



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN PEDAGOGÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

ORALIDAD Y EDUCACIÓN EN DOS PUEBLOS OTOMÍES,
ESCENARIOS DE CONVERSACIÓN Y CONVIVENCIA

T E S I S

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
MAESTRA EN PEDAGOGÍA

PRESENTA:
LIC. MARÍA ISABEL VICENTE MARTÍNEZ

TUTORA:
DRA. GEORGINA MARÍA ESTHER AGUIRRE LORA (IISUE-UNAM)

CIUDAD DE MÉXICO, JUNIO, 2016



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Dedicatorias:

“En cualquier lugar que nos sorprenda la muerte, bienvenida sea, siempre que ese, nuestro grito de guerra, haya llegado hasta un oído receptivo”

Ernesto Guevara.

A Jorge Turne Morales, luchador latinoamericanista; tus palabras son parte mi voz y tu ejemplo parte de mi vida.

A Felipe Vicente, luchador del campo y de la vida.

A Francisco Martínez Maldonado, por inculcarme su amor al conocimiento.

A mi maestro Rogelio Velázquez Vargas, por ser un ejemplo de lucha ante las adversidades.

“Qué injusta, qué maldita, qué cabrona la muerte que no nos mata a nosotros sino a los que amamos”.

Carlos Fuentes.

Agradecimientos.

“La devoción es el amor hacia aquel que admiramos”.

Baruch de Spinoza

En primer lugar quiero ofrecer las gracias y admiración a la Dra. María Esther Aguirre Lora, por todas sus enseñanzas, por la paciencia, por la motivación, por sus consejos, y todos sus conocimientos compartidos en la maestría, mil gracias maestra, siempre la recordaré

También agradezco infinitamente a la Dra. Julieta Valentina García (JV) por todos esos momentos maravillosos en compañía de las chicas y el profesor Leobardo, gracias por enseñarme el valor de la ecosofía en la vida.

A la Dra. Martha Corenstein, por todo su apoyo y sugerencias, mil gracias por todas sus enseñanzas etnográficas.

Al Dr. Alberto Rodríguez, mi maestro desde la licenciatura, gracias por sus enseñanzas de historia, por sus sugerencias, por su apoyo; siempre lo recuerdo con alegría.

A la Dra. Cirila Cervera, por sus sugerencias y tiempo, muchas gracias.

A mi familia:

Padre Fermín, madre Patricia, hermanos y hermanas Lupe, Rocío, Paco, Perico y sobrinos Ricardo y Damián. Gracias por estar siempre conmigo, son mi razón de existencia, ejemplo de lucha y honestidad.

A la familia Larson Guerra: María Guerra, Raquel, Julia, Aymara, Lucía, Sami, Jorge. Gracias por inculcarme el valor de la congruencia y amistad.

A Valeria Rojo Lagarde: Por confiar en mí, por las palabras de aliento, gracias por acompañarme en esta Historia interminable, y por ayudarme a entender la complejidad que representamos como seres humanos.

A mis amigas y amigos:

“El hombre libre no obra nunca de mala fe, sino siempre con lealtad”

Baruch de Spinoza

A Marcela Pardo (MP), por aceptarme como soy, por demostrarme que la amistad existe más allá de la distancia; gracias por tu lealtad, cariño, y compañía; por estar conmigo en las buenas y en las malas, que han sido muchas, te quiero...

A Popa y a Tania, por su apoyo y cariño, gracias por abrirme las puertas de su casa y por esos días tan bonitos en su compañía; su presencia es muy importante en mi vida.

A Israel Juárez, Rosario Vázquez y Lorena Salazar, por todos esos años de risa, compañía, y apoyo, siempre los tengo presentes en el corazón, gracias por ser mis amigos(as).

A José Carlos Almaraz, por ser un amigo incondicional.

A Esmeralda Ramírez Gaspar, por ser mi amiga de toda la vida.

A mis amigos(as) guerreros(as) de la FES Aragón:

A Miguel Patiño: por esas noches bohemias de filosofía, literatura, póker, José Alfredo y wiski.

A Wendy Dávalos por las charlas, fiestas y problemas compartidos, somos de esas amistades raras...

A Carlos Moreno, por ser mi amigo aunque los años pasen, gracias por considerarme parte de tu vida.

A Jonathan López Hernández, por los momentos compartidos y su apoyo en los momentos difíciles.

A mis amigas del posgrado en pedagogía:

A Claudia Escobar, por ser mi primera amiga de la maestría; contigo los seminarios fueron muy divertidos, te apreció mucho; fue una suerte coincidir en la vida.

A Silvia Santiago, por esos días de trabajo y risa, seguimos caminando.

A Toña; por ser una mujer luchadora a la que admiro mucho y es un ejemplo para mí.

A Claudia Victoria Barón por su apoyo y solidaridad en momentos difíciles.

A Laura Cedillo y Angélica López, por las aventuras que pasamos juntas en Grecia, son unas mujeres lindísimas.

A mis amigos y amigas del proyecto Constuye-t:

Juan Citlaltemoc, Ana Arteaga, Rubén Colmenares y Rocío; fuimos un excelente equipo, gracias por todas esas aventuras, los extraño.

Al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACyT) por la beca que hizo posible esta investigación.

Al posgrado en pedagogía.

MIL GRACIAS...

“Por mi raza hablará el espíritu”

Índice

PRIMERA PARTE

1.-Presentación.....	1
2.-Introducción.....	3
3.-Planteamiento del problema.....	6
4.-Estado de la cuestión.....	10
5.-Justificación.....	34
6.-Referentes teóricos y dimensiones de estudio.....	35
6.1.-Oralidad.....	36
6.2.-Educación.....	40
6.3.-Escenarios educativos.....	46
7.-Estrategias metodológicas.....	50
8.-Estructura de la tesis.....	56

SEGUNDA PARTE

2.-Presentación.....	57
2.1.-La cultura otomí.....	59
2.2.-San Bartolo y San Felipe, dos pueblos vecinos.....	64
2.3.- ¿Analfabetismo u cultura oral?.....	67
2.4.-Educación en la vida cotidiana.....	70

2.5.-La palabra educadora.....	77
2.6.-Conversación.....	86
2.7.-Convivencia.....	101
2.8.-La casa de Doña Zenaida y Doña Cristina.....	108
Reflexiones Finales.....	129
Referencias bibliográficas.....	132

Índice de mapas y planos

Mapa de la República Mexicana en dónde se encuentra el Estado de México.....	63
Mapa de Jiquipilco en el Estado de México.....	63
Mapa de San Bartolo Oxtotitlán y, San Felipe y Santiago.....	64
Cuadro INEGI San Bartolo Oxtotitlán 2005-2010.....	68
Cuadro INEGI San Felipe y Santiago 2005-2010.....	68
Plano de la casa de Doña Zenaida y Doña Cristina.....	91

Índice de Fotos

Foto 1 Señoras conviviendo en casa de Doña Zenaida y Doña Cristina.....	80
Foto 2 Niño relatando en la milpa.....	83
Foto 3 Niña platicando sobre lo que aprende en la milpa.....	85
Foto 4 Patio de la casa de Doña Zenaida y Doña Cristina, convivencia en la banca.....	94
Foto 5 Doña Zenaida y Doña Cristina conviviendo en su patio.....	109
Foto 6 Doña Zenaida en su casa.....	110
Foto 7 Alimentos y productos que venden Doña Zenaida y Doña Cristina.....	111
Foto 8 Señores conversando en casa de Doña Zenaida y Doña Cristina.....	121
Foto 9 Niño que lleva pulque para los abuelos.....	122
Foto 10 Lugar asignado a beber pulque en la casa de Doña Zenaida y Doña Cristina, lado izquierdo.....	123

Foto 11 Lugar asignado a beber pulque en la casa de Doña Zenaida y Cristina, lado
derecho..... 124

Foto 12 Señor relatando en la casa de Doña Zenaida y Doña Cristina..... 125

PRIMERA PARTE

1.-Presentación

Esta investigación, la considero como un segundo momento de las inquietudes y dudas tanto personales como académicas, que se desprendieron de la tesis de licenciatura en pedagogía que realicé en la Facultad de Estudios Superiores Aragón-UNAM, en dónde en ese momento de mi vida, influencias de la etnografía, la educación indígena, las prácticas educativas socioculturales, la pedagogía crítica, entre otras, sembraron en mí el interés por estudiar la educación y pedagogía más allá de lo formal-institucional.

Desde ese momento, ideas de autores como Peter McLaren, Paulo Freire, Henry Giroux, Adolfo Sánchez Vázquez, entre muchos más, me llevaron a comprender la importancia de generar una visión crítica como pensador(a) de la pedagogía y educación, a manera de cuestionar discursos, prácticas y modelos, que no dan pie a la diversidad de modos de existir, ni respetan la cultura propia; buscan una hegemonía de pensamiento como forma de control del ser humano. A partir de esta formación que tuve gracias a mis maestros y maestras de pedagogía, fue que me incliné por apostar por una educación incluyente, transformadora, crítica y no sólo aquella fomentada por el capitalismo y globalización en donde se privilegia lo instrumental-pragmático.

Así, de las distintas corrientes y discursos pedagógicos y educativos, me fui inclinando por las prácticas de los pueblos originarios, ya que me parecen un claro ejemplo de lucha y resistencia ante la hegemonía no solo educativa, sino social y cultural. Estos intereses me llevaron a estudiar al pueblo otomí de San Bartolo Oxtotitlán, del que abordé las prácticas educativas de jóvenes que se incorporaban a la vida laboral desde niños, dejando a un lado las escuelas. Esta situación, llevó a que volteara la mirada a aquellos procesos y escenarios no oficializados por las escuelas, pero que también educaban al hombre y a la mujer.

Cabe señalar, que mi interés por hablar de San Bartolo Oxtotitlán y los jóvenes, también se dio por el vínculo personal con el pueblo, siendo éste el lugar natal de mi padre y de mis abuelos, en el cual llegué a vivir algunos años en la niñez. Desde el momento que llegué a San Bartolo Oxtotitlán, me integré, participé y aprendí muchas de las actividades tanto festivas como del trabajo del pueblo, y uno de los aspectos que siempre llamaron mi atención, fue la cultura del trabajo que yo veía comenzaba desde la niñez.

A partir de este trayecto por los caminos de la pedagogía, fue que definí mi interés por los procesos de educación de los que muchas veces no somos conscientes, y que se dan en los distintos espacios por donde transitamos a lo largo de nuestra vida; somos afectados(as) sin reparar en ello. Asimismo, también me interesé por visibilizar saberes de la gente “común” muchas veces excluidos por no considerarse de “valor” epistémico, ni formar parte de un discurso que demuestre su “valía”.

Lo anterior se comenzó a gestar, al ser influida por autores como Foucault, Rancière, Derrida, Certeau, Austin, Deleuze, quienes no siendo pedagogos como tal, me dieron la posibilidad de entender cómo a lo largo de la historia, muchos saberes, discursos, disciplinas y demás, se constituyeron bajo un telón de la exclusión y de escalas de valor superior-inferior, favoreciendo a ciertos sectores, y excluyendo otras formas de pensar, por no ser parte de un discurso científico y de erudición; herencia que por supuesto, también influyó al campo de la pedagogía y educación.

Así pues, dicho el porqué de mi inclinación a cierta manera de abordar la educación, expreso que ahora también, me parece de suma importancia el valor y la complejidad que desempeña la palabra oral en la educación de todos los seres humanos; este fue un tema del cual me quedaron muchos aprendizajes que a continuación expreso y que se reflejan en una educación a partir de la conversación y la convivencia como a continuación mostraré.

2.-Introducción

Esta investigación, responde al interés por estudiar las prácticas educativas desde la vida cotidiana, tema que siempre me ha parecido muy apasionante por todo lo que implica educar, y más aún, cuando es fuera de las escuelas en dónde no existe una figura precisa de educador, ni un método en particular que garantice que dicha educación se lleva o no a cabo; pensar la educación nos lleva a lugares lejanos e historias desconocidas, que muestran la diversidad de procesos por los que se educa el ser humano.

De lo anterior, se desprende la tesis de maestría que presento y titulé; *Oralidad y educación en dos pueblos otomíes, escenarios de conversación y convivencia*. Aquí abordo las prácticas educativas de San Bartolo Oxtotitlán y, San Felipe y Santiago¹, dos pueblos otomíes, a partir de estudiar los fenómenos de conversación y convivencia en la casa de Doña Zenaida Y Doña Cristina; lugar muy importante en la vida de los habitantes. Cabe mencionar, que en un principio esta tesis se enfocaba al estudio de la “tradición oral”, en donde me interesaba recuperar mitos, leyendas, cuentos y relatos, para abordar su carácter educativo y enfocarme a cómo relataba la gente anciana, por ello, el primer título de esta investigación fue: *El papel pedagógico y didáctico de la tradición oral otomí: voces narrativa y saberes cotidianos*, sin embargo, al indagar sobre las posibles contribuciones del campo de la oralidad a la educación, me llamó más la atención pensar sobre la importancia de ésta en el acto de educar, más que de la tradición oral como tal.

Al comenzar a indagar sobre qué es eso que llamamos oralidad, me sorprendí de la variedad de usos y concepciones, la oralidad fue un tema que representó todo un descubrimiento para mí, y más, cuando la relacioné con la educación; pareciera que educar desde la oralidad es algo obvio y común; se educa con las palabras y la voz, sin embargo ¿Qué encierra dicho proceso? Esta cuestión me permitió no mirar la oralidad como algo “natural”, y el resultado fue la tesis que ahora presento.

¹ De ahora en adelante sólo diré San Bartolo y San Felipe, que es como los habitantes nombran los pueblos.

A raíz de reflexionar sobre la importancia de la oralidad en la educación, fue necesario ubicar el lugar donde hace presencia dicho acto y su representación, es decir; el “dónde de la educación” (Santoni, 2001), por este motivo, me enfoqué en localizar algunos espacios que nombré como escenarios de conversación y convivencia, de entre éstos resalto la casa de Doña Zenaida y Doña Cristina, lugar destinado para conversar a la vez que se bebe pulque.

Los lugares en donde se bebe pulque, representan espacios de conversación; ahí no sólo se va a beber, sino a convivir, como en el caso de San Bartolo y San Felipe, dos pueblos vecinos que se encuentran y vinculan por medio de la palabra en la casa de Doña Zenaida y Doña Cristina; dos hermanas que se dedican a la venta de pulque desde hace más de 30 años.

La casa de Doña Zenaida y Doña Cristina, es un lugar en donde se bebe pulque, pero también se aprende una serie de valores y sentimientos como la amistad, el compañerismo, la escucha, la solidaridad y hasta la política del pueblo; ahí asisten desde niños hasta ancianos, sin importar edad y sexo. La casa de Doña Zenaida y Doña Cristina, es un espacio de convivencia que está estrechamente vinculado con la educación del pueblo; ahí los asistentes comparten, crean saber y se incorporan a la vida social y cultural.

Aclaro que si bien en ese lugar se despliega la convivencia, ésta en sí no es el único fenómeno que resalta, de ahí se desprenden distintas prácticas que reflejan cómo se educan dentro de la misma, de entre ellas sobresalen el lavar el jarro después de beber pulque, el saludo que es sumamente importante para los habitantes, el convidar pulque a los “extranjeros”, el papel de la hospitalidad y amistad, por señalar algunos.

Reconozco que al principio me pareció muy difícil sustentar, académicamente y desde las teorías imperantes, que la casa de Doña Zenaida y Doña Cristina era un “digno” lugar para ser investigado, y que tenía una función muy importante para los otomíes; representaba un lugar de encuentro entre conocidos y desconocidos, un escenario educativo en donde circulan, se construyen y se enseñan los saberes individuales y colectivo de los habitantes.

Basta un día en la casa de Doña Zenaida y Doña Cristina, para mirar como los asistentes se apropian de las problemáticas del pueblo, difunden sus experiencias, relatan hechos pasados y presentes, reflejan sus alegrías y tristezas, se aconsejan y acompañan entre sí.

A pesar de que educar es una práctica que no sólo se lleva a cabo dentro de las escuelas, es una realidad que éstas últimas gozan de mayor reconocimiento y prestigio cuando de educación se quiere hablar; socialmente hay una tendencia a privilegiar prácticas consideradas como “superiores” o más “científicas”, a diferencia de “otras” que parecieran meros accidentes devenidas del sentido común.

Foucault (2010) en el *Orden del discurso*, ya advertía que en la sociedad existen sistemas de exclusión apoyados en una base institucional, reforzada y acompañada por una serie de prácticas como la pedagogía, el sistema de libros, la edición, las bibliotecas, las sociedades de sabios de antaño y los laboratorios actuales; es acompañada por la forma que tiene el saber de ponerse en práctica en una sociedad en la que es valorado, distribuido, repartido y en cierta forma atribuido.

Así como menciona Foucault (2010), existen actores, lugares y prácticas, que no sólo han sido silenciadas y excluidas, sino inferiorizadas y escamoteadas, tal es el caso de la oralidad que como práctica cultural, con el surgimiento de la cultura escrita fue vinculada a la “incivilización” e “ignorancia” a diferencia de la escritura vista como “ilustración” y “civilización”, respaldada por las escuelas.

Esta herencia letrada, desembocó en políticas que exaltaron el valor de la escuela versus la no escuela, de la mano de la modernidad² y como menciona Rogelio Raya en la presentación

²Aguirre Lora (2005), plantea la modernidad como un proyecto civilizador occidental, que emigró a muchas regiones, entre ellas la escuela, trayendo con sí diversas expresiones como la ilustración, la expansión del capitalismo, el incremento de las redes de comunicación, el desarrollo de las lecturas y escrituras y la confianza en el conocimiento científico y tecnológico. Como consecuencia, la modernidad ha generado la secularización de las sociedades, el deslinde de los ámbitos de incidencia de la Iglesia y el Estado, la mayor interdependencia de los sistemas económicos mundiales y el desarrollo de las redes de escuelas; todas éstas como prácticas

del libro *Mares y puertos* de María Esther Aguirre Lora (2005), uno de los postulados actuales que forma parte del discurso educativo moderno y civilizador, es la creencia en la escritura como medio para salvar al ser humano de la ignorancia del analfabetismo; “(...) la educación escolarizada junto con la alfabetización, han cumplido un papel antagónico con la cultura oral, sin embargo, no se puede considerar que aquellos que no poseen la lectura y la palabra escrita no constituyen sujetos con prácticas sociales, lógicas y significados propios” (p.10).

Hoy en día dos prácticas como son la cultura oral y la cultura escrita³, predominan según el contexto del que formen parte. Sin embargo, es una realidad que en una sociedad marcada fuertemente por la escritura, resultaría imposible reconocer que aún existen lugares en donde la oralidad persiste a través del tiempo plasmada en distintas prácticas que muestran el resistir de la palabra al papel. Por esta situación, en esta investigación planteo la relevancia de la palabra en la vida cotidiana de dos pueblos, en escenarios que considero impactan en la educación, sin pasar por alto cuáles son los antecedentes que colocaron a la oralidad como una práctica excluida desde una visión letrada del saber, ya que es el telón de fondo que muestra cómo la oralidad fue vinculada a sociedades vistas peyorativamente como “analfabetas(os)” para quienes poseer una escritura era símbolo de supuesta superioridad.

3.-Planteamiento del Problema

En una sociedad “moderna”, marcada por avances tecnológicos y la influencia de grandes teorías científicas, en donde palabras como economía, desarrollo y progreso, son postulados

culturales, ya que la modernidad influyó en la vida social y cultural y definió diversas prácticas; una de ellas, la escolarización de los saberes y conocimientos (pp.188-189).

³ Quiero aclarar que la escritura de la que hago hincapié en esta investigación, es la de orden alfabética, ya que las culturas Mesoamericanas poseían también una escritura jeroglífica, que combinaba logogramas con elementos silábicos, pero de un orden distinto a la escritura española que se impuso con la Colonia.

de nuestro presente, y la cultura de hoy no consiste en hablar⁴, es interesante preguntarnos por aquellos rostros y voces y sus prácticas en donde se hacen escuchar.

De lo anterior ¿Por qué es importante pensar la educación desde la oralidad? En principio porque permite entender la relevancia de la palabra, en una sociedad que desde la modernidad ha privilegiado la escritura como símbolo de superioridad, progreso y civilización, además de cuestionar lo que se ha entendido por educación; concepto identificado con escolarización, que a lo largo del tiempo ha ido agotando su poder explicativo y se ha endurecido como una piedra; inamovible por su peso, pero que es necesario romper y cuestionar, para dar paso a nuevas formas y acontecimientos que vienen a interrogar los discursos convencionales sobre lo que se ha dicho del tema.

Por lo anterior, se hace necesaria la discusión de prácticas educativas desde otros lugares, como alternativa ante posturas excluyentes y de orden moral, en donde se habla de los otros a partir de jerarquías de superioridad-inferioridad y no desde la afirmación de la diferencia; desde ahí educar se asemeja a una práctica que desarrolla al máximo las capacidades del hombre y que implica un acompañamiento de alguna figura educadora; sin embargo ¿Qué efectos trae aceptar esta “verdad”?, negar e ignorar que existen otras formas de educación, que no se limitan a desarrollar las “máximas capacidades”, ni acciones que hacen “bueno” o “culto” al hombre; la educación se da también en la adversidad y en condiciones no necesariamente de erudición como se ha pensado, sino de circunstancias impredecibles y contingentes; esta educación también incorpora al ser humano hábitos y valores, que son distintos de las lógicas institucionales.

En la búsqueda por entender el papel que ha jugado la oralidad en la educación del ser humano, de los antecedentes que encontré resalta la confrontación con la cultura escrita;

⁴ Cuando digo “la cultura de hoy no consiste en hablar” recupero la idea de Michel de Certeau en su libro *La toma de la palabra y otros escritos políticos*, en donde él escribe; “la cultura de hoy consiste en hablar” aludiendo al Mayo Francés, en donde la toma de la palabra cobró gran relevancia como un acto político; de esto se habla más adelante.

un primer punto de partida, se puede entender perfectamente con lo que señala Foucault (2000) en *Defender la Sociedad*; ahí el autor discute cómo muchos saberes a lo largo de la historia han sido descalificados por discursos institucionales y científicas, que han negado aquello que no puede ser normativizado, jerarquizado y clasificado desde su racionalidad. Para Foucault (2000), este discurso científico de verdad, silenció y suprimió saberes de la gente y saberes locales.

Lo anterior, ya lo advertía también Ángel Rama en su *Ciudad letrada (1998)*, cuando mostró cómo la escritura era vista como un discurso de verdad que colonizaba y negaba el saber oral visto poco fiable y expresión de la ignorancia; esto reafirma claramente la dicotomía de una práctica de la escritura, ante una práctica oral que había que ser superada.

En lo que respecta al campo educativo, la problemática entre la cultura oral y la cultura escrita, tuvo efectos que se muestran claramente en líneas de investigación en torno a la alfabetización y el analfabetismo; hablar de cultura oral y cultura escrita, remite necesariamente a la discusión “analfabetas(os)” y “letrados(as)”.

Es importante mencionar, que en la actualidad la cultura escrita no tienen el mismo sentido ni los mismos efectos que tuvo tiempo atrás; en las sociedades contemporáneas, ambas prácticas como lo son la cultura oral y la cultura escrita, se complementan, sin embargo, a pesar de que en apariencia este debate ha sido subsanado, una realidad latente es lo que nos dejó toda esa herencia; mirar en la escritura un símbolo de avance, desarrollo, progreso, “buena educación”, ante un “analfabetismo” que no sólo implica no saber leer ni escribir, sino ser ignorante, inferior y hasta un “problema social”.

Estas aseveraciones, me remiten a las ideas de Jacques Rancière (2010) en *El espectador emancipado*, cuando pone en tela de juicio lo que se ha entendido como alguien ignorante desde las lógicas validadas como las poseedoras del saber; es casi inaceptable para el “sabio” y “docto”, reconocer la multiplicidad de inteligencias de las que goza el ser humano. Ser

alguien “ignorante” o “analfabeta(o)”, no impide que se posea un auténtico saber e inteligencia digna para la vida.

Por los motivos señalados, me planteé la interrogante de si es posible entender el papel de la oralidad en la educación⁵, ya que pareciera un tema de sentido común, sin embargo ¿Qué encierra dicha práctica?, ¿qué efectos tiene en el ser humano?, ¿cómo se da?, ¿en qué escenarios? Estas preguntas me permitieron indagar lo que se ha entendido por educación desde la oralidad. Las preguntas que acabo de expresar, surgieron a partir del contacto con aquellos(a), considerados(as) “analfabetas(os)” y que no poseen una educación “letrada” como en el caso de San Bartolo Oxtotitlán y San Felipe y Santiago; al convivir cotidianamente con personas del lugar, me percaté de la relevancia de la oralidad en la educación, a partir de observar escenarios del pueblo destinados a la conversación y convivencia. Sin embargo, esto que acabo de afirmar no fue sencillo de deducir, antes tuve que ir respondiendo una serie de preguntas que a continuación enlisto:

- ¿Qué se ha entendido por oralidad a lo largo del tiempo? ¿Qué relación tiene con el campo educativo?
- ¿Cuáles son los antecedentes que sitúan a la oralidad como una práctica marginada frente a la escritura?
- ¿Qué aporta la oralidad al campo de la educación?

⁵ Quiero aclarar que cuando recupero el concepto de “oralidad”, no lo manejo, ni lo relaciono estrictamente con la “tradición oral”, esta última se centra en la transmisión de conocimientos y experiencias de generación en generación a través de cantos populares, mitos, leyendas y cuentos, principalmente, a las nuevas generaciones. En esta investigación, opté por hablar de oralidad, porque ésta abarca un campo más amplio que no se limita a las narraciones populares, sino al acto de hablar que se puede mirar desde múltiples ángulos. En esta tesis hablo del acto de conversar y los efectos que tienen las palabras en el ser humano. Asimismo, cuando se habla de tradición oral, por lo general se recurre a una serie de clasificaciones que organiza qué tipo de relato se cuenta y transmite; si es histórico, cosmogónico, etc. En cambio la oralidad se centra en analizar la palabra oral inserta en múltiples expresiones como puede ser una conversación que no necesariamente es parte de la tradición oral, sino que abarca distintos tipos de relato. El cómo defino la oralidad, se aclara en el punto 6.1 que corresponde a la primera dimensión de estudio oralidad.

- ¿De qué manera se educa en la vida cotidiana personas que no cuentan con una cultura escrita y escolar?

Las interrogantes se van respondiendo a lo largo de la investigación, en esta travesía por los rumbos de la oralidad, me fui dando cuenta de toda la riqueza y polémica que encierra dicha práctica en relación a la educación del ser humano; las palabras no se quedan en la simple voz, y en la conservación de la cultura, tienen efectos en la construcción de la subjetividad, de esto hablaré a lo largo de la investigación.

4.-Estado de la cuestión

Tras definir las preguntas de investigación, en el Estado de la cuestión que presento, plasmo las investigaciones principales que indagué y anteceden mi trabajo; éstas parten de distintos libros, revistas, tesis, páginas, en catálogos físicos y en línea, que encontré sobre el tema, desde la lente de diversas disciplinas además de la educativa y pedagógica.

En el primer rastreo bibliográfico sobre la oralidad, me pude percatar que es un tema ampliamente discutido desde la antropología, la sociología, la historia, la lingüística, la literatura, la etnología, el derecho, la filosofía y la educación; de las disciplinas mencionadas se desprenden interesantes trabajos no sólo con respecto al concepto de oralidad, sino de ésta cómo práctica cultural y hasta como alternativa metodológica, como por ejemplo, los relatos de vida, los testimonios orales, la historia oral, por señalar algunas.

De los antecedentes más importantes sobre el estudio de la oralidad, sobresalen las investigaciones desde el campo de la literatura, específicamente de la "literatura oral"⁶, en

⁶ Adolfo Colombes señala que la expresión "literatura oral" fue creada por Paul Sébillot, quien la utilizó por primera vez en una recopilación de relatos de la Alta Bretaña que publicó en 1881. Reunía allí mitos, leyendas, cuentos, proverbios, cantos y otros géneros del acervo oral tradicional. Ver http://www.lacult.org/docc/oralidad_09_15-21-oralidad-y-literatura-oral.pdf [Consultado 13 de enero de 2013]

los años 60's con un grupo de estudiosos que plantearon el "descubrimiento moderno de lo oral"⁷. De entre ellos resaltan las obras de Albert B. Lord, Erick A. Havelock, Frances B. Yates, Walter Ong y Jack Godoy.

Las investigaciones de este grupo, tenían en común la inquietud por la función de la oralidad en la historia de la cultura humana y un interés particular por la relación oralidad-escritura o con la cultura que ella hace posible: "Estos intereses se expresan en una serie de interrogantes en torno a la importancia que el medio de comunicación en el que el lenguaje es usado para la determinación de, no sólo ese lenguaje mismo, sino, por extensión, el mensaje y el pensamiento también" (Marcone, 1997: 39).

El "descubrimiento de la oralidad", no sólo permitió rescatar el lenguaje hablado como primer formador de la memoria comunitaria e histórica; sino que fue un antídoto que liberó a las culturas iniciales de primitivos o carentes de habilidades intelectuales (Florescano, 2012: 154) y como consecuencia la revaloración de la oralidad en las antiguas culturas y sus descendientes modernos, de este suceso resalta la apreciación de *la Ilíada* y *la Odisea*, como obras orales, antes consideradas escritas. A partir de la valoración de la oralidad, ambas obras fueron vistas como productos de la memoria almacenada por la tradición oral, a esta aportación contribuyó significativamente Milman Parry, para quien el lenguaje oral era una actividad colectiva, "sus formas de expresión y sus fórmulas de recordación son generadas por el conjunto del grupo y sirven a los fines de la colectividad" (Florescano, 2012: 155).

⁷ En Europa el llamado "Descubrimiento Moderno de la oralidad" se enfocó a reivindicar lo oral a partir de los estudios sobre la *Ilíada* y la *Odisea* de Homero haciendo alusión a obras, poetas y de más personajes desprendidos de la tradición oral. Este conjunto de estudios, revaloró el significado de la oralidad en las culturas antiguas y en sus descendientes modernos. Florescano(2012) señala que dichas investigaciones, dieron pie a la discusión sobre la memoria y la cultura oral, además de que transformaron la interpretación de la larga y poco valorada tradición oral donde el redescubrimiento de ésta, no sólo significó rescatar el lenguaje hablado como primer formador de la memoria comunitaria e histórica, sino también fue un antídoto que liberó a las culturas iniciales de los calificativos de primitivas o carentes de habilidades intelectuales que pesaban sobre ellas.

En relación a lo anterior, dos figuras resaltantes del “descubrimiento moderno de lo oral” fueron Walter Ong (1912-2003) y Eric A. Havelock (1903-1988), quienes aportaron significativamente a los estudios sobre las comunidades orales. Havelock en el *Prefacio a Platón y La musa aprende a escribir* (1996), presenta una serie de investigaciones sobre lo que denominó la “revolución alfabética griega”, ahí plantea la crisis que se produjo en la historia de la comunicación humana cuando la cultura griega pasó de la oralidad a la escritura. En *La musa aprende a escribir*, Havelock señala como dos siglos más tarde, la musa sigue cantando y recitando, pero la escritura empieza a reclamar un terreno propio y en un momento histórico, ambas conviven a la vez en una extraña mezcla que puede resultar un tanto compleja de entender para nosotros: “El canto, la recitación y la memorización, por un lado (una combinación cultural que podemos etiquetar adecuadamente como oralidad), y el leer y escribir por el otro (costumbre de una cultura documentada y alfabetizada), empezaban a hacerse competencia y a entrar en colisión” (p. 44). Para Havelock (1996), el lenguaje oral es una actividad colectivista porque sus convenciones son compartidas por grupos enteros y sociedades, “(...) el lenguaje que hablamos mientras nos dedicamos a nuestros quehaceres cotidianos es un rasgo tan universal de nuestras vidas que por lo general no paramos a pensar en él por verlo como natural” (p.44)”.

Al igual que Havelock (1996), Walter Ong (2006), vinculó la oralidad a la categoría de “oralidad primaria”; característica de una cultura que carece de todo conocimiento de la escritura o de la impresión; también es primaria porque existe un contraste con la “oralidad secundaria”, que alude a la actual cultura de la alta tecnología en la cual se mantiene una nueva oralidad mediante el teléfono, la radio, la televisión y otros aparatos electrónicos, que para su existencia y funcionamiento, dependen de la escritura y la impresión, a diferencia de la oralidad que es acumulativa, abundante y redundante, conservadora, participante y situacional; es decir, siempre está presente en el momento que se necesite.

Para Ong (2006), los seres humanos que forman parte de las culturas orales primarias, aprenden, poseen y practican gran sabiduría, pero no la “estudian”; su aprendizaje es por

medio del entrenamiento y por discipulado que es una especie de aprendizaje escuchando; también por repetición de lo que oyen; mediante el dominio de proverbios y de la manera de combinarlos y reunidos; por asimilación de otros elementos formularios; por participación en una especie de memoria corporativa; y no mediante el estudio en sentido estricto (p. 8).

“Las culturas orales producen representaciones verbales pujantes y hermosas y de gran valor artístico, las cuales pierden la posibilidad de existir una vez que la escritura ha tomado posición de la psique, es así como la gente que está muy habituada a la letra escrita se olvida de pensar en las palabras como primordialmente orales, como suceso y en consecuencia como animadas necesariamente por un poder” (p. 17).

Desprendido de lo anterior, otro rastreo que realicé, parte de autores desde América Latina, ellos fueron: Ángel Rama en la *Ciudad letrada* (1982), Antonio Cornejo Polar en sus estudios sobre las *literaturas heterogéneas* (1978), Carlos Pacheco en la *Comarca oral* (1992)⁸, Adolfo Colombres en *Oralidad y literatura oral* (1997)⁹, entre otros¹⁰.

