sus producciones se pueden observar actualmente en las comunidades de la costa chica de Guerrero y Oaxaca.

Cabe considerar, por otra parte, que para los pueblos afroamericanos la música y la danza fueron y siguen siendo prácticas que constituyen su cultura y su visión del mundo. En la comunidad de Río Grande la danza de los diablos es una tradición practicada y conocida por los habitantes de esta comunidad, desde los niños hasta las personas de más edad.

La musicalidad y la corporalidad son dos elementos que se hace presente en la danza de los diablos, en especial son elementos que forman parte de la cultura de la oralidad, éstos guardan la memoria colectiva de pueblos originarios.

La danza de los diablos es una forma de juego, que cuenta en su música la historia negra, es una danza que permite la convivencia, en donde las familias comparten las ofrendas con los que bailan en la danza. Los niños inventan versos

e imitan el ritmo de la música, frotando o golpeando con una moneda, botellas de vidrio.

En Río Grande la danza de los diablos es símbolo de fiesta, no se ve al diablo como imagen que atemoriza, se toma la imagen de diablo como equivalente a fiesta y alegría; sin embargo, cuando el diablo se presenta en una leyenda sí podría tener otra concepción; en este caso, el diablo es causa de temor o llega a ser un sinónimo del infierno o de lo malo.

2.1.1. Mitos originarios

Dentro del proceso de oralidad, el mito ocupa un lugar privilegiado, ya que lo que en él se cuenta, no se reduce a una simple conversación, sino que, dentro de éste, podemos encontrar información de distinto tipo: religiosas, conocimientos de la medicina tradicional, de hechos históricos o de creencias que conforman la cosmogonía de alguna cultura o de pueblos originarios. En este sentido, en la comunidad de Río Grande podemos encontrar, dentro de sus mitos, conocimientos y creencias de nuestros antepasados. Comenzaré por exponer algunas creencias acerca del *tonal* y el eclipse, algunas de estas creencias ya han sido muy estudiadas, se puede decir, que son parte de cosmovisiones de los grupos indígenas que antecedieron y de algunos presentes.

En la comunidad de Río Grande, así como en la mayoría de los pueblos de Oaxaca, se tiene la creencia de que los niños recién nacidos pueden ser sometidos a un ritual donde se les hace acreedores de una *tona* o *tonal* como es nombrado en esta comunidad. Para que un niño pueda tener un tonal, se pone un plato con cenizas debajo de la cama donde duerme el bebé, el plato se deja toda la noche y al siguiente día se observa la figura del animal que se ha dibujado en la ceniza, este dato fue proporcionado por la señora María Gómez (Entrevista María: 18/07/14), de 68 años de edad, nativa de la comunidad de Río Grande. También narra que a uno de sus hermanos le hicieron este ritual, y que su tonal era el de un tigre, pero después lo llevaron a curar porque ya no quisieron que tuviera tonal,

pues tenían miedo de que, cuando su hermano creciera, su tonal causara desastres y al matarlo podía causar la muerte de su hermano. —*Hay personas que son tonales de tigre, de onza¹⁰, y dicen que, cuando matan a un tonal se muere la persona* (ver anexo 5).

Esta creencia también es muy conocida en los pueblos chatinos; Bartolomé (1982) lo ha nombrado como la forma de descubrir el *alter ego animal* que formara parte del individuo. En las comunidades Chatinas se cree que todas las personas tienen o poseen siete animales compañeros, pero que sólo uno es el que está ligado firmemente al individuo, y este animal es el que pasará a ser la *tona* de la persona.

La señora María (Entrevista María: 18/07/14) compartió la experiencia que tuvo en el lugar donde ella trabajaba, cuenta que ahí vivía una señora que tenía *tonal* y que su *tonal* era un *chacal¹¹* muy grande, pero que un día comenzó a nublar, las nubes estaban muy oscuras, entonces salió el chacal de la laguna donde habitaba y se fue hacia esas nubes negras; menciona que los familiares de la señora sí podían ver al chacal que iba en las nubes, pero ella no lo veía, sólo escuchaba decir a las personas que ahí iba el *chacal* (ver anexo 5).

Otra de las creencias que forman parte de la tradición oral de la comunidad de Río Grande, es la que se dice acerca de los eclipses, cabe mencionar que esta creencia es muy antigua, incluso López Austin (1994), la menciona como una creencia de los mesoamericanos del postclásico:

Las fuentes documentales conservan el testimonio del temor que sintieron ante los eclipses los mesoamericanos del postclásico. Textos recogidos por Fray Bernardino de Sahagún se refieren a lo que creyeron los antiguos nahuas de los eclipses solares y lunares. Dicen estos documentos que la mujer preñada no debía ver un eclipse solar o lunar ni exponerse a sus influjos, porque su hijo se transformaría en ratón o nacería con labio leporino, la nariz cortada, los labios torcidos, bizcos los ojos, tullido el rostro o el cuerpo monstruoso o imperfecto. Para conjurar el mal la preñada debía poner una obsidiana en su boca o sobre su vientre (López, 1994: 69).

En la comunidad de Río Grande la gente cree también que cuando la luna eclipsa, las personas embarazadas deben cuidarse, poniéndose un trapo o una prenda roja para que el bebé no nazca deforme o le falte alguna extremidad de su cuerpo.

¹⁰ La onza es un animal de color gris, es parecido al gato pero de tamaño más grande y se alimenta de gallinas.

¹¹ El chacal es un animal que habita en los ríos y es parecido a la langosta de mar.

La señora María Gómez (Entrevista María: 18/07/14), también comentó acerca de lo que se cree que pasa durante los eclipses: —*Este, tiene uno la creencia, que dicen que, cuando estábamos durmiendo en el suelo, estando embarazada y no cargas trapo rojo puesto, dicen que por eso salen los niños así deformes. Porque cuando estaba embarazada, de Callo, vivía mi suegra todavía, y dormíamos en el suelo porque hacía mucha calor. Entonces dice mi suegra, cuando empezaban, porque entonces tocaban las latas, bandejas, lo que fuera, cuando estaba eclipsando la luna. Y decía mi suegra, súbete a la cama y ponte un trapo rojo, me pasaba el pañuelo, ten y póntelo en la panza para que no salga el muchito mocho o deforme (ver anexo 7).*

En estas creencias se puede analizar la relación que se guarda entre los hombres y la naturaleza. Además se tiene la presencia de una memoria colectiva que guarda los conocimientos de la vida social y las creencias de culturas que nos antecedieron. En esta creencia se hace una explicación de los fenómenos, en todas las culturas se buscaba lo mismo, observar, poner atención y deducir cuál era la causa ante tal fenómeno o acontecimiento. Es una conducta que se tiene dentro de las culturas orales, buscar una explicación que no podía dar la ciencia, porque las culturas orales se rigen bajo los lineamientos que marca, en este caso, el mito:

Si la vida cotidiana es el caldo de cultivo del mito, el mito se convierte, recíprocamente, en un instrumento y en una guía de la vida cotidiana. Como guía es un refuerzo de las técnicas, de las conductas de los hombres frente a sus semejantes y de los deberes frente a los dioses, del saber sobre la naturaleza de las cosas, del conocimiento de la sucesión de los ciclos temporales. El mito ni describe ni prescribe explícitamente. No muestra con claridad meridiana las concepciones de las leyes del cosmos. Pero es una forma de expresión sintética de las ocupaciones y preocupaciones del hombre en el diario contacto con sus semejantes y con la naturaleza (López, 1994: 34).

Lo que se cree acerca de los *tonales* y el eclipse, forma parte de la mitología de la comunidad de Río Grande, sirve también como guía en la vida social de las personas. En estas creencias se encuentran los conocimientos del universo simbólico que son depositados en cada uno de los miembros de esta comunidad.

2.1.2. La práctica de siembra y pesca

La oralidad puede ser entendida como un proceso de construcción de los saberes prácticos. Este proceso puede ser observado en algunas actividades tales como la pesca y la siembra, las cuales son practicadas en la comunidad de Río Grande. En una plática que tuve con Don José Barradas (Entrevista José: 28/12/13), un señor de setenta años, nativo de la comunidad de Río Grande, habló acerca de sus conocimientos respecto a la siembra y los ciclos lunares que toma mucho en cuenta para realizarla, Don José comenta que aprendió los conocimientos de siembra gracias a las observaciones en el trabajo de su padre (ver anexo 12), como en muchos casos la sabiduría de las personas de más edad, es de importancia para la construcción de conocimientos, recalcando aquí que todos esos conocimientos son parte de una memoria colectiva y que persisten a través de los tiempos.

El conocimiento de los ciclos lunares también es requerido en la práctica de la pesca. En otro de los testimonios que se obtuvieron en el trabajo de campo, Don Elfego (Entrevista Elfego: 27/12/13), un pescador de cincuenta y cuatro años de edad, nativo de la comunidad de Río Grande, menciona que la luna es su guía para saber acerca de las mareas y que de éstas depende la buena pesca (ver anexo 11), incluso las estrategias que utiliza para atraer a los peces son conocimientos necesarios en la práctica de la pesca.

Las prácticas de pesca y siembra son un tipo de educación no institucionalizada; sin embargo, son conocimientos empíricos que fueron transmitidos bajo los mecanismos de una cultura oral y quienes se encargan de estas enseñanzas en la mayoría de las ocasiones, son las personas de más edad.

En el estado de Oaxaca, en la mayoría de sus pueblos se enseña bajo las condiciones de las culturas orales, especialmente si se trata de actividades relacionadas con la naturaleza, el campo, el arte y la medicina o bien en las

narraciones de mitos, cuentos y leyendas que forman parte de la concepción del mundo en las comunidades y en especial en las comunidades indígenas.

Los conocimientos empíricos que muestra el señor José Barradas (Entrevista José: 28/12/13), descrito en el primer ejemplo, menciona, fueron aprendidos durante un proceso de observación, en el cual al ver repetidamente la ejecución de la práctica de siembra realizada por su padre, fue memorizando significativamente el proceso que tiene que seguirse y que ahora efectúa con eficacia. Visto de esta forma, Havelock (1986: 24) señala que la repetición no tiene que ser mecánica, sino que debe tener sentido y significado, en especial menciona que la repetición tiene que ser capaz de generar una sensación de placer.

Podemos reconocer que dentro del proceso de oralidad, los conocimientos se van entrelazando en la vida social; cada individuo va adquiriendo durante este proceso, los saberes generales de su cultura o sociedad. Durante el trabajo de campo, por ejemplo, la señora María Gómez (Entrevista María: 18/07/14), pudo proporcionar algunos conocimientos acerca de las lluvias; ella mencionaba que, si en los primeros días de mayo, llueve y truenan, es seguro que salgan los *cangrejos* o los *cenzontles*¹². También comentó acerca del arcoiris, tomándolo como una señal de lluvia dependiendo de la posición donde salga: *Ese dicen, que cuando sale, es para que la gente se dé cuenta de que no va a llover ese día, cuando sale por acá así, así detrás de los cerros, no ves como se ve pues, que se desprende de la punta del cerro, ese es para que no llueva, que no va a llover pues. Y cuando sale acá de este lado del mar, así, entonces ese día va a llover* (ver anexo 6).

Estos conocimientos inciden eficazmente en la vida cotidiana. Durante el proceso de oralidad, siguen reproduciéndose como una guía de la vida social. Resulta claro que la socialización dentro de la familia y en la comunidad, permite propagar este tipo de conocimientos que van a regir la vida y la cosmovisión de una sociedad. Estos conocimientos también pueden ser retomados para formar parte de los contenidos de enseñanza en las escuelas. Esta sería una razón por la cual

¹² Los cenizontles al igual que los cangrejos son crustáceos de mar, estos animales son un alimento popular y tradicional de las comunidades de la costa chica de Oaxaca.

se deben revalorar los conocimientos que surgen de las culturas orles, hacer conciencia también de que estos conocimientos son tan valiosos como los conocimientos de corte científicista, racionalista o bien, conocimientos provenientes de la cultura occidental.

2.2. La ritualidad

En la comunidad de Río Grande algunas fiestas son acompañadas de rituales, por ejemplo, el ritual matrimonial. El ritual o bien la ritualidad no sólo se practica en las fiestas, sino también en otras tradiciones como la medicina tradicional. Algo muy importante que tomé en cuenta para hablar de las prácticas rituales de la comunidad de Río Grande, es que todos los conocimientos adquiridos para la realización de rituales son adquiridos a través de la palabra oral que se transmite de una generación a otra permitiendo así la persistencia; estos conocimientos forman parte de la educación adquirida dentro del seno familiar y en la convivencia y socialización con las personas de más edad.

Muchas de las personas de Río Grande tienen el conocimiento tanto de la medicina tradicional como del ritual matrimonial. El ritual matrimonial ha sufrido algunas transformaciones y cada vez se celebra o efectúa con menor frecuencia debido a la presencia de algunas religiones que prohíben su práctica.

En relación con la medicina tradicional muchas de las creencias y conocimientos están combinadas con la tradición afroamericana, la indígena e incluso algunas creencias tienen algunos elementos que se impusieron durante la conquista, a través de la religión católica.

2.2.1. La medicina tradicional: el ritual de la “llamada del espanto”

La medicina tradicional forma parte de los conocimientos más valiosos que tiene la mayoría de las comunidades originarias. Es común que en los pueblos de Oaxaca, exista la curandera (o); estas son personas muy respetadas, por su gran sabiduría

y el don curativo que éstas poseen. Es común también la presencia de las parteras o comadronas y el huesero o sobador.

En el pueblo de Río Grande, por ejemplo, la informante María Gómez (Entrevista María: 18/07/14) comenta que ella tuvo dieciséis hijos y todos fueron atendidos con partera; también comenta que su suegra era curandera y huesera. Y aunque ella no aprendió a curar, tiene muchos conocimientos acerca de las hierbas (ver anexo 3).

En este punto voy a hablar primeramente del ritual conocido como la *llamada del espanto*.¹³ Este ritual es realizado en distintos pueblos del estado de Oaxaca, por ejemplo, en los pueblos Mixtecos, Mixes y los Chatinos. La ritualidad tiene algunas variantes pero la finalidad y la creencia es la misma, ya que todos están en el entendido de que el cuerpo está constituido por un alma o espíritu y que si este espíritu se espanta, se sale del cuerpo ocasionándole algunas molestias. El cuerpo se cree estar incompleto porque le hace falta su espíritu. El espíritu tiene que regresar al cuerpo mediante un ritual de *llamado*.

La “llamada del espanto” pertenece a otra lógica muy diferente al cientificismo del cual hemos sido influenciados; sin embargo, para los pueblos originarios, los conocimientos empíricos y sobre todo el misticismo son los pilares que rigen las cosmovisiones propias de las respectivas culturas.

La *llamada del espanto* es un ritual que se practica de la siguiente manera en la comunidad de Río Grande: Primeramente, la curandera prende una vela y la pone a lado derecho de la persona que será curada, derrite una vela blanca en un recipiente de peltre, cuando la vela está derretida, dibuja en el aire una cruz y vierte la cera líquida en dos tazones de barro que contienen agua y los tapa con un plato amplio. La curandera hace el llamado de la persona pidiendo que se levante de donde esté tirada en sol y sereno; le dice que se levante que no sea cobarde, le dice: “¡levántate vámonos para la casa!”, mientras se dicen estas frases, la curandera toma un poco de mezcal, lo detiene en su boca y después lo

¹³ En la obra “Tierra de palabra: historia y etnografía de los chatinos de la costa de Oaxaca”, Bartolomé hace mención acerca de la práctica de la llamada del espanto en la medicina tradicional de las comunidades Chatinas.

rocía encima de los tazones de barro; rocía también el cuerpo de la persona, primero en la nuca, luego en parte frontal de la cabeza, prontamente rocía en el pecho y en las manos. La curandera toma un ramo de albahaca y comienza a ramear encima de los platos que tapan los tazones, vuelve a decir las frases del llamado, después ramea el cuerpo de la persona. La curandera después de ramear a la persona enferma, destapa uno de los tazones y saca dentro de ellos la cera que ya se ha vuelto sólida, observa las imágenes que se han formado en la cera e interpreta el origen del espanto de acuerdo a lo que ve en las imágenes, la curandera dice: “mira, aquí se forma la imagen de un perro, tal vez eso es lo que te asustó, también se forma la imagen de un río eso también puede ser la causa de tu espanto”, y hace preguntas al enfermo: “¿no te acuerdas si te asustaste en el río?”, el enfermo trata de recordar. La curandera ahora saca la cera del otro tazón, observa las imágenes que se dibujan en la cera, la curandera vuelve a interpretar lo que pudiera ser la causa del espanto.

Este mismo proceso se vuelve repetir tres veces desde el principio, en la cuarta vez, la curandera sólo vierte cera en un solo tazón, a modo de que sean siete tazones los que se utilicen; en esta cuarta vez, la curandera toma en sus manos un huevo (el huevo tiene que ser de gallina de rancho o criolla como lo llaman en distintos pueblos), lo envuelve con albahaca, lo rocía con mezcal y con el huevo realiza un masaje en todo el cuerpo del que ha sufrido el espanto, el masaje se enfatiza especialmente en la cabeza; al final, la curandera tira el huevo detrás de la casa, después toma un pañuelo y cubre la cabeza de la persona que ha sido curada.

Este ritual pertenece a una cultura de la oralidad, aquí podemos analizar que la oralidad no sólo es una práctica de expresión, transmisión y comunicación sino también, un *proceso social formativo* (Havelock, 1986: 65). Podemos reconocer que la oralidad es parte de la formación de los sujetos. En este ritual se pueden analizar los símbolos que se encuentran inmersos en él. En una plática que tuve con la señora Felícita Ramírez (Entrevista Felícita: 3/11/13), de sesenta y dos años

de edad originaria de la comunidad de Río Grande, quien funge como curandera, indica los significados de algunos de los materiales que se utilizan en el ritual; por ejemplo, menciona que las velas simbolizan la luz que alumbrará al espíritu que se encuentra perdido o espantado. La luz es importante porque gracias a ésta el espíritu puede regresar al cuerpo donde pertenece (ver anexo 10).

Continuando con la explicación, la curandera menciona que el agua, en este ritual, simboliza la vida, lo que está relacionado con las creencias y mitos o relatos cosmogónicos pues hablan del origen del mundo o de la vida (Montemayor,1998: 30), las personas piensan que la vida surgió en el agua; por ejemplo, la población Chatina de las comunidades de Panixtlahuaca y Juquila tiene narraciones que hablan de la llegada marítima de sus ancestros (Bartolomé,1982: 35), aquí entonces, el origen de la vida o de sus pueblos está vinculados al mar.

Otra de las simbologías son los rezos que la curandera hace para llamar al espíritu, repite consecutivamente una frase que dice: “¡vente, levántate no seas cobarde!, ¡levántate vámonos para la casa!”. En el rezo, va puesta también una carga simbólica, es como la manera de hablar con el espíritu, a quien se le pide que regrese a su lugar, es decir, al cuerpo de la persona que lo ha perdido.

En la “llamada del espanto”, el huevo es utilizado para tallar el cuerpo, pero el huevo es un material utilizado porque se cree que posee un gran poder, ya que en él son depositadas las “malas vibras”, y al igual que la cera es un depositario, ya que en la cera es donde se dibujan los acontecimientos, causas, objetos o animales que han ocasionado el espanto, en la cera se dibuja lo que la curandera tiende a interpretar.

Como lo explica Turner (1988) en el ritual de *isoma* de la cultura Ndembu de África Central, se representa un ritual de clasificación femenina o de procreación; este ritual se pone en práctica cuando la mujer no puede procrear o cuando la mujer tiene abortos constantemente. En este ritual existe un simbolismo especialmente

en la medicina que se utiliza; por ejemplo, para este ritual se utilizan la corteza y los frutos de distintos árboles, pero éstos tienen un simbolismo en el ritual y especialmente un simbolismo para la cura del padecimiento. El árbol de corteza dura, por ejemplo, simboliza la salud; pues es un árbol fuerte, o el árbol de frutos, que simboliza la procreación o la reproducción. Como menciona Turner (1988) en un ritual existen aspectos connotativos y están en juego los conocimientos propios de una cultura:

Los símbolos y sus relaciones, tal como aparecen en *isoma*, no son únicamente una serie de clasificaciones cognitivas que se utilizan para ordenar el universo ndembu, sino también, y quizá con igual importancia, una serie de dispositivos evocadores cuyo uso tiene como fin el suscitar, encauzar y domesticar las emociones fuertes como el odio, el miedo, el afecto y el dolor; poseen, asimismo, una intencionalidad y tienen un aspecto <<connotativo>> (Turner, 1988: 53).

Con esto podemos entender mejor lo que implica la ritualidad, en este caso del llamado del espanto, y también se puede observar que cada uno de los materiales tiene relación con la vida cotidiana o las creencias de los habitantes de la comunidad de Río Grande. Como lo explica Turner (1988), en el ritual *isoma* de la cultura Ndembu de África, cada elemento simbólico guarda relación con algún elemento empírico de la experiencia, lo que también está presente en las interpretaciones indígenas sobre la medicina tradicional.

La medicina tradicional está acompañada, en la mayoría de las ocasiones, de ritualidad y de símbolos. En las comunidades Chatinas, por ejemplo, existe un ritual muy importante que se realiza después del nacimiento de un niño o niña:

Este ritual es acerca del desprendimiento del cordón umbilical. Cuando el ombligo está por caerse se queman siete olotes y con ellos se frota (se calienta) el ombligo hasta que éste se desprende. Dicho trabajo es efectuado por el pariente más anciano que vive con la familia. Cuando se cumplen 13 días del nacimiento, un bule (recipiente de calabaza) que contiene el ombligo es llevado a la Santa Ciénega vecina al pueblo y enterrado en un hoyo de unos cuarenta centímetros de profundidad. Sobre este entierro se planta una cruz que protegerá y acompañará al niño durante toda su vida. En Yaitepec se pasará a ser una especie de alter ego vegetal del individuo, ya que su crecimiento será relacionado con el crecimiento del niño (Bartolomé, 1982: 92).

Lo simbólico es permanente en estos rituales, la idea de vida y la relación que se guarda con la naturaleza son, como ya lo había mencionado anteriormente, características de las culturas orales. Existe, en este ritual de la “siembra” del

omblijo, un sentido simbólico de la vida, por ejemplo, cuando el crecimiento del niño o niña va a la par con la vida y crecimiento del árbol. Uno de los problemas que se ha suscitado en las sierras de Oaxaca, es la tala de árboles. En este ritual, por decir, cómo podrías talar un árbol que está simbólicamente representando la vida y crecimiento de una persona, algunos rituales también muestran una territorialidad. Existen lugares sagrados que son protegidos por los grupos originarios, porque estos lugares tienen una historia ligada a un mito, a un ritual, pero esto difícilmente se entiende cuando te has formado exclusivamente bajo la lógica occidental.

2.2.2. Ritual matrimonial

Contraer matrimonio es una práctica de mucho valor e importancia no sólo para la comunidad de Río Grande, sino también para la mayoría de los pueblos de Oaxaca. En torno a esta práctica los habitantes de la comunidad de Río Grande, celebran el ritual matrimonial, conocido como la *dejada del guajolote*.

Para el ritual matrimonial que se celebra en la comunidad de Río Grande, lo primero que se tiene que hacer es ir a pedir a la mujer con la que el joven desea casarse; de esto se encarga la familia del novio, cuyos integrantes acompañados por los padrinos de bautizo del joven, se dirigen a casa de la muchacha para hablar con sus padres. En este primer momento, los padrinos de pila tienen una gran responsabilidad así como los padres del joven.

Como bien lo menciona Walter Ong (1987) cuando habla de la importancia y el poder que tiene la palabra para las culturas orales, en esta práctica de la “pedida de mano”, la palabra que es llevada tiene un alto contenido simbólico, tanto para la familia que lleva la palabra de petición como para la familia que está dispuesta a recibir esta palabra; el poder que tiene la palabra en la pedida de mano es el de establecer un compromiso y la unión entre dos familias.

Los padres del joven tienen que mostrar el compromiso, la disposición y el respeto que se requiere para la pedida de mano; en este primer encuentro, la finalidad es formalizar el compromiso y establecer la fecha de la boda. Posterior al pedido de la novia, se realiza un ritual muy singular llamado la *dejada del guajolote*.

La “dejada del guajolote” significa un compromiso pero en especial significa sellar ese compromiso, la finalidad de este ritual es reafirmar el compromiso matrimonial, el ritual es muestra de que la joven fue pedida y que las dos familias están de acuerdo con esa unión matrimonial.

En el ritual de la *dejada del guajolote*, primeramente los padrinos de bautizo tienen la obligación de llevar *el presente*, es decir, los materiales u ofrendas; estas personas son quienes encabezan este ritual, primeramente para dar comienzo con el ritual, los padres del joven tienen que asistir a la casa de la novia para llevar junto con los padrinos *el presente*¹⁴.

El *presente* está constituido por dos guajolotes: un macho y una hembra; al guajolote macho se le pone un sombrero pequeño negro, y a la guajolota, se le viste con traje blanco (ver anexo 2); estos guajolotes representan a la pareja que se va a comprometer. También en el presente se lleva una botella de vino, una canasta de pan y el vestido de la novia.

Los encargados de llevar este presente son los padres y los padrinos, quienes con sus invitados llegan a la casa de la novia a entregar el guajolote, acompañados de la banda de viento. Al llegar a la casa de la novia, primeramente, los padres del novio, piden permiso a los padres de la novia para poder entregar el guajolote, el permiso se pide a través de unos versos, los cuales son mencionados por las dos familias que harán la unión. Cada familia busca quien diga los versos correspondientes. Regularmente se recurre a personas de más edad que se sepan los versos. En el pueblo hay pocas personas que se saben los versos, algunas cobran por ir a decir los versos, otras asisten por voluntad.

¹⁴ El presente es un conjunto de ofrendas o una dote que se lleva para pactar el compromiso matrimonial en la comunidad de Río Grande.

A continuación mencionaré los versos que se dicen para la entrega y el recibimiento del guajolote. El primer verso es dicho por la persona que está representando a la familia del novio y la contestación es dicha por la persona que está representando a la familia de la novia. Para eso marcaré con el inciso (A) los versos que son dichos por parte de la familia del novio y con el inciso (B) los versos que son dichos por la persona que representa a la familia de la novia:

(A) *Licencia pido señores, licencia pido María, licencia pido señores para el uso de este día, después que me lo hayan dado rompo mi voz al silencio.*

(B) *La licencia ya está dada puede pasar usted con todos sus invitados.*

(A) *El agua del río es clara, sin que nado¹⁵ la alborote, sólo le suplico a usted que reciba el guajolote, y que bailemos con él, hasta que todo el cuerpo se agote.*

(B) *Yo los recibo comadre, con el aprecio más fino, dándole gracias al cielo y que vivan los papás y los padrinos.*

(A) *Reciban pues esta ofrenda, porque a eso hemos venido, y que los muchachos se arreglen para formar bien su nido, nosotros por lo pronto yo creo ya hemos cumplido.*

(B) *Muchas gracias comadrita por haberse molestado, en este día tan dichoso que dios le ha reservado, pero antes de que lo entregue, quiero pedir un favor, que al que lo traiga y lo cargue quiero que me baile un son.*

Cuando ya se han dicho los versos, la banda comienza a tocar y los primeros que bailan son los invitados por parte de la familia del novio y en la segunda canción se integra al baile la familia de la novia y sus invitados, con esto concluye el ritual de la “dejada del guajolote”.

A los ocho días o dependiendo del acuerdo, se realiza la boda; ésta se efectúa bajo los requerimientos de la religión católica, la novia viste de blanco, y ambos reciben la unión y bendición del matrimonio por el sacerdote de la iglesia. Después

¹⁵ Se hace referencia al verbo nadar. Cuando las personas nadan en el río, el agua se revuelve con la arena provocando que ésta se vuelva turbia o se note sucia.

de la ceremonia se realiza un banquete y ambas familias con sus invitados festejan al son de la música de viento o bien del grupo musical:

Los rituales ponen de manifiesto los valores en su nivel más profundo. En el ritual los hombres expresan lo que más les conmueve, y, habida cuenta de que la forma de expresión es convencional y obligatoria, son los valores del grupo los que se ponen de manifiesto. En el estudio de los rituales veo la clave para comprender la constitución esencial de las sociedades humanas (Turner, 1988: 18).

En este ritual se aprecia, en primer lugar, el vínculo o la unión entre familias, que permiten la convivencia, interrelación e interacción entre miembros de los grupos familiares y en segundo lugar el compadrazgo que se reafirma al concluirse la unión y el compromiso de ayuda mutua que se pacta en el ritual de la “dejada del guajolote”.

En este ritual quisiera explicar el símbolo que representa el guajolote, el elemento principal del ritual. En una conversación que tuve con la Señora Rosalba Cisneros de sesenta años de edad, nativa de la comunidad de Río Grande y quien funge como la emisora de los versos en la mayoría de las “dejadas de guajolotes”; ella conoce muy bien esta tradición ya que desde muy joven iba con su tía a dejar guajolotes a distintas familias, fue ahí donde aprendió la práctica de este ritual y ahora las personas de la comunidad la requieren para que sea quien diga los versos. Doña Rosalba (Entrevista Rosalba: 26/12/13), menciona que el guajolote significa, pie de cría, es decir, una dote para que los novios puedan hacer su propio patrimonio con la cría de esos guajolotes, por eso se lleva la hembra y el macho (ver anexo 9).

Pero los guajolotes también simbolizan la unión y la aceptación de las familias, esto es un compromiso que hacen las familias, por ejemplo, cuando sucede un problema o una de las familias tiene una necesidad, la otra familia tiene la obligación de ayudar. Pero cuando la joven “huye”, es decir, la joven se va sin el consentimiento de los padres y no arreglan el compromiso, las familias no se apoyan ante un problema, e incluso algunas familias deciden romper esos vínculos; esto sucede principalmente cuando los padres de la novia están en descontento por la huida de la hija sin ningún arreglo matrimonial.

Los versos en este ritual son característicos de las culturas orales, tienen la función primeramente de facilitar la memoria, ya que son una estrategia de memoria que las culturas orales implementan para la realización del ritual de generación en generación; en este caso los versos tienen el poder de pedir el permiso y de aprobar el compromiso matrimonial, en estos versos, se hace más fácil la evocación.

En las culturas orales las personas muestran grandes habilidades para recordar, quizá ésta sea la causa de su complejidad. En una cultura escrita el recuerdo puede ser fortalecido en las bases escritas, pero en las culturas orales donde no se tiene la ayuda de los textos escritos, ¿cómo es posible recordar los acontecimientos o requerimientos de alguna práctica?, en este caso ¿cómo hacen las personas de la comunidad de Río Grande para poder recordar y efectuar el ritual matrimonial?

En una cultura oral primaria, para resolver eficazmente el problema de retener y recobrar el pensamiento cuidadosamente articulado, el proceso habrá de seguir las pautas mnemotécnicas, formuladas para la pronta repetición oral (Ong, 1987: 41). Las técnicas que se utilizan en las culturas orales para mantener o conservar aquellos conocimientos o procesos ante las prácticas que se realizan colectivamente son, principalmente, las de relacionar los contenidos que desean ser conservados para reproducirlos en diferentes ocasiones. Una de las técnicas que se utilizan en la “dejada del guajolote” del ritual matrimonial, son las rimas en los versos que se emiten al anunciar la llegada de los padres y padrinos.

El ritmo acústico es un componente del sistema nervioso central, una fuerza biológica de importancia primordial para la oralidad (Havelock, 1986: 106). La rima en los versos hace que el recordar sea más sencillo; la rima en este caso establece un vínculo para poder recordar el proceso a seguir en el acto ritual del compromiso matrimonial. En estos versos, no sólo se puede apreciar la composición oral de las palabras, sino también el contenido y el valor que éstas poseen.

En el estado de Oaxaca también se han realizado investigaciones respecto a la cultura de la oralidad. El lingüista y antropólogo Franco (2011), presentó la investigación *Oralidad y ritual matrimonial entre los amuzgos de Oaxaca*; en este estudio se utiliza un enfoque oralista donde se trata de comprender las formas de composición oral que hacen posible el ritual de petición matrimonial, a través de la oralidad ritualizada. El estudio narra toda la simbología y la composición oral que contiene el ritual matrimonial específico del pueblo de San Pedro Amuzgos, Oaxaca. Propongo como ejemplo y como elemento de análisis este estudio porque puede ayudar a comprender las técnicas de la composición oral que dan forma y sentido al ritual. Una de las técnicas que utiliza el pedidor en el ritual matrimonial, es el uso de temas y fórmulas que facilitan la memorización: “La imposición de un ritmo especial al habla permite no sólo la conservación mnemotécnica del ritual, sino también el almacenamiento de la tradición. De esta forma se mantiene la continuidad cultural archivada en el sonido de las palabras” (Franco, 2011: 63).

El uso de temas, también lo podemos encontrar en algunos cuentos, mitos y cantos de los pueblos originarios o si habláramos de la cultura en la Grecia antigua podemos encontrar el uso de temas en las narrativas épicas donde también se hacen presente las fórmulas en la manera de narrarlos, por ejemplo, empleando versos o cantos.

En el ritual matrimonial de la “dejada del guajolote”, aparece un orden que permite dar seguimiento; este orden tal cual como se realiza en el ritual se puede comparar con el orden que pueden tener las palabras, facilitando la capacidad de recordar.