Para Ángel Rama (1982) y su *Ciudad letrada*, las relaciones entre las estructuras de poder y los intelectuales letrados enmarcaban y dirigían a las sociedades colonizadas; “el poder de los letrados residía en el dominio de la palabra escrita en una sociedad analfabeta”; en la ciudad letrada se formaban a los administradores del régimen que traía como resultado la conformación de una élite culta que privilegiaba las letras y producía las normas en las cuales se debían vivir y por ende, el grupo letrado destacaba de la sociedad analfabeta:

⁸ <http://erevistas.saber.ula.ve/index.php/actualinvestigacion/article/view/2996/2916> [Consultado el 12 de enero de 2013].

⁹ http://www.lacult.unesco.org/docc/oralidad_09_15-21-oralidad-y-literatura-oral.pdf [Consultado el 13 de enero de 2013].

¹⁰ Además de los autores mencionados, también resaltan obras como; *Formas Narrativas de la literatura de tradición oral de México: romance, corrido, décima, leyenda y cuento* de Mercedes Zavala Gómez del Campo(2009), *La otra Nueva España: la palabra marginada en la colonia* de Mariana Masera(2004), *Relatos mágicos en cuestión: La cuestión de la palabra indígena, la escritura imperial y las narrativas totalizadoras y disidentes de Hispanoamérica* de Nelson González Ortega(2006), *La palabra recuperada: mitos prehispánicos en la literatura latinoamericana* de Helena Usandizaga(2006). Estas obras resaltan por mostrar la herencia colonizadora de la escritura frente a la oralidad de los pueblos de Mesoamérica, en donde se impuso la escritura y la gramática española por sobre las formas de expresiones nativas desde una evangelización apoyada en la enseñanza de la lectura y escritura.

“(…) las ordenanzas reclamaron la participación de un script (en cualquiera de sus divergentes expresiones: un escribano un escribiente o incluso un escritor) para redactar una escritura. A ésta se confería la alta misión que se reservó siempre a los escribanos: dar una fe que sólo podía proceder de la palabra escrita que inició su carrera imperial en el continente. Esta palabra escrita viviría en América Latina, como la única verdadera, en oposición a la palabra hablada que pertenecía al reino de lo inseguro y lo precario” (Rama, 1998: 22).

Como muestra Ángel Rama, la palabra hablada fue concebida como parte del reino de lo inseguro y lo precario a diferencia de la certeza de la palabra escrita; a lo largo de la historia, por lo menos en el caso de América Latina, la cultura escrita formó parte de una herencia colonizadora (Rama, 1998, Florescano, 2012); era exclusiva de ciertos sectores de poder que la utilizaban como vía de control y dominio.

Otro autor que también problematiza la oralidad desde el campo de la literatura, es Mauricio Ostria González (2001) quien plantea que la problemática sobre la oralidad, se puede plasmar en cuatro puntos generales:

1. El problema de la creación verbal en una cultura tradicional no letrada (culturas amerindias),
2. El de las manifestaciones orales propias de culturas tradicionales en el marco de una cultura letrada dominante (culturas indígenas subsumidas en entornos occidentalizados, culturas populares),
3. El de las relaciones entre aspectos orales y escritos de los textos literarios (armonías, timbre, ritmo, entonación, etc., y sus formas gráficas de representación, en verso y prosa) y
4. El referido a las diversas formas de imitación de la oralidad en textos escritos literarios (oralidad ficticia).

Ostria González (2001) citando a Dorra (1997), señala que la oralidad "es una noción construida desde la cultura escrita", por lo tanto, "al hablar de oralidad nos situamos de hecho en el espacio de la escritura". El autor citando a Lienhard (1995), plantea que desde la perspectiva de las culturas americanas prehispánicas, los códigos y sistemas expresivos fundados en la comunicación oral no padecían ninguna deficiencia; desde el sistema letrado se ha tendido a mirar la oralidad como un estado precario necesario de superar, y a

considerar que el progreso de esas formas primitivas de sociabilidad consiste en el tránsito de la oralidad a la escritura. En este contexto la oralidad constituye un estado de déficit cognoscitivo y comunicativo que impide a las culturas tradicionales asegurar su supervivencia (p.72).

Así como Ostria (2001), desde América Latina, Michel de Certeau (2000), autor francés, señala que la práctica escrituraria ha asumido un valor mítico en los últimos cuatro siglos al reorganizar poco a poco todos los dominios donde se extendía la ambición occidental de hacer su historia; en el occidente moderno ya no es un discurso recibido el que desempeña este papel sino un andar que sustituye una práctica: escribir; el origen ya no es lo que se cuenta, sino la actividad multiforme y murmurante de producir el texto y de producir la sociedad como texto; el progreso es de tipo escriturario (p. 147).

Como muestran los autores, la práctica de la escritura se miró como un símbolo de erudición; acarrió consigo pérdidas y se pensó como una alternativa de progreso en el hombre, también fue un medio de dominación que no obstante, cambió con el tiempo, pero que tuvo efectos; inferiorizó formas distintas de comunicación y sociabilidad como mencionó Ostria (2001).

Así también, esta confrontación nos dice Ostria (2001) recuperando a Chiang, Rodríguez (1982) y Mignolo (1990), desembocó en la marcada dicotomía que se enfrentan desde la conquista y resalta a una cultura tradicional oral dominada (la aborígen), y una cultura letrada dominante (la europea)¹¹:

¹¹ En la misma línea que los autores señalados, en Europa, la discusión sobre la noción binaria oralidad-escritura, se suscitó a principios de los años 30's con los aportes del investigador norteamericano Miman Parry (1928), quien polemizó a la comunidad académica, con sus estudios sobre los poemas homéricos como producciones orales; tras las aportaciones de Parry, su discípulo Albert Lord (1960), estableció los mecanismos y recursos de la composición oral tradicional; a partir de ese momento y hasta el presente, se han producido líneas de estudio sobre la oralidad desde diversas disciplinas.

Un ejemplo de lo anterior, se mostró en la obra de Walter Ong, *Oralidad y escritura*, en donde en defensa de la cultura oral, Ong plantea, que a partir de la hegemonía de la cultura escrita, la oralidad fue desacreditada; sin embargo, estudios habían descubierto diferencias fundamentales entre la manera de manejar el

“Alfabetización, cristianización y colonización, marcharon de la mano y produjeron “una redistribución de las prácticas y de la conceptualización de prácticas discursivas orales y escritas en las colonias del Nuevo Mundo”. Desde entonces, como toda práctica comunicativa que ha desarrollado un sistema de escritura, la cultura letrada, apoyada en el poder colonizador, manifiesta una permanente y dinámica interacción entre formas de comunicación orales y escritas y comprende zonas o niveles variados alfabetos y analfabetos”(p.73).

Para Ostria (2001), el encuentro entre escritura y oralidad además de conflictos, permitió una complementariedad e influencia recíproca; por un lado la oralidad como sistema de por si multimedial, ya no existe en un estado puro en ninguna parte de América Latina, y sólo es posible estudiarla desde el sistema hegemónico letrado. Por el otro, las formas letradas muestran procesos de hibridación con formas de oralidad; aún en aquellas consideradas más “prestigiosas” y “cultas”. Por ello, pese al evidente dominio del sistema letrado, el fenómeno de la oralidad como sistema de concepciones y prácticas culturales, lejos de extinguirse, ha manifestado una pertinaz resistencia; “para parte considerable de la población latinoamericana, las formas preferidas de expresión y comunicación no son las escritas, ni mucho menos las codificadas desde criterios hegemónicos como cultas, ilustradas o literarias, sino más bien las que provienen de una tradición oral y popular” (Pacheco, 1997: 21), citado por (Ostria, 2001: 73).

conocimiento y la expresión verbal en las llamadas “culturas orales primarias” (sin conocimiento alguno de la escritura) y en las culturas afectadas profundamente por el uso de la escritura (2006: 7).

Ong también señaló, que los seres humanos que forman parte de las culturas orales primarias, aprenden mucho, poseen y practican gran sabiduría, pero no “estudian”; aprenden por medio del entrenamiento, por discipulado, que es una especie de aprendizaje escuchando, por repetición de lo que oyen; mediante el dominio de proverbios y de la manera de combinarlos y reunidos; por asimilación de otros elementos formularios; por participación en una especie de memoria corporativa; y no mediante el estudio en sentido estricto(p. 8).

Así como Ong criticó la imposición de la escritura por sobre lo oral, Barry Powell¹¹ en su obra *Homer and the origen*, también denunció el poder civilizador de la escritura alfabética desde los tiempos de la Grecia clásica pasando por el Imperio romano, el Renacimiento, el Siglo de las Luces, los imperialismos del siglo XIX, hasta nuestros días. Para Powell, la escritura lleva adherida a su creación, ser el instrumento más apto para transmitir el lenguaje hablado y portador de la vida civilizada y compañero fiel del poder político, militar e ideológico para llevar a los pueblos bárbaros los bienes de la cultura y la religión. La aparición de la escritura implicó la separación radical entre la alta cultura, representada por el alfabetismo y la cultura popular significadas por el lenguaje oral, la tradición y la noción de arcaísmo, además de que la división entre oralidad-escritura, adquirió una nueva dimensión con la invención de la imprenta hacia 1450-1500 (Florescano, 2012: 172).

Retomando las afirmaciones de los autores, se puede decir, que si bien hablar de escritura y oralidad no es necesariamente aludir a dos prácticas antagónicas, es una realidad que el hecho de vivir en una sociedad en donde escribir goza de mayor prestigio que el simple hecho de hablar, resulta muy difícil concebir que se viva al margen de una práctica como es la escritura.

En relación a lo anterior, Pacheco (1995) nos dice que la oralidad es discutida como una suerte de “mentalidad” o “conciencia” cultural que es el resultado de almacenar y transmitir los conocimientos oralmente o con predominancia de este medio sobre cualquier forma de escritura alfabética o no:

“Las propiedades de esta “conciencia” se derivan de ciertas características cognitivas y sociales de la expresión oral como por ejemplo la tendencia a la adición en lugar de la subordinación de elementos, la acumulación de datos en lugar del análisis de los mismos, la inclinación a la redundancia, al conservadurismo, a la inclusión e integración de participantes, al uso de conceptos en asociación con situaciones u operaciones concretas, nunca en abstracto” (Marcone, 1997: 35).

Según Carlos Pacheco, la oralidad es un fenómeno sociocultural, entendido como una economía cultural que es capaz de incidir de manera sustancial en los procesos de adquisición, preservación y difusión del conocimiento y sistemas de valores, así como de particulares productos culturales, tanto históricos como presentes, además de procesos, concepciones y productos que difieren de manera significativa de los observables en culturas donde se han arraigado y difundido sucesivamente, la escritura, la imprenta y la tecnología comunicacional (Marcone, 1997: 34).

Como se puede observar, la oralidad ha sido conceptualizada de muchas maneras, pero teniendo en común que la palabra no sólo es medio para transmitir conocimientos, sino una práctica, que como señala Pacheco, “(...) no sólo equivale a los enunciados orales a partir de los cuales tomamos conocimiento de esas prácticas y discursos, ya que, la oralidad no necesita ser sólo oral, sino que puede encontrarse también en la inscripción del discurso oral,

por ello, es importante tener presente que la significación de un discurso o “texto oral” no es equivalente a su transcripción o descontextualización de los enunciados y de la situación comunicativa en la que fueron producidos” (Marcone, 1997: 36).

Para aclarar lo anterior, Pacheco alude a los estudios contemporáneos sobre la oralidad, en donde nos pone de ejemplo a la comunicación oral; que ha sido entendida como una forma de interacción social entre individuos, a lo que esta comunicación no sólo es la transmisión de información en un medio, sino un evento que cumple diversas funciones sociales, por ejemplo, la reproducción, instauración o subversión de una relación de poder entre el poseedor de la información y el que la recibe. Así, esta interacción social es el contexto en el que el discurso oral adquiere una significación, pero la significación de la interacción no se limita a la del texto oral, o no se encuentra sólo en lo que ésta dice.

Como muestra el autor señalado, los estudios sobre la oralidad en el caso de América Latina, surgen como una necesidad de reivindicación y reconocimiento de las prácticas orales de las culturas americanas originarias; y el campo de la literatura oral, fue de las corrientes más abundantes que se preocuparon por dicho estudio dado la importancia en las culturas originarias.

Además de las obras señaladas, otras fuentes de consulta se remitieron a páginas de internet, blogs, tesis y revistas electrónicas, entre las que resalta la *Revista de oralidad* publicada desde 1988 por la Oficina de Cultura para América Latina y el Caribe de la UNESCO. Esta revista está dedicada a la promoción y salvaguardia de la tradición oral de América Latina y el Caribe como vehículo del Patrimonio Cultural Inmaterial de la región¹². También está el Blog *Otra educación* de Rosa María Torres¹³ en donde se tratan temáticas sobre Analfabetismo y alfabetismo.

¹² http://www.lacult.org/inmaterial/indice_oralidad.php [Consultado el 20 de abril de 2014]

¹³ Rosa María Torres (Quito Ecuador) es pedagoga, lingüista, periodista educativa, activista social, investigadora y asesora internacional en temas de educación y cultura escrita.

En lo que corresponde a las tesis que indagué, en la UNAM localicé 34 tesis sobre oralidad en el buscador de la base de datos de la biblioteca central, sin embargo, sólo una tesis de doctorado aludía al tema de la educación y oralidad y se titula: *Oralidad y escritura en la educación bilingüe: la adquisición de lectoescritura en la escuela primaria indígena*, escrita en 1994 por Francisco Adamson Norbert.

Por otra parte, encontré que recientemente, en la Escuela Nacional de Estudios Superiores de Michoacán ENES UNAM¹⁴, se fundó un laboratorio que recopila materiales orales para favorecer la documentación, el estudio y la difusión del patrimonio oral y material de las diversas culturas del país. Este proyecto está dirigido por Berenice Granados Vázquez y Santiago Cortés Hernández, profesores de la carrera de Literatura Intercultural en la ENES, quienes consideran que éste es el primer laboratorio en su tipo en el que participan estudiantes de nivel licenciatura de diversos campos de estudio¹⁵.

En lo que corresponde al campo de la pedagogía y educación, encontré trabajos sobre el tema, desde el enfoque de la interculturalidad y los pueblos originarios. Entre estos trabajos sobresalen aportaciones desde Bolivia, Colombia, Perú y México. Dentro de éstas se encuentran; *Sobre las huellas de la voz* de L.E López y I. Jung (1998) como parte del programa de formación en educación intercultural bilingüe para los países andinos (PROEIB-Andes), Muñoz Onofre Darío, con *Construcción narrativa de la historia oral*, de la Universidad Centra de Bogotá (2003)¹⁶, Vich Víctor y Zavala Virginia con *Oralidad y poder herramientas metodológicas* (2004), Mendoza Castro Clemente (2004)¹⁷, en *Tradiciones orales en el Departamento el Atlántico* del Instituto de investigaciones Universidad Simón Bolívar.

¹⁴<http://oferta.unam.mx/escuela-facultad/35/escuela-nacional-de-estudios-superiores-unidad-morelia> [Consultado el 19 de agosto de 2014]

¹⁵ Esta información se puede consultar en la siguiente dirección electrónica: http://www.dgcs.unam.mx/boletin/bdboletin/2014_006.html

¹⁶ <http://www.redalyc.org/pdf/1051/105117890011.pdf> [Consultado 23 de julio 2014]

¹⁷ <http://documents.mx/documents/tradicion-oral-y-la-educacion.html> [Consultado 30 abril de 2014]

En las obras que señalé arriba se discute la relación entre oralidad y escritura en pueblos tradicionalmente ágrafos. *En Sobre las huellas de la voz* (1998), López y Jung plantean que los pueblos se han apropiado de la palabra escrita han logrado potenciar sus lenguas, las cuales se convirtieron en idiomas minorizados debido a su contacto y conflicto con el castellano. Para los autores, la escritura en lengua indígena, implicó un importante cambio cultural en donde las escuelas bilingües indígenas, han contribuido en su avance. Desde la perspectiva de estos autores, la escritura no se ha contrapuesto en su totalidad a la oralidad tradicional, sino que se ha apoyado de ella creando una complementariedad. Los autores en la obra proponen distanciarse de la dicotomía entre lo oral y lo escrito, que se refleja en la realidad indígena del presente en un contexto postmoderno que viven las sociedades, en donde la oralidad ha encontrado nuevos rumbos entre los que resalta el de la escritura.

También desde el campo de la educación, encontré varios autores y autoras que me permitieron entender la oralidad. De entre las investigaciones resaltan las de María Esther Aguirre (2005) con *Mares y puertos: Navegar en aguas de la modernidad*; Viñao (1999) en *Leer y escribir. Historia de dos prácticas culturales*, también las aportaciones de Torres (2006) *Alfabetización y aprendizaje a lo largo de la vida*; Pineda (2013) en *Andar por la vida sin saber leer sí es batalla: Participación de personas analfabetas(os) en una sociedad letrada*; Salinas y Romero (1993) en *Historia de la alfabetización y de la educación de adultos en México*, y Tanck (1977) en *La educación Ilustrada 1786-1836*.

En relación a la confrontación oralidad-escritura y su lugar dentro del campo de la educación, un punto interesante que resalta en las investigaciones de los autores y autoras, es que la educación al ser una de las acciones más comunes por las cuales se le incorporan al hombre hábitos, costumbres y formas de pensar, ésta a lo largo del tiempo ha desempeñado un papel político y formativo, entendiendo por ello, que ha respondido a demandas del contexto en turno; por ejemplo, la “educación evangelizadora” como señalan Salinas y Romero (1993), en su libro *Historia de la Alfabetización y de la educación de adultos en México*. Ahí las autoras señalan como la conquista llevó a los españoles ante la necesidad de dominar a los habitantes

y los territorios recién “descubiertos”, impulsar una “educación evangelizadora” que buscaba “crear el reino de Dios en la tierra”. Sin embargo, no fue sino hasta el siglo XIX que se fortaleció dicha proeza:

“La educación entendida como evangelización, se prolongó hasta el siglo XVIII, periodos en que la ilustración provocó grandes cambios culturales; la educación se concibió entonces como una necesidad a la que hay que abocarse de manera metódica y sistémica. Durante este siglo, tanto la Corona Española, como la Iglesia, insistieron en la necesidad de castellanizar a los indios; sin embargo, no fue sino hasta el siglo XIX en que se estableció en México la “Academia de Primeras Letras para Adultos”, en donde los indígenas debían aprender a leer y escribir” (p.66).

Los intentos por alfabetizar datan desde la Colonia cuando los españoles de la mano de las órdenes religiosas (jesuitas, dominicos, franciscanos), tuvieron la intención de alfabetizar a los indígenas y después a la población del Virreinato; por medio de cartillas y silabarios que reunían el aprendizaje de las letras con el adoctrinamiento religioso (Pineda, 2013: 60).

Pineda (2013) argumenta que el fenómeno de la alfabetización se ha transformado a lo largo del tiempo en los distintos espacios culturalmente constituidos: “han cambiado desde los aspectos técnicos –los instrumentos y materiales que se han usado, la forma en que se presentan los textos– hasta las características sociales –para qué se usan, quiénes tienen acceso a lo escrito–, y con ello su difusión y su valoración: de un conocimiento especializado del que estaba excluida la mayoría de la población, a una práctica masificada y cotidiana, en donde el que la desconoce cae en la categoría de la anormalidad”(p.21).

Pineda menciona que la historia de la escritura se puede considerar como un periodo largo en donde el escrito más antiguo apareció por primera vez con la cultura sumeria en Mesopotamia alrededor del año 3500 a.C., sin embargo, su desarrollo de la escritura se dio casi paralelamente entre varias culturas como la egipcia y china; en todas ellas su uso estaba destinado a reforzar el poder político y/o religioso (Dahl, 1991, citado por Pineda, 2013: 21).

Un punto importante en lo que planteé arriba, es lo que señala Dahl (1991), cuando menciona que en todas las culturas la escritura estuvo destinada a reforzar el poder político y/o religioso, y con ello; privilegiar a ciertos sectores y excluir a los que no poseían tal escritura con el argumento de ignorancia e inferioridad; éste es un claro ejemplo de lo que he venido señalando; los efectos en una cultura en donde se sigue privilegiando la escritura y ser “analfabeta(o)” es visto como problema social, ignorancia, no saber, carencia, Viñao (1999) y anormalidad, Pineda (2013).

Asimismo, es importante señalar que el analfabetismo como producto de la polémica cultura oral, cultura escrita, no tiene el mismo sentido en el presente como lo tuvo tiempo atrás. Pineda (2013) recuperando a Clanchy (1993), plantea que ser “letrado” en el siglo XIII no significó lo mismo que en la actualidad:

“la palabra “letrado” proviene del latín *litteratus*, que durante la Edad Media se utilizó para nombrar a las personas con *scientia litterarum*, esto es, con “conocimiento de las letras” en el sentido de “literatura”, lo que implicaba, primeramente, tener una mínima habilidad para leer latín, por lo que los que no supieran leer en esa lengua, aunque supieran hacerlo en otra que les permitiera leer los textos con los que se relacionaba en su vida cotidiana, eran considerados *illetterati* (iletrados). La mayor parte de los *litterati* se encontraban en el clero, fuera de él eran pocos los que manejaban la *scientia litterarum*. Las habilidades de un *litteratus* eran leer, entender y componer un dictado, hacer versos y expresarse, todo en latín (p.22).

Lo anterior muestra que ser analfabeta(o) o alfabetizado(a), ser letrado(a) o iletrado(a), ha tenido diversas definiciones y ha cambiado a través del tiempo, sin embargo; aunque existen diferencias significativas entre los conceptos, un rasgo que sigue prevaleciendo aunque cultura oral y cultura escrita sean complementarias, es que toda esa herencia letrada e ilustrada, tuvo efectos no sólo en definir prácticas culturales, sino también en seguir considerando la escritura por encima de la oralidad, en donde ser analfabeta(o) en el sentido literal de no saber leer ni escribir, coloca a los sujetos en seguir siendo pensados como ignorantes en una cultura moderna marcada por la escritura.

Antonio Viñao (1999), plantea que la difusión de la alfabetización en las sociedades modernas -aludiendo al caso de Inglaterra-, se relacionó con los procesos de industrialización y urbanización. No obstante, en la primera fase de estos procesos, hacia las últimas décadas del siglo XVIII y principios del XIX, se produjo un efecto desfavorable en la alfabetización; al no requerirse en las fábricas mano de obra calificada, sino mera fuerza de trabajo físico, que también dio pie a incorporar el trabajo de las fábricas a mujeres y niños, se modificó la forma de alfabetización tradicional, a través de la familia, la iglesia, los vecinos o los gremios, quienes en su momento fungieron como los encargados y difusores de la letra escrita.

Vinculado a lo anterior, Pineda (2013) plantea que la segunda mitad del siglo XIX, con todas las exigencias tecnológico-productivas y comerciales, en Estados Unidos, Canadá y varios países de Europa occidental, se propició un mayor interés por la educación elemental e hicieron evidentes las ventajas de una determinada alfabetización como medio para lograr la estabilidad social y la afirmación de las funciones hegemónicas como la reducción del crimen y el desorden, la inculcación de valores morales y códigos de conducta “apropiados” y, en una extensión del límite, el incremento de la productividad (p.25).

Como muestra la cita de arriba, la alfabetización no sólo fue vista como una alternativa para lograr la civilización y modernidad; también como difusora de valores morales, códigos de conducta apropiados, de la mano del incremento de la productividad. Éste es otro elemento que sigue reafirmando mirar la cultura escrita como redención humana, Aguirre (2005), ante una oralidad de los analfabetas(os), símbolo de atraso, ya que una de las consignas de las sociedades modernas que prevalece en la actualidad, es la confianza en la lectura y escritura como práctica para salvar a hombres y mujeres de la miseria de la ignorancia; fuente de todos los males sociales:

“(…) el programa civilizador instaurado en Occidente hizo de la instrucción y del ejercicio de los deberes y de los derechos, una dotación obligada para el buen ciudadano y con ello las claves para la transformación de los seres humanos y de la vida social; el hombre ilustrado era quien haría realidad el estado de derecho, el que tendría acceso a mejores condiciones de desarrollo, el que concretaría un nuevo orden para todos y el que

propiciara el progreso social sin límites. Esto trajo como consecuencia que sociedades decimonónicas apostaran lo mejor de sus esfuerzos por alfabetizar a las poblaciones de todos los rincones del mundo” (p.53).

Aguirre (2005), plantea que la cultura escrita y sus prácticas, expulsaron de sus dominios a la palabra haciéndola perder la batalla contra los libros y contra las lecciones de cosas:

“Despreciada y encasillada en el verbalismo, y la enseñanza memorística, se operó su marginación, su aparente desconocimiento en los espacios educativos. En ello intervino la modernidad, que al inventar la cultura escrita de largo alcance fomentándola, por medio de la imprenta, del establecimiento de redes escolares, de campañas alfabetizadoras, del incremento de la lectura en diversos espacios públicos y privados, fomentó los polos de tensión entre la palabra y escritura abriendo un abismo entre lectores y no lectores, entre letrados(as) y no letrados(as), entre alfabetizados (das) y no alfabetizados (das)” (p. 56).

Aunado a lo anterior, Viñao (1999) preguntándose ¿Cuáles han sido los efectos de la alfabetización en la organización social? ¿Cómo ha ido penetrando en ella esa mentalidad letrada?, argumenta que la escritura desde su invención ha estado ligada al poder; lo crea y lo acrecienta porque la escritura desempeñó una función en la formación de los estados modernos de los imperios y las monarquías absolutas:

“La difusión de lo escrito (...) también favorecida por su utilización como medio de propaganda y divulgación de las ideas, hechos e interpretaciones de los mismos, favorables al poder real, contrarrestando sí la influencia en la opinión pública de quienes recurrían a la escritura con intenciones opuestas. Un aspecto más de esta propaganda-unida a la creciente estima de los monarcas y nobles por las letras o por la adulación impresa – fue el ejercicio del mecenazgo sobre los escritores y hombres de letras que, agradecidos, les recompensaban con sus alabanzas o ponían la pluma a su servicio. Por otra parte, la necesidad de dejar constancia escrita de los derechos del Estado-o sea, del monarca-, frente a los particulares, a otros Estados y al poder religioso, con fines probatorios ante la injusticia o los mismos poderes públicos, fue otro rasgo más-también apreciable entre los nobles, comerciantes y particulares- de ese proceso general de progresiva escriturización y normalización de la legislación estatal y de los procedimientos judiciales, en especial de los probatorios” (p.283).

Ante las implicaciones de una cultura escrita, se puede observar en el caso de la educación institucional; es un proyecto político que como parte del Estado responde a intereses de nación; se transmiten los “conocimientos” y “competencias” para el desarrollo y progreso

del país. Sin embargo, ¿Qué implicaciones tiene ser “analfabeta(o)” en una sociedad letrada? Es cierto que la escritura es una práctica cultural de gran valor académico; permite apropiarse y crear la realidad de distinta forma, es una puerta que permite acceder a historias y paisajes desconocidos, fomenta la creatividad, permite conocer cosas nuevas; sin embargo, esto no la hace la expresión más “valiosa”; existen culturas, países y regiones, con actores que no poseen la escritura y probablemente nunca la poseerán; eso no quiere decir que sean netamente un “problema social” o ignorantes; a pesar de vivir en una sociedad alfabetizada, poseen una infinidad de habilidades y conocimientos resultado de su oralidad como práctica cultural.

Con los ejemplos anteriores, se puede observar que ser “analfabeta(o)” no implica ser necesariamente ignorante; es otra forma de apropiación y creación, que no es peor ni mejor a la escritura, ya que como señala Viñao (1999), calificar a alguien de analfabeta(o) es definirlo por lo que carece¹⁸; por aquello que no tiene y también es hacerlo de una manera radicalmente negativa que no permite saber cómo es en realidad y por lo tanto nos coloca en la negación del otro.

Como expresa el autor, calificar de analfabeta(o), implica pensar a la cultura de la palabra y la cultura escrita como dos rivales donde la escritura al ser considerada como símbolo de avance y civilización; descalifica y niega la relevancia e impacto de la práctica oral o cultura de la palabra, que trae como consecuencia una exclusión de los sectores que por diferentes razones no son “letrados(as)” o “alfabetizados (das)”. Viñao (1999) señala que el sujeto

¹⁸ Viñao (1999) señala que al caracterizar a alguien como analfabeta(o) se corren por lo menos tres peligros: 1) Desconocer cuál es su grado y tipo de relación con la cultura escrita y qué ideas y conocimiento posee al respecto, con el fin de asentar sobre ellos otros ulteriores. 2) Negar la posibilidad de que esa persona o personas posean unos modos específicos de pensar y expresarse, de ver la realidad; una cultura, en suma, con aspectos a conservar, tener en cuenta y reforzar. 3) Platear, en consecuencia, su alfabetización no como una práctica dialógica y crítica –de afirmación y revisión-, a la vez, gracias a este nuevo modo de analizar la realidad y de comunicarse con los demás y consigo mismo-, sino como una imposición cultural en la que yo (el alfabetizado), desde mi posición superior, impongo una determinada manera de ver la realidad –la única, la correcta– a través del aprendizaje mecánica de textos preelaborado (1999: 120).

considerado como analfabeta(o) piensa y se expresa oralmente y de un modo diferente a como lo hace el ser alfabetizado que vive en una cultura que sí conoce y usa la escritura. Para el autor, los que forman parte de la cultura oral, el órgano de percepción y recepción, no es la vista-como el hombre que lee-sino el oído:

“Su cultura es una cultura acústica, no lineal sino esférica, su mente trabaja mediante el recurso (como ayuda-memorias), al ritmo, la música y la danza, la repetición y redundancia, las frases hechas, fórmulas, sentencias, dichos y refranes, la retórica de los lugares comunes –técnica de disección, análisis y recuerdo de la realidad- y las figuras poéticas, especialmente la metáfora. Su oralidad es una oralidad flexible y situacional, imaginativa y poética, rítmica y corporal que viene del interior de la voz y penetra con el interior del otro, a través del oído, envolviéndole en la cuestión” (p. 121-122).

Por otra parte, Tanck (1997), argumenta que debido a la influencia de las sociedades económicas, el gobierno de la Nueva España combinó ideas ilustradas con las ideas tradicionales que por siglos habían tenido vigencia en relación con la enseñanza; “la educación debía servir para enseñar la doctrina cristiana y la lectura que era auxiliar en el aprendizaje de la religión” (p.203). Esta herencia se manifestaba en un mayor interés por promover hábitos de industria y habilidades técnicas entre los educandos. No sólo se esperaba producir un hombre religioso y moral, sino un trabajador ordenado y capaz. De esta manera se recomendaba enseñar a los niños de las escuelas, lectura, escritura y aritmética (p.204).

Como se puede observar con las autoras citadas, la cultura escrita ha desempeñado no sólo un papel de superioridad, sino como mencionó Tanck; colonizador y adoctrinante que se impuso por sobre la oralidad. Sin embargo, también es cierto que la escritura fue y es una práctica cultural de gran importancia para la humanidad que ha permitido formas diferentes de producir conocimiento, diferentes expresiones artísticas y sociales que muestran su gran riqueza incluso para los que en un tiempo no tuvieron acceso a la misma.

En lo que corresponde al campo de la historia, un autor que también discute la oralidad es Enrique Florescano. En sus obras *La función social de la historia* (2012) y *Memoria indígena*

(1999), el autor aborda la imposición de la escritura a los pueblos Mesoamericanos y plantea a la oralidad como parte vital de la memoria y del saber colectivo. El autor señala que los relatos que se cuentan en una comunidad abarcan experiencias y creencias de los sujetos; quienes no se enfocan únicamente a sus vivencias personales, sino comunitarias; los relatos forman parte de la visión y memoria colectiva de la comunidad que a través del lenguaje encuentran un modo de expresar sus vivencias.

En el caso de América y la oralidad, Florescano (2012), plantea que la historia no comenzó en la Grecia clásica, como se acostumbraba a decir en las aulas académicas desde el siglo XIX. Tampoco fue un oficio creado por la escritura. El arte de guardar las experiencias de los antepasados y transmitirla a las nuevas generaciones tuvo orígenes más remotos y gestores que no sabían leer ni escribir: “Muchos años antes de la escritura y de los componedores de libros de historia, como Heródoto o Tucídides, hubo relatores acuciosos del pasado que cantaron las genealogías de sus gobernantes y las hazañas de los héroes” (p. 153).

Enrique Florescano (1999) en *Memoria Indígena*, señala que el nacimiento de la escritura implicó la subordinación de otros lenguajes; “los lenguajes que antes se expresaban con autonomía a través del rito, la imagen, el canto o el mito, fueron obligados a traducir con fidelidad el mensaje escrito en los glifos o en las pictografías (...)”. La sorprendente uniformidad del relato de la creación del cosmos y el principio de los reinos en las diversas culturas de Mesoamérica a lo largo de más de tres mil años, es una demostración poderosa del dominio que impuso la escritura a las otras formas de expresión” (p. 227).

Para Florescano (1999), la escritura en su condición de lenguaje exclusivo de los gobernantes, se transformó en un discurso técnicamente complejo; difícil de aprender y manejar, poblado de metáforas oscuras; su aprendizaje requirió un empeño prolongado y su acceso se limitó al linaje de los nobles. Este antecedente, muestra cómo la escritura en sus orígenes fue destinada para unos cuantos y su sistema de enseñanza fue selectivo y conservador, además de estar protegidos por procedimientos estrictos de selección y enseñanza (p. 227).

A pesar de que la escritura se ha concebido como una práctica que ha otorgado civilización a la humanidad, Florescano (2012) argumentan que desde el siglo XVI, los pueblos nativos del continente americano, de África, Asia y Oceanía, recibieron como parte de la cultura escrita, la imprenta y el libro no como agentes de civilización, liberación y sabiduría, sino como compañeros de la invasión militar, la muerte y la opresión, bajo la figura de destructores de sus lenguas, culturas, religión y tradiciones.