En estos rituales la voz se hace colectiva, la oralidad es parte de la condición del hombre, todos los habitantes de la comunidad de Río Grande forman parte de una tradición, por lo tanto, forman parte de una memoria colectiva, como ya lo había mencionado Ricoeur (1999:17) al referirse a los *recuerdos compartidos*. Una persona no puede recordar sola sino que requiere de los otros, todos estos recuerdos se pueden observar o hacerse presentes mediante los rituales o bien, como ya lo había mencionado, al efectuar los conocimientos en algunas

actividades para el sustento, al compartir los conocimientos empíricos con los miembros de la familia o de la comunidad en general estos conocimientos se colectivizan en el proceso de intersubjetividad.

Para analizar quizá un poco más acerca de la memoria colectiva como un aspecto de las culturas, quisiera retomar algunos planteamientos que Clifford Geertz (2006) retoma de Alfred Schutz en relación con las cuestiones sociales, donde clasifica a los miembros de una sociedad en: *asociados*, *contemporáneos*, *predecesores y sucesores* (Geertz, 2006: 302), esto para poder comprender el mundo de la vida diaria tal como los hombres la viven y la afrontan. En este análisis, en relación a la cultura balinesa, el autor propone utilizar algunas categorías que pudieran servir en esta ocasión para desarrollar el tema relacionado a la memoria colectiva.

En este análisis se hace referencia a los “asociados” que son individuos que realmente se conocen, personas que se encuentran en algún momento durante el curso de la vida diaria. De manera que comparten, aunque sólo sea breve o superficialmente, no sólo un tiempo común sino también un espacio común (Geertz, 2006: 303). En esta situación se podría ubicar a las personas que se interrelacionan para reproducir prácticas que han compartido durante mucho tiempo. En el caso de la señora Rosalba (Entrevista Rosalba: 26/12/13), quien pudo aprender el proceso de la dejada del guajolote gracias a la convivencia que tenía con su tía, o bien la señora Felicita (Entrevista Felicita: 3/11/13), quien logró aprender el proceso de la llamada del espanto gracias al tiempo compartido con su madre, de quien aprendió la medicina tradicional.

Los contemporáneos son personas que comparten un tiempo común pero no un espacio común: viven (más o menos) en el mismo periodo de la historia y mantienen relaciones sociales, a menudo muy atenuadas, unas con otras; sólo que no se conocen directamente, por lo menos según el curso normal de las cosas. Están ligadas no por una interacción social directa, sino por una serie generalizada de supuestos simbólicamente formulados (es decir, culturales) sobre los modos típicos de conducta de cada cual (Geertz, 2006: 303).

En este caso el grupo que refiere a los contemporáneos pudiera ser la mayor parte de la población participante de la comunidad de Río Grande, o en un primer

momento pudieran serlo las familias que hacen la unión en el compromiso matrimonial (familia del novio y la familia de la novia).

Para continuar con la clasificación que retoma Geertz, y donde presto mayor interés, es en la cuestión de los predecesores y sucesores, especialmente porque ayuda a analizar la transmisión cultural y la memoria colectiva, como lo había mencionado con anterioridad.

Como los predecesores ya vivieron, pueden ser conocidos o, más exactamente, puede saberse algo de ellos, de manera que los actos que cumplieron pueden tener alguna influencia en la vida de aquellos de quienes son predecesores -es decir, de sus sucesores- (Geertz, 2006: 303). Con esto podemos dar cuenta de cómo es posible que las tradiciones de una cultura sean transmitidas de generación en generación especialmente cuando referimos a las culturas orales, dando la posibilidad de que las prácticas sigan reproduciéndose y persistiendo a través del tiempo; gracias a estos mecanismos hoy podemos saber y practicar muchos de los rituales, formas de vida, festejos, mitos entre otras prácticas como las danzas y conocimientos empíricos propios de cada cultura.

Las prácticas de rituales, saberes prácticos y conocimientos de muchas culturas, han persistido a través del tiempo sin la ayuda de la escritura, gracias a los mecanismos mnemotécnicos que son empleados por las culturas orales, reafirmando la memoria colectiva. Utilizando el verso, fórmulas y epítetos, que facilitan la memorización de los acontecimientos o prácticas que son necesarios recordar o ser retenido en la memoria colectiva.

Conclusiones del capítulo

“La oralidad es un sistema total de pensamiento que, mediante un entrelazamiento complejo entre la emisión sonora y el contenido del mensaje, logra una gran eficacia simbólica” (Franco, 2011: 358). En la oralidad se da una relación intersubjetiva y esto permite una construcción de conocimientos, de significados que tienen sentido y valor como se mencionó en lo anterior, existe lo simbólico. En este caso lo dicho lleva una carga de sentido y lo que se expresa es un sistema total de pensamiento porque es atravesado por contextos, una historia, valores y muchos otros aspectos que conforman al individuo, por lo mismo no es simplemente hablar, sino que esta emisión es del todo compleja especialmente porque se compone de distintos elementos.

La cultura de la oralidad ocupa un lugar importante como práctica de los pueblos indígenas en México, a través de esta práctica las tradiciones, valores, costumbres, creencias e incluso formas de pensamiento, son transmitidas con los miembros de la familia y con miembros de la comunidad. Todos los conocimientos que se comparten, por ejemplo a través de las tradiciones, dan pie a la búsqueda del sentido de la vida, y forman parte de la cultura de los pueblos que dan valor a los conocimientos, creencias y saberes.

Así como la escritura, la palabra oral es una tecnología, debido a que, en una cultura oral la palabra es usada como mecanismo de retención en la memoria, construyendo formas muy propias de recursos mnemotécnicos. Logrando con estas técnicas la persistencia de las prácticas sociales propias de una cultura. Entiendo que la repetición ayuda a crear la memoria tanto individual como colectiva y que además funciona como herramienta mnemotécnica. La repetición para la construcción de la memoria no debe ser tomada como una forma mecánica, sino como una construcción que tiene una carga de sentido. Así la oralidad podría verse como una práctica que puede ser capaz de generar conocimientos.

Es evidente que la memoria está sujeta a la práctica y tiene un papel muy importante en el proceso de aprendizaje; en ella pueden permanecer los conocimientos y saberes que se necesitan para ejecutar alguna práctica ritual, en el arte popular o en las actividades para el sustento de determinado pueblo.

Es necesario tomar en cuenta y valorar el poder que tienen las palabras en las culturas orales, tomar en cuenta también que la oralidad no se reduce al sonido, ya que puede expresar o contener construcciones simbólicas que dan sentido especialmente a los que sienten formar parte de un grupo o sociedad: “Las palabras son acontecimientos, hechos” (Ong, 1987: 38).

Se debe dar importancia también a los valores que se generan o construyen dentro de la oralidad, especialmente porque en ésta se involucran acontecimientos afectivos y de interrelación.

CAPÍTULO III

LA ORALIDAD EN LA REORIENTACIÓN DE LA PRÁCTICA ESCOLAR EN RÍO GRANDE OAXACA

3.1. Oralidad, escritura y los medios electrónicos en la práctica escolar

Las prácticas de la oralidad y la escritura son dos formas de comunicación, quizá para muchos contrarias, y para otros, son saberes que se complementan. Sin embargo, ya no es pertinente emitir sólo criterios con respecto a la oralidad y la escritura, sino también urge analizar un tercer tipo de comunicación cultura que se deriva de la escritura: los medios electrónicos.

En este capítulo se consideran las preeminencias y prejuicios con respecto a la cultura de la oralidad, de la escritura y los *mass media*. Estos temas son relevantes para quienes estamos inmersos en el ámbito pedagógico. Con base a esto, no se pueden omitir algunos cuestionamientos, tales como ¿cuál ha sido la función de la escritura?, ¿por qué se cree que la escritura es un medio de opresión?, ¿qué cambios se suscitan a la llegada de los medios masivos de comunicación?, ¿cuáles son las ventajas y desventajas de los mass media y por qué los mass media se han llegado a considerar como nuevos tipos de oralidad?

Paul Zumthor, en lugar de sugerir que la oralidad primaria puede sobrevivir de alguna manera en el mundo moderno, propone definir este espacio de contacto entre oralidad y escritura con tres categorías más: oralidad mixta, cuando la cultura en cuestión “posee” la escritura pero su influencia en la producción oral es externa, parcial y tardía; oralidad secundaria, cuando la producción oral es recompuesta a partir de su inserción en una cultura letrada o escrituraria; y oralidad mecánicamente mediatizada, cuando el discurso oral es diferido en el tiempo y el espacio gracias a alguna tecnología de la comunicación (Marcone, 1997: 51).

Zumthor (En Marcone, 1997) plantea tres categorías más: *la oralidad mixta*, *oralidad secundaria* y *la oralidad mecánicamente mediatizada*, la tercera categoría llama la atención porque, como ya he mencionado, es necesario incluir el tema de las tecnologías de la comunicación, ya que para Zumthor (En Marcone, 1997) es

otro tipo de oralidad. La primera categoría, que se refiere a la oralidad mixta, es muy probable que se relacione con las culturas de los pueblos originarios, en el estado de Oaxaca, por ejemplo, hay comunidades que a pesar de que los jóvenes y niños tengan conocimiento de la escritura, la oralidad prevalece y tiene más importancia en la vida cotidiana y en la tradición.

En el contexto escolar, la segunda categoría podría ser utilizada para proponer la tradición oral como contenido escolar; por otra parte, esta categoría se incluye en muchas literaturas que cuentan o narran cómo son las vivencias de una cultura de la oralidad. Uno de estos autores, por ejemplo, es Juan Rulfo (Alcántara, 2001: 34), quien trata de expresar en su literatura, los sonidos de la oralidad; pone ante el lector esa tradición que tiene formas muy particulares de concebir el mundo.

La tercera categoría se puede apreciar tanto en el medio urbano como en el medio rural, aunque se tiene que recalcar que en México la tecnología no está muy difundida en relación con otros países, en parte por la pobreza que asecha a las sociedades, y también porque en el aspecto escolar no se priorizan para incluirlas en la estructuración de los modelos educativos, provocando el desconocimiento teórico, procedimental y actitudinal de estas nuevas tecnologías.

3.1.1. La oralidad en la práctica escolar

La oralidad mixta y la oralidad secundaria que propone Paul Zumthor (En Marcone, 1997), quizá sea un planteamiento que nos permita comprender los procesos de oralidad que se dan en el campo escolar. Es evidente que la alfabetización es un conocimiento primordial en la escuela; sin embargo, los niños no se despojan totalmente de los conocimientos, formas de vida y tradiciones que han sido adquiridas bajo la cultura de la oralidad.

En las comunidades rurales donde he laborado como docente, he tratado de incorporar los conocimientos de las culturas de la oralidad; retomo estos conocimientos porque los niños casi siempre hablan de sus vivencias, hablan de

su vida cotidiana; en lo particular, siempre me ha interesado retomar estos saberes porque los niños constantemente, muestran un gran interés por hablar de sucesos que ocurren en sus vidas o los acontecimientos que van marcando su trayectoria y que guardan significativamente en la memoria.

He trabajado con niños(as) de primero, segundo grados y realicé algunas observaciones en el tercer nivel. Algunas de las experiencias que he tenido en las comunidades rurales donde he laborado me han hecho pensar en la posibilidad de incluir estos otros conocimientos de la oralidad, en los textos libres que los niños redactan, donde incluyen estos conocimientos o experiencias que han sido aprendidos dentro del ambiente familiar o en comunidad.

La utilización de algunas técnicas Freinet ha facilitado la apropiación de contenidos escolares, a partir de los acontecimientos sociales propios de las comunidades, en la enseñanza de la escritura; por ejemplo, la técnica del mural facilita que los niños se apropien de la escritura y es más probable que se acuerden de lo que dice en el mural, porque en el mural se muestran las imágenes de la vivencia que han tenido durante una clase paseo. Esas experiencias que son las que se recrean a partir del propio contexto del niño, propician que el aprendizaje aparte de ser significativo, pueda ser memorizado como experiencia o vivencia y no como un aprendizaje mecanizado.

Para este trabajo de investigación, como ya lo he mencionado, estoy tratando de analizar algunas prácticas sociales, como son, el ritual de la “llamada del espanto” y el ritual matrimonial. Para este trabajo, realicé durante una semana, algunas observaciones en la Escuela Primaria “Benito Juárez”, que se localiza en el pueblo de Río Grande. En esta escuela hice algunas observaciones en el grupo de tercer grado, donde pude percibir que muchos de los niños hablan la lengua Chatina, aparte del español, también muchos niños vienen de comunidades aledañas, tales como; Juxtlahuaca, San Gabriel, Ixtapa, Jocotepec, San José de las Flores y Agua Zarca.

En algunas conversaciones que establecí con los niños, me sorprendió la cantidad de conocimientos que construyen en las vivencias fuera de la escuela. Primero quería saber si tenían conocimiento de la práctica de “la llamada del espanto” y del ritual matrimonial. De “la llamada del espanto” todos tenían conocimiento porque habían tenido esa experiencia (la mayoría de los niños han sido curados o han visto como curan a algún familiar) y comentaron cómo los curaban, qué materiales ocupaba la curandera, por qué se curaban y para qué (ver anexo 13).

Con respecto al ritual matrimonial, nadie tenían conocimiento de esta práctica, pienso que esto se debe a que esta es una práctica que sólo realizan las personas adultas, donde los niños no tiene participación.

Aparte de los comentarios que hicieron acerca de “la llamada del espanto”, me sorprendí también de los comentarios y la forma de platicar algunas experiencias de actividades que los niños (as) realizan en la vida cotidiana, así como las cosas que saben hacer. Los niños contaban esas experiencias con mucha emoción, parecía que las estaban volviendo a vivir mientras yo imaginaba las escenas de los acontecimientos; por ejemplo, Jesús (Entrevista Jesús: 19/12/13), un niño de ocho años de edad originario de Río Grande, me platicó acerca de la cacería de venados, tejones e iguanas (ver anexo 13). Él, su tío y su papá realizan esta actividad cotidianamente. Jesús comenta que frecuentemente va al *Cerro del Rey* a cazar venados, y que a veces también atrapan iguanas y tejones. Lo que me llamó la atención en esta conversación, es que Jesús describe el camino por donde se llega al *Cerro del Rey* (Jesús sólo le nombra Rey), conoce y describe las características de los cuernos de los venados, también sabe cómo abrir el cuerpo de los venados para limpiarlos y poder cocinarlos. Me llamó la atención la habilidad que tiene Jesús para ver y escuchar cuando se acerca un venado o para poder reconocer los agujeros donde se esconden las iguanas.

Así como Jesús, también muchos de los niños me impresionaron con sus conversaciones, sus conocimientos y la habilidad que tienen para contar esas experiencias. Sin embargo, cuando les pregunté acerca de qué han aprendido en la escuela, la respuesta se repitió en casi todos los niños: aprendí a multiplicar,

sumar, restar y a leer (ver anexo 14). Pero no había historias, ni experiencias sobre estos conocimientos. Es aquí donde surgen estos cuestionamientos: ¿por qué los conocimientos que se enseñan en la escuela, en su mayoría no se viven como experiencias significativas que se puedan contar con esa atención que fueron contadas las experiencias vividas fuera de la escuela?, ¿qué pasa con los conocimientos escolares? y ¿cuáles son las consecuencias de esos conocimientos descontextualizados?

Los planteamientos de Walter Ong (1987) respecto a la oralidad, son interesantes; sin embargo, propone dos oralidades distintas, por un lado la cultura oral que pertenece a las comunidades ágrafas, y por otro lado la oralidad secundaria que pertenece a las culturas que han adquirido la escritura. Éstas se plantean como dos culturas separadas, muy distantes. Podría también hacernos pensar que se está dando legitimidad sólo a la cultura de la escritura. En respuesta a este supuesto, en las culturas orales podemos apreciar la capacidad mnemónica, a la que quizá Ong (1987) no da mucha importancia o validez. Podríamos decir que en las culturas orales, la memoria era una técnica eficiente comparada con la escritura, y que las mnemotécnicas son tan complejas como la escritura. Entonces, la capacidad mnemónica es equivalente a la escritura en las culturas de la oralidad secundaria:

Ward, como muchos otros, se muestran en desacuerdo con la propuesta implícita en Ong de que la “mentalidad letrada” y la “mentalidad oral” son dos esencias ahistóricas que se contraponen. La argumentación de Ward afirma que son, efectivamente, maneras de pensar diferentes en tanto la comunicación oral y la escritura propician diferentes formas de construir una subjetividad, pero no pueden ser pensadas como identidades que se “actualizan” en cada oportunidad (Marccone, 1997: 57).

Las culturas orales tienen o guardan una relación diferente dentro de su propia cultura que las sociedades letradas no pueden concebir. En el caso de la comunidad de Río Grande -donde la mayor parte de la población sabe leer y escribir- las prácticas de oralidad aún siguen vigentes, aunque con adaptaciones y cambios en el proceso de algunos mitos y rituales. Sin embargo, se sigue ejerciendo con respeto y aportando un valor al acto ritual.

Abandonar las formas de concebir el mundo bajo las construcciones míticas, fueron causadas por el énfasis en el *logos* que, como ya se ha mencionado en el capítulo primero, da paso a un pensamiento más racional, que no tuviera que ver con las supuestas falsedades del mito; esto es esencialmente lo que se piensa a la llegada del pensamiento occidental. Se crea otra historia que es suplantada a partir del olvido de la memoria colectiva que estaba basada en construcciones metafóricas que trataban de dar una explicación del mundo:

Por último podemos advertir que en el origen de la civilización greco-occidental hay un olvido de un pasado anterior: la civilización micénica. En ese momento nace la historia de Occidente y la memoria occidental, el **logos**. Historia y memoria surgen entonces a partir de un olvido. El pasado reprimido es el mundo del mito. La memoria histórica debe reprimir la memoria mítica (Arriarán, 2010: 24).

El olvido, se presenta de manera positiva pero también negativa, es una categoría que se necesita considerar, sobre todo para repensar la historicidad política y social de los pueblos de Oaxaca, para analizar las formas de vida y construcciones de identidades que se han tenido antes de la colonización y los cambios que han surgido después de ésta. Es importante reconocer que la memoria colectiva no siempre ha sido la misma y que, en muchos de los casos se ha pretendido borrarla para suplantar otra historia y otras realidades. El olvido también puede ayudar a desechar pensamientos occidentales que racializan, discriminan y que tratan de desvalorizar las formas de conocimientos que existen en los pueblos originarios, especialmente podría ayudar en algunas cuestiones de los contenidos, formas de evaluación y enseñanza en las escuelas.

Por otra parte, para puntualizar el análisis acerca del olvido y el problema del pensamiento occidental. Hegel (En Arriarán, 2010: 34) afirma que, lo que se olvida es la memoria de los pueblos sin historia. Al hacer esta afirmación, la historia que es olvidada, es la historia mítica, supuestamente irracional, como sucede en los pueblos de Oaxaca. Prevalecerá en este caso, la memoria dominante, es decir, la del pensamiento occidental. Esto sería un olvido negativo, porque se despoja la historia de los pueblos originarios y se impone una memoria que, en muchos de los casos no tiene sentido adoptar, porque no es la nuestra, es decir, no hay un sentido de pertenencia. En el caso de los pueblos latinoamericanos, se ha tratado

de borrar memorias de conocimientos ancestrales, por ejemplo, los de la medicina tradicional o bien la salud comunitaria; estos conocimientos han sido desplazados y deslegitimados por la racionalidad de la medicina científicista; este tipo de medicina no es innecesaria, pero lo que no se justifica es que se le aporte más valor que a la medicina tradicional.

El concepto de bruja o brujería, por ejemplo, fue impuesto por los colonizadores. Esto tiene sus orígenes en Europa, cuando se asesinaba a las mujeres por hacer uso de métodos anticonceptivos o abortivos, como les llamaban en esa época, “pociones”. Esta ideología se trajo a América y también fue la causa de asesinatos a curanderas(os), chamanes y sacerdotes de los pueblos indígenas:

Los destinos de las mujeres en Europa y de los amerindios y africanos en las colonias estaban conectados hasta el punto de que sus influencias fueron recíprocas. La caza de brujas y las acusaciones de adoración al Demonio fueron llevadas a América para quebrar la resistencia de las poblaciones locales, justificando así la colonización y la trata de esclavos ante los ojos del mundo (Federici, 2010: 273).

En América la brujería se relacionaba con la medicina tradicional, especialmente con las parteras, las hechiceras, las adivinas. En nuestro continente encontraron en los rituales y en la medicina ancestral de los indígenas todas estas falsas acusaciones de la ideología que se traía de Europa. Con esto se comenzó con las persecuciones y se trató de privar a la mujer de todos esos conocimientos en relación a las yerbas y remedios curativos que habían conservado durante tanto tiempo y que además era parte de su tradición (Federici, 2010).

Esta idea de la brujería fue una estrategia que se trajo a América con el fin de causar miedo y terror a los habitantes que hacían uso de esta medicina o de las prácticas rituales. Con la desvaloración de la medicina tradicional, se llega a imponer la medicina científica. Estas prácticas de persecución fueron un ejemplo claro de la represión y de la esclavitud a la cual fueron sometidas las civilizaciones de América Latina. A pesar de la persecución, los pueblos de América se resistieron a perder y olvidar estas prácticas rituales de la medicina ancestral, prueba de ello es el conocimiento que aún tenemos acerca de las hierbas curativas y de los rituales que utilizamos, en el caso de Río Grande, por ejemplo,

como ya lo he mencionado, el “llamado del espanto”, ritual que se lleva a cabo no sólo en este pueblo sino en casi todos los pueblos de México:

La caza de brujas no destruyó la resistencia de los colonizados. Debido, fundamentalmente, a la lucha de las mujeres, el vínculo de los indios americanos con la tierra, las religiones locales y la naturaleza sobrevivieron a la persecución, proporcionando una fuente de resistencia anticolonial y anticapitalista durante más de 500 años (Federici, 2010: 289).

No hay aceptación cuando las personas se salen de la cotidianidad del pensamiento occidental, no se aceptan otras formas de conocimientos. Se ha impuesto tanto ese concepto de brujas, que suelen aparecer, en repetidas ocasiones, en los cuentos infantiles que los maestros leemos a los niños.

Habría que valorar de los pueblos originarios, la resistencia a olvidar sus conocimientos, por ejemplo, los de la medicina tradicional. En una plática que se estableció con la señora Felícita Ramírez (Entrevista Felícita: 3/11/13), de sesenta y dos años de edad, originaria de la comunidad de Río Grande, menciona que primero recurre a las yerbas porque éstas son frescas, que la medicina es caliente, pero que cuando ya no sanamos con las yerbas entonces como última opción, hay que acudir al médico, porque también es necesario. En este comentario se nota que la señora Felícita, curandera del pueblo de Río Grande, no niega los conocimientos de los médicos (ver anexo 10), entonces ¿por qué la medicina y las sociedades modernas, no tienen la intención de reconocer los conocimientos de curanderos y curanderas y sobre todo de los beneficios curativos de la medicina tradicional?

El olvido puede ser positivo cuando se rompe con las imposiciones, como lo he mencionado anteriormente, si existiera la posibilidad de pensarnos ya no en ese mundo colonial, sino como sociedades que no son dependientes del capitalismo y cientificismo, cómo serían las sociedades. En el ámbito educativo por ejemplo, es preciso dejar de enseñar bajo las propuestas educativas basadas en el mecanismo de producción, como lo es el *Fordismo*¹⁶. Se busca en cambio, otras formas de enseñanza y de construir conocimientos que sean útiles para la vida: “El

¹⁶ Me refiero al Fordismo como un medio de producción donde se da una mayor producción a menor tiempo y costo. Esta situación se ve reflejada en la educación.

olvido positivo es necesario ya que nos permite la creatividad en la historia. El olvido puede ser una fuerza generadora cuando permite el surgimiento de lo nuevo” (Arriarán, 2010: 37).

En el sistema educativo de México, los planes de estudio de educación primaria, dictan contenidos, por ejemplo, de la materia de Historia, que no tienen relación con la historia de México. Por otro lado, jamás se enseña a problematizar y reescribir la historicidad de cada uno de los niños, de las tradiciones, conflictos o movimientos sociales. Con esto no quiero decir que la historia de otros países no aporte ningún conocimiento o posibilidades de análisis que permitan situarse en la historia. A partir de esto surgen las siguientes cuestiones: ¿por qué no conocemos la historicidad de los pueblos latinoamericanos, en especial la historicidad de los conflictos de los grupos o movimientos sociales, de los conflictos y resistencias de los grupos indígenas?, ¿por qué no se enseña la historia que cuentan las personas de más edad?, ¿por qué en las efemérides de los rutinarios homenajes del lunes, se dice información de personajes que desconocemos o de fechas que a casi nadie le interesa recordar?:

En este plano de la memoria impuesta aparece la historia oficial, la historia aprendida y celebrada públicamente como memoria enseñada y manipulada. Se rememora y se celebra sólo lo que conviene al poder. El abuso de la memoria consiste aquí en la política frenética de conmemoraciones oficiales, es decir, de los mitos y rituales que sirven para la perpetuación y el control de la memoria colectiva (Arriarán, 2010: 39).

Es necesario contemplar dentro de la práctica educativa, temas que hablen de nuestra historia completa, que incluye hablar de la esclavitud a la cual fuimos sometidos, sometiendo también nuestra manera de concebir el mundo.

3.1.2. La escritura en la práctica escolar

Las personas pertenecientes a la cultura de la oralidad, tienen la característica muy peculiar de involucrarse en el mundo, y en especial con la naturaleza, utilizando todos sus sentidos, dando lugar a construcciones metafóricas del mundo que observan y sienten. Así considera McLuhan al ciudadano de la cultura oral (En Pérez Herón, 1992: 12).

Por otra parte, es necesario analizar, la cuestión de la escritura, con ella se crean otros mecanismos de construcción en el pensamiento, formas distintas de ver y nombrar el mundo, ya no utilizando todos los sentidos, sino privilegiando el sentido visual. Se abandona el mundo de lo mágico para utilizar el pensamiento lógico, y las construcciones metafóricas del mundo que se desplazan para ser sustituidas por argumentos de razonamiento. McLuhan, afirma que la escritura crea una nueva manera de sentir la realidad (En Pérez Herón, 1992, p. 12).

En este apartado interesa hablar de cómo se estructura y procesa la información en la mente alfabética. Por ejemplo, para poder escribir, se requiere de una concentración y atención más rígida, se piensa en lo que quieres escribir o dar a entender, en lo que deseas escribir, piensas en que tu escrito tenga coherencia, cohesión y que no tenga faltas ortográficas. Las personas que conocen la escritura, cuando pensamos, lo primero que llega a la mente son palabras, y para las personas ágrafas, lo primero que llega a la mente es la imagen. Esto no quiere decir que las personas ágrafas no tengan un pensamiento complejo y que no tengan la capacidad de crear conocimientos o sean menos hábiles; aunque la escritura nos da la posibilidad de buscar y adquirir conocimientos de otros contextos:

Una mente entrenada es una mente cuya principal tarea consiste en eliminar el ruido, esto es, la información innecesaria, para dejar espacio a las respuestas especializadas. Una mente entrenada en el alfabetismo tiende a procesar información en un pensamiento más que en acción. Cuando piensa, la mente alfabética procede en palabras más que en imágenes. Dentro de esas palabras y frases, la mente alfabética se organiza en conceptos más que en metáforas. (De Kerchove, 1999: 136)

En América Latina no es suficiente hablar de escritura en el medio urbano donde sólo se habla el español, o castilla como se nombra en algunos pueblos, es necesario puntualizar el análisis al contexto indígena, porque en los pueblos latinoamericanos también se habla alguna lengua indígena.

La llegada de la escritura a los pueblos indígenas ha sido en su mayoría, utilizada para escribir la lengua indígena, y lograr con este método la supuesta permanencia y vivificación de las lenguas de los pueblos originarios, pero en la mayoría de los casos, se recurre a la escritura de las lenguas indígenas para que

éstas tengan una jerarquía comparable con la de otras lenguas, como lo es el español. En muchos pueblos indígenas, se ha pensado que si se opta por aceptar la escritura, ésta tiene que aportar beneficios a las comunidades y a la comunidad escolar, se exige, que la escritura tenga un verdadero valor literario, no es solamente escribir, sino, saber escribir buenos textos:

Si la escritura ha sido introducida en una sociedad indígena, la mayoría de las veces como señuelo para demostrar que la lengua es capaz de una <<jerarquía>> comparable a las otras lenguas <<civilizadas>> del entorno geográfico y político, es necesario que aspire también a la jerarquía de textos que tenga verdadero valor literario. De lo contrario, la misma escritura se convierte en demostración de la <<pobreza>> de la lengua. Los textos banales e infantiles no contribuyen para nada a la valorización de la lengua. La calidad y la belleza del mensaje está indisolublemente unida a una de las funciones de la escritura que no sólo es responder a una necesidad comunicativa paralela y melliza de la oralidad, sino a una nueva forma de comunicación (Melía, 1998: 28).

La exigencia de la escritura con valor literario, no solamente aqueja a las comunidades indígenas, también es un requerimiento para todas las sociedades, en especial en el contexto escolar. En la escuela es común la enseñanza de la escritura, pero muy pocas veces se enseña a escribir textos que tengan sentido y que sean realmente literarios. En el aula por ejemplo, aún se sigue enseñando la escritura bajo los regímenes del dictado, existe una escasa producción de textos útiles para el desarrollo de la buena escritura en los niños. Por otra parte, la enseñanza de lectura bajo los actuales planes de estudio de educación primaria, no puntualizan en la comprensión lectora, sino en la cantidad de palabras que el niño pueda leer por minuto, otra vez la educación se visualiza como un medio de producción.

En muchas comunidades indígenas y rurales, la alfabetización no ha sido posible, uno de los motivos es porque se ve a la escritura como un medio opresivo e innecesario; por ejemplo, en las comunidades rurales, es probable que las personas de más edad no tengan conocimiento de la lectura y escritura. En Río Grande es muy común encontrar personas de más edad que no saben leer y escribir; sin embargo, sí tienen conocimiento de la existencia de la escritura y de medios de comunicación que dependen de ésta. Aunque muchas personas no sepan leer ni escribir, hacen uso de los medios electrónicos:

El acceso a los saberes de las tradiciones orales ya no pasa necesariamente por la escritura. Con los medios modernos, la comunicación diferida se puede dar sin la cirugía de la descontextualización; sin la aceptación del símbolo ajeno ni el sometimiento a una casta de letrados que exigían al iletrado, campesino o indígena, la aceptación de la escritura (Landaburu, 1998: 48).

Un ejemplo de la relación que tienen las mnemotécnicas con la escritura, la podemos encontrar -por mencionar un ejemplo- en la literatura sagrada y rituales de la india. Se ha analizado la estructura de sus obras escritas y encontrado que fueron hechas con la intención de ser memorizadas. Considerando que estos escritos fueron producto de un medio oral. En el *Rigveda*, que es un himno perteneciente a la cultura oral hindú, se ha mencionado en un artículo publicado por Narasimhan (1998: 238), que antes de que el *Rigveda* se transcribiera, existían diferentes versiones de éste, pero cuando fue redactado, se tomó esta redacción como la versión oficial, y es la que se ha transmitido de generación en generación. Este texto estaba organizado bajo los mecanismos mnemotécnicos de culturas orales. Aun con la llegada de la escritura, muchas culturas siguen presentando y utilizando las técnicas de la oralidad: “Es interesante observar que también estas obras, en su mayor parte, fueron compuestas en forma de textos memorizables, preservados a través de la memoria y transmitidos de una generación a la siguiente de manera oral” (Narasimhan, 1998: 239).

En muchas comunidades donde las personas no tienen el conocimiento o hacen uso de la escritura, no dejan de tener esta iniciación o relación con ésta, por ejemplo, en el caso de la medicina tradicional, y en específico con el ritual de “la llamada del espanto”. Como ya se ha mencionado en el capítulo dos, durante el proceso del ritual, la curandera, cuando deposita la cera en los trastos de barro que contienen agua, la cera se vuelve sólida y en ésta se dibuja lo que posiblemente ha ocasionado el espanto, la curandera interpreta lo que está puesto en la cera, podemos decir que lo que se dibuja en la cera, es un texto que está requiriendo ser interpretado, la escritura en esta situación está presente, emite un mensaje, aunque éste no sea el tipo de escritura convencional: “Los pueblos que han desarrollado artes adivinatorias, o los que usan sistemas de comunicación con huellas-mensaje artificiales están más cerca del entendimiento profundo de la escritura <<civilizada>>”(Landaburu, 1998: 56).

Ya se ha mencionado que la cultura de la oralidad siguió existiendo aun en los textos escritos. Por ejemplo, en el Popol Vuh (1994), o también llamado el libro del consejo, se dan a conocer las tradiciones y formas de pensamiento que tenían las comunidades Quichés, y es un libro que guarda los secretos y creencias de este pueblo, además, todo lo que se escribe y la mayor parte de sus creencias están relacionadas con elementos simbólicos de la naturaleza:

Las primeras escrituras (egipcias, sumerias, chinas, mayas), se constituyen también a partir de una esquematización de seres presentes en su tierra. Todavía hoy se ve en los jeroglíficos las figuras estilizadas de un águila, una lechuza, una culebra, un junco, o también la corona del faraón o la figura de un escribano. Era normal que un egipcio, con sólo mirar la escritura (pocos sabían producirla), sintiera representado su mundo. Era su escritura. Lo mismo se podría decir de las escrituras mayas o zapotecas. La escritura era parte del territorio. Las culturas de las primeras escrituras recubrían de escritos el territorio de sus pueblos, continuando la antiquísima práctica de las asociándole nombres y relatos (Landaburu, 1998: 57).