Por lo anterior, derivado de la imposición de la escritura, en lo que respecta a la Nueva España, la alfabetización se impuso a los nativos a partir de implementar la combinación de la gramática, la ortografía y los orígenes del castellano en un solo complejo ideológico; éste se plasmó en un programa auspiciado por los letrados y religiosos puesto en práctica por los reyes españoles y como consecuencia: la publicación de numerosas gramáticas en lenguas indígenas por frailes franciscanos y dominicos en la primera mitad del siglo XVI:

“(…) esta imposición del castellano y de la escritura alfabética de las lenguas clásicas, establecieron las bases para el programa sistemático que adoptó el conquistador para borrar y suprimir la memoria de los vencidos, ignorar sus registros históricos y sustituirlos por la escritura y el libro impreso aun cuando algunos de los conquistadores y primeros frailes informaron en sus crónicas que los indígenas tenían pinturas y formas peculiares de recoger y transmitir la memoria de los acontecimientos pasados” (Florescano, 2012: 177).

Así como se muestra con Florescano, la llegada de la escritura implicó la imposición de una gramática y la supresión de la memoria nativa en pro de la escritura; se les llamó salvajes a los integrantes de los pueblos que desconocían de ésta, además de la descalificación cultural y moral de su pensamiento. Durante el imperialismo español y europeo desde finales del siglo XV y comienzos del XVI, se invadió América con el “barniz” de llevar la civilización y la verdadera fe; discurso fundado en una visión etnocéntrica que combatió a las culturas americanas con el arma de la escritura alfabética y los valores occidentales además de una visión apoyada en la concepción que propagó la iglesia católica (2012: 183).

Así como las obras de Florescano, resaltan las de Miguel León Portilla en *El Destino de la palabra: de la oralidad a los códices Mesoamericanos a la escritura alfabética* (1996), *Literaturas indígenas de México* (1992) y Carlos Montemayor con *Arte y trama en el cuento indígena* (2008), que como Florescano, aluden a los pueblos originarios de México.

De las aportaciones de León Portilla resaltan las del pueblo náhuatl y su tradición oral plasmada en el *Huehuetlatolli*, que muestra la antigua palabra de los sabios. Para Carlos Montemayor, la oralidad no equivale únicamente a una conversación subjetiva ni fantástica sobre el pasado, ni a recordar lo que sea de la forma que sea, sino que se relaciona con la tradición oral y por ende; supone rasgos formales que la deslindan de una visión puramente subjetiva, porque la tradición oral contiene elementos que corresponden a una dimensión religiosa, cosmogónica, médica, histórica y aunque se cuenten en reuniones comunitarias o en festividades anuales y en reuniones familiares no tienen como fin primordial la diversión sino el fortalecimiento de tradiciones creencias o datos religiosos o geográficos.

Otro autor que también ha aportado al campo de la oralidad, es Bartomeu Melia (1998), quien menciona que las antiguas crónicas y testimonios encontrados, muestran que la escritura fue para muchos pueblos una aventura que no se corrió sin riesgos debido a los contextos políticos, económicos, culturales y sociales la escritura se ha utilizado y aplicado; en una misma sociedad y cultura se ha creado la incómoda deferencia entre “analfabetas(os)” y “letrados(os)”.

Para Melia (1998) aunque la escritura ha sido sin duda un avance muy importante, ésta fue insertada como discurso de superioridad, e implicó el exterminio de prácticas orales que si bien no desaparecieron y se apoyaron en la misma, plasmaron una gramática y ortografía ajena a su cosmovisión. Antiguos cronistas como Pedro Mártir de Anglería y Francisco López de Gomara, documentaron acerca del temor reverencial de los indígenas frente a los conquistadores que “hacían hablar el papel: “Casi tan temible y tan terrible como las armas de fuego que herían y mataban a distancia, fue visto no sin razón el papel escrito, que llevaba

y lanzaba de vida-muerte a distancias todavía mayores. El papel escrito era instrumento de grandes poderes que venían de muy lejos, a través de voces nunca escuchadas, pero que eran “vistas” en el dibujo del papel” (p.23).

Asimismo, Nietta Linderbeng (1998), argumenta que la historia de la apropiación de la escritura en las sociedades indígenas americanas, conquistadas por las coronas portuguesa y españolas en el siglo XVI, evidencian una trágica ruptura con la oralidad que la despojó de sus funciones sociales tradicionales, a lo que nos argumenta citando a Pellicer (1993): “(...) en este contexto, las palabras, las metáforas y otras figuras de estilo indígena, fueron bautizadas con nuevas significaciones y tuvieron que entregar su forma al servicio del Padre Nuestro, Salve Reinas, doctrinales y confesionarios. La escritura conservó el código de las lenguas orales, pero rompió la relación que mantenía con la cultura y el pensamiento” (p.84).

Para la autora, la iniciación de los pueblos orales a la escritura determinó el olvido y pérdida de su historia oral porque la escritura trajo una transformación profunda de la memoria y el lenguaje, por ello Greg Woolf (1999), argumenta que a partir del siglo XVII los europeos supusieron conexiones entre la escritura y la civilización; “(...) estas conexiones contrastaban con el lugar central que ocupaba la expresión oral en las culturas antiguas y como consecuencia, la idea de que el alfabetismo implicaba niveles superiores de modernidad y racionalidad; postulado que continua estando profundamente arraigado en nuestra conciencia y los círculos académicos”(p. 135).

Así como Woolf, para Alan K. Bowman (1999), el enorme crecimiento e interés por la escritura constituye la manifestación del grafocentrismo de nuestra sociedad; nuestra obsesión por la palabra escrita; se creía que el “alfabetismo” permitía realizar plenamente nuestras potencialidades como individuos, como sociedades, e inversamente que el “analfabetismo” era una causa radical de fracaso personal y de “atraso” económico y político. Sin embargo, como el mismo autor señala: “Por sí misma la escritura no fomenta el crecimiento económico ni la racionalidad ni el éxito personal del individuo. Las personas

instruidas no se conducen necesariamente(o piensan) de manera distinta de las analfabetas(os), de modo que ninguna gran división separa a las sociedades analfabetas de aquellas que no los son” (p.13). Para el autor la escritura como parte de un discurso “grafocéntrico”, implicó una visión hegemónica de ver a la escritura como parte de un alfabetismo positivo a diferencia de la oralidad como analfabetismo negativo; símbolo de ignorancia y atraso social y económico.

En este mismo sentido, para Rosalind Thomas (1999) la cultura escrita es una variable; sus consecuencias están limitadas o aumentadas según sea el contexto al que se haga referencia, a veces encontramos reacciones positivas a la palabra escrita, en la medida que ésta abre posibilidades mediante la educación o a la inversa; cuando sirve tan sólo para fortalecer la dominación de ciertos grupos sociales. La autora, aludiendo a Lévi-Strauss, menciona que éste planteaba que la escritura representaba un instrumento esencial de imperio y expansión porque favoreció la explotación de los seres humanos antes que su ilustración; la función primaria de la comunicación escrita fue facilitar la esclavitud (p. 60).

Otro Autor no menos importante que los mencionados, es el historiador y antropólogo belga Jan Vansina (1929). Entre sus aportaciones destaca, que mientras algunos estudiosos afirmaban que las tradiciones orales nunca eran fiables y que la información que aportaban no tenía ningún valor, él mostró que las tradiciones orales constituían una fuente histórica valiosa. Vansina en su obra *Oral tradition: a study in historical methodology* (2009) defendió el valor de las fuentes orales en el campo de la historia y con ello ayudó a revolucionar la práctica de la historia africana y a definir sus contornos hasta la época actual. El trabajo inicial de 1960 se enfocó en las tradiciones orales, en donde sus estudios se enfatizaron en la resistencia y acción africana frente al colonialismo.

Otro campo de estudio que ha discutido ampliamente el tema de la oralidad es la filosofía; de entre las visiones que indagué está la de las obras de Hans-George-Gadamer, quien aporta elementos interesantes para entender el lenguaje y la escritura. En sus obras *Mito y razón*

(1997), *Verdad y método* (1998), *Elogio de la teoría* (1993), *La Educación es educarse* (2000), el filósofo alemán discute el carácter formativo del lenguaje por medio de la conversación y la convivencia en el encuentro con el otro.

Así como Gadamer, otro autor que contribuyó ampliamente al debate oralidad-escritura es Jacques Derrida, principalmente en su obra *de la gramatología* (2012). El autor discute el tema de la oralidad desde lo que denomina como el “logocentrismo” y “fonocentrismo”. La crítica que establece Derrida, se suscita a partir de la tradición griega platónica, en donde hay una exaltación de lo oral sobre la escritura. Derrida cuestiona el sentido de la oralidad como voz, logos y presencia, en donde desde la tradición occidental, hay una relación necesaria e inmediata entre el pensamiento-logos- y la voz -fone-.

Derrida señala como *logofonocentrismo* al discurso occidental, puesto al servicio de una metafísica de la presencia que se caracteriza por un *querer oírse hablar absoluto*, que implica una voz silenciosa que no necesita de nada para ser, denotando la ilusión de la impresión directa de un pensamiento (Peretti, 1989). Para Derrida, el saber occidental se da a partir de la escritura fonética que convierte a la escritura en mera técnica auxiliar de la significación que privilegia la voz como depositaria única del poder del sentido, por ello, el *logocentrismo* se convierte en una metafísica de la escritura fonética como el alfabeto (p.33).

Derrida critica a la oralidad como *logocentrismo* y como lógica del decir en una relación entre el signo y la verdad que pasa por el privilegio del *logos* y se produce a partir de la preeminencia concedida a la voz, es decir; el privilegio de la voz es un privilegio metafísico que conduce al *logocentrismo*: “El logocentrismo se determina, por lo tanto, como un *fonocentrismo*, esto es, como proximidad absoluta de la voz y del ser, de la voz y del sentido del ser, de la voz y de la idealidad del sentido”(Peretti, 1989: 34).

Como se muestra con los referentes anteriores, la oralidad entendida también como cultura de la palabra, no sólo remite al mundo de lo sonoro o de la palabra en abstracto; está forma

parte del contexto en donde se problematiza y sitúa; por ello, en este trabajo resalté algunas visiones para poder llegar a la función educadora de la oralidad en un escenario como la casa de Doña Zenaida y Doña Cristina como se verá más adelante.

Como mostré en el Estado de la cuestión, la cultura de la palabra como oralidad, ha sido abordada desde diferentes disciplinas. Esto indica su relevancia e impacto en la vida cotidiana del ser humano y su análisis data desde los años cincuenta del siglo XX hasta nuestros días.

En cuanto a las distintas visiones sobre la oralidad, la mayoría coinciden en abordarla a partir de la confrontación con la escritura, sin embargo, como se argumentó con autores como Pacheco (1995) y Marcone (1997), la oralidad y la escritura están estrechamente interrelacionadas, no obstante, como plantea Ostria (2001): la oralidad ha sido abordada desde la visión de la escritura, es decir desde la visión letrada.

En lo que corresponde al campo literario e histórico, coinciden los autores en subrayar que la escritura se convirtió en una práctica que no fue solamente una habilidad para enseñar a leer y escribir, sino un instrumento de poder, como señala Ángel Rama, que estuvo al servicio de la élite letrada, haciendo de menos el saber oral vinculado a la ignorancia e incivilización.

En lo que corresponde al campo educativo, los trabajos que abordan la oralidad, se enfocan en destacar la importancia de ésta como complementaria de la escritura en las escuelas. También resaltan investigaciones que tratan la problemática sobre analfabetas(os) y alfabetizados(as).

En relación a lo anterior, desde este trabajo pretendo abordar la oralidad no sólo como voz, sino como práctica; acción con la que se educa un grupo social, en este caso, visto como analfabeta(o), que aunque de cierta manera esté al margen de una cultura en su mayoría

letrada, la palabra es la práctica por excelencia por la cual se forman y dejan circular su saber a los otros.

Para ir cerrando este apartado, señalo que lo que pretendo con esta investigación, es una aportación que tiene que ver con una lectura educativa sobre la oralidad, ya que como mostré en este Estado de la Cuestión; son escasos los trabajos desde el ámbito de la educación fuera de lo escolar, a diferencia de la literatura, lingüística, antropología e historia, quienes han trabajado más el tema. Por este motivo, me aventuré a tratar de comprender qué es lo que se ha entendido por oralidad a través del tiempo y si es posible hablar de ésta en su carácter educativo que mostraré a lo largo de la investigación.

5.-Justificación

Como se muestra en el Estado de la cuestión, a pesar de que la oralidad es un campo de estudio del que han surgido interesantes investigaciones, en el caso de la pedagogía y educación, no es un tema muy discutido a pesar de su riqueza; por lo general cuando se habla de oralidad, siempre es en virtud de ésta como extensión de la escritura y enfocada a las escuelas; situación generó en mí el interés académico y personal, por investigar lo que el campo de la oralidad puede aportar a la investigación educativa y viceversa.

Otro motivo que justifica esta tesis, parte de mi inclinación por estudiar y dar testimonio de las diferentes prácticas formativas y educativas que van más allá de los espacios legitimados y privilegiados como educativos, que crean un abismo entre lo que sí es educación y lo que no, excluyendo otros escenarios posibles y enviando al cajón de lo “informal” todo aquello que sale fuera de la norma y lógica educativa “formal”. Por ello, me parece que es necesario abrir el diafragma para abordar el campo de lo educativo con lentes que permitan visibilizar otras prácticas y no porque todo tenga que ser educativo, sino para dar paso a otros espacios de formación, que permitan reconocer y dar la palabra a “nuevos” actores, que aportan otras

posibilidades de saber, que no por no ser oficializados, dejan de tener impacto para muchas sociedades y culturas.

La afirmación anterior, me remite a lo que señaló un día Michel Foucault (2008): “Hay países sin lugar alguno e historias sin cronología; ciudades, planetas, continentes, universos cuya traza es imposible de ubicar en un mapa o de identificar en cielo alguno, simplemente porque no pertenecen a ningún espacio. No cabe duda de que esas ciudades, esos continentes, esos planetas fueron concebidos en la cabeza de los hombres, o a decir verdad en el intersticio de sus palabras, en la espesura de sus relatos, o bien en el lugar sin lugar de sus sueños, en el vacío de su corazón; me refiero, en suma, a la dulzura de las utopías”.

Como plantea Foucault (2008), puedo decir que hay escenarios y prácticas, que parecieran no caber en ningún lugar, y sin embargo existen por muy extraño que parezca. De esto quisiera hablar en esta tesis, de esos lugares que no están, pero están; como en el caso de la casa de Doña Zenaida y Doña Cristina, que pareciera ser todo menos un escenario de educación.

Así, partiendo de la experiencia de dos pueblos en donde la palabra en su carácter oral es una práctica por excelencia de su educación, es enriquecedor problematizar sobre aquellos escenarios que impactan, permean, influyen, y transforman a los sujetos, adoptando actitudes, valores, acciones y saberes. Este tipo de realidades muestra la educación en acción y con los pies en la tierra, como señala Santoni (2001), que aunque no se desprendan de un ámbito escolar, muestra un universo desconocido que reafirma la diversidad y formas de ser en el mundo.

6.-Referentes teóricos y dimensiones de estudio

Después de haber plasmado los motivos personales y académicos que justifican esta investigación, para poder abordar mi universo de estudio, que en este caso alude a dos

pueblos otomíes y sus prácticas educativas por medio de la oralidad, es necesario mostrar las dimensiones de estudio y los referentes teóricos que respaldan este trabajo.

Mí universo de estudio es discutido, a partir de tres dimensiones que son: oralidad, educación y escenarios educativos que a continuación explico.

6.1.-Oralidad

Como muestro en el Estado de la cuestión, la oralidad tiene diversas conceptualizaciones y es abordada desde distintas disciplinas, por esta situación, es necesario aclarar cómo la recupero desde el campo de la educación y en particular desde esta tesis, para poder dar cuenta de su presencia en dos pueblos otomíes.

En primera instancia el diccionario de la Real Academia Española (RAE), define lo oral de la siguiente manera:

Oral¹⁹. (Del lat. *os, oris*, boca).

1. adj. Que se manifiesta o produce con la boca o mediante la palabra hablada.
Lección, tradición oral.
2. adj. Perteneciente o relativo a la boca.
3. adj. *Fon.* Dicho de un sonido: Que se articula expulsando el aire exclusivamente por la boca. U. t. c. s. f.

Así como señala el diccionario de la Real Academia Española(RAE), la oralidad en su definición más literal, se asocia a las palabras que se dicen con la boca, sin embargo, la oralidad no sólo abarca la boca, la voz y las palabras, sino todo lo que implica decir algo, es decir; los efectos y los procesos del cómo construimos las oraciones que exclamamos a los otros, la entonación de las palabras, los gestos y hasta la carga emocional con que se dice “algo”; la oralidad va

¹⁹ <http://lema.rae.es/drae/?val=oralidad> [Consultado el 10 junio 2015]

más allá del simple decir con la boca; implica prácticas y lugares en donde se inscriben y cobran presencia las palabras.

La oralidad tal como aquí la planteo, es vista como una práctica cultural²⁰ (Aguirre, 2005; Pacheco, 1995; Marccone, 1997; Viñao, 1999) con la que se educa en la vida cotidiana, y con la que nombramos el mundo, conversamos, convivimos, interactuamos y nos relacionamos con los otros; estudiar la palabra como práctica cultural, nos dice Aguirre Lora (2005), permite pensar sus usos sociales, la diversidad de sus expresiones y las trayectorias que al respecto recorren los diferentes actores que forman parte de ésta, también permite entender el contexto que las posibilita, los modos en que impactan los procesos de comunicación y de información en la vida cotidiana, las formas en que estructuran el pensamiento, las competencias, las percepciones de los grupos sociales, las pérdidas y ganancias que representan (2005: 55).

En relación a lo planteado, la oralidad como practica cultural ha tenido diferentes expresiones, por ejemplo; la tradición oral de muchos pueblos como los poemas homéricos en la “Ilíada” y la “Odisea”, las largas discusiones retóricas que se daban en el ágora en Atenas como hacía el filósofo ateniense Sócrates empleaba su “mayéutica” para educar,

²⁰ En esta investigación entiendo por práctica cultural las actividades específicas que realizan las personas dentro de un campo cultural determinado (artístico, académico, religioso, escolar, académico, científico, etc.) que están orientadas a la formación o recreación y presupone que son espacio sociales que se van abriendo y consolidando históricamente (procesos de secularización cultural), que al interno de cada campo hay lógicas específicas, así como en cada uno de ellos hay procesos de formación. Las prácticas culturales también incluyen formas de expresión y participación no institucionalizadas por la “cultura oficial”. Los estudios de las prácticas culturales en el mundo se dan principalmente por el interés del estado nacional y sus instancias para evaluar la política cultural, también lo hacen las instituciones privadas, sociales y académicas, para saber la situación de la cuestión y resultado (en su caso) de las acciones en donde ha intervenido o se ha descuidado, para buscar el impulso formativo o recreativo en su divulgación sobre las llamadas actividades culturales que realizan los ciudadanos, clientes o usuarios (principalmente en actividades relacionadas con lo artístico), y en algunos otros casos también, vinculada a la cultura política, el cuestionamiento social se enfoca a: visitas a museos, lectura de libros, lectura de periódicos, lecturas de secciones del periódico, evaluaciones sobre “cultura general”, preferencias de opinión en temas implícitos o explícitos culturales (como la religión), visita a teatros, audiencias, formas de recreación, participación en alguna organización filantrópica, gusto por visitar sitios arqueológicos, etcétera. Ver Contreras Soto, R. (2008), *Análisis Crítico de la Cultura. Prácticas culturales*, en Contribuciones a las Ciencias Sociales, enero 2008. www.eumed.net/rev/cccss/0712/rcs4.htm [Consultado el 20 de octubre de 2015]

la mayéutica que provenía del griego *μαιευτικη*, se traducía como "dar a luz"(Jaeger, 2006). Sócrates quien tenía la convicción de que era necesario ayudar a los jóvenes en su educación, para dar a luz nuevos conocimientos, utilizaba la mayéutica que también era considerado como un parto por el que se parían conocimientos, por medio de poner en duda lo que los interlocutores afirmaban como verdad; la mayéutica partía del cuestionamiento y consistía en interrogar a una persona hasta que ésta llegara a sus propias conclusiones.

Así como en Sócrates, existe un sinfín de experiencias que muestran esta potencialidad educadora de la palabra y las palabras, otro claro ejemplo lo tenemos con el famoso *Huehuetlatolli* "la antigua palabra" de los nahuas. El *Huehuetlatolli* consistía en discursos que los viejos decían a los jóvenes, los maestros a los estudiantes y los padres a los hijos, con la finalidad de aconsejar y educar. Éstos se transmitían de generación en generación para su sobrevivencia. Tanto la mayéutica de Sócrates, como los discursos del *Huehuetlatolli*, ejemplos de cómo se ha utilizado la oralidad para fines educativos en algunos pueblos.

Asimismo, al plantear la oralidad relacionada a la educación, me refiero en particular al caso de dos pueblos otomíes del Estado de México: San Bartolo Oxtotitlán y San Felipe y Santiago, en donde la oralidad inscrita en prácticas como la conversación y la convivencia, permiten la educación; si bien es cierto que aprendemos de nuestro contexto aquello que vemos en la cotidianidad, esta cotidianidad también se conforma de lo que escuchamos; uno se educa escuchando porque la educación de la mano de la palabra, da rienda suelta a la conversación y convivencia de actores en escenarios que representen el acto de la oralidad.

La oralidad vista como practica cultural, se puede entender como señala Carlos Pacheco (1995): "(...) 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. En 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" (Pacheco, 1995, citado por Marcone, 1997: 36.) Como muestra Pacheco, la

oralidad no sólo se remite a lo que se enuncia con la voz, ni al sentido de las palabras; permite pensar el dónde y el cómo se inscribe esta oralidad; la oralidad también recupera los espacios de convivencia que posibilitan comprender la interacción social entre individuos (Marcone, 1997) y como plantea Pacheco, la oralidad se puede inscribir en actos y prácticas no necesariamente orales.

Si como señala Pacheco la oralidad no necesariamente se reduce a lo oral como sonoridad, es justo hablar de una posible “educación oral” porque como menciona Aguirre Lora (2005), la educación va de la mano de la palabra porque quien forma parte del oficio de la educación, habita en el centro del territorio de la palabra: “(...) en el país de la palabra no hay diferencias entre al maestro de jardín de niños y el universitario; entre el que trabajo con adolescentes y adultos, entre el que se desempeña en educación formal y el que lo hace en sistema de educación no formal, ya que la materia prima de su trabajo, por más recursos que tenga a su alcance es la palabra” (p.60).

Como se muestra con Aguirre Lora (2005), hablar de la potencialidad de las palabras remite a distintos espacios escolares y no escolares; ya que como ella plantea; la palabra siempre acompañado al hombre a lo largo de su educación. Tanto es así, que en la antigüedad muchos pueblos y culturas consideraban que la palabra había sido un don y regalo otorgado a los humanos por los dioses. Por ejemplo, Tuson (2003) señala que los romanos creían que el dios Jano había inventado el lenguaje y se lo había entregado a los mortales, por ello en la Biblia aparece Yahvé dando nombre a las realidades superiores (el cielo, el día, la noche y la tierra), mientras que Adán es el encargado de designar a los animales. Esta lengua única y originaria que fue el hebreo para muchos, se fragmentó después de Babel, con lo cual se produjo la dispersión de la humanidad (p.16).

En el caso de San Bartolo y San Felipe, relatos de habitantes aluden al uso de la oralidad en la educación, una educación que se puede visibilizar en las conversaciones que se entablan

entre los habitantes, en donde se construyen saberes y a la vez se fortalece la convivencia del pueblo.

La oralidad es una dimensión que inevitablemente atraviesa y permea mi universo de estudio, por ello, desde en esta investigación la discuto no sólo como voz, sino práctica, ya que esto permite discutir cómo se lleva a cabo el acto educativo a partir de lo oral de lo que hablaré a continuación.

6.2.-Educación

Además de la oralidad, otra dimensión de estudio que fue necesario replantear, fue la educación, que aquí recupero desde la vida cotidiana. La educación es un tema muy amplio en su estudio y tiene distintas facetas; cambia de sujeto a sujeto y de escenario en escenario; por ello es necesario esclarecer qué se entiende por ella y de qué manera se expresa. La educación como aquí la estoy conceptualizando, la sustentó en principio desde la propuesta de Santoni (2001), quien la aborda como “formación de una persona”, para distinguirla de la educación como instrucción; más cercana al ámbito escolar.” Para Santoni (2001), las personas no sólo se educan directamente, sino que en ocasiones, y más de lo que se cree, indirectamente:

“Se puede educar sin darse cuenta de ello o sin un proyecto preciso, gracias a la capacidad de imitación y reproducción mental o de comportamiento que los sujetos educandos tienen (...). El mismo contacto cotidiano que se lleva a cabo largo tiempo entre padres e hijos, por ejemplo, o entre hermanos y hermanas, y como quiere que sea entre familiares de diversa edad, frecuentemente, provoca sensibles efectos educativos, si bien tales efectos no se desencadenan de una metodología educativa consiente, o sea de una pedagogía intencional de aquél educador”(p.25).

Para Santoni (2001), la educación como formación de una persona, se extiende a toda experiencia a lo largo de la vida, considerando no sólo los momentos educativos “formales” (escolares), sino cada vicisitud de su comportamiento exterior e interior en la medida que se vive y se forma en un escenario que representa la vida. Para el autor, mientras exista la vida

en un sujeto, existe la formación fruto de diversas influencias ambientales. Así, hablar de educación, implica reconocer los fenómenos y procesos formativos que se desenvuelven naturalmente aunque no medie ningún enseñante o educador pedagógicamente motivado o provisto de recursos (p.8).

Santoni (2001), cuando habla de educación, hace una diferencia entre ésta como “instrucción”; más cercana a la escuela, y como “formación de una persona”, más cercana a la vida cotidiana del hombre:

“Los más diversos procesos educativos que conciernen al hombre se desarrollan de acuerdo con algunos modos principales. El primer modo es la formación que se desenvuelve por las instituciones *ad hoc* (escuela, universidad, academia, colegio, institutos de investigación tipo, etc.) que imparten una “educación formal”, imprimen una educación intencional y dirigida a determinados propósitos, siguiendo metodologías pedagógicas-didácticas definidas y usualmente controladas en el tiempo(en ocasiones demasiado controladas y, por consiguiente, generalmente ésta es la mayor limitación de la enseñanza escolar institucionalizada). Y este modo institucionalizado es decir la instrucción, parece también el más evidente y el que goza de mayor consideración en la opinión pública y en las mismas autoridades” (p.27).

En lo que respecta a la educación entendida como formación de una persona nos dice lo siguiente:

“Existe luego un segundo modo desarrollado por las comunidades familiares o sociales, públicas o privadas, gestionadas por los padres o por otros educadores de la parentela o sociales. El ejemplo típico de este modo es la familia, sobretodo, la antigua familia patriarcal. En el quien educa es consciente de hacerlo, pero no siempre aplica proyectos y métodos formativos de manera consiente. En tal caso se puede hablar de educación “informal”, sin embargo no debe interpretarse como reductivo de la importancia de este modo educativo fundamental; por el contrario. La educación informal es igualmente incisiva y duradera que la educación formal; más aún, en ocasiones hasta es más incisiva y más duradera” (p.27).

El autor señala que existe una tercer modo educativo dado por la influencia ejercida por las personas, los hechos y las circunstancias de la vida de cada quien; por ejemplo, con los amigos, los compañeros del trabajo, etc. Aquí; entran todas las personas que no siguen una

particular metodología educativa y que tal vez ni se dan cuenta que educan, pero de que lo hacen, lo hacen.

En relación a lo anterior, en esta investigación cuando hablo de educación, no me refiero a las instituciones tales como las escuelas, academias, centros de investigación; más próximas a una acción sistemática, sino a las prácticas educativas que forman parte de la vida cotidiana de los sujetos y que también educan en la medida de que forman e incorporan al medio social y cultural; que enseñan y construyen saberes, conocimientos, valores, creencias, hábitos y demás elementos sociales y culturales que conforman los diferentes escenarios de educación, y como plantea Santoni (2001), al ser parte de la vida cotidiana; clasificadas como “informales”.

Aclaro que en esta investigación sólo diré educación, en lugar de decir “educación informal”, ya que no comparto la idea de llamar “formal” o “informal” a la educación, por el hecho de no estar legitimada por una institución educativa; eso implicaría posicionarme desde una visión en donde la educación de las escuelas es la formal y la de los demás espacios, como la calle, los parques, los estadios, etc., son informales.

Cabe mencionar, que el hecho de que me incline por comprender un escenario no considerado oficialmente como “educativo”, no quiere decir que esté en contra de las escuelas o que piense que éstas no tienen relación con lo que planteo; pienso que seguir llamando “informal” a prácticas educativas fuera de los muros escolares, es seguir alimentando el discurso pedagógico oficialista en donde lo “formal” es lo legítimo o válido, a diferencia de lo “informal” que es lo no “tan” relevante²¹. Por ello, me basta con especificar

²¹ Quiero aclarar que en esta investigación decidía hablar de “educación en la vida cotidiana” y no “educación informal”, ya que esta última parte de una clasificación en donde autores como Trilla(1987) la definen como “aquella que muestra las relaciones del individuo con su entorno humano, social, cultural, ecológico; es una educación que no se haya institucionalizada como tal, aunque las instituciones estén penetradas por ella, aunque ésta no es sistémica, estructurada, consiente, intencional, y no se realiza a partir de la definición previa de objetivos y finalidades pedagógicas”(25). La definición de Trilla (1987) que habla educación “formal”, “no formal” e “informal”, muestra claramente lo que plantea Michel Foucault en *Defender la sociedad (2000)*, cuando habla sobre los bloques de saberes locales y/o de la gente, presentes y enmascarados dentro de los conjuntos funcionales y sistemáticos, que la crítica pudo hacer reaparecer por medio de la erudición. Aquí entran toda una serie de saberes no institucionalizados, que estaban descalificados como saberes no

que la educación que discuto parte de un escenario de la vida cotidiana, muy importante para dos pueblos, porque muestra la formación de personas que por distintas razones no han transitado por un espacio escolar, pero que cuentan con una serie de competencias y saberes dignos de ser estudiados.

En el caso de San Bartolo y San Felipe, para poder explicar en qué consistían sus prácticas educativas por medio de la oralidad, me centré en observar algunos escenarios de la vida cotidiana como ya señalé; observar la casa de Doña Zenaida y Doña Cristina me permitió delimitar las dinámicas de educación que iban desde ver cómo ciertos actores desempeñaban un papel educador, ya que sus conversaciones resaltaban ante la gente joven y los niños.

Uno de los elementos que me ayuda a sustentar el uso de la palabra en el acto de educar, fue la recopilación de relatos de vida; ahí resaltaban consejos, dichos, advertencias y demás formas de la palabra, que brotaban de los escenarios que observé. La observación participante y los relatos de vida, me posibilitaron hacer la descripción e interpretación de todo aquello que atestigüé y que me llevó a hablar de la oralidad y los escenarios educativos.

Además de la propuesta de Santoni (2001), otro autor que me permitió sustentar el concepto de educación desde la oralidad, fue el filósofo alemán Gadamer (2000). En su conferencia *La Educación es educarse* (2000), sostiene que el lenguaje es lo que nos eleva por encima del

conceptuales, insuficientemente elaborados, ingenuos, saberes jerárquicamente inferiores, saberes por debajo del nivel del conocimiento o de la científicidad exigida. Esta institucionalización es parte del discurso científico que cobra cuerpo en la universidad y en un aparato pedagógico (pp. 20-23). Foucault también en *El orden del discurso* (2010), señala cómo la educación institucional es legalmente el instrumento gracias al cual todo individuo entra en una sociedad, cuestión que ciertamente la vuelve excluyente, ya que todo sistema de educación es una forma política de mantener o modificar la adecuación de los discursos, con los saberes y los poderes que implican (45). Foucault(2010), señala que las sociedades contienen formas de exclusión que se apoyan en bases institucionales, reforzadas y acompañadas por una serie de prácticas como la pedagogía, el sistema de libros, la edición, las bibliotecas, etc. Por consiguiente, desde esta lectura de Foucault, decidí no hablar de “educación informal”, ya que como señalé, esta definición forma parte de la mirada clasificadora que tiene como parámetro los saberes institucionalizados y lo que no entra “en”. Por consiguiente, desde este enfoque, entiendo la educación como “formación de una persona” que Santoni” (2001), utiliza para diferenciarla de la instrucción, más próxima a las escuelas.

reino animal, y trae con si, la capacidad de comunicación y las fuerzas vinculantes que hay en todo ser humano como experiencias decisivas que se despiertan en los intercambios por medio del dialogo.

En este mismo sentido, Luis Armando Aguilar (2004), siguiendo las ideas de Gadamer, en su artículo *Conversar para aprender Gadamer y la educación*, plantea que la educación se da través de la palabra con los otros específicamente en la conversación cara a cara:

“uno se educa junto con los otros porque somos seres de conversación, y en relación con los otros nos constituimos en la comunicación, el juego y las experiencias que intercambiamos con los otros; así, nos educamos al educar, no tato por lo que logra en los otros, sino por lo que a uno le ocurre en el encuentro y comunicación, en donde el lenguaje es el medio común con los otros. Por ello, la educación acontece como un proceso recíproco natural que cada cual acepta cordialmente procurando entenderse con los demás porque quien escucha al otro escucha a alguien que tiene su propio horizonte” (pp. 12-13).

Además de los autores, Bouché (2003), me permitió justificar la educación como un concepto que es variable en tiempo y espacio y aun siendo igual en su mera enunciación, es diferente en su aplicación, métodos y fines; no es lo mismo hablar de educación en términos occidentales y modernos que referirse por ejemplo a comunidades originarias. En este sentido, Bouché sostiene que la sociedad está acostumbrada a asociar educación con la formalidad escolar y sin embargo, su ámbito es mucho más amplio (p.19).