Quizá, el manejo y uso de la escritura en la escuela, sea el de la descontextualización, los textos que se producen no tienen sentido para los alumnos, hay pocos escritos en donde se plasman las formas de vida y de conocimientos de los pueblos, los niños al leer y escribir no se sienten identificados con el texto:

Lo escrito no puede sustituir a lo oral pero también es fuente de emociones y sentimientos. La palabra oral, por ser intercambio vivo entre interlocutores, involucra relaciones y acontecimientos afectivos más reales; sin embargo, también la lectura y la escritura pueden ser fuente de emociones y sentimientos intensos (Landaburu, 1998: 71).

En la cultura de la escritura, como ya se ha mencionado, a diferencia de la cultura oral, se prioriza lo visual antes que el sonido. Con la alfabetización, entonces, las personas hemos desaprendido algunas formas de adquirir el conocimiento, porque se discriminan algunos sentidos. Sólo se pone atención a lo que se ve, quizá esta sea una desventaja de la escritura, aunque puedo confesar que, cuando realizo la lectura de textos que me trasladan a otras realidades, puedo sentir muchas sensaciones al imaginar los acontecimiento que se describen en el texto.

3.1.3. Las nuevas tecnologías como práctica educativa

Con la llegada de los nuevos medios de comunicación, como la Internet, la sociedad ha tenido grandes cambios, me interesa analizar en especial, los cambios en el ámbito educativo y cómo podemos adaptar los medios de comunicación masiva a propuestas educativas. Utilizar estos medios como herramientas, pero sin dejar de analizar los peligros a los que se está expuesto. Analizar también, por qué McLuhan considera al mundo electrónico como medios “fríos” poniendo al hombre como una nueva especie analfabeta (En Pérez Herón, 1992: 13).

Hay quienes consideran que los medios de comunicación se encargan de homogenizar y manipular la información. Pero en muchos casos los medios masivos de comunicación han tenido una labor importante, estos son instrumentos que permiten la difusión colectiva de la información. En el caso de la radio comunitaria, por ejemplo, ofrece muchos beneficios y ha sido un medio de expresión y comunicación utilizado en muchas ocasiones por las minorías que se encuentran en resistencia y lucha.

A diferencia de la escritura, los medios electrónicos llevan los mensajes orales o escritos, las personas que hacen uso de ellos no necesitan tener conocimientos tecnológicos avanzados, por eso, es más probable que las personas se apropien y hagan uso de los medios masivos que de la misma escritura. Para participar en un programa de radio, por ejemplo, no es necesario saber escribir. Esto es lo que muchos han considerado como un nuevo tipo de oralidad.

Tanto los medios electrónicos como la escritura, son culturas que están presentes en casi todas partes, por esto, se puede decir, que la mayoría de las personas conocen o saben de la escritura, ya no es posible pensar a las sociedades como ajenas a estas culturas, en cambio, es necesario pensar y analizar los cambios que se han generado a la llegada de estos medios. En las comunidades rurales donde no es común el uso del computador y la internet como medios de búsqueda

de información, no se piensa a este medio como herramienta para la enseñanza, pero en el contexto urbano, este medio puede ser una herramienta que facilite el aprendizaje, claro, analizando como ya he mencionado, sus ventajas y desventajas, quizá pueda tener razón McLuhan cuando se refiere a este medio, como un medio frío, pero que urge aprender a leer.

La escritura y sus derivaciones, como los *mass media*, en muchas ocasiones se han utilizado como herramienta del capitalismo. En la actualidad el capitalismo, procura que los pueblos o las sociedades en general adquieran el conocimiento de la escritura y los *mass media* para entrar al mundo consumista. Al ver la televisión, escuchar la radio comercial o leer los anuncios publicitarios, las personas son manipuladas y obligadas a consumir en muchas ocasiones, lo que no necesitan. Con esto, la escritura pierde el sentido de lo que en la literatura se ha dado, muchas comunidades indígenas establecen condiciones cuando deciden hacer uso de la escritura y los medios electrónicos, en primera, analizan para qué pueden servir, y qué beneficios traerían, esto también, sería bueno pensarlo y cuestionarlo en el ámbito escolar.

3.1.3.1. Tecnologías de la información: otras formas de saber

Con respecto al uso que se le da a las tecnologías, en específico, al computador, no corresponde al uso para el que fue creado, por ejemplo, se usa, en muchas ocasiones, como máquina de escribir electrónica (Rueda: 2003). Sin embargo, muchos de los docentes y alumnos no utilizan estas tecnologías como herramienta que pueden servir para la enseñanza de muchos de los contenidos escolares. El problema en cuanto a las tecnologías de la información, es que, existe un desconocimiento teórico, que no permite aprovechar o crear otras formas de adquirir conocimientos:

En particular, el paradójico tratamiento que se hace del computador como una "herramienta" similar a la máquina de escribir o al libro, por lo cual aunque es una nueva tecnología se le superponen esquemas de pensamiento que no le corresponden y que, por el contrario, no favorecen ni la apropiación, ni la resistencia, ni la innovación tecnológica (Rueda, 2003: 6).

Como ha enfatizado Rocío Rueda (2003), es importante reconocer en las tecnologías de la información, los beneficios como instrumento de enseñanza y aprendizaje que se pueden desarrollar. Sugiere para esto, que tanto el docente como el alumno deben tener el dominio instrumental de las tecnologías informáticas, para esto se debe tener también una base teórica que permita tener muy claro el por qué y para qué estas tecnologías. Lo mismo sucede con la utilización de la escritura, en muchas ocasiones como docentes, no desarrollamos ni propiciamos el buen uso de este valioso instrumento.

Es importante analizar los efectos que los *mass media* pueden tener en el plano educativo, así como lo tuvo la escritura y la imprenta, en su momento. En la actualidad, las nuevas tecnologías son un atractivo, especialmente para los jóvenes, quizá ello sugeriría un cambio en la dinámica escolar en cuanto al desarrollo de los temas de una clase, o bien, utilizándolo como un medio que colectiviza la información en las sociedades que hacen uso de este instrumento. Este nuevo entorno que integra viejas y nuevas tecnologías en un ambiente digitalizado, cada vez más veloz e interactivo, tarde o temprano, introducirá cambios en la situación cultural y educativa que hoy conocemos (Rueda, 2003: 36).

Para incluir las nuevas tecnologías de la información al campo escolar, es necesario abrir discusiones que surgen en cuanto al modo de enseñanza en las escuelas. Durante todo este tiempo se ha utilizado un modelo educativo basado en los libros y en un aprendizaje mecanizado. Por ejemplo, en la escuela primaria, los libros de texto son el único instrumento que se proporciona al maestro para que desarrolle los temas que impartirá en la clase. El libro de texto gratuito, también es el instrumento que se le facilita al niño para reforzar los conocimientos desarrollados en los contenidos programáticos que el maestro enseña. En el actual plan y programas 2011 de Educación Primaria, los libros de texto contienen una sección que proporciona algunas páginas de sitios de internet para consultar o buscar más información acerca de algún tema del contenido programático. Sin embargo, en el caso de Oaxaca, existen muchas escuelas rurales donde no se

tiene un computador, o simplemente, existe el computador pero no hay acceso a la red de internet. Cómo se justifica el uso de las tecnologías de la información en este contexto:

Las nuevas tecnologías de la información no sólo afectan a conceptos básicos como los de cultura, identidad nacional, frontera, territorio, sino que suponen nuevas reflexiones acerca de la participación del receptor y su consumo simbólico. La informatización afecta, además, a los modos de acceso y producción de conocimientos, produciendo transformaciones en la cotidianidad y en la sensibilidad de las personas. El acceso y la distribución de nuevas tecnologías plantean pues un nuevo lugar para la distribución diferenciada del saber (Rueda, 2003: 162).

Debemos analizar los cambios que se tienen con el uso de los nuevos medios electrónicos y en especial con el uso y la utilización de las redes como el internet. Al igual que la escritura, los medios electrónicos están provocando transformaciones en las sociedades y también en el pensamiento de los sujetos que utilizan estos medios. Como sucedió con la escritura, estos medios electrónicos llevan y colectivizan mucha información a una velocidad impresionante, abriendo grupos más amplios que leen, ven, escuchan, escriben y reciben información.

Quizá en esta situación los medios electrónicos no llevan a desarrollar una vasta imaginación que permite la creación de nuevas formas de adquirir y compartir el conocimiento. Nos abre un nuevo campo social mucho más amplio, incluso más amplio que la cultura del libro. Sin embargo, también habrá que precisar que, no toda la información que se muestra se lee en su totalidad, y también que la información que se muestra, en muchas ocasiones no tiene un autor, o bien, puede tener muchos autores, me pregunto si esta situación se vería cómo una ventaja o desventaja.

Al igual que la escritura puede incluir la cultura de la oralidad, las tecnologías de la información incluyen la cultura oral y la escritura. En la actualidad podemos ver, por ejemplo, que las redes proporcionan herramientas que permiten diferentes formas de adquirir y socializar el conocimiento. Podemos encontrar, materiales visuales, orales y escritos o bien materiales donde se fusionan los tres, haciendo

uso de la mayor parte de nuestros sentidos, como se hace en la cultura de la oralidad.

3.1.3.2. Las radios comunitarias

La idea de integrar las nuevas tecnologías como práctica educativa encuentra su razón de ser en algunos medios masivos de comunicación. En este breve apartado se trata el tema de las radios comunitarias, con el fin de seguir discutiendo los beneficios que las nuevas tecnologías ofrecen a las poblaciones.

Se habla de las radios comunitarias por ser un medio de expresión muy común en los pueblos latinoamericanos, estas radios, a diferencia de las radios de tipo comercial, tratan temas y problemáticas que aquejan a una comunidad o bien, donde un conjunto de comunidades presentan problemas en común, sobre todo que afectan a las minorías.

En muchos de los estados del país mexicano se hace uso de las radios comunitarias y alternativas como un medio que permite la libre expresión y como medio de organización social y sobre todo comunitaria. La mayoría de los estados del país cuentan con radios comunitarias, pero en específico hablaré de las radios comunitarias del estado de Oaxaca. Interesa también el uso crítico que se ha dado a las radios comunitarias, especialmente cuando surgen a partir de los movimientos sociales.

Las radios comunitarias en Oaxaca han tenido gran éxito en cuestiones de organización social, porque es un medio que incluye acontecimientos, información y problemáticas que tienen importancia para las minorías especialmente cuando hablamos de poblaciones marginadas y subalternas que necesitan de un medio de expresión y comunicación que atienda la lucha por los derechos de los pueblos que siguen viviendo las injusticias, cuando no se respetan las formas de pensamiento y de organización.

Las radios comunitarias han sido un vehículo útil para la libre expresión de los pueblos latinoamericanos y en este caso para el estado de Oaxaca, porque a diferencia de la televisión, han permitido la colectividad y la unión ante las luchas de los pueblos de Oaxaca.

Las radios forman parte de esta oralidad secundaria que menciona Walter Ong (1987). Las radios, son de uso común y frecuente en los pueblos. Es el medio más factible por las condiciones de algunas comunidades, porque muchos de los pueblos se encuentran muy alejados de las urbes o municipios y sus caminos en muchas ocasiones son intransitables; a causa de esto no hay señal de la televisión y quizá esta sea una ventaja porque no entran en la dinámica del oportunismo capitalista. Por ejemplo; trabajé en la comunidad de Santa María Ozolotepec, perteneciente al municipio de Miahuatlán, Oaxaca, en esa comunidad la mayoría de las familias no cuenta con un televisor y en su lugar hacen uso de la radio.

Las radios han sido también en estas comunidades, un medio educativo, especialmente para las personas adultas que no pudieron asistir a la escuela, y es aquí cuando Walter Ong (1987) menciona que ya no existen comunidades con oralidad primaria porque ya han hecho uso de los medios que surgieron de la escritura o usan un lenguaje escriturario. En el caso de algunos países latinoamericanos, como lo es el caso de Brasil, la radio sirvió como un instrumento de alfabetización, en especial la alfabetización para adultos, y al mismo tiempo sirvió como una metodología que promovía una toma de conciencia liberadora, este programa de alfabetización fue propuesto por el maestro Paulo Freire (Peppino, 1999: 126).

Pero la radio en la mayoría de los casos ha servido como instrumento de apoyo para los movimientos sociales, y esto es también muy interesante y valioso porque de esta manera los pueblos pueden accionar contra las injusticias del poder. Por ejemplo; en el estado de Oaxaca, en el año 2006, la radio fue un medio de difusión y comunicación que permitió organizar las bases del movimiento de la Coordinadora Nacional de Trabajadores de la Educación de la sección XXII (CNTE), llevando información cierta al pueblo de Oaxaca dando lugar a una

polifonía de voces de muchos pueblos que se unieron a la lucha de este movimiento social. Este movimiento logró que los pueblos de Oaxaca se unieran a la lucha por las injusticias causadas principalmente por el gobierno priista (Ulises Ruiz Ortiz) que estaba atentando contra uno de los principales derechos; la educación y la libertad de manifestarse.

Se crea entonces la *Radio plantón* que en su momento fue un instrumento que ayudó a organizar a los pueblos de Oaxaca y que tuvo la capacidad de fomentar la participación de todos, de despertar las conciencias de las minorías que constantemente estamos siendo violentadas. Incluso se realizó la toma de las radios comunitarias del estado para mantener informados a los pueblos, también se hizo la toma de la *Radio Universidad* de la UABJO (Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca).

En esta ocasión ante la problemática de los movimientos sociales de las minorías queda claro el poder que tiene la palabra en las radiodifusoras comunitarias, siendo este un medio liberador y por lo tanto educativo. He tenido la oportunidad de escuchar algunas estaciones de radios comunitarias, y en la mayoría de las programaciones de estas radios, se promueve la enseñanza de los valores comunitarios, la revaloración de las costumbres, la tradición, la lengua indígena y la lucha por la autonomía.

Conclusiones del capítulo

Existen múltiples discusiones y preocupaciones acerca de los medios electrónicos y especialmente de las nuevas tecnologías de la información. Las preocupaciones del desplazamiento de la cultura del libro por la cultura de las nuevas tecnologías de la información, aún no se termina de opinar acerca de la priorización que se le da a la escritura en comparación con la cultura de la oralidad, ahora también la cultura de la escritura está siendo amenazada.

La cultura de la oralidad es practicada en los pueblos originarios, sin embargo, en el ámbito escolar no se incluyen los conocimientos que surgen de ésta, por lo tanto no ocupan un lugar importante en la enseñanza escolar. Por otra parte, aunque las tradiciones sean tomadas en cuenta para la enseñanza escolar, no aseguran la supervivencia de estos conocimientos ancestrales, que con tanto recelo se guardan en las memorias de los pueblos. En este caso, pensar en una recuperación de las prácticas y formas de construcción de conocimientos de las culturas orales no sólo le compete a la escuela, sino a los mismos integrantes de las comunidades orales.

En las entrevistas que hice a los niños de tercer grado de la primaria “Benito Juárez” de Río Grande, muchos niños, tienen la idea de que en la escuela se transmiten o se aprenden los conocimientos verdaderos, aun cuando para muchos, estos conocimientos no sean de su interés, de utilidad o significado en sus vivencias. La respuesta que la mayoría dio, era que les gustaba más la escuela, porque en ella les enseñaban a sumar, restar, multiplicar y leer; esta respuesta se repitió en muchos niños(as).

En la escuela se tendrían que destacar los valores comunitarios que se promueven en la cultura de la oralidad, considerando que, los valores son los comunitarios locales (Hernández, 2010: 53). La cultura de la oralidad implica ese encuentro cara a cara como una forma peculiar de adquirir o construir los conocimientos mediante la práctica presencial.

En cuanto a la escritura, es una herramienta muy valiosa, sobre todo por lo que te permite hacer y crear. Aunque no descarto la idea que se discute, cuando se habla de la escritura como un medio de opresión, sin embargo, la escritura también es una posibilidad de liberación y es un instrumento que permite alcanzar niveles de crítica y reflexiones muy altos. En lo particular, la escritura para mí ha sido un medio que me ha ayudado a pensar las realidades de distintas formas, porque es un medio que permite hacer creaciones en la imaginación, conocer de tradiciones e injusticias que se viven en otros lugares, permite viajar sin salir de casa. Y de este instrumento se deben apreciar los *valores críticos sociales* (Hernández, 2010: 53). La escritura requiere de una mayor atención y concentración, su ejecución requiere la organización de las ideas.

La escritura ha tenido un gran impacto en la comunidad de Río Grande, sobre todo en los niños y jóvenes quienes tienen mayor posibilidad de conocer este instrumento. Sin embargo, en la escuela primaria “Benito Juárez” pude observar que los niños (as) realizan ejercicios donde utilizan y elaboran textos escritos pero el uso de la escritura se ve sólo como un contenido temático y pocas veces se promueve el valor crítico que ésta aporta a las sociedades.

En cuanto a las tecnología de la información, como ya lo externé en este análisis, se valoran estos medios por la posibilidad que dan ante proyectos autónomos, en especial, porque he visitado páginas que dan cuenta de lo que pasa, por ejemplo, en los movimientos sociales en el estado de Chiapas. También, en el caso de las radios comunitarias, se valora la posibilidad de realizar proyectos autónomos, de organización social, alfabetización y de liberación. Tenemos entonces que admitir el tipo de valores que promueven las nuevas tecnologías de la información: “Los valores son los informativos globales” (Hernández, 2010: 53). La información llega a un mayor número de personas, permite la participación de minorías que habían sido silenciadas. Sin embargo, no se puede admitir que estas nuevas tecnologías puedan sustituir a las formas de construcción del conocimiento que permite la oralidad y la escritura: “En los tres entornos podemos hablar de que promueven un tipo de conocimiento y formas peculiares de construirlo” (Hernández, 2010: 53).

CONCLUSIONES GENERALES

Uno de los objetivos que me había planteado en un principio, fue conocer a fondo el tema de la oralidad; respecto a esto, pude comprender algunas de las características que esta práctica presenta. Sin embargo, también me di cuenta de que este tema resultó ser muy complejo, ya que para hablar del tema de oralidad, se tienen que tomar en cuenta otros elementos que se van entretrejiendo con la oralidad.

Esta tesis me hizo reflexionar parte de las experiencias de mi vida, en especial cuando tuve la oportunidad de hacer el trabajo de observación en la escuela primaria “Benito Juárez”, institución donde realicé mis estudios. Tuve la oportunidad de encontrar a algunos maestros que me dieron clases, también me pude dar cuenta de que esta escuela alberga a niñas y niños que hablan la lengua indígena.

La práctica de oralidad sigue teniendo mucha importancia, sobre todo en los pueblos originarios y también en la comunidad de Río Grande, porque aun con la existencia de la escritura, las personas siguen realizando prácticas que surgieron de las culturas orales.

Durante el trabajo de campo, pude contar con la colaboración de algunos familiares y vecinos que aportaron con mucho interés, los conocimientos que les sirven de guía en la vida cotidiana. Con esto pude comprobar lo que Havelock menciona acerca de la oralidad, cuando dice que la oralidad es una práctica formativa. Esta es una tesis que pudo quedar muy clara, sobre todo cuando se escuchan las narraciones y se puede observar las prácticas sociales de una comunidad. Las personas se han formado mediante los mecanismos de la cultura oral.

La oralidad no se reduce a la acción de hablar, sino que es una práctica más compleja, donde se puede ver la presencia de la memoria, la ritualidad, la

observación, la corporalidad, la musicalidad e incluso el silencio. La oralidad es una práctica que engloba todos los sentidos del ser humano. Uno de los mecanismos para la construcción y formación de los conocimientos, es la repetición; este mecanismo se muestra de manera diferente en las prácticas sociales y en la práctica escolar. En el ámbito escolar, por ejemplo, la repetición es un mecanismo de enseñanza que ha sido criticado, ante esto surgió el cuestionamiento del por qué en las culturas orales resulta ser eficaz. El conocimiento que se enseña dentro de las culturas orales, es de suma importancia y eficacia para la vida cotidiana; sin embargo, el conocimiento que se enseña bajo repetición en las escuelas, es un conocimiento muchas veces carente de sentido.

En cuanto a la repetición, Ricoeur (1999) la relaciona con la historicidad: “El vínculo que existe entre el destino y la repetición constituyen, por tanto, el núcleo de la noción de <<historicidad>>. La repetición consiste en que cada uno se repita como destino” (Ricoeur, 1999: 203). Este planteamiento está ligado también a la memoria individual y colectiva. A través de la repetición volvemos a reencontrarnos con nuestra tradición, es decir, reencontrarnos con nosotros mismos. La repetición es así un acto de reafirmación y por lo tanto de resistencia.

Por otra parte Ricoeur (1999) menciona que la repetición también es liberadora: “Se trata de apreciar lo que puedo ser en lo que he sido. He aquí una repetición que ya no es onírica, sino decidida a afrontar el futuro” (1999: 209). Con esto tenemos que la repetición es un elemento útil en el desarrollo de temas que puedan historizar la realidad. Al mismo tiempo nos da la posibilidad de cambiar lo que aqueja a las sociedades y de rescatar lo que es útil para un futuro. Por ejemplo, revalorar las cosmovisiones indígenas y afrodescendientes para tener una mirada crítica que pueda resolver el problema de la discriminación de los grupos subalternos, este volver a tu propia historia te daría la pauta para cambiar lo que padecemos.

En cuanto al uso de la memoria colectiva; esta categoría se puede recuperar en la enseñanza escolar, sobre todo cuando es utilizada para recordar y analizar las luchas sociales, o para acudir a lugares donde se vuelva a recrear la memoria

colectiva; por ejemplo, en la danza de los diablos se muestra la historicidad de los afrodescendientes quienes sufrieron con más fuerza la condición de la esclavitud. Muchas personas y alumnos desconocen estos hechos históricos, pero es necesario incorporar este tipo de temas en la enseñanza escolar y comunitaria.

En la enseñanza escolar, sí se pueden recuperar los conocimientos presentes en la vida comunitaria, pero se corre el riesgo de caer en el *folclor*¹⁷, o de alterar algunas prácticas que sólo se pueden realizar fuera del ámbito escolar porque en muchas ocasiones estas prácticas son sagradas, y por tanto, se realizan con el respeto que merecen.

Con respecto al tema de la cultura escrita, ésta es necesaria siempre y cuando sea una práctica útil para los alumnos y los miembros de una comunidad. En el caso de las comunidades en las que se usa la lengua indígena, es necesario propiciar la valoración de la misma por sobre las demás lenguas, en este caso el español. Porque en muchas ocasiones las personas que hablan una lengua indígena le piden al docente que enseñe a los niños a hablar, leer y escribir en español porque ellos ya no quieren que sus hijos continúen haciendo uso de la lengua indígena. Estas cuestiones se suscitan cuando no hay una conciencia acerca del valor que tienen las lenguas indígenas. También en muchas ocasiones los maestros somos causantes de estas negaciones, porque no nos comprometemos a entender las formas de vida de los pueblos originarios, simplemente seguimos inmersos en el pensamiento occidental.

De los mecanismos que se dan dentro de las culturas orales pienso que el encuentro cara a cara fomenta la interacción social, quizá esta sea una de las ventajas que se rescatan de las culturas orales, porque a diferencia de la cultura escrita y la cultura de los medios electrónicos, este contacto y esta posibilidad de establecer una relación más cercana, se pierde. Con esto tampoco estoy discriminando a la cultura escrita y a la de los medios electrónicos, simplemente

¹⁷ Cuando hablo de *folclor* retomo la discusión que Porfirio Martínez Peñaloza (1986: 32) hace acerca del folclore y el arte popular en su obra *Sagrado y profano en la danza tradicional de México*, donde menciona que el *folclor* se refiere a la manipulación del arte, tradiciones y danzas de los pueblos originarios para la comercialización y la atracción del turismo. Perdiendo con esto el sentido cultural y social que tienen las prácticas de los pueblos originarios.

reconozco que el encuentro cara a cara es una acción donde se fortalecen los valores comunitarios.

Con respecto a la escritura y los medios electrónicos, tuve algunos desacuerdos en las posturas que fui encontrando; por ejemplo, cuando se habla de la mente alfabética como una mente que piensa respuestas más especializadas. Sin embargo, en la cultura de la oralidad tu mente también está preparada para emitir conocimientos especializados; por ejemplo, durante el trabajo de campo, la mayoría de los informantes compartieron conocimientos muy complejos que se requieren para efectuar la práctica o el oficio que realizan.

Lo que pude rescatar de la cultura de los medios electrónicos, es la cuestión de las radios comunitarias, porque pienso que es un medio que tiene todas las posibilidades de promover una educación confiable y eficaz, sobre todo porque sirve como instrumento de liberación que propicia la autonomía. Es un instrumento que también se puede retomar como herramienta o estrategia de enseñanza en el contexto escolar.

Esta tesis me deja inquietudes, que quisiera desarrollar más adelante, por ejemplo, el tema de la medicina tradicional. En mi comunidad es un conocimiento muy valioso que la gran mayoría de la población conoce y realiza, y es de mi interés poder desarrollar proyectos que promuevan estas prácticas. También quisiera seguir indagando acerca de la historicidad de los grupos afrodescendientes, sobre todo para tatar estos temas en las escuelas y promover una mirada crítica que cambie el actuar en las comunidades y sobre todo en las sociedades estudiantiles.

BIBLIOGRAFÍA

Arguedas, José María (2006). *Los ríos profundos*. Caracas: El Perro y la Rana.

_____ (1998). *Formación de una cultura nacional indoamericana*. México: Siglo XXI.

Alvarado Solís, Neyra (1996). *Oralidad y ritual*. Morelia: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.

Arriarán Cuellar, Samuel (2010). *Filosofía de la memoria y el olvido*. México: Itaca.

_____ (2009). *Hermenéutica, multiculturalismo y educación*. México: Colegio de Estudios de Posgrado de la Ciudad de México.

_____ (2007). *La hermenéutica en América Latina. Analogía y Barroco*. México: Itaca.

Bartolomé, Miguel A. (1982). *Tierra de palabra: historia y etnografía de los chatinos de la costa de Oaxaca*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

_____ (2005). *Elogio del politeísmo las cosmovisiones indígenas en Oaxaca*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Caso, Alfonso (1971). *El pueblo del sol*. México: Fondo de Cultura Económica.

Eco, Umberto (1995). *Apocalípticos e integrados*. México: Fabula Tusquets.

De Garay, Graciela (Coordinadora) (1994). *La historia con micrófono*. México: Instituto Mora.

De León Pasquel, Lourdes (Coordinadora) (2010). *Socialización, lenguajes y culturas infantiles: Estudios interdisciplinarios*. México: CIESAS.

De Kerchove, Derrick (1999). *La piel de la cultura*. Barcelona: Gedisa

Federici, Silvia. (2010). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid: Traficantes de sueños.

Franco Pellotier, Víctor Manuel (2011). *Oralidad y ritual matrimonial entre los amuzgos de Oaxaca*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.

Gadamer, Hans Georg (1997). *Mito y razón*. Barcelona: Paidós.

_____ (2000). *La educación es educarse*. Barcelona: Paidós.

_____ (2005). *Verdad y método I*. España: Sígueme Salamanca.

Galeano, Eduardo (2002). *Memoria del fuego. Los nacimientos*. México: Siglo XXI.

_____ (2000). *Memoria del fuego. El siglo del viento*. México: Siglo XXI.

_____ (2008). *Espejos*. México: Siglo XXI.

Geertz, Clifford (2006). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.

Havelock, Eric A. (1986). *La musa aprende a escribir. Reflexiones sobre oralidad y escritura desde la antigüedad hasta el presente*. Barcelona: Paidós.

Hernández, Alvidrez Elizabeth (2010). *La construcción del conocimiento en la oralidad, la escritura y los medios electrónicos*. En: Entre Maestr@s. México: UPN.

_____ (2008). *La lectura hermenéutica de textos literarios*. México: Colegio de Estudios de Posgrado de la Ciudad de México.

Landaburu, Jon. (1998). "Oralidad y escritura en las sociedades indígenas". En: Jung, Ingrid y López, Luis Enrique (Comps). *Sobre las huellas de la voz. Sociolingüística de la oralidad y la escritura en su relación con la educación*. Madrid: Morata.

León Portilla, Miguel (1996). *El destino de la palabra de la oralidad y los códices Mesoamericanos a la escritura alfabética*. México: Fondo de Cultura Económica.

Lewis, Sesia (1993). *Medicina tradicional, herbolaria y salud comunitaria en Oaxaca*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Marcone, Jorge. (1997). *La oralidad escrita. Sobre la reivindicación y re-inscripción del discurso oral*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Martínez, Peñaloza Porfirio (1986). *Sagrado y profano en la danza tradicional de México*. México: Miguel Ángel Porrúa.

Melía, Bartomeu (1998) "Palabra vista, dicho que no se oye". En: Jung, Ingrid y López, Luis Enrique (Comps). *Sobre las huellas de la voz. Sociolingüística de la oralidad y la escritura en su relación con la educación*. Madrid: Morata.

Montemayor, Carlos (1998). *Arte y trama en el cuento indígena*. México: Fondo de Cultura Económica.

_____ (1999). *Arte y plegaria en las lenguas indígenas de México*. México: Fondo de Cultura Económica.

NARASIMHAN, R. (1998) "La cultura escrita: caracterización e implicaciones". En: Olson, David R. y Nancy Torrance (Comps). *Cultura escrita y oralidad*. Barcelona: Gedisa

Ong, J. Walter (1987). *Oralidad y escritura: Tecnologías de la palabra*. México: Fondo de Cultura Económica.

Peppino, Barale Ana María (1999). *Radio educativa, popular y comunitaria en América Latina. Origen, evolución y perspectiva*. México: Plaza y Valdés

Recinos, Adrián (Traductor) (1994). *Popol Vuh. Las antiguas historias del Quiché*. México: Fondo de Cultura Económica.

Revueltas, Eugenia y Pérez Herón (Comps.) (1992). *Oralidad y escritura*. Zamora, Michoacán: El colegio de Michoacán.

Ricoeur, Paul (1999). *La lectura del tiempo pasado: memoria y olvido*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid.

_____ (1999). *Historia y narratividad*. Barcelona: Paidós

_____ (2011). *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*. México: Siglo XXI.

Rojas Sánchez, Leoncio (Comp) (2007). *Antecedentes históricos de la danza de los diablos de Collantes*. Oaxaca, México: CONACULTA.

Rueda Ortiz, Rocío (2003). *Para una pedagogía del hipertexto: Una teoría entre la deconstrucción y la complejidad*. Palma de Mallorca: Universidad de las Islas Baleares.

SEP (2011). Plan de estudios de educación primaria 2011. México: SEP

Turner, Víctor W. (1988). *El proceso ritual*. Madrid: Taurus.

ANEXOS

ANEXO 1

UBICACIÓN GEOGRÁFICA DE LA COMUNIDAD DE RÍO GRANDE OAXACA



ANEXO 2
EL “PRESENTE” EN EL RITUAL MATRIMONIAL



ANEXO 3
INTEGRANTES QUE CONFORMAN LA DANZA DE LOS DIABLOS



A la izquierda se puede observar la “minga” y a la derecha el “tenango”, estos son los personajes principales de la danza de los diablos.

ANEXO 4
INTRUMENTOS QUE SE UTILIZAN PARA PRODUCIR LA MÚSICA DE LA DANZA DE LOS DIABLOS



Los instrumentos que se muestran son; a la izquierda *la armónica*, en el centro, *la quijada de burro* y a la derecha, *el tambor de cuero*.

ANEXO 5

UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL
MAESTRÍA EN DESARROLLO EDUCATIVO
LIENA: HERMENÉUTICA Y EDUCACIÓN MULTICULTURAL

REGISTRO DE ENTREVISTA

Fecha de entrevista: 18/07/2014

Lugar: Río Grande Oaxaca

Situación: Entrevista acerca del *tonal*

Datos de la entrevistada: María Gómez Pérez Edad: 68 años

Contenido de la situación	Aspectos de análisis
<p>C. ¿Qué creencias tiene acerca del tonal?</p> <p>M. Las personas que son tonales, hay personas que son tonales de tigre, de onza, y dicen que cuando matan a un tonal, se muere la persona.</p> <p>C. Usted no sabe, por ejemplo, ¿cómo se le hace para que una persona pueda tener un tonal?</p> <p>M. Pues mira, primero decían, que cuando. Porque mi hermano, primero decían que lo habían hecho tonal.</p> <p>C. ¿A qué hermano?</p> <p>M. A uno de mis hermanos, pero no me acuerdo q quién, no me acuerdo si era a Mecho, no, no me acuerdo a quién. Fíjate a mi hermano lo habían hecho. Una señora que se llamaba Juliana, era de esa gente, esa gente negra pues, que dicen que le había puesto un platito con ceniza ahí en su cama, abajo, así a un lado de su cama pues. Cuando estaba nene mi hermanito, apenas había nacido, entonces es cuando los hacen tonal. Entonces, dicen que mi hermanito mucho lloraba, se espantaba y todo, y mi mamá buscó a una persona para que lo curaran, entonces le dijo la señora: mira, a tu hijo lo hicieron tonal. Tonal de qué veras, no me acuerdo si era, de tigre creo decían.</p>	<p>Mitos acerca del tonal</p> <p>Ritual para la creación del tonal</p> <p>Conocimientos, tradiciones y sincretismos de las culturas afrodecendientes</p>

Entonces dijeron que lo tenían que curar, porque si no, ese niño tenía mucho riesgo, y entonces lo curaron a mi hermanito, porque si no, dicen, cuando tu hijo crezca, va a andar su tonal en el monte, o va a andar haciendo desastre, y cualquier día lo van a matar. Así es que se lo curaron a mi mamá, fíjate, y ya no fue tonal mi hermano.