Los autores que muestro en esta dimensión, fueron los que me permitieron construir y sustentar lo que estoy entendiendo como educación, sin embargo, un punto que es necesario aclarar, es el que se refiere a la conceptualización de educación como “formación de una persona”, ya que hablar de “formación “como menciona Aguirre Lora (2005), es referirse a un concepto polisémico que adquirido diversos significados a través del tiempo a partir de los proyectos de la sociedad en turno.

Aguirre Lora (2005), plantea que el concepto de “formación” se ubica hacia finales del siglo XVIII en relación con las tradiciones filosóficas y pedagógicas alemanas en uno de los momentos de mayor fertilidad intelectual:

“(…) formación no es educación, ni instrucción, ni aprendizaje, ni enseñanza, sin embargo, los implica en un sentido más amplio y totalizador que da cuenta del desarrollo íntegro de las posibilidades humanas en consonancia con una determinada concepción del mundo, es así que la formación acontece en el hombre en el ámbito de su subjetividad, y rebaza el ámbito de lo escolarizado” (p.158).

La autora señala que la formación en los siglos sucesivos hasta llegar al presente, se ha vinculado con las concepciones del mundo en turno, es decir; se ha desarrollado en diversas tendencias que se combinan entre sí; por ejemplo, lo “formal” que busca el desarrollo a través de los contenidos escolares con un amplio repertorio de habilidades que la persona podrá en juego en la medida que las circunstancias se lo requieran. También está la “formación para el trabajo”, característica de las sociedades modernas en donde se establece una estrecha relación con el avance científico y tecnológico a través de la profesionalización permanente y “la formación dialógica” que propende al reconocimiento del otro operando la apertura de la subjetividad; para la democracia, en el espacio de código de deberes y derechos del ciudadano que han de regular la convivencia, y otras muchas (p.159).

Como se puede observar, el concepto de formación se ha concebido de diferentes maneras en distintas épocas y contextos, ésta ha respondido a una imagen de hombre y mundo con sus demandas y necesidades, sin embargo, como también señala la autora, el término formación se ubicó a finales del siglo XVIII en la tradición del pensamiento filosófico alemán conocido como *Bildung* que se concebía como el desarrollo consiente de las cualidades naturales de los hombres, del logro de su madures moral e intelectual , del desenvolvimiento pleno de sus diversas esferas (Aguirre Lora, 2005: 158).

La palabra alemana Bildung remite a imagen (Bild) de la tradición del romanticismo alemán donde *Bildung* es trabajo sobre sí mismo, cultivo de los talentos para el perfeccionamiento propio. Ella apunta hacer de la individualidad una totalidad armoniosa, totalidad que en cada uno permanece vinculada a su estilo singular (Fabre, 2006: 215).

Desde la tradición alemana, la formación implica un desarrollo y una madurez moral e intelectual en el ser humano, sin embargo, aclaro que desde esta perspectiva, si bien se habla de educación como “formación de una persona”, no la recupero como *Bildung*, sino como propone Santoni (2001), a los procesos de formación del ser humano que forman parte de una educación no institucionalizada que ya expliqué más arriba.

Tras haber mostrado los referentes principales que sustentan la manera en que estoy abordando el concepto de educación, a continuación presente la última dimensión de estudio, y que alude a los escenarios de convivencia y conversación.

6.3.-Escenarios educativos

Los escenarios educativos son la tercera dimensión que planteo. Como señalé desde el inicio, el escenario que elegí para poder explicar las prácticas educativas desde la oralidad, fue la casa de “Doña Zenaida y Doña Cristina”²², por la importancia cultural y social para San Bartolo y San Felipe.

La categoría de escenario educativo la recupero de Santoni (2001), para quien la educación en acción debe contemplar siempre el “dónde” que se asemeja a un teatro con actores, actrices, papeles y dramas que representan lo educativo. La intención de abordar una

²² Doña Zenaida y Doña Cristina son las dueñas de la pulquería y también son hermanas, ellas llevan vendiendo pulque más de 30 años; actividad que aprendieron desde niñas porque sus papás se dedicaban a sembrar magueyes para dicha actividad. La pulquería en realidad, se ubica en la casa de las señoras señaladas, y cuando la gente asiste ahí, no dice; voy a la pulquería, ni le llaman así, más bien, la gente dice; voy a tomar mi pulque, a lo que se tienen ubicado el lugar, porque ahí se bebe pulque, pero no en el sentido comercial de beber para emborracharse, sino de beber como parte del tiempo libre, después del trabajo y para convivir con los mismos habitantes del pueblo, en este sentido tiene un carácter más bien cultural y social porque el pulque es una bebida tradicional de ambos pueblos.

dimensión de estudio con este nombre, fue con el propósito de voltear la mirada a otros lugares desde dónde se puede estudiar el fenómeno de la educación sin remitirnos a un espacio institucional como las escuelas.

En relación a la importancia de los lugares para entender la educación en el hombre, Juárez, Arciga y Mendoza (2012), mencionan que los espacios más que naturales son sociales: “Puede aseverarse que el espacio como territorio y orientación, le corresponde una expresión simbólica, donde entra el lenguaje y las relaciones que ahí se establecen (...) por eso, los grupos sienten “suyos” ciertos emplazamientos, porque los habitan y usan, los significan” (p.19).

Juárez, Arciga y Mendoza(2012) recuperando a Torrijos (1988), plantean que los espacios son significativos porque ahí los sucesos cobran importancia para los sujetos que los habitan, así, observar espacios y/o escenarios como la casa de Doña Zenaida y Doña Cristina, permite reflexionar sobre hábitos, creencias y costumbres, que forman parte de la educación y cultura otomí.

Además de los autores mencionados, otro que resalta la importancia de los escenarios es Bouché (2003); para él éstos constituyen los ambientes que contribuyen sustancialmente a la construcción del ser humano, es decir; no representan sólo un receptáculo en el que alojarte, sino que constituye un *locus* en el que se favorecen las interrelaciones, la convivencia, y nace la cultura, la técnica, etc. De igual manera, el espacio en el que se inscribe el hombre puede actuar como agente educativo y no como un entorno meramente pasivo. Por ello, más de un autor se ha pronunciado en este sentido al referirse al hecho de que la propia convivencia, es educativa proporcionada por el ambiente (p.43).

“El ambiente se da como un hecho, algo como decían los fenomenólogos, que está ahí, el ser-ahí, una especie de *Dasein* materializado; ello da pie a pensar que hay una conciencia, una mirada antropológica acerca del entorno. Y el entorno no es sólo aquello que nos rodea o en cuyo centro estamos situados; es con lo que

convivimos y estamos condenados, en expresión sartreana, a relacionarnos. Así, que como primer providencia, se impone la necesidad de conocer el lugar en donde estamos, nuestra morada” (p.43).

Como se muestra con Bouché (2003), los escenarios favorecen no sólo la interrelación, sino el dialogo; como locus, impactan en la formación de los sujetos por medio de lo que ven y escuchan; todo esto, en un momento de convivencia y dialogo.

Además de lo anterior, otro aspecto que es de suma importancia en un escenario educativo y de convivencia, es la socialización. Los procesos de socialización, como menciona Aguirre Lora (2005), permiten la adquisición de comportamientos y aprendizajes:

“(…) los niveles de apropiación, recreación y resistencia que tiene como propósito hacer partícipe al individuo de todo aquel acervo de creaciones humanas valiosas en un momento dado por un grupo determinado; a partir de estos procesos la persona introyecta, unos modos de pensar, unos modos de decir, unos modos de sentir, unos modos de actuar; un cúmulo de valores y de comportamientos, que finalmente, llegan a serle significativos; los cuales, una vez que los han internalizado, a través de su acción pueden dotar de nuevos sentidos”(pp. 177-178).

Como muestra la cita, socializar permite hacernos parte de la vida social y cultural; aprender una serie de valores y hábitos dignos de un lugar y tiempo. La socialización permite que los sujetos se transforme en individuos sociales a través de la herencia que se transmite principalmente por “agentes de socialización” como la familia, escuela, amigos, instituciones religiosas, etc.

Por todo lo anterior, abordar el “escenario “como “el dónde de la educación”, es de suma importancia para recuperar aquellas prácticas que incorporación del sujeto a su medio social porque como mencionó Bouché (2003), los ambientes y lugares favorecen las relaciones de convivencia.

En lo que corresponde a la casa de Doña Zenaida y Doña Cristina como escenario educativo, es uno de los lugares más comunes de convivencia, como también lo es la milpa y la fiesta;

en la milpa se enseña lo concerniente al trabajo y cuidado de la tierra: la siembra, el abono, la deshierbada, el riego y la cosecha; ahí, siempre se está bromeando y platicando cuando se realizan las actividades, y los niños son llevados para que vayan aprendiendo el trabajo del campo, el respeto y veneración al maíz.

Un aspecto resaltante en mi construcción de lo que es un escenario educativo es el concepto de “casa” del que también es muy interesante hablar. Bachelard (2000) en su *Poética del espacio*, señala que la casa es “nuestro rincón del mundo” y “nuestro primer universo”. Para el autor, en un estudio fenomenológico de los valores, la casa es sin duda alguna, un ser privilegiado.

Así también, en el caso de la fiesta, ésta representa un escenario de los más importantes del pueblo; ahí resaltan distintas prácticas que se relacionan con su organización social como es el compadrazgo. Entre los otomíes existen distintos rituales sobre el compadrazgo como lazo social de beneficio y reconocimiento, en el que se fomentan los vínculos amistosos entre familias; la figura del padrino y la madrina es como consejeros de los ahijados y ahijadas quienes respetan hasta la muerte a sus padrinos sean quienes sean éstos.

Con los otomíes es muy común que la gente adulta se llamen entre sí “compadre” y “comadre” aunque no lo sean; la figura de los compadres es metafóricamente de reconocimiento, amistad y respeto. Así, en la fiesta se llevan a cabo diversas participaciones de los padrinos dependiendo si es boda, bautizo, primera comunión o alguna otra celebración; en la fiesta las personas del pueblo se ayudan entre sí, teniendo como única “paga”, la comida e ir a disfrutar de la fiesta.

Dicho lo anterior, y tras haber mostrado esta última dimensión de estudio, a continuación muestro la metodología que posibilitó esta investigación.

7.-Estrategias metodológicas

La metodología que utilicé para poder dar cuenta de la educación desde la oralidad, fue la etnografía recuperada desde el ámbito de la educación²³. Nombro a esta investigación experiencia etnográfica y no estudio etnográfico, por tratarse de un estudio que correspondió a un periodo corto de observación participante²⁴ de la mano del relato de vida. El trabajo de campo que realicé, comprendió de noviembre de 2012 a julio de 2013 que da un total de nueve meses. En ese tiempo llevé a cabo registros de las observaciones y relatos de vida de habitantes de San Bartolo y San Felipe que veía asistir más a la casa de “Doña Zenaida y Doña Cristina”, que como ya señalé en la parte introductoria, fue mi escenario de observación. Los nueve meses de observación los repartí en dos partes; los primeros 3 meses de noviembre de 2012 a enero de 2013, fueron empleados en visitas para socializar con los pueblos, ahí realicé 8 vistas. Las observaciones comprendieron 6 meses de febrero de 2013 a julio de 2013; ahí asistí cada dos semanas los días sábados y domingos, los cuales fueron estratégicos porque era cuando la gente contaba con más tiempo y asistía a la casa de Doña Zenaida y Doña Cristina. Las observaciones sumaron 19 visitas con registros de 1 hora; sin embargo, después de realizar mis observaciones solía quedarme en el lugar por lo menos 4 horas o a veces más; dependiendo que hubiera gente conviviendo. Así, hice un total de 30 horas registradas de 19 vistas, siendo observadora participante. Cabe señalar, que también realicé observaciones en la milpa y en algunas fiestas para recuperar lo que la gente

²³“La investigación etnográfica de procesos educativos se desarrolló inicialmente en los países anglosajones en la década de los sesentas. La etnografía provenía de la antropología y de la sociología cualitativa y pronto constituyó una opción radicalmente diferente de los paradigmas dominantes en la investigación educativa, que derivaban generalmente de la psicología experimental y de la sociología cuantitativa. La incursión de la etnografía en el campo educativo provocó múltiples reacciones; por un lado fue rechazada por no corresponder a las “normas científicas”, por otro lado fue adoptada como término para cubrir todo tipo de técnicas innovadoras. De ello ha resultado un estado de confusión bien documentado en numerosos artículos que intentan aclarar para los investigadores de la educación lo que es y lo que no es la etnografía”(Rockwell,1980: 29)

²⁴ La observación participante desprendida de la “experiencia etnográfica”, la respaldé a partir de (Taylor y Bogdan, 1990): “(...) los observadores participantes entran en el campo con la esperanza de establecer relaciones abiertas con los informantes. Se comportan de un modo tal que llegan a ser una parte no intrusiva de la escena, personas cuya posición los participantes dan por sobreentendida y donde idealmente los informantes se olvidan que el observador se propone a investigar” (p.50).

enseñaba por medio de la palabra; esto con el fin de complementar la información de la investigación.

El estudio etnográfico que realicé, se sustenta principalmente desde la propuesta de Elsie Rockwell (2009), para quien la etnografía no es una “técnica” en la recopilación de datos, sino un “enfoque teórico”²⁵. Esta perspectiva busca diferenciar la etnografía educativa de la tradición antropológica ortodoxa²⁶, en donde el trabajo etnográfico implicaba vivir con el grupo investigado por periodos largos de tiempo, y se caracterizaba por dar prioridad a las descripciones de las conductas de los seres humanos; dejando muchas veces de lado la teoría.

Como ya mencioné arriba, esta investigación la ubico como una experiencia etnográfica, por tratarse de una selección de observaciones que me parecieron relevantes y que profundicé por medio de los relatos de vida. En lo que respecta al relato de vida, lo recupero desde la propuesta de Bertaux (2005), para quien el relato se da desde el momento en que un sujeto cuenta a otra persona, investigador o no, un episodio cualquiera de su experiencia vivida. Bertaux señala que la experiencia vivida se expresa de forma narrativa, por ejemplo, entre una situación social y un conocimiento y la forma en que son “vividos” en el momento por el

²⁵ Elsie Rockwell (2009) argumenta que la etnografía desde la antropología clásica se concibió como un método descriptivo, sin embargo, con el tiempo trascendió ese papel para convertirse en un “enfoque teórico” que permitió describir de forma crítica, fenómenos de corte cultural y social, y con ello; se hizo parte de la metodología empleada por diversos campos de conocimiento entre ellos la sociología, psicología y la pedagogía. La autora también señala que la etnografía ha entrado al campo educativo frecuentemente como una técnica; la discusión en torno a la etnografía se ha dado en este campo en los términos del positivismo; prevalecen así las preocupaciones por su validez, su representatividad, su objetividad, etc. Se encuentra también la concepción común de la etnografía como un trabajo de campo “libre de supuestos y ataduras teóricas”. Si bien es cierto que varios etnógrafos han desmentido esta concepción, poco se ha hecho para desarrollar las implicaciones teóricas de la investigación etnográfica de procesos educativos (1980, 30).

²⁶ El campo de la etnografía tuvo en sus inicios en la antropología de corte social y cultural, sin embargo, con el tiempo se trasladó a otras disciplinas como en el caso de la pedagogía. Este giro etnográfico, permitió al campo educativo, aportar al ámbito académico, fenómenos educativos de corte sociocultural; nunca antes planteado por la antropología y que enriquecieron teóricamente al campo de las ciencias humanas y sociales. Una de las muestras de cómo la pedagogía apoyada en la etnografía, ha podido problematizar prácticas educativas formales e informales, se encuentran por ejemplo, en el trabajo que realizó María Bertely (2000) en el aula de clase; mirando cómo los sujetos aprendían y construían sus saberes y conocimientos dentro y fuera del aula resaltó la importancia de la cotidianidad de los sujetos en las escuelas.

sujeto se interponen sus esquemas de evaluación y percepción. Entre la memorización de las situaciones, acontecimientos y acciones y su evocación posterior, se interpone la mediación de los significados que el sujeto les atribuye retrospectivamente mediante la totalización más o menos reflexiva que ha hecho de sus experiencias.

Con respecto a las observaciones, Rockwell (2009), señala que las relaciones en el campo y su registro involucran no sólo la objetividad del investigador sino una dimensión subjetiva, por ello, las respuestas a muchas de las preguntas sobre el trabajo etnográfico no son técnicas, ya que no hay una norma metodológica que indique qué se puede o no se debe hacer; la interacción etnográfica en el campo por ser un proceso social, en gran medida está fuera de nuestro control: “Lo que de hecho se hace en el campo depende de la interacción que se busca y se logra con personas de la localidad y de lo que ellos nos quieren decir y mostrar” (2009: 49).

Siguiendo las ideas de Rockwell, de la experiencia etnográfica que realicé, me interesó utilizar la observación participante, para poder tener un acercamiento a los diferentes escenarios que me brindaran elementos para la investigación. Cuando comencé a indagar sobre la educación desde la oralidad, observé la forma en que la gente relataba en los lugares que desde mi postura cumplen una función de convivencia y educación.

Otro motivo que me llevó apoyarme en la observación participante, fue que al acercarme a San Bartolo y San Felipe, mis primeros referentes partían de perspectivas como la interculturalidad; paradigmas con los que actualmente se concibe lo “indígena” y los llamados “pueblos originarios,” sin embargo, al darme cuenta que estos referentes no me permitían interpretar y explicar la realidad a la que me estaba enfrentando, en este caso la cultura oral, decidí participar y observar en los pueblos para poder captar en qué consistía dicha práctica.

A partir de ir redescubriendo con las observaciones que la gente catalogada como “analfabeta(o)”, que no había asistido a una escuela ni sabía leer ni escribir, tenían una forma particular de educar por medio de la oralidad, me llamó la atención investigar al respecto; esto me daba la pauta para indagar cómo se educaban a partir de la palabra en escenarios cotidianos como la casa de Doña Zenaida y Doña Cristina.

Al ir en busca de escenarios y de integrantes de la comunidad dispuestos a compartir relatos, me encontré con varias dificultades; algunas de ellas fueron que la gente no coincidiera en un espacio para poder dialogar en grupo; por lo general los otomíes siempre se encontraban realizando labores en la milpa y cuidando los animales; para ellos era incómodo sentirse observados. A raíz de encontrarme ante esta situación, decidí asistir a espacios en donde la gente coincidiera y se sintiera en confianza para platicar sin problema. De los lugares que identifiqué como puntos de reunión, encontré la casa de Doña Zenaida y Doña Cristina; por ello decidí emplear la observación participante porque ésta se caracteriza por promover el interés y compromiso en las actividades de las personas con quien se trata:

“(…) es esencial para lograr la aceptación, participar por todos los medios, pero sabiendo dónde trazar la línea divisoria, es decir; el investigador participante camina sobre una delgada línea que separa al participante activo (“participante como observador”) y el (“observador pasivo”) en donde hay momentos que es preferible no ser aceptado como autentico miembro del escenario o grupo” Gold (1958) y Junker, (1960) citado por (Taylor y Bogdan, 1990: 59).

Como señalan Taylor y Bogdan, la observación participante puede ser peligrosa en su uso; muchas veces se puede perder la línea divisoria entre el ser “observador” y “participante”, por ello, es importante mantener en la medida de lo posible, la actitud de investigador aunque se participe de ciertas actividades en donde se esté inserto en el momento de la observación.

Además de lo que ya mencioné, otro de los aspectos que me llevaron a elegir la observación participante y *el* relato de vida, fue el interés de interactuar y convivir con los habitantes;

para mí la experiencia etnográfica no sólo fue vivida como parte de la metodología de mi investigación, sino como un encuentro y aprendizaje con los “otros”; la etnografía además de recuperar la palabra del otro, también representa para el investigador un encuentro que invita al dialogo y la reflexión, como señaló el periodista polaco Kapuscinski²⁷ (2006), cuando señaló que el encuentro con el otro es la experiencia básica y universal de nuestra especie.

Para Kapuscinski el encuentro con los otros, implica trazarse interrogantes que van desde ¿Cómo comportarse ante tamaña revelación?, ¿Cómo actuar? ¿Qué decisiones tomar? ¿Quién será ese nuevo otro? ¿Cómo transcurrirá nuestro encuentro? ¿Qué cosa nos diremos? ¿En qué lengua? ¿Sabremos escucharnos? Ante estas interrogantes, el autor propone retomando al filósofo Emmanuel Levinas,²⁸ mirar “el encuentro con el otro” como el “acontecimiento fundamental del ser humano”.

Las ideas Kapuscinski me llevaron a reflexionar con respecto a la etnografía, cómo ésta además de ser una metodología en la comprensión de realidades de culturas y sociedades, también es una práctica que permite el encuentro cara a cara y formarnos en el plano de la dialogicidad en donde existen interacciones y convivencias con sujetos que en un primer momento son desconocidos, pero que nos invitan a reflexionar sobre ellos y su vida; llevar a cabo el trabajo de campo, no sólo significó observar lo que sucedía en la cotidianidad de dos pueblos; también convivir, conocer sus problemas, sus gustos, eventos de su vida, aspiraciones, etc.

²⁷ Ryszard Kapuściński, Polonia 1932-2007 fue periodista, escritor, historiador y ensayista; autor de culto, de mirada lúcida y voz de narrador; peculiar, tierno, irónico, observador detallista, profundamente político, casi filosófico, auténtico animal de la comunicación y máximo exponente de la crónica internacional en esta última mitad del siglo XX. En su carrera periodística fue testigo, y principal informador de la llegada de la descolonización y la consiguiente independencia del Tercer Mundo, el golpe de estado en Chile o la revolución en Irán; presente en 27 revoluciones, vivió 12 frentes de guerra y fue condenado en 4 ocasiones a ser fusilado.

²⁸ Emmanuel Levinas Kaunas, 1905-París, 1996 fue Filósofo lituano de origen judío, naturalizado francés en 1930. Es un pensador formado en la Fenomenología. Para este pensador El encuentro con el otro es la experiencia por excelencia a la luz de una reinterpretación positiva de la idea cartesiana del infinito, que consiste en el "pensar más de lo que se piensa". Así, el infinito del rostro de los otros no se manifiesta como una representación, sino como el imperativo de una responsabilidad infinita cuyo último sentido consiste en el pensar el yo como una pasividad absoluta, como sustitución por el otro.

Con lo anterior, quiero decir que el quehacer del etnógrafo es una tarea que va más allá del producto teórico y observacional, por el hecho de que también representa un acto constitutivo de la subjetividad del etnógrafo y que por tanto involucra una postura ética del investigador del cómo me voy a comportar con los otros.

Lo anterior me remonta a la obra de Peter Woods (1998) y su *“Yo” del etnógrafo*²⁹, en donde para Woods, la subjetividad del investigador es un factor determinante no sólo en la elección del problema a investigar; sino también del sector de la población a la que nos inclinamos, la forma de relacionarnos y llevar a cabo la investigación. En este proceso saltan a la luz aspectos significativos de la historia de vida de cada quien, que cobra significado al encontrar experiencias en las que nos reflejamos y donde reconocemos semejanzas con los otros.

Woods plantea cómo su historia de vida cobró significado cuando se encontraba como profesor dando clases a jóvenes; su historia de vida de marginación que vivió durante su infancia, lo llevó a interesarse por los sectores excluidos de la sociedad, vistos en ese entonces como subculturas. Woods menciona que al relacionarse con los jóvenes, llegó a su vida la añoranza y deseo de ayudarlos después de leer la obra de Davids Hargreaves: *Social relations in Secondary School*, que cambió radicalmente su concepción sobre la práctica docente y educación; a tal grado de sembrar en él la necesidad de dedicarse al estudio de los sucesos educativos que no se mostraban en los discursos convencionales de su época.

Por todo lo señalado, pienso que la etnografía además de toda la riqueza teórica y metodológica, nos ofrece una forma de acercarnos a los otros; no sólo como un objeto de investigación, sino como un sujeto y actor que me invita a saber sobre él, para pasar de la indiferencia y anonimato; al encuentro, un encuentro generador de diálogos, vínculos, aprendizajes, acontecimientos y de más formas de convivencia

²⁹ Woods, Peter (1998) *Investigar el arte de la enseñanza. El uso de la etnografía en la educación*. Editorial Paidós, Barcelona.

8.-Estructura de la tesis

Esta tesis está conformada en dos partes: la primera constituye todo el diseño de la investigación, que comienza con la introducción hasta la metodología; aquí presento mi problema de investigación, los antecedentes sobre los estudios de la oralidad, la justificación de mi tema y las preguntas que me rigieron en este viaje. Asimismo, esta parte contiene lo que indagué con respecto al antagonismo histórico entre cultura escrita y cultura oral, además de algunos elementos importantes de la llegada de la escritura América Latina y cómo la oralidad fue concebida como símbolo de atraso, a diferencia de la escritura que representaba la civilización.

Así también, señalo cómo esta herencia letrada, caracterizada por la sobrevaloración de la escritura, influyó el campo de la educación con campañas alfabetizadoras y la exaltación de las escuelas, con el propósito de entender cuál fue el lugar de la oralidad frente a la cultura escrita.

En lo que corresponde a la segunda parte, ésta representa el trabajo de campo que realicé, aquí presento la contextualización geográfica, cultural y social de San Bartolo Oxtotitlán y San Felipe y Santiago; dos pueblos vecinos ubicados en el municipio de Jiquipilco en el Estado de México. También muestro quiénes son los otomíes desde la historia de las culturas en Mesoamérica, qué de ellos se ha dicho, y a qué grupo en específico pertenecen.

Por último, discuto lo que presento como la educación desde la oralidad, apoyada de las observaciones que realicé en la casa de Doña Zenaida y Doña Cristina y los relatos de vida de habitantes de San Bartolo y San Felipe, con el propósito de resaltar el valor de la conversación y convivencia, a través de las cuales circula el saber y las experiencias de los dos pueblos otomíes.

SEGUNDA PARTE

2.-Presentación

¿Cómo nos educamos en la conversación y convivencia? ¿Por qué es importante para el ser humano crear escenarios de la toma de la palabra? ¿Resistir ante un modelo de educación hegemónica y opresiva sólo es posible por medio de la educación institucional y los grandes discursos de emancipación? ¿Ser “analfabeta(o)” es igual a “ser” ignorante? ¿Cómo somos afectados por las palabras? Estas son algunas interrogantes que respondo en esta segunda parte de la investigación.

Para una sociedad y cultura regida bajo el legado del desarrollo y progreso, suena casi imposible, ilógico y hasta radical, hablar de la riqueza de la oralidad en dos pueblos clasificados como “analfabetos(as)”; medidos por los cánones de una cultura letrada los “analfabetos(as)” son excluidos del mapa del saber; aunque hablan no tienen voz, la voz debe hacerse oír en el papel.

Con lo anterior no estoy queriendo decir que la escritura sea “incorrecta” u “opresiva”, sino que me interesa pensar, qué tipo de efectos tuvo para la sociedad esta gran división entre “analfabeto(as)” y “letrados”, ya que aunque en el presente se hable del valor y complementariedad de la oralidad y escritura, en términos de “valor” y “estatus social” no tiene la misma “credibilidad” y “aceptación” una persona “analfabeta(o)” y una persona “letrada(o)”: estamos hablando de dos maneras distintas de ser, que se relacionan y vinculan, pero muchas veces a partir de la exclusión; de este punto hablaré más adelante.

La oralidad como he venido discutiendo, es un tema sumamente necesario para el campo de la educación; las palabras no son llevadas por el viento como se dice, las palabras muchas veces dejan huellas en nuestra memoria y si fuéramos cien por ciento conscientes del gran potencias del lenguaje oral, hablaríamos más y tendríamos más cuidado con lo que nos

decimos y decimos a los otros(as); las palabras se activan contantemente de distintas maneras en distintos espacios; tan importante es hablar que existes innumerables lugares en donde conversamos y tomamos la palabra como mencionaría Certeau (1995) ¿Por qué es importante tomar la palabra?, en principio porque los seres humanos somos lenguaje y nos formamos en el lenguaje, el lenguaje y las palabras nos liberan y nos oprimen. Cuántas veces nos decimos a nosotros mismos, -recuerdo lo que me dijo-, estas palabras se vuelven parte de nuestra memoria y no sólo eso; tienen efectos que hacen que la palabra no sólo sea simple voz, sino actos.

A partir de lo anterior, el acto de educar como la vengo sustentando con Santoni (2001), abarca distintas prácticas que forman y se dan en diversos escenarios por donde transita el ser humano. Autores como el filósofo alemán Gadamer (2000), en su obra *Educarse*, pone especial énfasis en el gran potencial que representa el lenguaje y la palabra, como creadora de vínculos, trasmisora de saber, generadora de dudas; significativamente poderosa a los oídos, oportuna en casos difíciles, cuestionadora y propiciadora de conversaciones.

Las palabras son parte de afectos y afecciones³⁰ nos atraviesan a lo largo de la vida, crean en nosotros como señala Deleuze (1978) aludiendo a la filosofía de Spinoza, pasiones tristes

³⁰ Cuando en esta tesis uso el concepto afecto y afección, la recupero desde las ideas de Deleuze sobre el filósofo Baruch Spinoza, principalmente de su libro; *La Ética demostrada según el orden geométrico*. Deleuze señala que la palabra afecto remite al affectus de Espinoza y la afección al affectio. El afecto (affectus) se refiere a la variación continua de la fuerza de existir de alguien, en tanto que esa variación está determinada por las ideas que tiene; la variación de la potencia de actuar. Deleuze nos dice que si por ejemplo, alguien ha sido afectado de alegría, su potencia de actuar está aumentada, eso no significa que usted la posea, sin embargo el ser afectado de alegría significa e indica que el cuerpo o el alma que lo afecta así, lo afecta bajo una relación que se combina con la suya y que se compone con la suya, y eso va de la fórmula del amor a la fórmula alimenticia. Cuando alguien es afectado de alegría, el cuerpo que lo afecta está indicado como componiendo su relación con el suyo y no su relación descomponiendo la suya. En ese sentido la alegría vuelve inteligente. Así como está la potencia afectiva de la alegría, también están las pasiones tristes que en la lista de Espinoza es infinita, por ejemplo, toda idea de seguridad envuelve una pasión triste, toda idea de orgullo, de culpabilidad, etc., y así como la alegría aumenta nuestras potencias de existir, la tristeza disminuye nuestras potencias de existir y actuar. Por otra parte, la afección affectio es el estado de un cuerpo en tanto que sufre la acción de otro cuerpo. La affectio es una mezcla de dos cuerpos, un cuerpo que está llamado a actuar sobre otro, y el otro va a acoger el trazo del primero. Toda mezcla de cuerpos será llamada afección. Deleuze señala que Espinoza concluye que al estar definida la affectio como una mezcla de cuerpos, esta indica la naturaleza

y alegres; así como las palabras pueden ser de encuentro que favorece mi existir, también pueden ser palabras que aplasten mis potencias creadoras; los escenarios de conversación y convivencia que muestro, son una expresión de esta fuerza de la palabra que resiste a todo efecto de clasificación, erudición y productividad; es una educación que no tiene por fines producir -en términos económicos-, que es rebelde porque escapa a la mercantilización de los saberes; por ello, es interesante discutirla y ver cómo hay diferentes maneras de existencia, que es necesario comprender desde la afirmación de su diferencia, y no desde los cánones hegemónicos de progreso y civilización.

Dicho todo lo anterior y tras haber mostrado los referentes que sustentan la oralidad y educación en el marco de una confrontación cultura oral vs cultura escrita, en esta segunda parte, introduzco al lector(a) a la contextualización de San Bartolo Oxtotitlán y San Felipe y Santiago; dos pueblos otomíes del Estado de México, con el propósito de resaltar quiénes son ellos y qué los caracteriza; los otomíes pertenecen a un grupo muy amplio que se ubica en distintas partes de la República Mexicana; esto los hace distintos de región en región. Doy paso a lo que representa la cultura otomí y su lugar dentro de los estudios de los pueblos originarios.

2.1-La cultura otomí

Los otomíes se encuentran en diferentes zonas de la República Mexicana, esto los hace diferentes en sus prácticas y pensamiento. Un autor que ha aportado significativamente al estudio sobre ellos, es Charles Wright (2004), él menciona que uno de los aspectos polémicos en los estudios sobre estos pueblos, data que desde el siglo XVI, han sido menospreciados en investigaciones sobre las culturas prehispánicas del Altiplano Central. Esta situación se debe a la aceptación de la historia oficial del Estado Mexicana; por parte de los cronistas de la época novohispana y después por algunos historiadores y antropólogos de la época

del cuerpo modificado, la naturaleza del cuerpo querido o afectado. La afección indica la naturaleza del cuerpo afectado mucho más que la naturaleza del cuerpo afectante. Ver ¿Qué es la filosofía? De Deleuze y Guattari (2009) Editorial Anagrama, también ver: <http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=12&groupe=Spinoza&langue=3> [Consultado el 13 de febrero 2016].

moderna, en donde durante el siglo XX, prevaleció una visión del pasado prehispánico de México, en el que los datos arqueológicos se cotejan con las fuentes etnohistóricas nahuas y según éstas los otomíes fueron un pueblo de marginados que vivió a la sombra de las grandes civilizaciones de Mesoamérica (p.324).

El estereotipo de los otomíes antiguos como “pobres” y “dominados”, fue reforzado con una imagen del otomí como habitante del desierto que explota el maguey para sobrevivir, sin tomar en cuenta que no todos los otomíes viven en el desierto y que su desplazamiento de a mejores tierras de la región ha sido un fenómeno gradual desde la llegada de los nahuas al Altiplano, hace más de un milenio (p. 221). A pesar de esta visión, los otomíes han sido considerados como uno de los grupos originarios más antiguos del altiplano central mexicano y se dice que proceden en el arcaico de una de las más tempranas migraciones del norte y también se dice que de las llanuras del Golfo (Sampeiro, 2004: 288).