C. Y, ¿conoce usted a otra persona que tuvo tonal?

M. Solamente a doña Nata, dicen que era culebra y que estaba su tonal por acá arriba, que vivía en una hondura; pero muy grande, ahí vivía su tonal de ella. Dicen, a mí no me lo creas, pero así decían. Entonces, cuando llovió, que llovió tan fuerte, creció el río que hasta pasó el puente, entonces decían, que ella había salido, entonces decían, que hasta pegó en el muro del puente, dicen que se fue para abajo. Y de ahí, se murió la señora. Se murió. A también la mamá del finado Don Emilio, esa también dicen que era chacal.

C. Y, ¿Cómo es un chacal?

M. Chacal pues, pero que era muy grande, muy enorme. Es como un chacal, como esos del río, como un endoco pero muy grande. Dicen que era chacal, decían. Y que esa señora comía mucha carne. Yo estaba con ella trabajando, cuando entré a trabajar allí. Una vez se nublo, se puso una nube negra, negra, para abajo así, se puso esa nube negra. Y cuando decían, salió el chacal de la laguna, decían ellas, ¡mira ahí va! ¡Ahí viene! dicen. ¡Mira ahí va! y yo no veía nada, la verdad. Pero ellas veían tú crees, donde iba en la nube el chacal, que salió y se fue para arriba.

C. Pero la señora, ¿veía su tonal?

M. No, su familia. Si así veían su tonal. Y se fue en la nube. Se cambió de lugar, porque dicen que ya no le aguantaban, porque dicen que mucho comía ganado, comía becerritos. Dicen que se los comía, tú crees. Y ya salió y se fue. Y ya, dejaron de mentar ya. Ya al poco tiempo, se murió la señora. Decían que se murió su tonal. Sí.

C.Y, en su familia, ¿ya nadie es tonal?

M. No, ninguno. Que de hecho dicen, que todos somos tonal, pero no sabemos nosotros qué somos.

Tradición oral

Memoria colectiva

ANEXO 6

UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL
MAESTRÍA EN DESARROLLO EDUCATIVO
LIENA: HERMENÉUTICA Y EDUCACIÓN MULTICULTURAL

REGISTRO DE ENTREVISTA

Fecha de entrevista: 18/07/2014

Lugar: Río Grande Oaxaca

Situación: Entrevista acerca del arcoíris y su relación con la lluvia

Datos de la entrevistada: María Gómez Pérez Edad: 68 años

Contenido de la situación	Aspectos de análisis
<p>C. Podría comentar, ¿qué sabe acerca del arcoíris y la relación que tiene con las lluvias?</p> <p>M. Del arcoíris. Ese dicen que cuando sale, es para que la gente se dé cuenta de que no va a llover ese día. Cuando sale por acá, así, detrás de los cerros, que se desprende de la punta del cerro, ese es para que no llueva, que no va a llover. Y cuando sale acá, de este lado del mar, así, entonces ese día va a llover.</p> <p>C. Y, acerca de la lluvia, ¿cómo sabe, por ejemplo, que van a salir los cangrejos?</p> <p>M. A, pues nosotros nos damos cuenta que van a salir los cangrejos, porque los días primeros de mayo, truena. Y si truena recio y llueve, entonces salen los cangrejos. Cuando empieza a tronar y luego ya pues va a llover, luego dice uno ya van a salir los cangrejos, luego dice uno. Ahí se da uno cuenta que van a salir los cangrejos, también los menzontes salen. En mayo, todavía en junio salen, los días primeros de junio todavía salen, pero ya no están buenos, ya están culecos, ya son pura cascara.</p>	<p>Mitos Memoria colectiva</p> <p>Utilización de la observación como herramienta de aprendizaje</p>

ANEXO 7

UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL
MAESTRÍA EN DESARROLLO EDUCATIVO
LIENA: HERMENÉUTICA Y EDUCACIÓN MULTICULTURAL

REGISTRO DE ENTREVISTA

Fecha de entrevista: 18/07/2014

Lugar: Río Grande Oaxaca

Situación: Entrevista acerca de los eclipses

Datos de la entrevistada: María Gómez Pérez Edad: 68 años

Contenido de la situación	Aspectos de análisis
<p>C. Y usted, ¿qué creencias tiene acerca de los eclipses?</p> <p>M. Este, tiene uno la creencia, que dicen que, cuando estábamos durmiendo en el suelo, estando embarazada y no cargas trapo rojo puesto, dicen que por eso salen los niños así deformes. Porque cuando estaba embarazada de Callo (su hijo), vivía mi suegra todavía y dormíamos en el suelo porque hacía mucha calor. Entonces dice mi suegra, cuando empezaban, porque entonces tocaban las latas, bandejas, lo que fuera, cuando estaba eclipsando la luna. Y decía mi suegra, súbete a la cama y ponte un trapo rojo, me pasaba el pañuelo, ten y pónelo en la panza para que no salga el muchito mocho o deforme. Ya me lo pasaba ella, y que yo me pasara a la cama, para que no estuviera en el suelo durmiendo, porque decían que iba a salir el muchito deforme, porque así dicen, esa creencia tenía la gente primero.</p> <p>C. Y, usted, por ejemplo, ese día, ¿por eso no le pasó nada?</p> <p>M. No pues, como yo casi no tengo creencia en eso. De ninguno, fíjate, que ha eclipsado el sol, la luna y yo siempre estaba embarazada y no salían mis hijos deformes, nomás que como siempre cargaba mi ropa roja, mi fondo, y cosas así, calzón rojo y por eso también, no sé solamente Dios sabe porque.</p>	<p>Mitos</p> <p>Memoria colectiva como acción social</p> <p>Tradición oral de las antiguas culturas</p>

ANEXO 8

UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL
MAESTRÍA EN DESARROLLO EDUCATIVO
LIENA: HERMENÉUTICA Y EDUCACIÓN MULTICULTURAL

REGISTRO DE ENTREVISTA

Fecha de entrevista: 18/07/2014

Lugar: Río Grande Oaxaca

Situación: Entrevista acerca del uso de las hierbas

Datos de la entrevistada: María Gómez Pérez Edad: 68 años

Contenido de la situación	Aspectos de análisis
<p>C. Usted que piensa o sabe acerca de las hierbas. Por ejemplo, ¿antes se curaba más con hierbas o con la medicina?</p> <p>M. Sí. Sea que fuera brujería o enfermedades así de Dios, uno se curaba con hierbas, puro con hierbas. Por eso decía mi suegra, cuando estaba enferma, no uno antes sanaba con hierbas y ahora ni el cebo te hace remedio. Y primero, antes, el cebo te lo untabas con vaporrup y ya te componías, y ya sanabas. O ya te purgabas, y ya sanabas, y ahora ya no.</p> <p>C. ¿Hay algún familiar de usted, que es o fue curandero o curandera?</p> <p>M. A, sí, mi suegra Anita. Ella curaba de ojo, de coraje, de empacho, sobaba.</p> <p>C. Y, ¿usted no aprendió a curar?</p> <p>M. Nunca, fíjate. Y yo veía cómo curaba. Curaba de que se quebraban el hueso, por ejemplo, ese Pedro Lorenzo de por allá arriba, se quebró las dos piernas, porque se metió al <i>cine tropical</i>, a ver una película sin pagar, pues así. Se cayó y se le quebraron los huesos de las dos piernas. Y ella lo sanó, con sobadura y luego le puso unos parches de unos mentados camotes <i>solda</i></p>	<p>Medicina tradicional de Río Grande Oaxaca</p> <p>El concepto de brujería impuesto durante la colonización y la evangelización</p> <p>Memoria colectiva</p>

<p><i>con solda</i>, que por cierto, ahí hay mucho, ese bejuquito.</p> <p>C. ¿Cómo es ese camote <i>solda con solda</i>?</p> <p>M. Un camotito, que sale así unas bolitas. Salen de ese bejuco que está ahí en la tierra. Ese lo molía ella, bien, bien, bien, y ya, ponía un trapo blanco y le tendía toda esa goma, ese camote, le tendía así y ya le lavaba, caldeaba bien, bien, le componía primero, ya después le lavaba y le ponía ese parche. Y eso le pegaba, tú crees. Le ponía ese parche, no ves como mientan ese parche poroso, a pues en lugar de ponerle ese parche poroso, le ponían ese parche de camote. Y le pegaban sus huesos.</p> <p>C. ¿Venían muchas personas a curse donde su suegra?</p> <p>M. Sí, venían, venían muchas personas. Venían a buscarla, para compostura, para curación de ojo, para curación de espanto, para todo.</p> <p>C. Y, por ejemplo, ¿el espanto lo curaba así como lo cura Doña Licha?</p> <p>M. Sí así igualito.</p> <p>C. ¿Y, el empacho?</p> <p>M. El empacho, les sobaba su pancita, bien, bien. Le sobaba todas las costillitas. Les sobaba a las personas y sanaban fíjate.</p> <p>C. Su suegra, ¿conocía todo?</p> <p>M. Sí todo.</p> <p>C. Y, ¿de dónde era su suegra?</p> <p>M. De Juquila.</p> <p>C. Y, la mamá de usted, ¿de dónde era?</p> <p>M. Mi mamá era de acá de Zenzontepec a un lado de Tataltepec.</p> <p>C. Y, ¿su suegra atendía partos?</p> <p>M. También le hacía a la partera.</p> <p>C. Y, ¿a usted le atendió sus partos?</p> <p>M. Ella no, le daba miedo, buscábamos mejor quien me atendiera. A los demás si los atendía. Tía Lucina me atendía. La finada Lucina, la que vivía acá en el cerrito, la mamá de Paula, la mamá de esta Ricarda. También una señora que vivía por acá, Antonia se llamaba, Doña Toña le decían. Pero más partos me atendió Doña Lucina.</p>	<p>Conocimientos de la cultura Chatina de Oaxaca</p> <p>Las parteras</p>
---	--

ANEXO 9

UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL
MAESTRÍA EN DESARROLLO EDUCATIVO
LIENA: HERMENÉUTICA Y EDUCACIÓN MULTICULTURAL

REGISTRO DE ENTREVISTA

Fecha de entrevista: 26/12/2013

Lugar: Río Grande Oaxaca

Situación: Entrevista acerca del ritual matrimonial

Nombre de la entrevistada: Rosalba Cisneros **Edad:** 60 años

Contenido de la situación	Aspectos de análisis
<p>C. Y, ¿qué significado tiene cada uno de los materiales del presente que se lleva?</p> <p>R. Mira. Dice que, por ejemplo, por decir, al entregar el presente, es donde ya las familias pues hacen una unión, que ya tú, pues ya que las familias se unen pues, ya van a hacer una unión entre dos familias, luego por decir, el guajolote antes se acostumbraba que lo llevara el padrino de bautizo, se unía y llevaba el macho y ya los papás del novio llevan la hembra, porque llevan el par, hembra y macho, porque eso necesita, se acostumbra pues, se dice que, es pie de cría, porque eso es como una dote que ellos le entregan a los novios para que ellos empiecen a hacer su patrimonio, por decir no, de que tú ya empieces a criar esos animalitos ya vas a hacer un patrimonio, un ranchito. Bueno una granja para que tú ya empieces ahí ya a hacer. Entonces eso lo hacen las familias como una unión, como una aceptación que ellos te están dando y ya las familias hacen la unión. Entonces, ese guajolote es para que tú ya empieces a abundar esos animalitos. Y ese es el presente.</p>	<p>Significado simbólico de los elementos que conforman el ritual</p>

ANEXO 10

UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL
MAESTRÍA EN DESARROLLO EDUCATIVO
LIENA: HERMENÉUTICA Y EDUCACIÓN MULTICULTURAL

REGISTRO DE ENTREVISTA

Fecha de entrevista: 3/11/2013

Lugar: Río Grande Oaxaca

Situación: Entrevista acerca del ritual de la llamada del espanto

Nombre del entrevistado: Felícita Ramírez Escamilla **Edad:** 62 años

Contenido de la situación	Aspectos de análisis
<p>C. Y, ese día que llamaste el espanto, por ejemplo, la velas, ¿qué significan? F. Este, para que el espíritu llegue con luz. C. Y, la albahaca ¿Qué significado tiene? F. La albahaca, ramearlos, para que se les salga el aire. C. Y, cuando pone los dos platos, los dos tazoncitos, ¿qué significado tiene los dos tazoncitos? F. Pues allí es donde llama uno y allí sale el espanto, allí en la cera vas a ver con que se espantó, ahí sale. C. ¿Por qué dos? F. Porque yo así curo, mucha gente cura con un solo traste, son siete llamadas, por eso tiene que ser siete tazones, pero como yo lo curo en dos, hago dos son dos, hago otros dos son cuatro, hago otros dos son seis, y entonces ya se quedaría uno solo al final. C. Para que ya no haga las siete llamadas. F. Pero ahí mismo estoy llamando las siete, ahí mismo. C. Y, ¿qué significado tiene el agua?, el agua que le avientas. F. Porque es la vida de uno.</p>	<p>El significado simbólico de los elementos que se utilizan en el ritual</p> <p>Algunos símbolos que se comparten con la cultura Chatina</p>

<p>C. ¿el agua significa vida? F. Exactamente C. Y, el huevo, ¿qué significado tiene? F. El huevo, pues para sacar todas las <i>malas vibras</i>. C. Y, ¿por qué a los niños los cura con flores y a la gente ya grande las cura con albahaca? F. A porque a los niños así debe de ser con flores, este de tres meses, hasta de tres meses los curo con flores, ya a los demás los curo a las doce del día, los rameo con albahaca, a las doce ni un minuto más ni un minuto menos, que sean las meras doce. C. Y, ¿por qué a las doce? F. Porque entonces les llega el espíritu a los niños. C. Y, a los bebés chiquititos ¿por qué los cura tempranito? F. Porque sí, es cuando raya el sol. C. El sol entonces, ¿qué significado tiene? F. Pues yo pienso que sería la vida de ellos. C. Y la cera, ¿qué significado tendría? F. Pues en la cera sale con lo que te espantaste. C. ¿Ahí sólo sale el significado del espanto? F. El significado del espanto, exactamente, ahí significa con que te espantaste ¡sale! Así sea unos diez, veinte años ¡sale! C. La vez pasada, usted me dijo que la gente tiene que trasudar, ¿por qué? F. Porque te sale todo, todo el mal. C. Y, por ejemplo, usted se acuerda ¿cómo curaban anteriormente y ahora cómo curan? F. No, no porque antes curaban con cebo, hoy se cura con cera, antes se curaba con cebo. C. Usted. ¿Qué diferencia encuentra, por ejemplo, en la medicina de los doctores y la medicina que usted trabaja? F. Pues yo veo, yo pienso que, primero hay que curarse con yerbas y después ir al doctor.</p>	<p>Algunos elementos del ritual que han cambiado en el proceso.</p> <p>La homeostasis como cambio o transformación</p>
---	--

<p>C. ¿La yerba para usted es algo primordial? F. Sí, porque la yerba es fresca y la medicina es muy caliente. C. ¿Por eso usted recomienda primero curarse con las yerbas? F. Con las yerbas, y después con medicina, porque, pos siempre el doctor tiene que ser también. C. ¿A su familia regularmente usted la cura con yerbas? F. Si, a mi familia yo la curo primero con yerba, ya después la llevo al doctor sino sana, pero si sana ya no la llevo al doctor.</p>	<p>Clasificación de las hierbas “frías” o “calientes ”</p>
--	--

ANEXO 11

UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL
 MAESTRÍA EN DESARROLLO EDUCATIVO
 LIENA: HERMENÉUTICA Y EDUCACIÓN MULTICULTURAL
REGISTRO DE ENTREVISTA

Fecha de entrevista: 27/12/2013

Lugar: Río Grande Oaxaca

Situación: Entrevista acerca de los conocimientos de la práctica de pesca

Nombre del entrevistado: Elfego Ríos Robles Edad: 54 años

Contenido de la situación	Aspectos de análisis
C. A usted Don Elfego, ¿quién le enseñó a pescar? E. Mi hermano. C. ¿Cuánto tiempo lleva practicando el oficio de la pesca? E. Más o menos como cuarenta años. C. Usted, ¿cómo aprendió el oficio de la pesca? E. Por medio de los compañeros, viendo cómo pescaba ellos de ahí me fui guiando y de ahí aprendí a pescar con trasmallo, buceando. C. ¿Por qué es tan importante y valiosa la pesca para usted? E. Porque ahí, lo que gana uno a la semana, por ejemplo, en el campo, allá lo saca uno a veces en un día o en dos, ganas lo de la semana. C. ¿Qué pez es el que regularmente pesca? E. Ahorita, estamos pescando nosotros, por lo regular, pargo, robalo, mojarra blanca y camarón. C. ¿Hay un calendario de pesca? E. Sí, porque cuando la luna viene, por ejemplo, que va la luna en cuarto creciente, la marea entra más a la laguna, y entra más pescado. C. Y en el caso de la pesca del camarón, ¿cómo funciona? E. El camarón sólo lo agarramos en las aguas del mes de septiembre. Entonces empieza la cosecha del camarón, y se termina hasta noviembre, son tres meses más o menos.	Memoria colectiva Conocimientos prácticos La observación como herramienta para crear conocimientos Conocimiento de los ciclos lunares Conocimiento de las lluvias como guía para la pesca

ANEXO 12

UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL
MAESTRÍA EN DESARROLLO EDUCATIVO
LIENA: HERMENÉUTICA Y EDUCACIÓN MULTICULTURAL

REGISTRO DE ENTREVISTA

Fecha de entrevista: 28/12/2013

Lugar: Río Grande Oaxaca

Situación: Entrevista acerca de los conocimientos en la práctica de siembra

Nombre del entrevistado: José Barradas García Edad: 70 años

Contenido de la situación	Aspectos de análisis
<p>C. ¿Qué utilidad tiene el ciclo lunar para la siembra? J. Cuando está pasadita de cuarto, y después otra siembra pasando la llena. C. ¿Por qué hace la siembra en estos ciclos de luna? J. Porque así no crece mucho la milpa. Y sembrándola que esté de venida la luna, se va muy arriba la milpa, crece mucho, después vienen los aires y las tumban. C. ¿Cómo sabe que será una buena o mala cosecha? J. Pues eso depende de la atención que uno le ponga. C. Cuando sabe que será una mala cosecha, ¿la milpa cambia de color o qué pasa? J. Sí, luego se pone, le entra, nosotros acá le decimos el chahuisle; es una hoja amarilla, se pone amarilla la hoja y le sube hasta arriba donde va a trabajar el elote y ya no se da el elote.</p>	<p>La observación como herramienta de aprendizaje</p> <p>La relación que se guarda con la naturaleza</p> <p>Conocimientos prácticos</p>

ANEXO 13
 UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL
 MAESTRÍA EN DESARROLLO EDUCATIVO
 LIENA: HERMENÉUTICA Y EDUCACIÓN MULTICULTURAL

REGISTRO DE ENTREVISTA
ESCUELA PRIMARIA “BENITO JUAREZ” CLAVE: 20DPR2157Y
RÍO GRANDE, OAXACA


Fecha de entrevista: 19/12/2013

Grado: Tercero **Grupo:** “B”

Alumno: Jesús Cruz Cortés

Edad: 8 años

Contenido de la situación	Aspectos de análisis
<p>Profesora Catalina: ¿Qué estabas haciendo Jesús? Niño Jesús: Unas sumas. Son como unas divisiones. Profesora Catalina: ¿Fracciones? Niño Jesús: Sí Profesora Catalina: Jesús, ¿tú eres originario de aquí, de Río Grande? Niño Jesús: Sí Profesora Catalina: Oyes, ¿conoces el trabajo que hacen las curanderas o curanderos? Las que curan con hierbas y remedios. Niño Jesús: No. Profesora Catalina: ¿Nunca te han curado de espanto, de empacho o algo así? Niño Jesús: A sí, de espanto sí, una señora. Profesora Catalina: Y, ¿por qué te curo de espanto? Niño Jesús: Porque ya tenía varios espantos, pero no me lo había hecho, y cuando me tiró un perro, me espanté y al otro día me llevaron. Y ahí salió el</p>	<p>Conocimientos lógicos basados en la propuesta de una educación para la producción y la cantidad, no en la calidad. Taylorismo</p> <p>Conocimientos basados en otras racionalidades</p> <p>Medicina tradicional Memoria colectiva</p>

<p>perro, donde iba yo corriendo.</p> <p>Profesora Catalina: Cuéntame, ¿cómo te curó la señora?</p> <p>Niño Jesús: Con una de esas hierbas, namás le daba así y ahí salió el perro.</p> <p>Profesora Catalina: Jesús, ¿qué oficios o qué actividades realizas en tu casa?</p> <p>Niño Jesús: A veces, barro mi casa, barro mi patio.</p> <p>Profesora Catalina: ¿Y no crías ningún animalito?</p> <p>Niño Jesús: Sí, venado, gallinas, unos pollitos, y un conejo, y una paloma y una cotorra.</p> <p>Profesora Catalina: Cuéntame, ¿qué animalito te gusta criar más?</p> <p>Niño Jesús: Mi cotorra y el venadito.</p> <p>Profesora Catalina: ¿Es venado o venada?</p> <p>Niño Jesús: Es macho, lo atraparon de chiquito.</p> <p>Profesora Catalina: ¿Qué come tu venado?</p> <p>Niño Jesús: Monte y cuajilote.</p> <p>Profesora Catalina: Y, ¿a dónde vas a traer el cuajilote?</p> <p>Niño Jesús: Allá en el corral. Lo vamos a traer donde lo siembran, donde nace.</p> <p>Profesora Catalina: Oye, y a tus gallinas, ¿qué le das de comer?</p> <p>Niño Jesús: Les doy alimento y maíz.</p> <p>Profesora Catalina: Y, ¿ahorita están poniendo tus gallinas?</p> <p>Niño Jesús: A veces ponen.</p> <p>Profesora Catalina: ¿Cómo te das cuenta cuando ponen sus huevos?</p> <p>Niño Jesús: Cuando gritan. Cuando salen de donde ponen su huevo.</p> <p>Profesora Catalina: Y, ¿no has echado ninguna gallina? Así, ¿para que tenga pollitos?</p> <p>Niño Jesús: Mi tío, en el Rey, tiene. Ahí tiene bastantes gallinas y casi se llena el gallinero.</p> <p>Profesora Catalina: ¿Te gusta ir donde tu tío?</p> <p>Niño Jesús: Está lejos de aquí. Caminando nos vamos. También viene a dejar leche pero a veces se va.</p> <p>Profesora Catalina: Y, tu tío, ¿allá tiene su casa o su granja?</p> <p>Niño Jesús: Su casa.</p>	<p>Espacio de experiencia Rememoración</p> <p>Vida cotidiana</p> <p>Conocimientos prácticos</p> 
---	---

<p>Profesora Catalina: ¿Y tú has ido al <i>Cerro del Rey</i>?</p> <p>Niño Jesús: Ya fui a ver las piedras. Unos monos, que vivían antes otros ahí. Están unas piedras donde tomaban agua, están unas tazas de pura piedra.</p> <p>Profesora Catalina: ¿Quiénes crees que vivían allá?</p> <p>Niño Jesús: No sé.</p> <p>Profesora Catalina: ¿Se ve bonito desde allá?</p> <p>Niño Jesús: Sí. Todo se ve verde. Si te subes a una piedra, ahí me subí, a una piedra grande y se ven todas las casas, hasta el mar se ve.</p> <p>Profesora Catalina: Y, ¿por dónde te vas para ir al Cerro del Rey?</p> <p>Niño Jesús: De mi casa, me voy derecho, por donde está una casa ahí le cruzo y ya. Le cruzas ahí donde está un portón azul y te vas derechito y ya llegas, pero hay muchas piedras.</p> <p>Profesora Catalina: Y cuando vas. ¿Con quién vas?</p> <p>Niño Jesús: Con mi papá, a veces.</p> <p>Profesora Catalina: Y no van a cazar iguana, venados.</p> <p>Niño Jesús: Una vez, a las cuatro de la mañana mató dos venados mi papá.</p> <p>Profesora Catalina: ¿Allá en el <i>Cerro de Rey</i>?</p> <p>Niño Jesús: Sí. Ahí andan, ahí entran todos. Pero mi tío a veces los ve pero no lleva escopeta, nada. A las cuatro me levante a ayudarle a rajarle la panza, porque agarre el cuchillo así y que le rajo la panza, le saque las tripas, todo. Los limpian para comer. Y ya, le quitan la pierna, todo le quitan. Él tiene bastante de esos, de los cuernos que ha atrapado.</p> <p>Profesora Catalina: ¿De qué tamaño están los cuernos?</p> <p>Niño Jesús: Están grandes, como por aquí (señala con sus manos el tamaño de los cuernos). Pero una vez, mató uno, pero ¡así tenía los cuernos! de tres ramas eran, tres ramas tenían. Aquí una, otra, otra, le nacían. Algunos tienen un cuerno nomás. Le crecen, le crecen y ya nomás se quedan ahí. Están grandes sus cuernos. Ahí los tiene, los pintó con una de esa. Un señor le pintó, le hizo la cara del venado y le puso la de esa y se ven grandes los cuernos.</p> <p>Profesora Catalina: Y, ¿te gusta ir con tu papá allá?</p> <p>Niño Jesús: Sí, caminando nos vamos hasta allá, de noche casi llegamos a</p>	<p>Historia oral</p> <p>La repetición como mecanismo de memorización significativa</p> <p>Los conocimientos que se transmiten y comparten de generación en generación</p>
--	---

veces. Si nos vamos como a las dos, llegamos como a las once del día. Cuando está oscurito a veces nos vamos.

Profesora Catalina: Oye Jesús. ¿Y ya no cazas otra cosa?

Niño Jesús: Iguanas, a veces atrapamos.

Profesora Catalina: ¿Cómo le hacen para atrapar las iguanas?

Niño Jesús: Llevamos perra. Ya la he llevado, namás que una vez mató a un tejón ¡Aquí le rajó, todo aquí! Si tiene filoso sus dientes. Si lo agarró del pescuezo y que le muerde aquí al tejón. ¡Y que le muerde! Todo aquí le rajó.

Profesora Catalina: ¿Y ya estaba grande el tejón?

Niño Jesús: Sí, grandote ya estaba.

Profesora Catalina: ¿Y el tejón se come?

Niño Jesús: Sí, se come, se hace caldo. Sabe rico.

Profesora Catalina: Y tu perra, ¿Ha agarrado iguanas?

Niño Jesús: Sí, porque a veces se ven luego, luego. Namás las busca. De noche también se ven luego, namás les alumbras y luego se ve, namás les suenas el palo, te subes, a veces le tiras y cae la iguana del palo se cae y la perra la sigue. ¡Aquí le agarra! (señala con sus manos el cuello) y ya, se queda así.

Profesora Catalina: ¿Y no las buscas en los agujeros?

Niño Jesús: A veces sí. En las cuevas se meten, pero una vez que fue mi papá, yo fui con él, un tejón, pensaba que era una iguana, pero estaba bruto el tejón, ya estaba grande ¡grandote! y pescuezote que tenía, y los colmillotes. Pensaba que era una iguana y el perro que se mete ¡Aquí le agarró, el cachete! Pero se enojó la perra ¡y que le agarra recio! ¡Y el tejón gritaba, gritaba! Y que le da un rasguño en su mano.

Profesora Catalina: ¿Y agarraron ustedes al tejón?

Niño Jesús: Sí, se salió de la cueva, con sangre. Se fue corriendo y mi papá, que lleva la escopeta ¡Que le da uno en la panza! nomás ahí se quedó tirado.

Profesora Catalina: Oye, ¿y has visto cómo nacen las iguanas? ¿Ponen sus huevos?

Niño Jesús: Sí, ponen huevos, unos amarillitos. Los ponen ahí en la tierra,

Experiencia de vida

La narración en las culturas orales



<p>nomás hacen una rueda, escarban y hacen un hoyito y se meten en ese hoyo y ahí ponen sus huevos, a veces se salen. Hemos atrapado chiquitas, y en el palo de mangal de mi casa, las echamos a veces. Bajan para abajo a veces. Pero la perra las quiere agarrar, pero la regañamos.</p> <p>Profesora Catalina: Y, ¿tienen iguanas en tu casa?</p> <p>Niño Jesús: Sí, está grande, una verde. Tenemos un garrobote y una iguana negra.</p> <p>Profesora Catalina: Oye Jesús, ¿qué te gusta más, ir a la escuela o ir con tu papá a cazar?</p> <p>Niño Jesús: Venir a la escuela y también ir con él.</p> <p>Profesora Catalina: ¿y qué has aprendido aquí en la escuela?</p> <p>Niño Jesús: A estudiar multiplicaciones, sumas, restas. Eso nomás.</p>	<p>Dónde y quiénes validan los conocimientos</p>
--	--

ANEXO 14
 UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL
 MAESTRÍA EN DESARROLLO EDUCATIVO
 LIENA: HERMENÉUTICA Y EDUCACIÓN MULTICULTURAL

REGISTRO DE ENTREVISTA
ESCUELA PRIMARIA “BENITO JUAREZ” CLAVE: 20DPR2157Y
RÍO GRANDE, OAXACA

Fecha de entrevista: 19/12/2013

Grado: Tercero **Grupo:** “B”

Alumno: Citlali Crisanto Salvador

Edad: 8 años

Contenido de la situación	Aspectos de análisis
<p>Profesora Catalina: nosotras ya nos conocemos un poquito más verdad Citlali, nosotras ya nos hemos conocido. Citlali, ¿tú eres de aquí de Río Grande, naciste aquí en Río Grande?</p> <p>Niña Citlali: No, en Pinotepa</p> <p>Profesora Catalina: En Pinotepa, pero allá fue tu lugar de nacimiento, pero, ¿dónde has vivido?</p> <p>Niña Citlali: En Río Grande.</p> <p>Profesora Catalina: ¿Tu familia es de aquí?</p> <p>Niña Citlali: Sí.</p> <p>Profesora Catalina: ¿Tu papá de dónde es?</p> <p>Niña Citlali: De Ixtapa.</p> <p>Profesora Catalina: ¿Y tú mamá?</p> <p>Niña Citlali: De Panixtlahuaca.</p> <p>Profesora Catalina: ¿Tú hablas alguna lengua indígena? Quiero decir, el chatino, el mixteco, el zapoteco.</p> <p>Niña Citlali: Sí, Chatino.</p> <p>Profesora Catalina: ¿tus papás también lo hablan?</p> <p>¿En tu casa lo hablan mucho o poco?</p>	<p style="text-align: center;">Migración</p> <p style="text-align: center;">La presencia de la lengua indígena Chatina</p>

<p>Niña Citlali: Sí, mucho.</p> <p>Profesora Catalina: ¿Qué hablas más con ellos, en chatino o en español?</p> <p>Niña Citlali: Chatino.</p> <p>Profesora Catalina: Oye Citlali, tú, ¿conoces el trabajo que hacen las curanderas?</p> <p>Niña Citlali: No.</p> <p>Profesora Catalina: No sabes qué es una curandera.</p> <p>Niña Citlali: No.</p> <p>Profesora Catalina: Las personas que curan con yerba, con remedios.</p> <p>Niña Citlali: Ah, sí.</p> <p>Profesora Catalina: ¿Te has ido a curar con alguna curandera?</p> <p>Niña Citlali: No</p> <p>Profesora Catalina: No te han llevado. ¿Y a algún familiar tuyo? o ¿tú no has visto que van a curar con la curandera o la señora o señor que cura con su yerbas?</p> <p>Niña Citlali: A mi hermana.</p> <p>Profesora Catalina: ¿De qué la han curado?</p> <p>Niña Citlali: De su pie.</p> <p>Profesora Catalina: ¿Qué tenía su pie?</p> <p>Niña Citlali: Es que como tenía dos bolsas de limones llenas y se tropezó con una piedra y como el sol le lastimaba se fue rápido y se tropezó.</p> <p>Profesora Catalina: Y, ¿qué le curaron en el pie, o cómo le curaron el pie? ¿Tú viste?</p> <p>Niña Citlali: No. Es que, como yo vine a la escuela y llegaron noche.</p> <p>Profesora Catalina: Citlali. Tú, ¿qué has aprendido acá en la escuela?</p> <p>Niña Citlali: Sumar</p> <p>Profesora Catalina: ¿Qué más?</p> <p>Niña Citlali: Restar</p> <p>Profesora Catalina: ¿Qué más? Algo que tú digas, yo lo aprendí en la escuela, esto me gusta porque lo aprendí bien en la escuela.</p> <p>Niña Citlali: Este, me gusta porque me gusta sumar, me gusta multiplicar.</p>	<p>Los conocimientos escolares</p> <p>La descontextualización</p> <p>Experiencias de vida en el ámbito escolar</p>
---	--