Al igual que muchos grupos pertenecientes a los pueblos originarios, los otomíes desde la época prehispánica se instalaron en la zona central de México, sin embargo, en la actualidad se ubican en su mayoría en los estados de Hidalgo, México, Querétaro, Michoacán, Guanajuato, Tlaxcala, Veracruz y Puebla. Asimismo, las regiones con mayor concentración de otomíes son el Valle del mezquital, el semidesierto de Querétaro, el norte del Estado de México y la Sierra Madre oriental.³¹

En relación al punto anterior, aclaro que en esta investigación, San Bartolo Oxtotitlán y San Felipe y Santiago, pertenecen a la familia otomí del Estado de México, que es parte del municipio de Jiquipilco. Asimismo, datos de la Comisión nacional para el Desarrollo de los pueblos Indígenas (CDI) argumentan que desde el criterio lingüístico, los otomíes habitan en 14 de los 121 municipios del Estado de México. En orden de importancia están Toluca, Temoaya, Jiquipilco, Morelos, Oztolotepec, Chapa de Mota, Lerma, Aculco, Amanalco,

³¹ <http://www.historiademexico.co/2011/04/los-otomies.html> [Consultado el 10 de febrero de 2014]

Huixquilucan, Xonacatlán, Timilpan y Zinacantepec. La mayoría de estos municipios se ubican en dos regiones: la noroeste, Atlacomulco-Timilpan, y la región centro, Toluca-Lerma.³²

La lengua otomí tiene variantes dialectales, las cuales están asociadas con los distintos lugares geográficos donde habitan. En general, estas diferencias se presentan en los niveles fonológico, fonético y sintáctico. La lengua otomí está considerada como una lengua tonal, lo cual hace que su escritura sea compleja, por ello, de acuerdo con la clasificación lingüística que se ha realizado sobre las lenguas indígenas, la familia otomanguense se clasifica en mixteco, popoloca, chiapaneco-manguense, chinanteco, amuzgo y otopame. De este último, se desprende la rama otomí-pame, mientras que del otomí se derivan las siguientes lenguas: otomí, mazahua, matlatzinca y ocuilteca³³.

En cuanto al significado de la palabra otomí, no hay certeza sobre el significado preciso de ésta. En otomí, *otho* significa no poseer nada, y *mí*, establecerse. Estas dos palabras podrían interpretarse como “pueblo errante”. También se puede considerar que otomí proviene del náhuatl *otocac*, el que camina, y *mitl*, flecha; asimismo, se puede derivar de *totomitl*, “flechador de pájaros o aves”. Si se toman en cuenta los distintos significados, el término otomí se puede definir como “cazadores que caminan cargando flechas”. En su lengua, los otomíes se autodenominan *Hña Hñu*, que significa hablantes de otomí o gente otomí³⁴.

Asimismo, los otomíes actuales exhiben condiciones híbridas en su cultura, organización social, religión y relaciones sociales en donde subsisten elementos propios como la lengua, además de la inclusión de nuevos referentes sociales y culturales del presente (Sandoval, Eduardo, 2004: 311).

³² http://www.cdi.gob.mx/index.php?option=com_content&task=view&id=632&Itemid=62[Consultado el 10 de febrero de 2014]

³³ *Ibíd.*

³⁴ *Ibíd.*

Como se muestra en esta introducción, la cultura otomí es amplia en su estudio y cambia significativamente de región en región. En lo que corresponde a los pueblos de San Bartolo Oxtotitlán y San Felipe y Santiago, ellos se denominan como *ñätho* que significa “hablar otomí” y pertenecen a la familia del valle de Toluca y el Estado de México.

En relación a la palabra *ñätho*³⁵, la forma en que se escribe la retomé de fuentes electrónicas en internet, y no del pueblo, ya que en ambas regiones, no existe, ni existió una escritura del otomí; la lengua fue enseñado de manera oral, y con la llegada de la escritura al pueblo, se fue sustituyendo ésta por el español.

Cabe señalar que Tanto San Bartolo como san Felipe, si bien son dos pueblos originarios, están fuertemente trastocados por la cultura urbana; un significativo número de habitantes, tiene como fuente laboral el trabajo en ciudades como el Distrito Federal y también los Estados Unidos. Sin embargo, a pesar de toda esta influencia, ambas poblaciones siguen conservando fuertemente sus tradiciones y creencias que se plasman claramente en actividades como la agricultura, además de sus fiestas y demás prácticas de lo que hablaré en el siguiente punto.

Para cerrar este apartado, muestro los siguientes mapas; el primero es del Estado de México en donde se encuentra el municipio de Jiquipilco del cual forma parte San Bartolo y San Felipe, el segundo es el mapa en donde se encuentra de los dos pueblos mencionados.

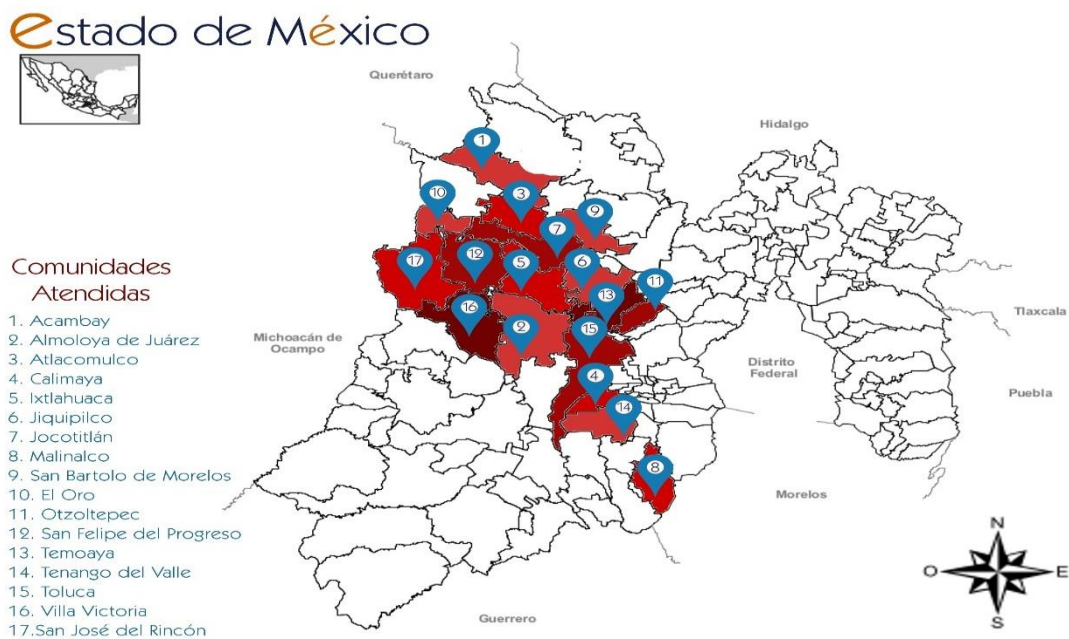
Mapa de la República Mexicana en donde se encuentra el Estado de México³⁶:

³⁵ La forma en que se escribe la palabra *ñätho*, la retome de la siguiente fuente: https://es.wikipedia.org/wiki/Pueblo_otom%C3%AD [Consultado el 13 de marzo de 2014]

³⁶http://www.elclima.com.mx/historia_y_ubicacion_del_estado_de_mexico.htm [Consultado 8 de marzo de 2016]

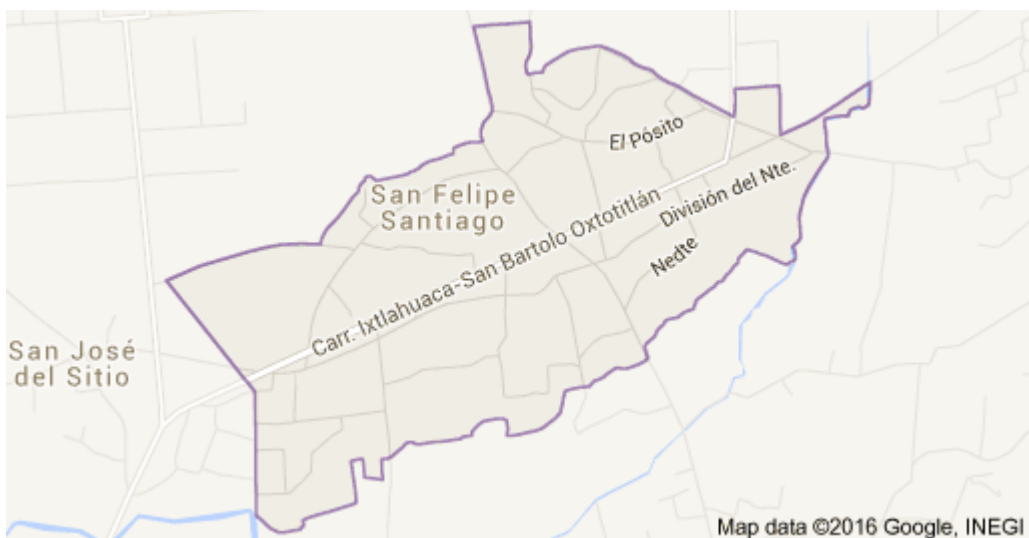


Mapa de Jiquipilco en el Estado de México³⁷



³⁷ <http://www.educamovil.org/Actividades.htm>[Consultado el 2 de marzo de 2016].

Mapa de San Bartolo Oxtotitlán y, San Felipe y Santiago³⁸



2.2.-San Bartolo y San Felipe, dos pueblos vecinos

San Bartolo Oxtotitlán y San Felipe y Santiago, son dos pueblos otomíes vecinos que pertenecen al Municipio de Jiquipilco en el Estado de México, entre sus principales actividades económicas se encuentran la agricultura y ganadería. Ambos pueblos se caracterizan por ser comunidades migrantes, que no obstante, mantiene un fuerte arraigo cultural, social y afectivo a su territorio y costumbres que se manifiestan en celebraciones festivas y la manera cómo se organizan comunitariamente en las fiestas, la faena, la cosecha del maíz, el beber pulque, entre otras actividades.

En el presente, tanto San Bartolo Oxtotitlán como San Felipe y Santiago, han sufrido diversas transformaciones sociales y culturales a raíz del fenómeno de migración hacia el Distrito Federal y los Estados Unidos, sin embargo, éste no ha sido un factor que impida que los

³⁸ <https://www.google.com.mx/maps/place/San+Felipe+Santiago,+M%C3%A9xico/@19.6073906,-99.6686743,14z/data=!3m1!4b1!4m2!3m1!1s0x85d2694700f7f1fb:0x9d26bea4bffb8183> [Consultado el 13 de febrero de 2016]

habitantes de la región vuelvan a sus pueblos y sigan llevando a cabo sus prácticas tradicionales, mostrando con ello cambios y resistencias ante un contexto que los ha orillado a salir para poder solventar gastos como la siembra del maíz o la misma alimentación.

Un elemento cultural que muestra por excelencia la forma organizativa-cultural-simbólica en los otomíes, radica en el compadrazgo. El compadrazgo es un lazo y vínculo social-cultural sumamente importante que muestra el sentido comunitario y de vinculación de los otomíes. También es una relación fraternal-simbólica que se materializa principalmente en la fiesta, y en varios espacios de convivencia y de trabajo. El padrino y la madrina son figuras respetables a los que se les atiende de una manera muy hospitalaria y atenta; al final de la fiesta se les agradece con una ofrenda de comida que consiste principalmente en un guajolote, mole, arroz, refrescos, una tanda de tortillas hechas a mano en una servilleta bordada y una botella de aguardiente; todo esto en una canasta.

Además del compadrazgo, otro elemento significativo en la organización de la comunidad radica en la mayordomía que es un cargo honorífico muy importante que cada año se da a uno o varios integrantes de la comunidad quienes son los que se encargan de organizar la fiesta del Santo Patrono tanto para el pueblo de San de San Bartolo Oxtotitlán como para San Felipe y Santiago.

Los otomíes están organizados principalmente por la familia extensa dado que en una misma vivienda o terreno viven varias familias que conviven entre ellas cotidianamente. Todos los integrantes de la familia tienen asignadas labores de trabajo; como el cultivo de la tierra, el cuidado de los animales, la comida, entre otras actividades.

Los otomíes de San Bartolo y San Felipe y Santiago, conservan muchas prácticas tradicionales como las artesanías, creencias, comidas, rituales etc. Hoy en día, estas manifestaciones culturales, permiten acercarnos a su historia para entender su realidad y los problemas actuales que enfrentan como comunidad.

Otro aspecto resaltante en las tradiciones de San Bartolo y San Felipe son las fiestas; para el primero, las más importantes se celebran el 24 de agosto, día del Santo patrono del pueblo: San Bartolomé Oxtotitlán y el 12 de diciembre, día de la Virgen de Guadalupe. Para la realización de las actividades festivas todo el pueblo participa aportando cooperaciones y comida. En cuanto a San Felipe Santiago cuenta con dos fiestas principales: el 10 de mayo día del apóstol San Felipe y el 25 de junio del apóstol Santiago. El 12 de diciembre ambos pueblos celebran el día de la virgen de Guadalupe; fiesta que se da en la frontera entre San Bartolo y San Felipe, donde existe una capilla; ahí se tiene la tradición de ir en la madrugada a cantarle las mañanitas a la Virgen; todo esto con el fin de unir a los pueblos.

Además de lo anterior, un poema que refleja bien lo que implica la cultura otomí, se muestra a continuación:

Soy otomí

Vengo del corazón de maguey

Del canto del jilguero soy

El temazcal mi primera casa

Y la montaña mi padre es

Soy el humo del copal

Los jarros del abuelo

La mano del metate

Ayudante del ceremonial

Soy flechador de pájaros

El que resiste siempre

El vigía de los bosques

Espejo azul de los caminos

(Thaayrohyadi, 2004: 9)

Como se muestra en el poema, el corazón del maguey, el copal, el metate, el jarro, el ayate son símbolos muy importantes que describen perfectamente las prácticas del pueblo otomí, el ayate junto con las cobijas de lana, las fajas que aprietan la cintura de las mujeres en el campo, son instrumentos que se tejían antiguamente, y que servían para realizar el trabajo en la milpa. En una ceremonia nunca puede faltar el olor del copal que aromatiza las fiestas y la ofrenda del día de muertos.

El maíz y el pulque son dos elementos que por excelencia representan la gastronomía otomí; en una fiesta el maíz materializado en tortillas y tamales; el pulque como bebida en la fiesta y en la milpa nunca puede faltar.

2.3.- ¿Analfabetismo u cultura oral?

En la actualidad San Bartolo y San Felipe son considerados como dos regiones de alta marginación y analfabetismo desde datos del INEGI³⁹. A raíz de esta situación, me pude percatar por medio de relatos de los habitantes, que la población no alfabetizada que en general es la gente mayor, aunque también la infantil y juvenil, no asistió a la escuela no sólo por falta de recursos económicos, sino porque ésta no respondió a sus intereses personales y cotidianos; los pueblos se caracterizan por una cultura del trabajo que comienza desde la niñez hasta la vejez; la preocupación de los habitantes se encamina más por enseñar los oficios y trabajo de campo, que por asistir a una escuela; desde temprana edad los niños son llevados a la milpa y mandados a cuidar animales, a ayudar en las labores del hogar y de oficios; en el caso de San Bartolo el oficio más común es la albañilería y en lo que respecta a San Felipe y Santiago el comercio de quesos y alimentos es de sus principales prácticas de trabajo. Estas dos actividades representan entre los habitantes las principales fuentes de empleo y subsistencia con una ya larga tradición.

³⁹<http://www.microrregiones.gob.mx/catloc/contenido.aspx?refnac=150470019> [Consultado el 10 de octubre de 2013]

A continuación muestro dos gráficas que representan los datos del INEGI sobre ambos pueblos:

San Bartolo Oxtotitlán	2005	2010
Población total	3,620	5,155
% Población de 15 años o más analfabeta	16.65	12.98
% Población de 15 años o más sin primaria completa	38.63	34.44
% Viviendas particulares habitadas sin excusado	30.90	25.97
% Viviendas particulares habitadas sin energía eléctrica	2.95	2.59
% Viviendas particulares habitadas sin agua entubada	2.96	4.79
% Ocupantes por cuarto en viviendas particulares habitadas	48.60	1.43
% Viviendas particulares habitadas con piso de tierra	24.05	11.78
% Viviendas particulares habitadas que no disponen de refrigerador	74.16	58.81
Índice de marginación	-	-
Grado de marginación	0.38116	0.37625
Lugar que ocupa en el contexto nacional	Alto	Alto
		61,448

Fuente: Cuadro INEGI San Bartolo Oxtotitlán 2005-2010⁴⁰

San Felipe Santiago	2005	2010
Población total	2,732	3,215
% Población de 15 años o más analfabeta	22.66	20.25
% Población de 15 años o más sin primaria completa	39.65	34.56
% Viviendas particulares habitadas sin excusado	17.83	5.69
% Viviendas particulares habitadas sin energía eléctrica	2.62	1.63
% Viviendas particulares habitadas sin agua entubada	10.70	3.56
% Ocupantes por cuarto en viviendas particulares habitadas	35.38	1.30

⁴⁰ El cuadro que presento de San Bartolo Oxtotitlán y abajo de San Felipe y Santiago, forman parte del catálogo de entidades federativas, municipios y localidades octubre 2015 del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI), en donde muestra las características sociodemográficas y socioeconómicas de ambos pueblos, cabe mencionar, que los cuadros que aparecen corresponden del año 2005 al 2010 y actualmente no se encuentra ninguno actualizado del 2015 ni 2016, por ello, pongo de referencia lo que aparece en la página del INEGI.

% Viviendas particulares habitadas con piso de tierra	17.05	3.69
% Viviendas particulares habitadas que no disponen de refrigerador	74.30	59.89
Índice de marginación	-	-
Grado de marginación	0.46905	0.49683
Lugar que ocupa en el contexto nacional	Alto	Alto
		67,772

Fuente: Cuadro INEGI San Felipe y Santiago 2005-2010⁴¹

Como se observa en los cuadros del INEGI, el analfabetismo ha sido una de las problemáticas que ha caracterizado a ambos pueblos, sin embargo, no es mi intención decir que ser “analfabeta(to)” sea algo positivo y no sea “un problema social”, como se suele decir, tampoco que la alfabetización sea algo negativo; más bien, el punto de partida que me permitió cuestionarme sobre la posibilidad de educar desde la oralidad, fue justamente que me enfrentaba a dos pueblos clasificados como “analfabetas(os)” de lo que al adéntrame en la vida cotidiana de los habitantes, resaltó el legado oral de ambos pueblos que me llevó a plantear la posibilidad de una “cultura oral” en lugar de hablar de un “analfabetismo”, ya que decirle a alguien “analfabeta(o)”, no sólo implica el “no saber leer ni escribir”, sino ser “ignorante” ante una figura de “sabiduría” representada por el letrado(a) o alfabetizado(a)⁴².

Asimismo, una aclaración importante en este trabajo, es que el analfabetismo que yo señalo, alude a dos pueblos otomíes que más que analfabetas(os) son orales, y por lo tanto, es diferente del analfabetismo de las ciudades provocado por las desigualdades sociales y económicas. San Bartolo y San Felipe son dos pueblos otomíes con una herencia oral; no me quiero referir a ellos como analfabetas(os), sino más bien como culturas orales Walter Ong

⁴¹ <http://www.microrregiones.gob.mx/catloc/contenido.aspx?refnac=150470020> [Consultado el 10 de mayo de 2016]

⁴² En la actualidad el diccionario de la Real Academia de la Lengua Española⁴² define analfabeta de la siguiente manera: Analfabeto, ta. (Del lat. *analphabētus*, y este del gr. ἀναφάβητος). 1. adj. Que no sabe leer ni escribir. U. t. c. s. 2. adj. Ignorante, sin cultura, o profano en alguna disciplina. Ver: <http://lema.rae.es/drae/?val=analfabeta> [Consultado el 28 de noviembre de 2015]

(2006), aclarando que la oralidad de la que hablo no es ajena a un contexto de escritura y es distinta a como era en la antigüedad; esta oralidad que planteo es más cercana a una “oralidad mixta” Viñao (1999), en donde aunque se conoce y se forma parte de una cultura escrita, esta última sigue siendo secundaria en uso.

Por todo lo anterior, mi intención en el siguiente capítulo es resaltar la experiencia que viví en ambos pueblos en donde la palabra en su carácter oral, posibilita la educación y genera también el saber en un escenario como lo es la casa de Doña Zenaida y Doña Cristina.

2.4.-Educación en la vida cotidiana

En San Bartolo y San Felipe hay un gran número de habitantes que no saben leer ni escribir; esto no quiere decir que ignoren que existe un mundo de letras llamado escritura; aunque no posean esta práctica la valoran y conciben como algo que da “estatus social” y te hace ser “mejor” o “más importante”.

A lo largo de las observaciones que realicé dentro y fuera de la casa de Doña Zenaida y Doña Cristina, pude darme cuenta que las personas que no saben leer ni escribir, se han incorporado al mundo letrado de maneras muy interesantes, curiosas e ingeniosas; aunque ellos mismos no la practican, es importante que las generaciones de jóvenes aprendan ese arte para que no se queden “burros” como dicen.

Yo la verdad soy burra, no se de leer ni escribir, no sé hablar bien, mi papá sí sabía porque iba a México (D., F.), allá se vendía pescadito, aguacate, acociles, pero yo casi no sabía cómo ustedes (refiriéndose a los estudiados) ya saben y tienen estudios, mi jefe (padre) no sabía leer tampoco y nosotros no sabemos, y pues como no sabía mi papá pues no nos enseñaba nada más que puro cuidar del campo. **Relato de señora de San Bartolo 10 de febrero 2013.**

Como señala el relato, mujeres y hombres que no asistieron a una escuela en San Bartolo y San Felipe, a veces tienden a creer que es inferior el trabajo del campo; éste es mirado como una práctica sin “tanta importancia” a comparación de los “estudiados”; sigue prevaleciendo

el estereotipo de llamar “burro” a los que no saben leer y escribir. Para una sociedad letrada sólo los “burros” no van a la escuela; los humanos somos seres civilizados y debemos estar obligatoriamente alfabetizados; el pase a la civilización es poseer una cultura letrada. Así burro es quien no asistió a una escuela porque como dice la señora en su relato “mi papá no nos enseñaba nada, más que puro cuidar del campo”, como si cuidar el campo fuera algo sencillo y sin importancia; en el campo se construyen una serie de saberes necesarios para la conservación del maíz, la gente que siembra la milpa siempre ha transmitido y enseñado el trabajo y cuidado del maíz.

El relato de la señora de San Felipe, da pie para pensar cómo a lo largo de la historia ha existido una división excluyente del trabajo y de las diversas expresiones del saber; el saber, se sigue moviendo en el plano de los grandes discursos académicos- de los cuales no se niega su riqueza-, sin embargo, debería de existir un reconocimiento de los saberes no a partir de la escala de valor de superior-inferior, sino como diferencia, quitando la carga excluyente que exalta ciertos saberes y desvalora otros. Es necesario dignificar la importancia de las diferentes expresiones de saber y de los distintos actores sociales. Esta situación es un claro ejemplo de la invisibilización del trabajo que se muestra como “nada”, pero no porque no valga, sino por las relaciones que ha producido el privilegiar cierto saber a diferencia de otros.

En relación a lo comentado arriba, la gente que no lee ni escribe en San Bartolo y San Felipe, platica que la escritura hace falta para muchas cosas; para votar, firmar un papel, para saber tus derechos, pero que a pesar de ello, no ha sido necesaria en su vida. Ellos cuentan que cuando no se lee ni escribe se usa mucho la boca; “si no sé leer, pregunto” dice un señor “más que no sé la letra, pero no me pierdo”. Relata un señor que cuando no se lee ni escribe se usa para todo la voz y la memoria: “Cuando andaba yo en México (D.F.) nunca me perdí; me acordaba bien del camino, casi nunca se me olvidaba, y cuando me llegaba a perder pues preguntaba por dónde era”.

Muchos habitantes de San Bartolo y San Felipe, con los que tuve la oportunidad de conversar, “son” “analfabetas(os)” y “semi-analfabetas(os)” (saben escribir su nombre y leer muy poco), motivo que creaba un complejo de inferioridad; ellos se pensaban ignorantes por no haber asistido a una escuela y veían como superiores a los que sí. Esta situación me remontó a los antecedentes que mostré en la primera parte de la investigación, en donde no saber leer ni escribir era símbolo de inferioridad, a diferencia de quienes se consideraban portadores de una escritura símbolo de prestigio y erudición. Esta situación generó en mí el interés por resaltar la educación de aquellos nombrados despectivamente “analfabetas(os)” y quienes no sólo valoran la escritura aunque parezca contradictorio, sino que hasta han aprendido desde la oralidad a vivir con ella.

Cabe resaltar que si bien la educación que me interesa abordar es la proveniente de la vida cotidiana, cuando recupero la educación desde este plano, no es con la intención de estudiarla como “buena” o “mala”, “mejor” o “peor”, sino como una práctica humana que no necesariamente se centra en problematizar procesos legítimamente considerados como “educativos”; sino como un fenómeno formativo del ser humano que se da en distintos escenarios y de distintas maneras no siempre con una ideología explícita y una figura que acredite que el sujeto se esté o no educando, sino como una práctica que es cotidiana en el ser humano, que es individual y colectiva, en donde existen distintos mediadores no sólo representados por figuras humanas, sino por espacios, sonidos y ambientes, es decir; todo lo que acontece en la vida cotidiana; dimensión en donde se construyen y circulan saberes de distinta índole y como menciona Foucault (2000), se encuentra el saber de la gente y/o los saberes locales; de este punto hablaré más adelante.

En relación a lo anterior, Schutz y Luckmann (2003), señalan que la vida cotidiana representa un aspecto del ser humano de suma relevancia; quienes aspiren a interpretar y explicar la acción y pensamiento humano, deben comenzar por una descripción de la realidad que parece evidente para los hombres y que en apariencia permanece como actitud “natural”; ahí es donde el hombre participa continuamente (p.25).

Hablar de educación en la vida cotidiana, permite también como menciona Genaro Zalpa (2007); recuperar aquellas acciones que tienen la particularidad de no ser “extraordinarias”, sea porque no se llevan a cabo en ocasiones especiales (como serían los rituales o las fiestas, los contratos colectivos, las revoluciones o los grandes movimientos sociales, etc., sino todos los días, como levantarse, vestirse, peinarse, salir al trabajo, pasear, etc., sea también porque quienes la llevan a cabo no son los grandes sujetos sociales, sino los hombres y las mujeres individuales, comunes y corrientes (p.15).

Zalpa (2007), retomando algunas ideas de Michel de Certeau, añade que la vida cotidiana trata de acciones tan comunes como hablar, leer, circular por la ciudad, hacer las compras y cocinar; prácticas contrapuestas a los actores que “tienen nombre propio y blasones sociales”. El autor menciona que la idea de vida cotidiana es tan compleja, que más que un concepto que pueda definirse, es más bien un campo que conjunta en varias problemáticas; se aborda desde luego la constitución de las acciones, los objetos y los sujetos ordinarios como objeto de estudio, pero junto con ello se plantea la problemática de la relación entre las estructuras y las prácticas, lo macro y lo micro, la determinación y la libertad; en suma, la posibilidad de poder teorizar actores o agentes que producen acciones y que no son sólo producto de la sociedad (2007: 16).

Así también, Irene Sánchez (2004), plantea que la realidad social no está hecha sólo de grandes contextos como lo social, lo económico, lo político y lo cultural; está hecha de pequeños acontecimientos cotidianos en donde el sujeto social no es un ente abstracto e incorpóreo al cual se aplican generalidades como “producto de la historia”, “resultado del contexto”, “constructor de realidad”, “social y culturalmente enmarcado”; el sujeto también tiene un espacio donde vive, habla, siente frío, hambre, se comunica, ama y odia, construye y recre las condiciones de su entorno; y por supuesto, se plantea dudas sobre sí mismo y sobre el mundo en que vive, acepta o disiente de su contexto (p.233).

Así como se mostró, la vida cotidiana nos da muchos elementos interesantes de estudio, por ello, centrarnos en lo que implica desde la lente educativa, permite que capturemos aquellos sucesos formativos en el ser humano. En San Bartolo y San Felipe, se relata que varias décadas atrás, hubo intentos por alfabetizar por medio de la evangelización, sin embargo, no fue exitosa dicha hazaña; para los otomíes el trabajo de campo es fundamental no sólo para la economía, sino por su cosmovisión; el maíz representa uno de los símbolos más importantes de ambas regiones. Es así que dentro de los relatos que recopilé, resalta que el surgimiento de las escuelas no tuvo mucho éxito; para las personas era más importante enseñar a trabajar el campo, que asistir a una escuela como se muestra en el siguiente relato:

“A mí de plano no me entro mucho el alfabeto, una vez vinieron al pueblo dos señoras americanas que eran evangélicas y según dijeron que querían grabar cómo hablábamos el otomí, me acuerdo que nos grababan en un aparato y ellas también aprendieron algo del otomí, pero después se fueron y ya no regresaron. Yo me acuerdo que vino gente de México a enseñar a leer y escribir, pero más a los hombres porque las mujeres se quedaban en la casa con los hijos, unos si aprendieron a leer un poco y a escribir su nombre porque tenían luego que firmar papeles de las tierras, si no yo creo que la gente no hubiera aprendido porque aquí puro de palabra nos enseñaron”. **Relato de un señor de San Felipe 9 de febrero 2013.**

Como se mostró, la palabra desde siempre ha desempeñado una labor muy importante en el acto de educar; con ella se enseñaba cómo hacer las cosas y también se transmitían herencias de los viejos a los jóvenes como legado cultural:

“Yo no fui a la escuela, la escuela era más para hombres, la mujer sólo era para la casa, pero aun así aprendí muchas cosas con el trabajo en la milpa. Mis finados abuelos, mi papá, mi mamá, pues la vida misma, me han enseñado lo bueno y lo malo, me han enseñado a vivir. Mi abuelo nunca supo leer ni escribir, pero era muy bueno dando consejos, él siempre sabía qué decir y qué aconsejarte en los momentos difíciles, ahora yo ya estoy grande y mi abuelo ya se murió, pero recuerdo sus palabras las historias que me contaba del pueblo, me contaba que aquí estuvieron los españoles y también de la Revolución, porque a mi abuelo le tocó la época de Porfirio Díaz y él me contó cómo repartían las tierras y cuando vinieron acá al pueblo los soldados, mi abuelo siempre tenía algo que decir, la vida le enseñó a él”. **Relato de señora de San Bartolo 27 de febrero de 2013.**

En el relato que acabo de mostrar, resalta el valor que para los habitantes representa el consejo, particularmente el de los abuelos. Los abuelos a lo largo del tiempo han personificado una figura de sabiduría en la vida cotidiana; la palabra de los abuelos raramente es puesta en cuestión; los años de vida son la garantía del valor de sus consejos transmitidos oralmente, es como se suele decir coloquialmente; la voz de la experiencia, tener experiencia, quiere decir que poseen un conocimiento de la vida que han experimentado en carne propia.

Al respecto de lo anterior, Walter Benjamín (2010) en *El Narrador*, aludiendo a los narradores, nos dice que el que narra es un hombre que tiene consejos para el que escucha; “El consejo no es tanto la respuesta a una cuestión como una propuesta referida a la continuación de una historia en curso. El consejo es sabiduría entretejida en los materiales de la vida vivida” (p.4).

Así como plantea Benjamin (2010), el consejo como sabiduría y vida vivida, cumple una función muy importante en la vida del hombre; el consejo me atrevería a decir, forma parte de todas las culturas y sociedades; no hay nadie que no haya pedido y dado una vez un consejo, de ahí el dicho popular de “quien no oye consejo no llega a viejo”. A mí parecer, en el pedir consejo hay diferentes situaciones; según la magnitud de lo que se quiera decidir o realizar por parte de quien pide consejo, es a quien se busca; no se le pide consejo a cualquiera, sino aquella figura que pensamos tiene cierto grado de sabiduría, experiencia y sensatez; en San Bartolo y San Felipe la figura del que aconseja es de suma relevancia; por lo general se atribuye a gente como los ancianos, ya que la experiencia es saber. Así, el consejo se puede entender también como un saber de la vida, un saber logrado a base de los aprendizajes de las distintas experiencias; la figura del que aconseja desempeña una función como transmisor de un saber de la vida.

Un aspecto interesante de los relatos que recuperé, es que muchos de éstos son recuerdos de consejos que en algún momento se recibieron y les fueron útiles a los aconsejados; en la casa de Doña Zenaida y Doña Cristina, también circula constantemente el consejo; se observa cómo las personas que conversan se aconsejan mutuamente, esto es una muestra de cómo el consejo forma parte de las conversaciones que se entablan en San Bartolo y San Felipe, como se muestra a continuación:

“Aquí antes no habían escuelas la gente sólo se dedicaba a la milpa y de ahí salía para vivir, los papás aconsejaban y enseñaban a los hijos cómo sembrarla, pero nunca se supo leer y escribir sino hasta más adelante, todo era por medio de la palabra. Muy poca fue la gente que aprendía a escribir, llegaron unos maestros de la ciudad a enseñar a leer y a escribir pero casi no iba gente y los que iban sólo aprendían a escribir su nombre y leer poco porque no tenían tiempo porque la milpa requiere mucho trabajo. Yo me acuerdo que los papás enseñaban trabajando y diciéndote cómo se hacen las cosas, con la pura palabra. Todo lo que nos enseñaban era pura palabra, te daban consejos de como portarte bien, de trabajar, de cuidar la tierra, pero no era necesario para el pueblo saber leer ni escribir era más importante comer”. **Relato de señor de San Bartolo**
9 de marzo de 2013

Del relato mostrado, se sigue observando la educación por medio de la palabra y el trabajo en el campo, también resalta los inicios de la alfabetización en San Bartolo y San Felipe; varios habitantes cuentan cómo maestros llegados de la ciudad convocaban aprender a leer y a escribir, sin embargo, aunque muchos aprendieron, la escritura siguió siendo una práctica secundaria en sus intereses; en su vida cotidiana no suelen regirse por una forma de ser alfabetizada, sino oral. Aquí resaltan las ideas de Viñao (1999), cuando habla de la “oralidad mixta” en donde aunque se sabe leer y escribir se sigue priorizando lo oral por lo escrito.

En relación a lo anterior, un aspecto que llamó mi atención de los habitantes de San Bartolo y San Felipe, fue que varios de ellos se sentían apenados por no haber asistido a la escuela; cuando yo les preguntaba si querían apoyarme con algunos relatos, se avergonzaban y decía que les daba pena porque no tenían estudios, que mejor les preguntara a los “estudiados” porque ellos no sabían “hablar bien”. Este hecho de avergonzarse por no haber ido a la escuela, fue un punto que se manifestó mucho cuando comencé las indagaciones.

La figura del “estudiado” que cuenta con el status del que “habla bien”, es sin duda un claro ejemplo de cómo se van constituyendo estereotipos de exclusión “inocentemente”; hay una larga tradición de “modelos” sociales basados en una escala jerárquica y moral del bueno-malo, exitosos-fracasado, sabio-ignorante; muchos de estos modelos se desprenden de una herencia letrada hegemónica del hombre educado en una escuela, a diferencia del educado por figuras como los padres o ambientes de su vida cotidiana, como he venido mostrando.

Asimismo, cuando a las personas que penosamente “afirmaron” su “ignorancia” de “no saber hablar bien”, les expliqué que me interesaba investigar sobre los relatos del pueblo se mostraron más abiertos y hasta entusiasmados; se sentían reconocidos y conocedores del tema. A pesar de las primeras resistencias y desconfianzas, puede recopilar relatos y observar la importancia de la oralidad en la educación que en el siguiente apartado abordo.

2.5.-La palabra educadora

Para Alberto Colombres⁴³ no es muy común que la sociedad enseñe el valor y riqueza de la oralidad; nos seguimos rigiendo bajo el principio grafocéntrico de los textos y la escritura. El autor al referirse a la oralidad dentro de las escuelas, señala que el sistema educativo tiene que entender que hay dos canales de transmisión; el oral, no es un canal inferior. Esta idea de inferior y superior, nos dice el autor, es una mala costumbre que heredamos de Occidente que ha jerarquizado todo. En este sentido, Colombres plantea que la oralidad es un sistema de educación de la palabra viva, complementario del otro sistema.

En el caso de San Bartolo y San Felipe, un aspecto que me llevó a discutir la relevancia de la palabra, fue a raíz de descubrir escenarios de conversación y convivencia; para los habitantes es importante contar con este tipo de lugares, la muestra está que desde hace tiempo existen

⁴³<http://www.galanet.eu/dossier/fichiers/La%20oralidad%20es%20un%20sistema%20de%20educaci%F3n%20de%20la%20palabra%20viva.pdf> [consultado en 13 de noviembre de 2015]

escenarios para que la gente se relacione y se oiga hablar, así, cuando de oralidad y educación se quiere hablar, una práctica que es muy relevante la desempeña el relato y su uso. Colombres menciona que la enseñanza se caracteriza por transmitir por medio de los relatos una información que es valiosa en cada pueblo; se puede ver la función educadora de la palabra por medio de lo que se transmite y enseña al sujeto escuchante.

En referencia a lo anterior, un ejemplo muy significativo con respecto al uso del relato, es su relación con la elección de los espacios para hablar; en San Bartolo y San Felipe como parte de su organización, existen lugares “oficiales” para hablar temas del pueblo como el auditorio cercano a la iglesia; ahí la gente atiende y habla los problemas relacionados a la política oficial; sin embargo, hay otros lugares al margen de los oficiales, en donde incluso la gente dice lo que en un lugar oficial calla; este fue otro aspecto muy interesante de la casa de Doña Zenaida y Doña Cristina; es un lugar en donde a mi parecer, circula más genuinamente la voz del pueblo; la decisión de “estar” “ahí”, es por elección, más que por un mandato; aunque Doña Zenaida y Doña Cristina sean las “dueñas de la casa” su rol es más de anfitrionas que de una figura de verdad y/o autoridad que se encarga de dar la voz; en su casa, la voz la tienen todos y todas.

La casa de Doña Zenaida y Doña Cristina, se ha configurado como uno de los lugares favoritos para hablar, a lo largo de 30 años personas han convivido en ese espacio, a diferencia de los lugares oficiales en donde muchas veces se asiste por obligación y cómo señalé; no siempre todos hablan o deciden; a mi parecer la casa de Doña Zenaida y Doña Cristina ha desempeñado una labor muy importante para San Bartolo y San Felipe como lugar de reunión.

En relación a los lugares oficiales de la palabra, a diferencia de los construidos por la voluntad de la gente, un ejemplo del poder que puede tener la palabra no sólo en su carácter educativo y afirmativo, la discutí desde la teoría crítica Althusser. En su ensayo *Ideología y aparatos ideológicos del estado*, explicó la subordinación del sujeto mediante el lenguaje

como un efecto de la voz autoritaria que interpela al individuo. El autor se dio cuenta del poder de la voz y su eficacia como discurso en la palabra hablada (Butler, 2001).

Lo que plantea Althusser, me parece ejemplifica las maneras en que en ciertos lugares es repartida y dada la palabra; en los escenarios de conversación, también existen figuras de la palabra situadas desde la autoridad, sin embargo, ese tipo de voces no me interesa resaltar en esta investigación, aunque reconozco su eficacia, aquí me interesan las voces de apertura y recibimiento a lo otro.

Esto que acabo de señalar, es la muestra de la eficacia y los efectos con los que sin duda cuenta la palabra; así como puede ser una palabra de sometimiento y autoritarismo, también puede ser una palabra de hospitalidad, convivencia y creación de saber cómo aquí me interesa tratar.

A continuación muestro una foto en la casa Doña Zenaida y Doña Cristina en plena conversación y convivencia. Ese día cuando llegué se encontraban 4 señoras, las dos señoras que están en medio son Doña Zenaida y Doña Cristina.



Foto: Señoras conviviendo en casa de Doña Zenaida y Doña Cristina

Ese día se encontraba la Señora Dominga (señora de falda en cuadro roja en la foto), que al ver que Doña Zenaida y Doña Cristina me saludaban, me dijo amigablemente que me invitaba pulque; por lo general cuando la gente invita pulque a un desconocido o desconocida, es un ritual de recibimiento y hospitalidad que se utiliza para convivir. A la gente que no se le conoce se le interroga de dónde viene y si tiene algún familiar en el pueblo o simplemente anda de paso.

Ese día que asistí con Doña Zenaida y Doña Cristina, en las conversaciones que sostuvimos colectivamente, salieron diversos temas como las leyendas del pueblo, la amistad, la fiesta y el trabajo en la milpa:

Cuando yo era niña mi papá me llevaba a la milpa y me decía que la tierra me iba a dar de comer que aprendiera a sembrarla y con eso yo no iba a tener necesidad de irme a buscar trabajo a otra parte. Mi papá me llevaba a la milpa y yo veía cómo trabajaba la tierra, también me platicaba la importancia de respetarla. Me acuerdo que mi abuelo me contaba cosas que pasaron aquí en San Bartolo antes de que yo naciera, me contó cómo sus papás le enseñaron a sembrar la milpa y hablar el otomí, también me contó que antes no había carretera ni luz en el pueblo y que tampoco había mucho que comer más que quelites porque todavía no había maíz ni milpas, entonces había muchas enfermedades en los niños y había que llevarlos muy lejos al doctor y como la gente no tenía dinero le tenían que pagar al doctor con gallinas. Mi abuelo me contaba que la gente de antes sufrió mucho de hambre y de enfermedades. **Relato de señora de San Bartolo Oxtotitlán 16 de marzo 2013**

Como muestra el relato anterior, educar también es transmitir “algo”; el abuelo le contó a una señora de San Bartolo sobre el pasado del pueblo guardado en la memoria y transmitido oralmente, Florescano (2012) señala que recurrir a los acontecimientos en los que participa la comunidad, antes que a categorías abstractas y categorías analíticas complejas, permite la cercanía con el mundo vital humano. De ahí que en la trama del relato participen las acciones humanas para significar tanto el acto como su contexto (p.159). Al respecto el siguiente relato:

Mi papá me contó que el día 24 de agosto es la fiesta del pueblo porque hace mucho tiempo en el monte se apareció un santo, ese santo era San Bartolito y como se apareció allá arriba, el pueblo le construyó su iglesia, pero como la iglesia quedaba muy lejos hasta arriba en el monte la gente construyó otra iglesia más abajo acá en lo que ahora es el centro del pueblo y se trajeron a San Bartolito. Dicen los viejos que el santo se enojó mucho porque quería estar allá en el monte y como lo cambiaron de iglesia entonces no dejó que se trajeran las campanas que estaban allá, dicen que se intentó traer las campanas en unos troncos para ponerlas en el nuevo campanario, pero no las pudieron traer porque las campanas pesaban mucho y cada día que pasaba se iban enterrando más y más hasta que quedaron enterradas. Ahora dice la gente que el día 24 de agosto se oye sonar a las campanas a las 12 de la noche allá por el monte, por eso ese día es el día de la fiesta del pueblo. **Relato de señora de San Felipe 16 de marzo 2013.**

En San Bartolo y San Felipe la palabra es la práctica principal en la difusión y enseñanza tanto del trabajo como de su cultura, un ejemplo claro está en el trabajo en la milpa; en la milpa se realizan muchas actividades que comienzan con la siembra de maíz y terminan en la cosecha del mismo, la milpa en los pueblos no sólo representa un medio de alimentación o

comercio: representa también un espacio educativo y formativo, ya que ahí se aprenden muchas actividades tanto de trabajo físico como intelectual y moral.

La milpa acoge a todos los habitantes por igual, desde niños hasta ancianos, hombre y mujeres que desempeñan roles y labores de forma articulada y organizada, en la milpa se enseña el trabajo y el respeto al maíz, se enseña como sembrar; en la milpa se mira a los papás enseñar a los niños a respetar al maíz y a prepararlos para cuando ellos sean encargados de grandes.

El trabajo en la milpa no se enseña con libros; se enseña con la palabra y la práctica, ahí no hay manuales, ni teorías, pizarrones, ni gises; la palabra, el acto y la memoria son los encargados; los padres con los abuelos son los protagonistas en dicha actividad. En la milpa también se hace presente la oralidad, mientras se siembra o se deshierba, se cuentan relatos de diferentes temáticas, por ejemplo, respecto al maíz, hay una creencia de que los niños que juegan y agarran de una manera irrespetuosa las semillas (que son cuidadosamente seleccionadas para su siembra) hace que el maíz se enoje y los castigue haciendo que les salgan colmillos grandes y dientes chuecos, por eso, a los niños se les enseña a cuidar el “maicito” como le llaman los ancianos:

Mi abuelita y mi mamá dicen que un niño no debe de agarrar las semillas de maíz porque si no le salen chuecos sus dientes y le salen colmillos grandes porque el maíz se enoja que no lo respeten y jueguen con él. Ella me contó que un día una niña no obedecía y jugaba con las semillas del maíz y que cuando se le cayeron sus dientes no entendía y seguía agarrando las semillas entonces dice mi mamá que cuando le salieron sus dientes nuevos tenía colmillos y sus dientes estaban muy chuecos. **Relato de un niño de San Bartolo Oxtotitlán 21 de abril 2013.**

A continuación imagen del niño relatando sobre lo que pasa en la milpa:



Foto: Niño relatando en la milpa

Mediante la palabra oral, se transmite y enseña lo que se ha aprendido y conservado a través del tiempo en la memoria del pueblo. Así como se cuenta a los niños el por qué no se debe jugar con el maíz, en la milpa se cuenta la leyenda de la “Bufa”, una piedra mágica y gigante que está en el monte, se dice que dentro de la piedra vive el diablo, por ello, la gente que es avariciosa sube al monte a la “Bufa” para ver si el Diablo les da riquezas a cambio de su alma. Se cuenta que la piedra tiene una puerta y que los que entran ya no salen; esto a causa de que el Diablo les pone pruebas que no puedan vencer y que hace que se queden atrapados dentro de la piedra para siempre:

Mi abuelita me contó que haya en el monte hay una piedra bien grande que es su casa del diablo porque los que entran ahí ya no salen. Ella me contó que había un señor del pueblo que le gustaba mucho el dinero,

entonces se fue a la Bufa a venderle su alma al Diablo para que le diera mucho dinero y dicen que sí le dio mucho dinero, pero que la condición era se lo tenía que gastar rápido y el señor no pudo y se murió porque Dios lo castigó porque el dinero es malo. **Relato de niño de San Bartolo 21 de abril 2013.**

Mi hermano Joaquín y yo ya hemos ido a la Bufa; yo ya fui, pero de la primera vez me invitaron unos amigos allá arriba y cuando subí a la Bufa vi que está bien amplia como más o menos del tamaño de una milpa, como lo de un cuarto de hectárea, o sea como unos 50 metros cuadrados, pero no está cuadrado está redondo. Arriba puedes caminar y todo, está peligroso para subirse yo he subido como tres veces, la primera vez subimos ahí a echar taco, pero no calentamos las tortillas nada mas así, fuimos a honguear (a buscar hongos al monte en tiempo de lluvia) y ya la segunda vez fuimos y ya me puse más listo; me llevé un cincelito (cincel) y un macetita (maceta) pero pequeño y dejé mi nombre grabado y todo y la fecha arriba de la piedra. Hasta debajo de la piedra está la puerta donde está el mal, está más o menos como en forma de un arco, no está bien dibujado. Y hay algo a dentro, dicen que está el charro, dicen que al que quiera entrarle que quiera hacer dinero. **Relato de señor de San Bartolo 20 de abril 2013.**

Mientras los viejos cuentan las historias, los niños escuchan atentos; con los relatos los niños saben que la avaricia no deja nada bueno, también aprenden que la pereza no es buena para ellos, por eso hay que cuidar el maíz de una forma ejemplar como lo hacen los abuelos.



Foto: Niña platicando sobre lo que aprende en la milpa

En San Bartolo y San Felipe, no todos saben leer y escribir, para ellos no es tan importante saberlo si saben hablar y trabajar, las personas del pueblo cuentan que sus papás no los mandaron a la escuela porque ellos enseñaban con la pura palabra en la milpa, o cuidando a veces animales, y hasta haciendo tortillas.

Junto a lo anterior, como señala Antonio Viñao (1999), en la cultura de la palabra, el oído y las técnicas de la memoria se hacen presentes, así, por medio del uso de historias y metáforas, como se mostró con los relatos de los niños, se enseña una serie de valores y creencias sobre el actuar de los miembros del pueblo. Los saberes que se enseñan y transmiten oralmente engloban muchos tipos de relatos y dichos; por medio de la palabra se aconseja principalmente a los niños y jóvenes del pueblo. A las mujeres se les dice que

cuando están haciendo tortillas y oyen silbar al fuego y hacerse grande, quiere decir que vienen en camino visitas, por eso hay que apurarse con las tortillas, también se les dice que cuando pongan una olla de tamales en el fuego deben de ponerle sus aretes de hoja de maíz; si no, los tamales no se cuecen.

Esta forma de enseñanza oral como se muestra, se da por la vía de las conversaciones que se entablan cotidianamente; cuando se realizan ciertas actividades como el trabajo en el campo, pero también existen otros espacios de convivencia, como en el caso de casa de Doña Zenaida y Doña Cristina, en donde resalta cómo la oralidad permite que se lleven a cabo procesos de socialización y educación, ya que por medio de las prácticas que se entablan, se crean saberes y se apropian de ellos colectivamente.

La educación como proceso de socialización, como menciona Aguirre Lora (2005) permiten la adquisición de comportamiento, el aprendizaje formal y no formal, los niveles de apropiación, recreación y resistencia que tiene como propósito hacer partícipe al individuo de todo aquel acervo de creaciones humanas valiosas en un momento dado por un grupo determinado; a partir de estos procesos la persona introyecta, unos modos de pensar, unos modos de decir, unos modos de sentir, unos modos de actuar; un cúmulo de valores y de comportamientos, que finalmente, llegan a serle significativos; los cuales, una vez que los han internalizado, a través de su acción pueden dotar de nuevos sentidos (pp. 175-176). Como se muestra con la cita, socializar permite hacernos parte de la vida social y comunitaria y con ello nos permite aprender una serie de valores y hábitos dignos de un lugar y tiempo.

La socialización permite que el individuo biológico se transforme en individuo social a través de la herencia social que se transmite principalmente por agentes de socialización como la familia, escuela, amigos, instituciones religiosas, etc., entonces el proceso de socialización se inicia con la vida y solo termina con la muerte, por ello mediante la socialización se aprenden normas y valores de una sociedad que configura la conciencia colectiva y desarrollan el conocimiento, las habilidades y las actitudes.

2.6- Conversación

¿Cómo se educa a través de la conversación? Esta pregunta se intenta responder en este apartado. Al principio de la investigación señalé que la oralidad como una práctica cultural, da la posibilidad de ver sus distintos usos; autores como Pacheco (1997), advertían que la oralidad no necesariamente se estudia como oral, sino como una dimensión que se inscribe en distintas prácticas; de ahí mi propuesta de estudiarla como conversación; ésta educa porque vincula y genera saber que se comparte en común. Ahora bien, es necesario aclarar qué entiendo aquí por saber y su relación con la conversación y educación de dos pueblos.

Cuando hablo de saber, me refiero a éste como “saber de la gente” y “saber local”, en términos que señala Foucault (2000) en *Defender la sociedad*; la oralidad también es un saber de la gente que transitó por un camino de silenciamiento y exclusión, que no obstante con el tiempo se fue mirando tan “válida” “como” la escritura; situación que vino a conciliar la polémica que se generó en torno a esas dos practicas vistas como antagónicas; sin embargo ¿Qué implica aceptar esta afirmación?, desde mi postura no dar cuenta y pasar por alto los efectos que esta herencia nos dejó, de entre estos efectos está cómo este discurso de la escritura, sigue siendo un parámetro desde el cual se mide y clasifica, valora y desvaloran ciertos saberes, que desembocan en la dicotomización sabiduría-ignorancia.

Por lo anterior, aquí me propongo mostrar cómo una práctica que puede resultar “irrelevante” o “sencilla”, cumple en una comunidad una función de suma relevancia en su educación; una educación que no tiene por propósito formar a alguien erudito con un perfil que sobresalga de entre los otros, sino de incorporación y transmisión de valores, hábitos, creencias, que son parte de la vida cotidiana.

Volviendo a lo que implica la conversación, ésta en principio es un intercambio espontáneo de ideas, sentimientos y emociones entre varias personas (Jover y García, 2009); los conversadores intervienen de uno en uno, o varios a la vez; conversar no es algo que se puede predecir o definir con exactitud, por lo que conversación se vincula estrechamente a

la oralidad, ya que las palabras desaparecen al ser dichas, además de que la conversación permite la convivencia y la posibilidad de transmitir un saber y construirlo.

Cuántas veces sin conocer a alguien sentimos una afinidad o inclinación a través de los temas que compartimos, las conversaciones en muchos casos crean vínculos y afectos con los demás; permiten acercarnos al otro y encontrar semejanzas y diferencias; con la palabra se da apertura a lo desconocido y también a lo conocido; las palabras también son acogedoras y hospitalarias; éstas pueden ser una puerta de entrada o una muralla que impide el paso.

En el caso de San Bartolo y San Felipe, uno de los espacios que ubique destinado a la conversación es la casa de Doña Zenaida y Doña Cristina. Las conversaciones que se dan a menudo ahí, son una muestra de cómo circulan los saberes del pueblo⁴⁴. En las conversaciones resaltan temas que van desde la política, los preparativos de las fiestas, su tradición oral, la muerte de alguien, o simplemente para compartir sus experiencias de trabajo en la milpa y los recuerdos de su infancia.

Para mí, fue todo un descubrimiento darme cuenta que el hombre consciente o inconscientemente, elige y crea ciertos lugares que destina para hablar; existen innumerables auditorios y escenarios destinados a la conversación de los cuales salimos con nuevas ideas e inquietudes, y sobre todo; nos transformamos; la educación también es parte de este proceso de transformación constante, ahí se muda de ideas, en presencia de los otros.

Este tipo de relaciones que se entablan en los lugares donde circula la palabra son ejemplos de convivencia y socialización, Aguirre Lora (2005) señala que la socialización de una persona

⁴⁴ Con saberes me refiero específicamente al saber local o de la gente, que como menciona Foucault, son saberes sometidos que se pueden entender como contenidos históricos que fueron sepultados enmascarados en coherencias funcionales o sistematizaciones formales. También son bloques de saberes históricos, que estaban presentes dentro de los conjuntos funcionales y sistemáticos, y que la crítica pudo hacer reaparecer por medio de la erudición, sin embargo, fueron descalificados como saberes no conceptuales, insuficientemente elaborados: saberes ingenuos, jerárquicamente inferiores, saberes por debajo del conocimiento o de la cientificidad exigida. Ver M. Foucault (2000) *Defender la Sociedad*. Editorial Fondo de Cultura Económica, Argentina.

implica el desarrollo de una sensibilidad social que la permite comprender y respetar a los otros, además de reconocer sus atribuciones en la sociedad, compartiendo el mundo que les es dado (p.16).

Así como la socialización, resalta también el papel de la sociabilidad, Chapman (2014) plantea que la sociabilidad tiene que ver con el “sentirse agradablemente con otras personas”, el autor siguiendo al historiador francés Maurice Agulhon (1992), nos dice que la sociabilidad es la “aptitud especial para vivir en grupos y para consolidar los grupos mediante la constitución de asociaciones voluntarias”, es decir, “una fuerte tendencia de la vida” (p. 5). Por ello, la sociabilidad estará atada a una relación innata, algo muy espontáneo, mientras que socialización se presenta como la forma en que los individuos se relacionan en busca de sus intereses; la sociabilidad es “la forma lúdica de la socialización” (Rivière, 2004, citado por Chapman, 2014).

Por lo anterior, me parece más pertinente hablar del papel de la sociabilidad; en los espacios donde circula la palabra como en casa de Doña Zenaida y Doña Cristina, se observan fenómenos de interacción que parten de la sociabilidad; la gente que asiste ahí gusta de estar junta, compartir alimentos, aconsejarse, hacer bromas; es decir pasar un buen rato. En la casa de Doña Zenaida y Doña Cristina, se nota como mujeres y hombres asisten a ese lugar en tiempos libres para distraerse y hasta olvidarse un rato de sus penas, como ellos y ellas mismos dicen, ahí platican en compañía de los otros y en ocasiones hasta se ve como juegan niños y niñas que son llevados por sus padres.

La casa de Doña Zenaida y Doña Cristina en un ejemplo de los escenarios de conversación cotidianos; las personas movidas por la necesidad de oírse hablar, gusta de generar espacios destinados a la palabra; conversar con alguien distinto o semejante a mí, implica un ejercicio de inteligencia por el hecho y la dificultad que implica hacerme entender a alguien más; de compartir y construir en conjunto nuevas ideas. Sin embargo, esta afirmación puede sonar un poco fría si digo que la conversación sólo permite construir saberes o educar al hombre;

también se dan otra serie de fenómenos de suma importancia para el hombre como ser social; estos fenómenos son por ejemplo, la convivencia, de la cual se construyen lazos no solo de intelecto, sino afectivos, de compañerismo, complicidad, amistad, etc.

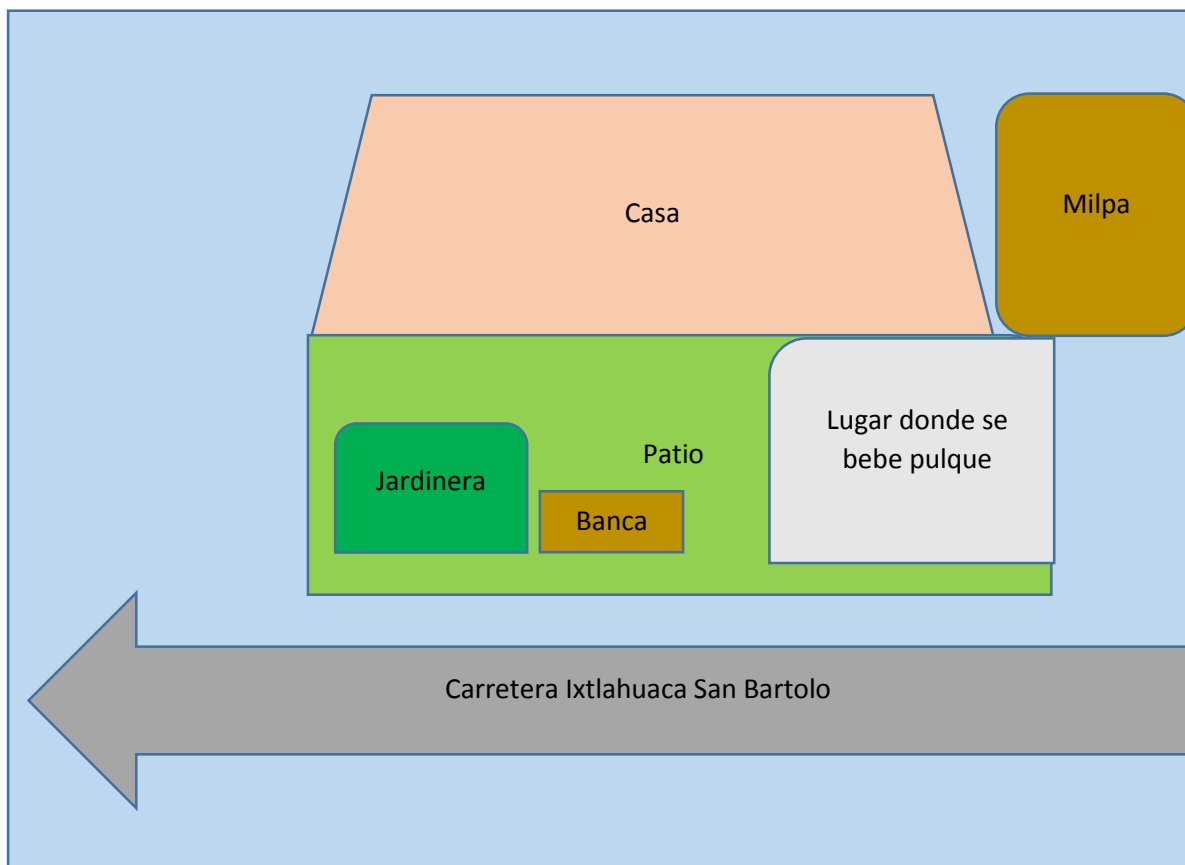
Para Gadamer, en la conversación se establece una relación de recíproco intercambio en el que cada interlocutor da de lo suyo; pero también recibe de lo que el otro le da, dejando que su experiencia se complete con la experiencia del otro (Fernández, 2006: 64). Gadamer dice que los hombres son una conversación porque pueden oírse los unos a los otros (p.80).

Así como menciona Gadamer, en las observaciones que pude realizar dentro de la casa de Doña Zenaida y Doña Cristina, se pueden visibilizar una serie de valores que forman parte de la educación y que se transmiten por medio de la palabra; de entre estos valores resalta la importancia de escuchar al otro, de respetar su punto de vista, de ayudarlo, y demostrar afecto a lo que se dice. Cuando alguien se encuentra hablando es una falta de respeto no tomar atención. Así también, como mostré en la cita de Gadamer, las conversaciones tienen el rasgo de compartir experiencias a los otros, que también se complementan colectivamente.

Para Gadamer, en las relaciones de conversación existen intercambios; las experiencias de unos se complementa con la de los otros, por ello un rasgo de la conversación es la convivencia y los saberes que brotan de las palabras que pasan de ser individuales a ser de todos, como muestro a continuación:

A continuación muestro el plano de la casa de Doña Zenaida y Doña Cristina, ese día las personas nombradas se encontraban en el patio sentados en una banca.

Plano de la casa de Doña Zenaida y Doña Cristina



Conversación entre Doña Zenaida, Doña Cristina, la Señora Dominga y el Señor Pablo el 12 de mayo de 2013 en el patio de la casa:

Sr. Pablo: Aquí los jefes (padres) antes nos enseñaban puro el cuidar del campo, nos aconsejaban vas a trabajar bien, vas a vivir bien yo no quiero que vas a andar de borracho y mujeriego, mi jefe así decía pues en ese entonces que escuela ni que nada como ahora, antes puro trabajar y trabajar el campo desde niños a los papás no les gustaba que uno fuera flojo por eso te regañaban y enseñaban el trabajo.

Sra. Zenaida: Antes lo poco o mucho que uno se aprendía pues era de lo que nos decían los papás, ellos contaban lo que pasó antes, pues decía mi papá, quien sabe, que antes aquí en el pueblo le tocó la revolución dice que pasaban carretas y soldados, sepa Dios eso dijo mi difunto mi papá.

Sr. Pablo: Ah sí, antes se contaba mucho eso nuestros jefes, que habían haciendas de los españoles, del pueblo, pero que la gente de antes las derrumbó que hasta se sonaba como pasaban las carretas acá por el camino real.

Sra. Dominga: Pues aquí en el pueblo hay muchos que cuentan eso, pero pues como a una ya no le tocó, pues sólo se entera una por los papás y abuelitos que es lo que lo vivieron, así también allá por la casa de Don Ezequiel es lo que dicen que hasta se pasaban formados soldados y robaban a la gente la comida y hacían muchas maldades.

Sra. Zenaida: Pues yo también oía a mi abuelito que se contaba eso mucho antes, pero ahora ya casi no, pues como la gente casi ya no se platica pues cómo se va uno a enterar.

Como se muestra en la conversación, un aspecto que resalta de es la memoria colectiva, Halbwachs en su libro *La memoria colectiva*, plantea que los hombres que viven en sociedad usan palabras de las cuales comprenden el sentido: “esta es la condición del pensamiento colectivo, y es que cada palabra que se comprende se ve acompañada de recuerdos y no hay recuerdos a los que no podamos hacerles corresponder palabras. Hablamos de nuestros recuerdos antes de evocarlos; así el lenguaje, y así es todo el sistema de convenciones que les son solidarias, las cuales nos permiten en cada instante reconstruir nuestro pasado” (Halbwachs, citado por Juárez, Arciga y Mendoza, 2012: 23).

Así como muestran los autores, las palabras van acompañadas de recuerdos, y éstos son parte de una memoria colectiva que es compartida; en la casa de Doña Zenaida y Doña Cristina, se entablan conversaciones en donde a partir de la memoria colectiva, se crean también saber colectivo; este es producto de la interacción entre conversadores en donde se comparten experiencias entre sí.

En la conversación que mostré, se nota cómo los relatos en torno a la revolución en San Bartolo y San Felipe, se fueron complementando con las aportaciones de todos y todas; los conversadores tenían conocimiento de la revolución en el pueblo a partir de los recuerdos que tenían producto de la herencia relatada de los padres y abuelos, estos saberes forman

parte del legado histórico guardado en la memoria colectiva que se sigue compartiendo y transmitiendo.

Para Juárez, Arciga y Mendoza (2012) una de las características de la memoria es nombrar lo ausente, que de alguna manera sigue estando presente, toda vez que se le otorga un sentido a lo que experimentó una colectividad o una sociedad: “La capacidad que tienen las colectividades para narrar sus experiencias es un instrumento para proporcionar significados que atraviesan una buena parte de la vida en una cultura(...) en más de un caso narración y oralidad confluyen para reconstruir experiencias pasadas, y así reordenar el proceso social de una colectividad, lo cual le da vigencia a prácticas, saberes y procederes anteriores”(p.31).

La memoria colectiva que forma parte de un grupo, se activa contantemente trayendo al presente eventos pasados que siguen vigentes, en el caso de la conversación que plasmé, aspectos que me llamaron la atención mientras se suscitaba, eran las expresiones de la cara y los ademanes; las expresiones de la cara afirmaban el conocimiento del tema y se miraban unos a otros mientras conversaban; nadie se quedó callado, todos y todas tenían algo que decir con relación a la revolución.

Así, cuando de oralidad se quiere hablar, se hace necesario hablar de la memoria colectiva, una memoria que se complementa con los recuerdos y experiencias de un grupo como acabo de mostrar. En el caso de San Bartolo y San Felipe, son dos pueblos que comparten una historia y saber en común; esos saberes son transmitidos oralmente y guardados para hacer posible su sobrevivencia y transmisión en ciertos momentos en donde se hace necesario narrar estas experiencias y saberes como parte de la convivencia y sociabilidad como se muestra en la siguiente foto:

A continuación muestro la foto de ese día: la primera señora de la izquierda es Dominga, después el señor Pablo, la señora Zenaida, y por último llegó a incorporarse a la plática la señora Francisca.



Foto: Patio de la casa de Doña Zenaida y Doña Cristina, convivencia en la banca.

La foto muestra cómo la gente está platicando a la vez que bebe pulque, este tipo de eventos fueron de los que me parecieron más curiosos e interesantes; la oralidad como conversación no se limita sólo al acto de hablar, sino va de la mano de convivencia; convivir implica beber pulque, compartirlo y ofrecerlo; convivir no solo es hablar, sino beber como expresión del convivir.

Cabe mencionar que aunque el pulque es la bebida por excelencia para convivir, no es obligatorio beberlo, se ve también como personas que están enfermas y no pueden por el

momento tomar pulque, asisten a convivir pero acompañan a los demás con agua o refresco. Esta situación muestra cómo la oralidad forma parte de lo que Austin (1995) señala como performatividad. Para el autor, las palabras no se quedan en el mero decir; van seguidas por un acto que muestra el carácter realizativo y/o performativo⁴⁵ en donde en un decir hay un hacer. Austin señala que el episodio más importante de decir algo con las palabras es la realización del acto que es la finalidad que persigue la expresión.

En el caso de lo que observé en distintos escenarios en donde se conversaba, un claro ejemplo de lo que plantea Austin (1995), se observa en la milpa; en ésta a la vez que se explica cómo se siembra, se está llevando a cabo el acto, así también en la casa de Doña Zenaida y Doña Cristina cuando se bebe pulque, se observa como las personas llevan a cabo una serie de prácticas que denotan el respeto y la colectividad, éstos se contemplan en una serie de ademanes como el saludo, quitarse el sombrero, inclinar la cabeza, o llamar a alguien compadre y comadre cuando se le ofrece respeto y reconocimiento. Para Austin (1995), siempre es necesario que las circunstancias en que las palabras se expresan sean apropiadas; los espacios son sumamente importantes porque en ellos también influyen para que las palabras sean performativas, es decir que se conviertan en actos.

En relación a lo planteado presento el siguiente fragmento de observación en la milpa:

⁴⁵ El concepto de lenguaje performativo se refiere a una forma particular de lenguaje que no describe ni registra nada, un lenguaje cuyas afirmaciones no son ni verdaderas ni falsas. En el lenguaje performativo mediante la oración o el habla se realiza una acción, que es mucho más que el mero hecho de “decir” algo. Es un lenguaje político, en tanto que no describe una realidad sino que se basa en realizar una acción, un lenguaje que no utiliza las palabras como resultado de una contemplación de una realidad entendida como externa al sujeto, sino que usa las palabras para actuar sobre y en una realidad intersubjetiva, que a partir de esa acción se vuelve humana. En las oraciones performativas no se describe un estado de cosas, sino que se hace lo que se dice en el mismo acto de decirlo. Esta es la formulación de Austin. Y dado que se actúa al decir no se puede someter estas afirmaciones a las condiciones de verdad o falsedad, sino a condiciones de adecuación o inadecuación (Austin dice afortunado o desafortunado).

Se da el efecto convencional en el que no vale la verdad como elemento absoluto, como contenido proposicional, sino la adecuación a un contexto que implica convenciones sociales y culturales propias de esa comunidad. Ver Austin (1995) *¿Cómo hacer cosas con palabras?* y Emmerich, Norberto (2010). *La acción política como lenguaje performativo. Documento de Trabajo N° 261*, Universidad de Belgrano. Disponible en: http://www.ub.edu.ar/investigaciones/dt_nue- vos/261_emmerich.pdf [Consultado el 20 de enero de 2016].

Era tiempo de la siembra, en la milpa había 10 personas sembrando incluidos niños y niñas, sin embargo, sólo me remití a observar a dos padres que enseñaban la siembra a un niño:

El señor Juan traía un costal lleno de maíz y lo empezó a repartir en bolsas de costal a su esposa e hijo, cuando el niño se acercó el señor le explicaba que debía echar de un puñito de semillas a la tierra; es decir, de lo que sus dedos tomaran. El niño observaba atento e imitaba al papá, le decía, -así está bien como lo hago-, -sí hijo- le decía el papá, -sólo que no agarres un puño grande sino chiquito-, -así mira-. Entonces el señor le mostraba al niño como se hacía poniendo él mismo el ejemplo, agarraba la mano del niño y él la dirigía indicándole la cantidades, posteriormente el niño al ser ayudado por el papá, lo hacía mejor. El papá le comenzaba a decir: - así hijo- debes de aprender la siembra para cuando estés más grande sepas trabajar la tierra-, -no todo es juego-, -el maíz se debe de respetar porque nos da de comer y no es para andar jugando-, -si tú siembras mal las semillas no se dan y la milpa se ve muy pobre, no se crecen bonitos los maicitos y la milpa se ve triste-. Posteriormente el niño le preguntó por qué no crece bien el maíz, y el señor le dijo que si no echa bien el maíz en la tierra después vienen pájaros y otros animales y se lo comen. Mientras el señor sembraba iba observando que su hijo lo hiciera bien y cuando veía que éste lo hacía rápido, le decía que lo hiciera con calma. **Observación 30 de marzo 2013.**

Como se mostró en el registro anterior, así como la casa de Doña Zenaida y Doña Cristina cumple una función social, cultural y educativa, la milpa también representa un escenario educativo en cuanto a saber y trabajo. La milpa es un espacio de trabajo que no se limita a ello; ahí se dan una serie de interacciones de diversos actores que van desde niños y niñas hasta ancianos y ancianas; a la milpa son llevados los niños y niñas para aprender-haciendo las labores del campo, en este sentido, se puede observar la performatividad de la oralidad de la que nos habla Austin (1995), y que tiene que ver con cómo las palabras se vuelven actos; el saber que se adquiere en la milpa no es lo único que resalta, también se aprenden valores como el cuidado y respeto a la tierra y el maíz.

De la observación en la milpa, resalta cómo el señor Juan a la vez que está diciendo verbalmente cómo se siembra el maíz, lo está llevando a cabo junto con el niño; la conversación que se generó entre ellos, permite que se lleve a cabo la enseñanza de la siembra; el señor le va explicando al niño la importancia del maíz y el niño le va comentando sus dudas a lo que el papá lo va acompañando en ese proceso de saber sembrar bien el maíz.

Por lo anterior, la milpa es uno de los escenarios de educación de la vida cotidiana en San Bartolo y San Felipe, en ella se crean una serie de saberes del campo además de procesos de socialización, sociabilidad y convivencia, que no sólo incluyen a los miembros de una familia, sino a amigos, vecinos y demás personas que son invitadas a la milpa; en la milpa se observa cómo las personas trabajan y conviven entre sí; se hacen bromas, van platicando y se ayudan cuando un miembro tiene dudas con respecto a la actividad que se esté realizando como siembra, riego de la tierra, cosecha, etc..

Como se puede observar con el ejemplo de la milpa, la conversación permite el acto de educar, educar-se y generar saber; conversando se comparten experiencias, se da apertura a la voz de los otros, se escucha y convive. En lo que respecta a la educación por medio de la palabra, Gadamer dice que uno se educa al educar no sólo por lo que logra en los otros, sino por lo que a uno le ocurre en el encuentro y la comunicación con ellos; “Hay una razón de fondo para reconocer que los otros ya están presentes en nuestro educarnos en cualesquiera de nuestras experiencias. El lenguaje es el medio común en el que somos unos con otros” (Aguilar, 2004: 12).

Aguilar, siguiendo a Gadamer, menciona que la educación acontece como un proceso recíproco natural que “cada cual acepta siempre cordialmente procurando entenderse con los demás”; quien escucha al otro escucha a alguien que tiene su propio horizonte, cuando hablamos buscamos volvernos comprensibles al otro de modo que pueda respondernos, convalidarnos o rectificarnos. La palabra empieza a ser palabra viva cuando es respuesta concreta a alguien concreto. Así, la educación es un proceso social, porque si bien el esfuerzo que cada cual tiene que hacer para aprender es insustituible, está constitutivamente remitido a los otros, dado que es de ellos de quienes recibe la palabra, la tradición; el otro es siempre el interlocutor que irrumpe en el mundo privado de las percepciones y el monólogo privado, sujeto a error, por ello la educación básica de todo ser humano consiste en aprender a hablar (p.16).

Así como se muestra con las ideas educativas de Gadamer (2000), la educación básica del ser humano consiste en aprender a hablar; conversando se logra que circule el saber, en la casa de Doña Zenaida y Doña Cristina, devienen pláticas de diversa índole como las que muestro a continuación:

Conversación sobre los cuentos del pueblo 4 de mayo 2013.

Esta conversación fue sobre los cuentos del pueblo como ellos y ellas lo denominan, aquí presento un fragmento que me pareció muy curioso; hablaban sobre las brujas y demás seres de la tradición oral del pueblo, además de hacer alusión a algunos lugares como la presa de agua y un puente que llaman el puente del Diablo:

Sr. José.-Aquí en el pueblo se contaba de las brujas que chupaban a los niños que tenían como 4 o 5 meses verdad doña Zenaida, que se chupaban a los pequeños de los que tienen 4 o 5 meses, de un año, dos años se los chupaban

Doña Zenaida.-Yo a la vez sí creo a la vez no, porque dos de mis hermanitos se murieron, una niña y un niño porque había señoras que sabían eso (brujería) como no había luz pura lámpara de petróleo, una vez se perdió un burro de nosotros se vino hasta por acá, (señalo hacia la izquierda con la mano) ya iba oscureciendo y se perdió un burro, fue mi hermana a buscarlo (Cristina) y otra muchacha.

Sra. Dominga.- Es que en ese tiempo puro lámpara de candil, puro candil de petróleo.

Sra. Zenaida.- Ahí en la cocina se acostaron mi papá y mi mamá porque se emborracharon y se acostaron con la criatura; ya cuando regresamos con el burro entramos, yo entré. Prendieron la lámpara y ya el niño estaba más para arriba y ellos dormidos y él (bebé) lleno de sangre. Mi otro hermanito era niña; ese también lo bañaron y quién sabe qué le pasó, pero también le pasó igual; la nariz lleno de sangre por eso digo que antes había brujas porque a mí me contaron muchos cuentos.

Sr. José.- Es lo que se pasaba antes, hay muchos cuentos en el pueblo como acá en la presa y en el puente que le dicen del Diablo.

Doña Zenaida.- Así, también dicen que en la presa de Guadá sale una sirena como a la una de la tarde o las doce es la hora, pero de repente quien lo presenta, también que sale un perrito blanco dicen.

Sra. Dominga.- Pero para que lo vamos a ver, no vayas es peligroso ¿A poco quiere que te jale? El mal jala para dentro tampoco al puente del diablo, no, no, es peligroso.

En relación a la conversación presentada, García (2009) señala que por miles de años la memoria de los pueblos ha sido depositada en la tradición oral y confiada a su capacidad reproductora, hasta la emergencia de la escritura que llegó a ocupar espacios y funciones destinados antes a la oralidad, aunque sin desplazarla por completo de su papel intrínseco de transmisora de la cultura. “(...) la expansión de la escritura ha magnificado las posibilidades comunicativas de la sociedad moderna, pero sin clausurar su papel intrínseco en la vida cultural. Espacios íntimos y privados de la vida social, particularmente aquellos del dominio del hogar y de las relaciones interpersonales, continúan siendo lugares de recreación social y cultural donde las tradiciones orales mantiene su valor específico” (143).

Un ejemplo de lo anterior nos dice García (2009), se observa con los padres quienes siguen formando a sus hijos legándoles una visión de mundo y una cultura mediante formas discursivas; “En el trabajo, en la escuela, en el hogar, en la totalidad de la vida social, existen conocimientos, artes, tradiciones, que se siguen transmitiendo verbalmente”(p.144). Así como muestra García, uno de los papeles fundamentales de la oralidad es transmitir la cultura, tradiciones y demás legados.

Relatos que se cuentan en la casa de Doña Zenaida y Doña Cristina abarcan diferentes tipos de saberes como se mostró en la conversación, en este sentido, pienso que lo relevante de este evento, más que centrarnos en si lo que cuentan es fantasía o realidad, verdad o mentira, es importante observar lo que sucede en ese momento; si nos volvemos a colocar en mirar la palabra como performativa, nos encontramos ante el ejercicio de la convivencia misma y la educación; los que conversan gustan de contar historias que no saben si sean verdad o mentira, pero el hecho de seguir las relatando, es porque de alguna manera tiene sentido para ellos; la performatividad del lenguaje, hace que los recuerdos se activen en

ciertos espacios y momentos; uno de ellos es cuando se convive y conversa, ahí aparecen recuerdos que forman parte de la memoria colectiva y se traen al presente para ser compartidos con los otros; esto, permite crear lazos de afecto y cercanía en donde los sujetos devienen en conversación y se dejan atravesar por las palabras.

Asimismo, este tipo de sucesos que se dan en los escenarios de la vida cotidiana, nos muestran una educación sin fines de erudición ni productividad, que sale fuera de las lógicas educativas instrumentales, en donde las personas deben de poseer saberes, habilidades y actitudes, que produzca en sentidos económicos y mercantiles, dejando muchas veces fuera una educación afectiva, es decir; que nos afecte emotivamente con las palabras, y, nos de cercanía con los otros. En la casa de Doña Zenaida y Doña Cristina, brotan los afectos, la afectividad de las palabras invita a los forasteros a hablar; se deviene convivencia cuando se bebe pulque, los rostros muestran afectos en las miradas, el saludo con la mano es la cercanía de los cuerpos y las palabras el puente que se crea en la conversación.

Doña Zenaida y Doña Cristina comparten su casa; su casa también es un espacio en donde se dejan afectar los que asisten ahí, se afectan de historias conocidas y desconocidas, comparten y aprenden lo que saben, escuchan atentamente a los que hablan, y entre risas e intervenciones, circula la voz del pueblo como a continuación se muestra:

Doña Zenaida relatando sobre las brujas y el puente del Diablo, en su casa en presencia de mujeres y hombres del pueblo 5 de mayo 2013:

Ese día que asistí, Zenaida en presencia de mujeres y hombres, al recordar que la última vez que fui estuvo hablando de las brujas, retomó el tema y se puso a relatarnos la siguiente historia:

Doña Zenaida.-Aquí en el pueblo se habla del puente del Diablo, me platicó un señor de allá arriba. Allá por la casa de Pedro Carmen Ramírez, que llevaba un hijo güerito que era güero el chavo y lo llevó a regar la milpa en

tiempo de seca. Se fueron a regar la milpa y él señor se quedó rasurando, ve que se acostumbra que los señores con su espejo empiezan a rasurarse ahí en los árboles, el señor estuvo rasurando y de ahí se fue a jugar el niño al campo en un charco de agua porque en tiempo de seco ves que no hay agua más que donde está hondo hay agua, pero que estaba re clarito el agua y el niño lo aventaba y lo aventaba piedras y no salía y ya al último cuando el señor salió de rasurarse, -ya vente vámonos- que ya lo llamó y se salió, luego ya lo llevó el niño para su casa ya lo empezó a dar vómito, vómito y diarrea, y lo contaron que a lo mejor lo estaba tragando el mal que era el charro creo. Que porque el niño aventó piedras al charco a la mera hora que el mal estaba y el niño lo estaba molestando y se murió el niño, que fueron con unos que dicen (adivinan) que le dijo: “saliste mal ahora ya no va a tardar tu hijo se va a morir lo hubieras limpiado con tamales calientes e ibas a tirar a ahí en el río para el aire, porque el niño le echaron mucho aire”.

Ese es un cuento, ahora otro, dicen que en casa donde vivía el difunto Ezequiel, que también ahí que a media día que está una como cueva que llora un niño y que sale un como perro grandote y que se acuesta en la cueva ese he oído. Pero acá en la presa(presa de agua del pueblo que llaman la presa de Guadá (significa en otomí maguey) ahora otro, acá en la presa me platicó su hijo de Albino, que ese joven o señor, llegó que se fue para el cerro y que allá arriba vio una lumbre como color rosa o rojo algo así, que se fue, y dijo -voy a ver qué será,- que se fue como a mitad del terreno arriba de su casa que regresó, parece que alguien le dijo regresa, que ya vino, se paró en su casa otra vez y regresó para la presa que era como la una y se paró en donde está el tejocote(árbol de tejocote) y entonces que lo espantó un pescado(pez que salió de la presa de agua) que revisó para abajo como vive arriba del cerro que revisó para debajo de la presa como que era como la una que brotaba los pescados pero cantidad hasta se brillaba en la orilla, que de ahí se fue caminando que atravesó la carretera que va a Malacota (pueblo que pertenece a San Felipe Santiago) que dijo- voy a ver a ver que será eso- que se fue también y que regresó a la mitad del terreno que tenía antes y que mejor ya no quiso ir que dijo “no mejor vamos a la chingada mejor me voy para mi casa que voy hacer ahí”.

Del relato de Doña Zenaida, aspectos que llamaron mi atención, se relacionan con lo que he venido argumentando de cómo lo que se relata en las conversaciones es una forma de dejarse afectar por los otros; en el relato, resaltan nombres como Pedro Carmen Ramírez, el difunto Ezequiel y el señor Albino; éstos son personajes que han asistido a la casa de Doña Zenaida y Doña Cristina y han compartido sus historias, que después siguen circulando en la voz de los otros como lo hizo Zenaida; aunque los personajes no están presentes, sus palabras cobraron vida “ahí” y se hicieron parte de la voz de Doña Zenaida como parte de la memoria colectiva.

En relación a lo planteado, Gadamer (2000) señala que educación es educarse en la escucha, la acogida del otro, la colaboración, la comprensión y la transformación del mundo, en el sentido de que responde a los anhelos más profundos de las grandes mayorías, a sus capacidades de invención, de creación; la conversación es propiciadora de educación en tanto se ejercita la escucha, la acogida y la colaboración. En el caso de San Bartolo y San Felipe, por medio de la conversación se fortalece la convivencia que se entablan en los distintos escenarios en donde circula el saber del pueblo.

Fernández (2006), plantea que la conversación ofrece una afinidad peculiar con la amistad, ya que sólo en la conversación (y en la risa común, que es como un consenso desbordante sin palabras) pueden encontrarse los amigos y crear ese género de comunidad en la que cada cual es él mismo para el otro porque ambos encuentran al otro y se encuentran a sí mismos en el otro (p.64).

Así como muestran los autores, la conversación permite la acogida y crea relaciones amistosas en donde se intercambian puntos de vista. En la casa de Doña Zenaida y Doña Cristina, cuando llegan personas a convivir, en las conversaciones se comparten los problemas; si alguien está enfermo se le recomiendan remedios del campo para mejorar su salud; también hay momentos en que la gente se coopera para comer juntos. Así, se puede observar claramente la importancia de la oralidad en la vida diaria de los seres humanos, como forma de convivencia como mostraré a continuación.

2.7.- Convivencia

Cuando de conversación se trata, es necesario hablar de convivencia, ésta tal y como aquí la recupero, es importante en tanto que permite el ejercicio de la educación, entendiendo que educar es un suceso en donde nos dejamos afectar y nos formamos en la vida, con los ambientes y escenarios que nos constituyen humanamente bajo un universo cultural y

temporal-singular que compartimos con los otros. Con esto no quiero reducir la conversación y la convivencia a dos prácticas que sean buenas por sí mismas; también pueden haber conversaciones agresivas o que cancelen todo ejercicio de apertura y que no den pie a la palabra ni convivencia con el otro; aquí me interesa abordar ambos conceptos desde su labor educativa y hasta cierto punto en su carácter “positivo” sin caer en un juicio moral de bueno o malo, sino como dos prácticas potenciales en el reconocimiento de la diferencia como en el caso de dos pueblos otomíes que toman y se dan la palabra para circular su saber.

La convivencia como una forma de relación humana, ha llamado la atención de autores como Gadamer (1997) por su condición de apertura hacia el otro, así también, cuando se habla de convivencia, un aspecto que a mi parecer resalta es el valor de la hospitalidad y el acogimiento como mencionaron Derrida y Emanuel Lévinas⁴⁶.

Derrida (1997) en una entrevista aludiendo al filósofo Emanuel Lévinas, mencionó que no puede haber amistad, hospitalidad o justicia, ahí en donde no se tome en cuenta la alteridad del otro; una alteridad infinita, absoluta e irreductible en donde el lenguaje como referencia del otro es su esencia de amistad y hospitalidad; de esto hablaré en el siguiente apartado.

La convivencia es una práctica que entablamos en la relación y compañía con los otros; una convivencia que comparte saberes, los genera, da apertura y por consiguiente permite el educar y educarse como señaló Gadamer (2000). El autor en su obra *Mito y Razón* (1997) discute como por medio de la conversación se llega a la convivencia, para el filósofo no es lo mismo convivir que estar acompañado; la convivencia remite al entendimiento por medio de un lenguaje en común; en la conversación y convivencia hay entendimiento mutuo que se genera por medio de preguntas y respuestas que muestra al otro su saber y le abre los ojos (p.76).

⁴⁶ Entrevista en *Staccato*, 19 de diciembre de 1997, traducción de Cristina de Peretti y Francisco Vidarte en DERRIDA, J., *¡Palabra!*, Trotta, 2001, pp. 49-56.
ucc.edu.ar/.../4.../Derrida.SOBRE%20LA%20HOSPITALIDAD.doc [consultada el 10 de diciembre de 2015]

Gadamer (1997) señala que la compañía es una condición que no sólo pertenece a los humanos, sino también a los animales, sin embargo, la convivencia es sólo del hombre y la mujer gracias al lenguaje; convivencia y compañía son próximos, en el hombre hay una mezcla de compañía y convivencia; la verdadera convivencia constituye el rasgo distintivo del hombre que lo separa de su carácter natural.

Gadamer (1997) señala que el lenguaje no sólo es lenguaje de las palabras: “Hay el lenguaje de los ojos, el lenguaje de las manos, la ostensión y la llamada, todo esto es lenguaje y confirma que el lenguaje está siempre allí donde unos hombres se relacionan con otros. Las palabras siempre son respuestas, incluso cuando son preguntas” (p.79).

En esta medida, la convivencia no es un simple acto de compañía con el otro, sino de apertura; implica la necesidad del entendimiento y la complementación de las experiencias que se dan en el momento de conversar; entenderme con el otro involucra la necesidad de saber convivir.

En el caso de San Bartolo y San Felipe, un aspecto relevante cuando de convivencia se habla, alude al compadrazgo. Como expliqué al inicio, éste es un lazo de fraternidad que no solamente se da de manera “formal” y “convencional”, sino de manera cotidiana como forma peculiar de relación en donde resalta la amistad.

Para autores como Villarruel (2009) y Uribe (1982), el compadrazgo es una institución reconocida por la sociedad, pero las normas que lo expresan no son las mismas a todos los niveles y actúan en cada caso de manera distinta; el compadrazgo ha adoptado un amplio conjunto de formas y funciones, por un lado se habla del compadrazgo implícito y explícito; el primero se refiere a unos compadres de manera natural, informal, sin hacer uso de formalismos que se manifiesta a través de una relación de amistad y que en situaciones excepcionales se combinan con alguna modalidad de compadrazgo, y la segunda es más formal a través del apadrinamiento de personas lo cual implica la celebración de una ceremonia(p.93).

Si bien el compadrazgo, como se mostró con los autores, puede aludir a una “formalidad social”, también a una “informalidad”, sin embargo, desde esta investigación, el compadrazgo aunque se ha institucionalizado y hasta academizado en cuantiosos estudios, siempre hay elementos que escapan de esta clasificación y erudición; su sentido y efecto en las culturas, a mi parecer, va más allá de los formalismos; es una relación colectiva que promueve lazos estrechos más que superficiales y convencionales y tiene con ello una serie de prácticas no sólo de orden ritual, si no social, en el sentido de que este permite la socialización apertura y encuentro con los otros, pero que no se puede medir con exactitud en dónde comienza y acaba porque también cambia con el tiempo.

El decirle a alguien comadre o compadre, es para dar recibimiento respetuoso al otro y otorgarle un carácter de importancia. En la casa de Doña Zenaida y Doña Cristina, la relación por medio del compadrazgo, es parte de la cotidianidad, y a mi parecer se vincula con el acto de convivir, porque es un ejercicio constante que promueve el reconocimiento e importancia de la presencia del otro.

Otro aspecto importante sobre el compadrazgo, es que éste se da más desde las relaciones adultas; entre niños y jóvenes no se dicen compadres y comadres, pero reconocen la importancia de estas figuras, y se rigen también bajo esta forma de relación aunque no sean totalmente conscientes de ello; a los niños se les inculca un respeto casi sacro al padrino y madrina.

Decirle compadrito y comadrita a una persona del pueblo, es un recibimiento de afectividad que rompe las relaciones “formales”, con ello se muestra que se puede entrar sin peligrar, compadre y comadre es acoger al otro. Para Fernández (2006), si unas personas quieren convivir, tienen que poner en práctica la fantasía, imaginación, sensibilidad, simpatía, el tacto; “se trata de dirigirse al otro con las palabras adecuadas y decirle lo que en ese momento quiere o debe oír de mi parte. Siempre de nuevo surge algo absolutamente

imponderable, para lo cual no hay reglas; y sin embargo, todo el mundo sabe lo que significa decir en el momento inoportuno la palabra inoportuna” (p.66).

Además de lo anterior, el compadrazgo a mi parecer, es una forma de vida que también se relaciona estrechamente con la educación del pueblo; está íntimamente arraigado en la forma de ser, pensar y actuar de los habitantes; todos de alguna manera pasan a ser familia por medio del compadrazgo; el compadrazgo los une y los hace crear lazos de fraternidad, solidaridad y reconocimiento. Educar en el compadrazgo es educar en el respeto, el reconocimiento, el apoyo mutuo y la lealtad. La figura del padrino y madrina se activa en distintos escenarios como la milpa, la fiesta y los lugares de conversación. Ser padrino y madrina, es un estatus muy importante en el pueblo; antes de ser compadre y comadre, se es primero ahijado o ahijada, así, cuando se es ahijado se aprende el respeto a los padrinos labor de la cual ellos alguna vez formarán parte.

Ser compadre es poseer compromiso y cierta sabiduría en el consejo, el padrino y la madrina pasan a ser figuras de intervención en momentos de decisiones, el padrino se esfuerza en dar un buen consejo y ejemplo a los jóvenes; es extraño que se elija de padrino a alguien que tenga mala fama en el pueblo, por lo general el padrino debe de ser digno de admiración y respeto.

La figura del padrino es parte de la cotidianidad, no se necesita que alguien sea compadre o comadre para que se le diga como tal, se usa comúnmente la palabra compadre y comadre como sinónimo de amistad. Se observa cotidianamente como se les dice padrinos y madrinas a la gente mayor o a los amigos.

Con el compadrazgo, se muestra la importancia de la convivencia como apertura al otro, y si educación es “formación de una persona” (Santoni, 2001), ésta también es trastocada por la palabra del compadre y la comadre como tradición. Así, en San Bartolo y San Felipe, hay lugares que propician más que otros la toma de la palabra, como la milpa, la fiesta y los

escenarios de conversación; ahí se comparte el saber a los otros, y en este momento cuando se toma la palabra y los otros escuchan, se está educando porque se comparte un legado y una experiencia, como a continuación muestro con una observación, que viví en la casa de Doña Zenaida y Doña Cristina:

Un día de convivencia en la casa de Doña Zenaida y Doña Cristina observación el día 25 de mayo 2013.

Cuando llegué a la casa de Doña Zenaida y Doña Cristina, estaba una anciana sentada cubierta con un rebozón tradicional otomí de color negro con dibujos blancos en compañía de dos niñas y un niño los cuales supe después que eran sus nietos. Me acerqué y saludé y me dijo que les estaba contando a sus nietos de la revolución,-mi abuelita estuvo en la revolución- dijeron los niños, ella ya tiene más de 100 años.

La anciana comenzó a relatar que ella y otra señora que vive por el monte, son de las más grandes del pueblo y que ya todas las personas de su época se habían muerto, entonces la señora contaba a los nietos, y demás personas que nos encontrábamos en la casa de Doña Zenaida y Doña Cristina, que cuando era joven en el pueblo estaba la revolución, “se oían como sonaban tambores y los soldados se robaban a las muchachas para que les hicieran de comer”. La anciana contaba que durante la revolución en el pueblo, los soldados se llevaron a una vecina muchacha y luego la aventaron por allá, “la pobre muchacha se escapó y se regresó para su casa, pero ya no vivió se murió”. Cuando la señora contaba la historia, sus nietos escuchaban atentos y le decían: “abuelita cuenta de cuando trajeron al Santo allá en el monte”, y ella respondía: espérense que estoy platicando, después la señora me dijo: “si yo sufrí mucho, más bien todas las mujeres antes sufrían mucho los hombres les pegaban mucho, yo por eso tenía mucho miedo a casarme(suspiró y se agarró la cabeza), yo me casé ya grande como a los 30 años, me casé con un músico, pero ya tiene tiempo que se murió”.

Posteriormente la anciana y yo seguimos platicando, entonces ella me dijo: “aquí en el pueblo han pasado muchas cosas, hubo un tiempo que pasó una hambruna, ¡ay diosito lindo!, dijo, y se persignó, entonces yo le dije: ¿y el maíz, pues que no comían maíz? Y ella me dijo:” es que antes no había maíz, este se empezó a sembrar después, el pueblo comía flores, entonces la señora se levantó tomó su bastón, el cual era una rama gruesa de un árbol, y me dijo: “ espérame te voy a enseñar las flores que comíamos”, me quedé esperando como 5 minutos y luego regresó con una rama delgada y seca como de unos cuarenta centímetros y me dijo “esta es la planta, sólo que está seca, pero la comíamos en memelitas”.

Así como se muestra en lo que relató la anciana, este tipo de conversaciones son muy comunes en los espacios como la casa de Doña Zenaida y Doña Cristina; por lo general se tiende a compartir con los otros lo que se sabe, una prueba de ello es que a pesar de que la anciana no me conocía no reparó para nada en contar a mí y a los que se encontraban en ese momento, sus recuerdos de vida como la revolución en el pueblo; esta forma de conversar, da pie a la convivencia y la apertura. Los niños mientras escuchaban se mostraban atentos, y a lo mejor, su primer acercamiento a la revolución no fue por la escuela, sino por su abuela, mucho de esto se da en el pueblo.

Asimismo, conversación y convivencia forman parte de la educación de dos pueblos, en donde resalta la importancia de los escenarios educativos donde hacen presencia las palabras que son saberes y educan, porque dan recibimiento al otro; con las palabras se comparte lo que se sabe, por ello la importancia de los lugares de conversación, como una necesidad de oírse hablar para los otros.

En los escenarios que yo denomino, de acuerdo con Santoni Rugiu (2001), educativos, hay toda una lógica de selección, son espacios de reunión que han prevalecido a través del tiempo, ahí la gente gusta de hablar sobre lo que siente y piensa, y estos actos no son para nada naturales y sin importancia; basta observar y escuchar lo que se dice para afirmar que ahí no sólo se va a pasar el tiempo, sino que se aprenden y comparten saberes, en ese lugar no se restringe el paso de alguien se hombre o mujer, la prueba está en que la casa compartida, es atendida por dos mujeres que aprendieron del padre el oficio de vender pulque, así, aclaro que beber pulque no se reduce al “beber”; es un manera de relacionarse con los otros y conservar una tradición compartida que es parte de su educación milenaria; beber pulque implica también un acto de apertura como mostraré a continuación.

2.8.-La casa de Doña Zenaida y Doña Cristina



Foto: Doña Zenaida y Doña Cristina conviviendo en su patio.

Doña Zenaida (lado izquierdo de la foto) y Doña Cristina (lado derecho de la foto) son dos hermanas que pertenecen al pueblo de San Felipe y Santiago; son conocidas por la gente de San Bartolo y San Felipe como las “Chapiadas” (por tener mejillas muy rojas) de lo cual, se despendió decirles las “Chaparras” por el parecido de las palabras “Chapiadas”, “Chaparras”. Cuando las personas van a casa de ellas dicen: “voy en casa las “Chaparras”; decir “voy en casa las “Chaparras” es de antemano decir que se va a beber pulque y se va a conversar y convivir”.

La casa de las “Chapiadas” es un escenario cotidiano de convivencia. Las dos hermanas se dedican a la venta de pulque y a algunos alimentos como se muestra en las siguientes fotos:



Foto: Doña Zenaida en su casa



Foto: Alimentos y productos que venden Doña Zenaida y Doña Cristina

A partir de las observaciones que realicé en San Bartolo y San Felipe, pude comprender que existen espacios y escenarios en donde acontecen fenómenos de corte educativo; estos lugares funcionan como espacios de la “toma de la palabra”⁴⁷ como menciona Certeau

⁴⁷ *La toma de la palabra y otros escritos políticos*, Certeau (1995) es un libro que habla sobre la revuelta francesa del año de 1968. El mayo francés se inscribió en la historia como un movimiento de afirmación cultural, caracterizado por movimientos universitarios de reivindicación, afirmación de la libertad y autonomía, a lo que Michel de Certeau dijo: “En mayo del 68 nos tomamos la palabra, así como en 1789 nos tomamos la Bastilla”, “La cultura de hoy consiste en hablar”.

(1995); ahí no sólo dan pie a la interacción y socialización, sino a la educación que permite que circule la voz del pueblo.

Certeau (1995) en su libro *La toma de la palabra*, habla de la importancia de “tomar la palabra” aludiendo a la revuelta de La Primavera Francesa, caracterizada por “una revolución (...) por la voluntad de articularse en lugares de la palabra que impugnan las aceptaciones silenciosas” (p.35). Para el autor, la oralidad representa un motor en la composición de un cuerpo social, aún para una sociedad de la escritura o informática, sea al nivel administrativo y político (información del público) o en la vida cotidiana local; la ciudad debería preparar “lugares del habla” en múltiples lugares (p. 148).

Como menciona Certeau (1995), de la necesidad de pensar sobre “lugares de la toma de la palabra”, me pareció interesante discutir la relevancia de los escenarios de conversación y convivencia en donde la palabra circula; una palabra que surge en un escenario tan cotidiano y olvidado como es la “casa” que como menciona Bachelard (2000) en su *Poética del espacio*; “casa” es un espacio primario e íntimo, necesario de investigar para todo fenomenólogo; “todo espacio realmente habitado lleva como esencia la noción de casa. Hay que decir, pues, cómo habitamos nuestro espacio vital de acuerdo con todas las dialécticas de la vida, cómo nos enraizamos, de día en día, en un rincón del mundo, (...) la casa es nuestro rincón del mundo. Es —se ha dicho con frecuencia- nuestro primer universo” (p.28).

Para Bachelard (2000), en todo espacio habitado hay valores “la casa es uno de los mayores poderes de integración para los pensamientos, los recuerdos y los sueños del hombre”. “La casa en la vida del hombre suplanta contingencias, multiplica sus consejos de continuidad. Sin ella el hombre sería un ser disperso. Lo sostiene a través de las tormentas del cielo y de las tormentas de la vida. Es cuerpo y alma. Es el primer mundo del ser humano. Antes de ser

"lanzado al mundo" como dicen los metafísicos rápidos, el hombre es depositado en la cuna de la casa" (p.30).

Desde lo que propone Bachelard (2000), es importante preguntarnos por el habitar una casa, una casa en la que existen valores porque es nuestro primer universo donde nos enraizamos día a día en "nuestro rincón del mundo". La casa de Doña Zenaida y Doña Cristina, es uno de los espacios habitados destinados a la palabra; "ahí" se bebe pulque; beber pulque desde mi parecer, es parte de un acto que muestra la performatividad, como mencioné con Austin (1995); cuando se está hablando y conviviendo se bebe pulque, es decir se está llevando a cabo el acto de convivir.

En San Bartolo y San Felipe, beber en infinitivo, pulque, no tiene el mismo sentido que en las ciudades tienen las llamadas "Pulquerías"; lugares en donde también se bebe pulque y se convive, pero que en su mayoría van hombres; en la casa de Doña Zenaida y Doña Cristina, asisten tanto mujeres del pueblo como hombres; muchas veces en compañía de sus hijos pequeños o nietos. Por este motivo, se puede entender que la casa de Doña Zenaida y Doña Cristina cumple con una función muy importante en el pueblo; crea lazos entre los asistentes y permite que se comparta y circule el saber del pueblo.

Un aspecto que es importante entender dentro de la casa de Doña Zenaida y Doña Cristina, es el acto de beber pulque, es decir; su función. El pulque en lo que corresponde a la cultura otomí, tiene un valor de acompañamiento con los alimentos y un sentido social y cultural muy importante; convidarlo es una manera de mostrar la hospitalidad y amistad; cuando alguien quiere saber del otro, por lo general se le invita pulque para dar pie a la convivencia.

A pesar de que el pulque tiene una importancia de orden social y cultural para muchos pueblos, éste ha tenido para algunas visiones una función negativa, Ramírez (2004), señala que el pulque durante muchos siglos fue un artículo de primera calidad para el pueblo de

México, como el maíz, el frijol y el chile; era parte de la dieta alimenticia de campesinos, obreros y de la clase media urbana, el pulque se bebía a la hora del almuerzo, comida y cena, cumpliendo la función vital del agua; los jefes de familia destinaban parte importante de sus ingresos para comprar pulque, por ello, no sólo era bebida embriagante sino alimento (p.97).

El autor plantea que las culturas mesoamericanas le atribuían al pulque el significado de “dador de la vida”, principalmente en los lugares que era escasa el agua. El pulque poseía una connotación religiosa y sagrada que fue rival para la implementación de los ritos cristianos por los evangelizadores. La ingestión de bebidas como el pulque para las sociedades ancestrales de México, estaban vinculadas a los actos rituales y religiosos; con el arribo de la cultura hispana y la religión católica, los dioses del pulque fueron considerados como demonios y el consumo del pulque y sus efectos como vicios nefandos por ser parte de rituales “idolátricos” que había que erradicar (Ramírez, 2004: 93).

Asimismo, Fray Bernardino de Sahagún, señaló que la concepción cristiana del pulque era muy negativa:

“El vino o pulcre (pulque) de esta tierra siempre en los tiempos pasados lo tuvieron por malo, por razón de los malos efectos que de él se causan, porque los borrachos, uno de ellos se despeñan, otros se ahorcan, otros se arrojan en el agua donde se ahogan, otros matan a otros estando borrachos; y todos estos efectos los atribuían a l Dios del vino, y no al borracho; y más tenían; que el que decía mal de este vino, o murmuraba de él, le había de acontecer algún desastre; lo mismo de cualquier borracho, que si algo murmuraba de él o le afrentaba, aun que dijese o hiciese mil bellaquerías, decían que había de ser por ello castigados, porque decían que aquello no la hacía él, sino el dios, o por mejor decir, el diablo que estaba en él, que era este Tezcatzóncatl, o alguno de los otros” (Sahagún, 1979: 75, citado por Ramírez, 2004: 13).

Así como se muestra en las citas, el pulque para muchos pueblos de México, fue parte de la alimentación y rituales religiosos, sin embargo, desde la perspectiva católica se miró como idolatría y se vinculó al diablo y al vicio. A pesar de esta connotación negativa, el pulque sigue prevaleciendo en las prácticas culturales de muchos pueblos, como en el caso de San Bartolo y San Felipe; por ello existen muchos espacios destinados a su consumo como en la casa de

“Doña Zenaida y Doña Cristina,” en donde se bebe el pulque, pero también se convive; ahí los asistentes pasan largos tiempos platicando entre ellos.

El pulque desde la cultura otomí, representa una bebida tradicional para los habitantes; desempeña diversas funciones que van desde el ritual, el trabajo y su gastronomía popular⁴⁸ beberlo implica convivencia y fuerza a la vez; se consume pulque cuando se trabaja en la milpa y también para dar rienda a la socialización y convivencia de los habitantes como se muestra en el siguiente relato:

“Yo tomo pulque desde que era joven, ahora ya se venden otras bebidas en el pueblo, pero antes era puro pulque el que se tomaba, a los niños hasta les daban aguamiel y yo me acuerdo que cuando me iba a trabajar a la milpa, me llevaba unas memelitas, mi quelite y mi pulque, con eso que hambre ni que nada, estaba yo re contento, por eso cuando uno está en la milpa trabajando y te dan refresco hasta uno dice: pues que me quieres enfermar o qué”. **Relato de un señor de San Bartolo 20 de abril 2013**

Como se lee en el relato, el pulque tiene diferentes usos, en el caso de la casa de “Doña Zenaida y Doña Cristina”, se puede notar la importancia que los habitantes le atribuyen a dicha bebida; el pulque es muy utilizado para socializar, cuando llega alguien desconocido le invitan un jarro de pulque como bienvenida y como parte de la hospitalidad del pueblo.

Cuando hablo de la hospitalidad del pueblo, resalto que ésta fue una de las prácticas que más llamaron mi atención; si miramos el beber pulque como un simple acto de ingerir en el cuerpo una bebida, no nos dice mucho, pero si vemos este acto como parte de una beber performativo, siguiendo a Austin (1995); entendemos que beber pulque es una práctica que

⁴⁸ Con respecto al sentido del pulque como ritual, como parte del trabajo y la gastronomía popular, son las tres funciones principales que logré ubicar, porque como he señalado, en lo que respecta a la cultura otomí, el pulque se utiliza en distintos rituales como la boda, el día de los muertos, la fiesta; para convidar a los compadres. Cuando se va a trabajar a la milpa se acostumbra darle de beber pulque sobre todo a los señores y señoras, ancianos y ancianas, ya que no hacerlo es visto como una grosería porque invitar pulque a alguien tiene que ver reconocerlo como importante. Además de esto, también forma parte de la gastronomía popular del pueblo porque, por lo general, lo acompañan en la comida de todos los días.

en un contexto singular, forma parte del acto de la hospitalidad; convidar pulque es dar paso al recibimiento del otro.

En relación a lo planteado, retomando de nuevo a Bachelard (2000); en toda casa hay valores, y dos de los valores que resaltan en la casa de Doña Zenaida y Doña Cristina, es sin duda la hospitalidad y amistad. Derrida (1997) aludiendo al pensamiento de Emmanuel Lévinas, señala que la hospitalidad, no se limita, a la acogida del extranjero en el hogar, en la propia casa de uno, en su nación, en su ciudad. “Desde el momento en que me abro, doy ‘acogida’ -por retomar el término de Lévinas- a la alteridad del otro, ya estoy en una disposición hospitalaria. Incluso la guerra, el rechazo, la xenofobia implican que tengo que ver con el otro y que, por consiguiente, ya estoy abierto al otro” (p.1).

El planteamiento de Derrida con respecto a la alteridad de Emmanuel Lévinas, (entendiendo por alteridad, un pensamiento del otro, en donde se le reconoce su irreductibilidad y diferencia), nos muestra que hospitalidad es una forma de acogimiento de la alteridad, que sin embargo nos dice el autor:

“(…) se parte de un pensamiento de la acogida que es la actitud primera del yo ante el otro; de un pensamiento de la acogida a un pensamiento del rehén. Soy en cierto modo el rehén del otro, y esta situación de rehén en la que ya soy el invitado del otro al acoger al otro en mi casa, en la que soy en casa el invitado del otro, esta situación de rehén define mi propia responsabilidad. Cuando digo «heme aquí», soy responsable ante el otro, el «heme aquí» significa que ya soy presa del otro («presa» es una expresión de Lévinas). Se trata de una relación de tensión; esta hospitalidad es cualquier cosa menos fácil y serena. Soy presa del otro, el rehén del otro, y la ética ha de fundarse en esa estructura de rehén” (p.2).

Como plantea Derrida, la hospitalidad nos coloca en el lugar de ser rehén del otro, y por lo tanto, de la responsabilidad de cómo respondo frente a ese otro, es decir; qué tipo de acogida doy. En esta medida, desde la investigación que yo presento, puedo decir que en el caso de los escenarios de conversación que planteo, un rasgo que los

caracteriza es la apertura, que como bien plantea Derrida, no es siempre fácil por las tensiones que se generan en una conversación con los otros.

A pesar de lo anterior, aquí me interesó plantear la parte afirmativa de la conversación que trae como efecto la educación desde la palabra; lo que se dice va más allá de lo simple instrumental; este tipo de educación tiene un efecto, que no se sabe con exactitud en qué momento se activa, porque son incalculables.

Asimismo, la hospitalidad como acogida del otro, en relación con el acto de beber pulque en un escenario de conversación, me parece ejemplifica la singularidad con que en muchos espacios se da el recibimiento desde la palabra; la palabra del otro no sólo es logos y dice una “verdad”; aquí no me interesan las “verdades”; la palabra también se mueve en el plano de la afectividad, en donde me dejo atravesar por la voz del otro, y esas palabras, muchas veces más allá de ser verdaderas o falsas, de tener sentido o no; acogen y te afectan para bien o para mal.

Ahora bien, en lo que respecta a la casa de Doña Zenaida y Doña Cristina como un escenario educativo, de hospitalidad y amistad, es en principio porque es un espacio destinado a la palabra; “ahí” circulan y se construyen los saberes del pueblo; “ahí” la gente deviene en plática y comparte sus experiencias e inquietudes; también se observa la teatralización cuando relatan sus anécdotas y recuerdos pasados y presentes y anhelos del porvenir.

La casa de Doña Zenaida y Doña Cristina, es un lugar de encuentro para los habitantes de San Bartolo y San Felipe; ahí ellos cantan su penar, su alegría y sus experiencias, a la vez que beben pulque y se cuentan chistes entre ellos; es un escenario que como señala Santoni (2001), representa el “dónde de la educación”; forma parte de las experiencias que viven a lo largo de la vida y que abarca no sólo los momentos “evidentemente educativos”, sino cada vicisitud de su comportamiento interior y exterior. Para Santoni, el escenario en el que se

representa la vida-y por consiguiente la educación-es de lo más vasto posible, pobladísimo de personajes y de hechos, de palabras, de sonidos y de colores (p.8).

Así como proponen Santoni Rugiu (2001) con sus *escenarios educativos*, Bachelard (2000) con su *poética del espacio*, Certeau (1994) con sus *lugares de la toma de la palabra*; también Foucault (2008), nos habla sobre las *heterotopias*; esos espacios diferentes, esos otros lugares, esas impugnaciones míticas y reales del espacio en el que vivimos que son las heterotopías⁴⁹. Foucault (2008), plantea que la heterotopía tiene como regla yuxtaponer en un lugar real varios espacios que normalmente serían, o deberían ser incompatibles.

“El teatro, que es una heterotopía, hace que se sucedan sobre el rectángulo del escenario toda una serie de lugares incompatibles. El cine es una gran sala rectangular al fondo de la cual se proyecta sobre una pantalla, que es un espacio bidimensional, un espacio que nuevamente es un espacio de tres dimensiones. Vean ustedes aquí la imbricación de espacios que se realiza y se teje en un lugar como una sala de cine. Pero quizás el más antiguo ejemplo de heterotopía sea el jardín: el jardín, creación milenaria que ciertamente tenía una significación mágica en Oriente. El tradicional jardín persa es un rectángulo dividido en cuatro partes, las cuales representan las regiones del mundo, los cuatro elementos de los cuales éste se compone; y en el centro, en el punto en el que se unen esos cuatro rectángulos, había un espacio sagrado, una fuente, un templo; y alrededor de ese centro, toda la vegetación del mundo debía hallarse reunida. Ahora bien, si pensamos que los tapetes orientales están en el origen de las reproducciones de jardines (invernaderos en sentido estricto, comprendemos el valor legendario de los tapetes voladores, de esos tapetes que recorrían el mundo” (p.6).

En relación a los heterotopías, quiero añadir que en mi labor como educadora, reconozco firmemente la importancia y necesidad de la educación desde las escuelas; para mí la educación de las escuelas, es una forma de resistencia ante los discursos de poder hegemónicos, que buscan someter, controlar, adoctrinar, disciplinar; crear seres pusilánimes con ideas clonadas, insertando una moral única, cancelando todo ejercicio de crítica; no permitiendo que nos formemos en nuestra propia singularidad, sin embargo, también es cierto que esta educación no es la única o la más “válida”, es la educación reconocida como educación, pero esto no quiere decir que sea la más importante y única posible para los

⁴⁹ Para Foucault las heterotopías son los espacios absolutamente otros.

hombres y las mujeres; también existen esos otros lugares, esos “contraespacios” como menciona Foucault (2008) en heterotopías; esos lugares que no están en ningún mapa, esos lugares no reconocidos como lugares y que son de vital importancia para el hombre y la mujer.

La casa de Doña Zenaida y Doña Cristina, es un contraespacio heterotópico de educación, que como menciona Foucault (2008), yuxtapone varios espacios incompatibles; es casa, es lugar de beber pulque, es lugar de juego de niños y niñas, lugar de la toma palabra y además escenario educativo; ahí se educan aunque no lo sepan, ahí conviven aunque no se pregunten qué es convivir; ahí no han transitado por una escuela, ahí no conocen las letras, ahí no conocen a Foucault, ahí no estudian la educación; la viven, la crean, la comparten; se dejan atravesar y perforar por las palabras, se desbordan en los afectos, viven la convivencia y hospitalidad al beber pulque, su amistad radica en ser comadres y compadres, conversan porque la palabra les da vida; la palabra les permite acercarse al otro, dar acogida, dar hospitalidad.

Uno de los motivos que me llevó a reconocer la importancia y singularidad de estos escenarios en San Bartolo y San Felipe, fue el mirar la importancia que tiene para los habitantes. Doña Zenaida y Doña Cristina llevan más de 30 años siendo las figuras hospitalarias de este lugar de conversación como nuestro a continuación:

Desde hace más de 30 años nos dedicamos al pulque, mi hermana empezó a vender porque mi papá como ya era solo (viudo), de eso vivía. A mi hermana le gustó el pulque, pero no porque le gustó que tomaba, sino que vino la idea de que mi papá vendía con la difunta mi mamá cuando estábamos pequeñas, entonces de ahí, ya tuvo la idea mi hermana de vender pulque. Se pasó para acá de este cuarto que era de adobe y ya habíamos juntado dos cuartos bien aplanaditos y de ahí ya mejor de que se discutieron con mi papá, se vino para acá, y cuidaba marranos mi hermana acá por la carretera. Después antes de todos santos yo me vine con ella y ya cuando yo me vine, traje fruta, traje flores y ya empezamos a vender pulque y un poco de azúcar. Yo le aprendí al pulque desde niña, yo iba a traer pulque a San Bartolo y por allá por Nava y así por eso desde chica y por eso mi hermana tuvo esa idea y trajo pulque porque por aquí nadie vendía. A mí me gusta vender pulque aunque sea para estar acá, para no estar de floja, tan siquiera sale un par de pesos para comer, la gente que viene es

diferente pera casi siempre la del mismo pueblo, bajan los de San Bartolo vienen los de Sila o vienen unos del Sitio. Aquí en la casa la gente cuando viene platica, habla cualquier cuento para distraer, y a veces cuando tenemos algo pues ya se pasan a comprar. La gente cuenta cada quien su chiste, es como yo cuando cuento cuando estaba yo chica y cómo sufrí el primer día que yo salí de aquí del pueblo, y el primer día que yo salí, pues cuento lo que vi, y de chiquita pues mi trabajo que en lugar de mujer de hacer algo en la casa o así tejer o coser servilleta a mí me gustó mucho el trabajo de hombre, me regaba la milpa, escardaba(escarbar la milpa), le ayudaba a mi papá a hacer teja, tabique. **Relato de Doña Zenaida 21 de abril 2013**

Como relata Doña Zenaida, el oficio de vender pulque lo aprendieron del padre al morir la madre cuando ella y su hermana aún eran niñas, sin embargo, así como ellas, son varias las figuras que se dedican al oficio de vender pulque por su importancia para el pueblo; beber pulque ha sido una de las prácticas que ha sobrevivido a pesar del tiempo y la “modernidad”. Dentro de la casa de Doña Zenaida y Doña Cristina, toma la palabra todo aquél que entra y quiere hablar:

“Mi papá me enseñaban con la pura palabra de otomí, me decía mi papá: mira hija, no seas mensa, él decía; que boca tienen ellos(los hombres), que lengua tienen ellos, que ustedes no la van a tener. Como mi papá ya salía a México, sabía hablar y nosotras no, entonces por eso a mí no me dejaba salir, yo le decía cómo voy a hablar, mi papá me decía, que me comportara bien, me decía que no me dejara que me pegaran, que nadie me iba a tocar”. **Relato de una señora de San Felipe 21 de abril 2013.**

Así como se muestra en los relatos, son muchas las historias que se cuentan en casa de Doña Zenaida y Doña Cristina, sin embargo, hay otros elementos sobresalientes, además de observar y escuchar cómo la gente conversa y convive; el espacio mismo dice muchas cosas y ahí transcurren una serie de eventos interesantes: “Antes se usaba mucho la memoria, me acordaba de hacer las cuentas, pero de que empezaron a inventar las calculadoras, ya hasta se me está olvidando contar” decía un señor, mientras bebía pulque en compañía de otro.



Foto: Señores conversando en casa de Doña Zenaida y Doña Cristina

Así como he mencionado, la casa de Doña Zenaida y Doña Cristina no es exclusiva de hombres o gente grande; ahí también asisten niños a comprar pulque para los papás y abuelos o en compañía de sus padres y madres:



Foto: Niño que lleva pulque para los abuelos

Como muestro en la foto, ese día cuando llegué a la casa de Doña Zenaida y Doña Cristina, estaba un niño con una botella de refresco de litro y medio vacía esperando a que se las llenaran de pulque. El niño le estaba diciendo a Doña Zenaida, que el pulque se lo había encargado su abuelita para los albañiles que estaban echando la loza de su casa. Cuando me vio la Doña Zenaida, me saludó y me invitó a pasar, inmediatamente me sirvió un jarro de pulque de un litro, después me dijo que había estado muy enferma, que otro poco más y ya no la encuentro. Después llegó una señora que traía consigo una bolsa de peras y manzanas, y las ofreció a la Doña Zenaida y se sentó a beber pulque. La señora se sentó enfrente de mí y me comenzó a platicar que venía a comprar pulque para su marido que andaba trabajando.

La casa de Doña Zenaida y Doña Cristina, es un escenario en donde existen valores y también hábitos; algo que llamo mucho mi atención, fue la manera en que está organizado el espacio, como muestro en las dos siguientes fotos:



Foto: Lugar asignado a beber pulque en la casa de Doña Zenaida y Doña Cristina, lado izquierdo.

Como muestro en esta primera foto, se encuentra una banca hecha con cajas de refresco y una tabla larga usada para sentarse, este lugar es por lo general el que ocupan para sentarse Doña Zenaida y Doña Cristina, pero también las mujeres; las mujeres que asisten a beber pulque, se sientan de este lado y por lo general, los hombres enfrente como mostraré en la siguiente foto:



Foto: Lugar asignado a beber pulque en la casa de Doña Zenaida y Doña Cristina, lado derecho.

Esta otra parte del lugar, es donde por lo general, se sientan los hombres. Cabe mencionar, que algunas veces sí se llegaba a ver que se sentaran juntos hombres y mujeres, pero muchas veces era porque ya no quedaba espacio.

Como mostré en las fotos, en donde se bebe pulque también hay una mesa, ésta es usada para servir el pulque que se encuentra a veces en un bote de agua tapado, o en una especie de tina grande de plástico como aparece en la foto y que es servido por Doña Zenaida y Doña Cristina; también esa mesa es usada cuando alguien está parado hablando; cuando se conversa, por lo general, es sentados viéndose de frente y el jarro de pulque se pone en el piso, pero cuando se relata algo que implica movimiento y escenificar las anécdotas, la gente

que relata se levanta y pone su jarro o vaso de pulque en la mesa, como se muestra a continuación:



Foto: Señor relatando en casa de Doña Zenaida y Doña Cristina

Como podemos mirar en la foto, ahí se encuentran un señor en pleno acto de conversación, se ve cómo está relatando de pie, haciendo ademanes que representan lo que está contando a los otros, la foto también muestra cómo la gente que está presente lo escucha con atención y parece estar reflexionando lo que el señor cuenta.

Aquí me parece necesario rescatar, las aportaciones de Santoni (2001) cuando habla del escenario educativo. Para el autor, los escenarios educativos son infinitos; la educación en todo tiempo y en todo lugar es un hecho muy complicado “Los efectos educativos de

cualquier expresión educativa son poco identificables en sus causas cercanas o lejanas en el tiempo”; “La educación(...) es un hecho global, fruto-por lo general tardío e improbable-de interacciones y transacciones múltiples a lo largo de un periodo de tiempo que no se puede prever anticipadamente y que después se puede reconocer poco, ya sea tanto en el educador como en el educando”(p.32).

Como plantea Santoni (2001), la educación es más compleja de lo que parece y nos han contado; cuando se transita por una escuela existen ciertos instrumentos de evaluación que “facilitan” “medir”-hasta cierto punto- que tanto aprende y se educa un ser humano; sin embargo, en lo correspondiente a la vida, se hace más difícil esta delimitación de lo que educa o no; la educación me atrevería a decir, es parte de todos los movimientos que llevamos a cabo día a día, de todos los escenarios, palabras, sonidos, colores, olores; todo lo que de alguna manera nos afecta y nos trastoca seamos conscientes o no de ello. Así, de los diferentes escenarios que transitamos día a día, casi siempre somos afectados por los otros y por los distintos ambientes en donde nos colocamos.

Este dejarnos afectar, se hace necesario en la convivencia y en la conversación; en la casa de Doña Zenaida y Doña Cristina cuando se bebe pulque se educa en una serie de valores; el saludo y lavar el jarro después de beber. El saludo de voz y mano es para los otomíes un acto que siempre se debe hacer se conozca a alguien o no; cuando alguien llega a tomar pulque, siempre saluda de mano a los presentes; ahí no se restringe el paso, cuando alguien no conocido llega, se le atiende igual y se le integra siempre y cuando esté de acuerdo.

Ahora bien, ¿Qué de todo esto que acabo de nombrar educa y de qué manera? En primera, ya expliqué que se educa conversando; por medio de la conversación se genera saber; los conversadores y conversadoras, van compartiendo a los otros saberes que quizá sean ignorados y si no, son reafirmados y complementados por los demás, en esta medida conversar tiene como uno de sus efectos educar que como ya señalé, se refiere a la “formación de una persona” como mencionó Santoni (2001).

Así también, la conversación no se limita a lo educativo, pero también es educativo; éste es sólo un uso, la conversación como mostré, es un acto de dar la palabra, de ser hospitalario, de practicar la acogida, el respeto y la responsabilidad; estos son valores que a mi parecer devienen a partir del educar con y en la conversación; también son parte de esa performatividad de la palabra que no se reduce a la voz, sino al acto; la convivencia y conversación no se están dando sólo con la palabra, también se está haciendo en ese momento, se hace con el saludo, se hace con el lavar el jarro, se hace con el ademán y gestos de hospitalidad y recibimiento.

Las personas que se reúnen en la “casa”, me hicieron retornar a esa importancia de la palabra en la educación del hombre, una palabra sepultada en el silencio y en la escritura de una sociedad que naturalizó la voz; la voz siempre tan potente y muchas veces llena de saber, una palabra venida del pensamiento propio.

Plantear cómo se educan dos pueblos otomíes más allá de las escuelas y de una ideología externa o interna, me remitió a lo que señala Rancière (2013) en su libro *El filósofo y sus pobres*. El autor hace una fuerte crítica a las ciencias sociales y a la serie de conceptos con los que han concebido la realidad humana, por ejemplo, el marxismo; pareciera que los obreros no pudieran pensar por sí mismo, incapaces de reconocer su desposesión, tienen que recurrir a la promesa de una “ciencia liberadora” y/o la “exaltación de una autenticidad popular”; que los guíe a tan anhelada emancipación.

Para Rancière (2013), no se trata de adquirir un saber faltante ni de afirmar la voz propia del obrero; más bien de despojarse de cierto saber y de cierta voz “La posibilidad de una palabra propia por parte de la comunidad obrera pasaba por la desidentificación de un cuerpo, de una cultura y de una identidad de obreros propios”; es decir, seres hablantes y pensantes, que rompen con el reparto de identidades, la frontera de la clase y los saberes.

El autor señala que seguirle colocando categorías como clases sociales a los hombres y mujeres, es también seguir afirmando que ellos tienen gustos que corresponden a su manera de ser y por lo tanto impiden apropiarse de un saber o práctica que les ha sido negado por pensarse no corresponde a su “condición” y como menciona él “El filósofo y sus pobres se propuso mostrar de qué modo las formas de la ciencia social, que pretenden desenmascarar la dominación, consagra de hecho su más antiguo axioma: el que encomienda a los dominados a quedarse en su lugar ya que es el único que corresponde a su manera de ser, y a seguir siendo fieles a esta manera de ser, pues es la única adecuada para el lugar que ocupan”(p.14).

Como se muestra con Rancière (2013), es necesario cuestionar los estatutos con los cuales hemos interpretado nuestra realidad a lo largo del tiempo, en el caso de la pedagogía y educación, no es la excepción; es necesario poner en tela de juicio los paradigmas con los que hemos nombrado tanto prácticas como identidades de los distintos actores que resisten a todo efecto de clasificación. Es así que me interesó mostrar cómo la educación tanto institucional como la devenida de la vida en sus distintas vicisitudes, está en estrecha vinculación con la oralidad aunque no siempre se repare en ello; la voz como práctica permite que la gente se eduque.

Por lo anterior, es importante desterritorializar la educación del plano de la instrucción, la educación es un acto político; tienen efectos, usos, consecuencias; educar es tan potente que se ha comercializado aunque siempre escape a cualquier intento de fijación. Pensar la educación desde la oralidad, nos inclina a volver a poner el oído y la mirada en lo que se hace con las palabras; el poder de las palabras Certeau (1995), una palabra que afecta y nos afecta, una palabra viva; performativa. En “casa” de Doña Zenaida y Doña Cristina se da la palabra a quien la quiera tomar; nos educan las palabras que entran a nuestros oídos y también al corazón.

Por último, quisiera cerrar esta parte remarcando que existen innumerables espacios heterotópicos aludiendo a Foucault (2008), que son políticos por el hecho de escapar a la norma, a lo institucional, a las clasificaciones, a la erudición, al saber científico y la lógica del saber epistémico; estos lugares que como dice Foucault (2000) en *Defender la sociedad*, son habitados por los saberes locales y/o los saberes de la gente, además del pensamiento propio diría Rancière (2013). Son saberes que circulan y danzan en una “casa” una casa que es un escenario educativo para dos pueblos que conviven día a día.

Reflexiones finales

Estas reflexiones “finales”, son el resultado de un largo viaje por los terrenos de la oralidad de la mano de la educación; los seres humanos habitamos espacios en donde conversamos; muchos de estos lugares son anónimos, no por su falta de valía o desconocimiento, sino por su naturaleza misma de contraespacios como mencionó Foucault (2008); resisten a clasificaciones y jerarquizaciones: ésta fue mi primera reflexión tras abordar la importancia de la educación en la vida cotidiana de dos pueblos.

Así también, mi propósito inicial fue resaltar la importancia que desde siempre ha desempeñado la palabra en la educación, sin embargo, pude abordar el tema de una manera más profunda a como me lo había trazado en un principio; en un inicio entendía la oralidad como un acto de transmisión o comunicación por medio de las voz a los otros, sin embargo, gracias a autores como Foucault, Derrida, Rancière, Gadamer, Austin y Certeau; pude abordar la oralidad desde un carácter más político, además de discutir la confrontación con la cultura escrita a partir de los efectos de exclusión que generó, y en lo que refiere al campo de la educación, desembocó en que muchos saberes locales y de la gente (Foucault, 2000), fueran descalificados por no cumplir con una lógica epistémica y cientificista del saber.

Asimismo, los autores mencionados, me permitieron entender la palabra como parte de una performatividad que se centra en “hacer cosas con palabras” como señaló Austin (1995), de lo cual son de suma importancia los espacios que aquí recupero como escenarios educativos como mencionó Santoni (2001) y son habitados de manera peculiar por el ser humano.

Esta investigación me hizo volver al primer espacio habitado por el humano, “la casa”, que como mencionó Bachelard (2000), es nuestro primer rincón del mundo. Esta aseveración fue algo que me costó trabajo entender en un inicio; al principio de mi investigación, el lugar que nombro como escenario educativo, de conversación y convivencia, lo asocié a una “Pulquería” por el hecho de que ahí se bebía pulque, sin embargo, a raíz de las observaciones

que fui realizando, me di cuenta de la importancia que tenía ese escenario para a gente del pueblo que no sólo se centraba en beber, sino en conversar y convivir; plantear este fenómeno fue de los objetivos que me dejaron más satisfecha; no me había preguntado antes por los escenarios de conversación; conversar tienen efectos y afectos que nos trastocan y se activan contantemente; aunque el acto de conversar sea algo con lo que los humanos vivimos día a día, muy pocas veces se repara en su potencialidad educadora; una educación que como ya mencioné, no se limita a una objetividad que muestre las “competencias”, “capacidades” y “destrezas” en las que uno y una se educa, sino en una educación muchas veces “invisible” que como acto de afectarnos, es muchas veces más perdurable en el tiempo.

Asimismo, esta educación de la vida cotidiana, es una educación que no se ve a simple vista; se necesita todo un ejercicio me atrevería a decir, fenomenológico, que nos recuerda que mucho de lo que vemos y entendemos no se presenta tal como es, sino en sus diversas facetas; así pasa con la educación, hablar de educación no es hablar de escuela ni instrucción solamente; hay que dar paso a nuevas experiencias que permitan discutir otro tipo de prácticas educativas.

Otro aspecto resaltante del trabajo, fue todo lo que implica “tomar la palabra” en ciertos espacios; esta fue otra reflexión que me quedó muy grabada: todo acto de tomar la palabra, implica ciertamente un acto político, porque tiene efectos en tanto se dicen y hacen cosas, que como ya mencioné, hace que la voz no sólo sea voz, sino acto.

Así también, lo largo de la investigación fui descubriendo aspectos que por razones de tiempo y delimitación no fue posible abordar, de entre éstos, poner en cuestión lo que a lo largo del tiempo se ha entendido como ser “indígena”; pareciera que ser “indígena”, sume en una identidad total que impide salir de esa posición y pensamiento; en esta tesis no quise emplear conceptos como identidad, ni abordar el tema desde la interculturalidad; traté de

mirar la oralidad en su carácter de educación, pero no porque oralidad sea igual “indígena” o “analfabeta(o)”, sino por todo lo que implica hacer cosas con palabras.

Además de lo anterior, otro aspecto que ya no me fue posible profundizar, y que resalto, fue el de poner en cuestión a ciertas figuras de saber que se han impuesto como más “valiosas”, excluyendo otro tipo de pensar; el saber también es un lugar que ocupamos como señalaría Ranciè (2001). Esta experiencia en San Bartolo y San Felipe, me permitió reconocer, cómo el papel de la mujer cada vez es más cuestionado; de las observaciones en la casa de Doña Zenaida y Doña Cristina, llamó mucho mi atención cómo las mujeres llegaban a un espacio que desde la lógica oficial se pensaría es para hombres; el beber pulque se asocia más aun practica llevada a cabo por varones.

Así, decidí seleccionar la casa de Doña Zenaida y Doña Cristina como lugar de observación, porque llamó mi atención que fuera atendida por dos mujeres que se dedican a la venta de pulque desde hace 30 años y a las que según me cuentan; les gusta hacer “cosas de hombres” y no “cosas de mujeres” como tejer servilletas. Esta situación fue otra de las circunstancias a las que me enfrente; ver cómo muchos roles de mujer y hombre ha ido cambiando, y que cada vez, las mujeres toman más los espacios antes negados.

Por último, esta investigación tiene la intención de contribuir al debate sobre la oralidad desde una visión educativa fuera de las escuelas, por ello, para quien llegue a leerla, espero le permita abrir otras rutas y temas de investigación en torno a los espacios de conversación y convivencia.

Referencias bibliográficas

- AGUILAR, Luis Armando (2004), *Conversar para aprender. Gadamer y la educación*, Revista Sinéctica 23-11 Agosto de 2003, enero de 2004. http://sinectica.iteso.mx/assets/files/articulos/23_conversar_para_aprender_gadamer_y_la_educacion.pdf [Consultado en 12 de noviembre de 2014]
- AGUIRRE LORA, María Esther (2005), *Mares y Puertos. Navegar en aguas de la modernidad*, Editorial Plaza y Valdés, México.
- ALVARADO, Maite (2013), *Escritura e invención de la escuela*, Editorial Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, Argentina.
- ARDOINO, Jaques (2005), *Complejidad y formación, pensar la educación desde una mirada epistemológica*, ediciones novedades educativas, Universidad Nacional de Buenos Aires, Argentina.
- AUSTIN, J. L., (1995), *Cómo hacer cosas con palabras*, Edición electrónica de [www.Philosophia.cl/Escuela de Filosofía Universidad ARCIS](http://www.Philosophia.cl/Escuela%20de%20Filosof%C3%ADa%20Universidad%20ARCIS). http://revistaliterariakatharsis.org/Como_hacer_cosas_con_palabras.pdf [Consultado el 13 de julio de 2015]
- BACHELARD, Gastón (2000), *La poética del espacio*, Editorial Fondo de Cultura Económica, México.
- BENJAMIN, Walter (2010), *El narrador*. Editorial Taurus, Madrid.
- BERTAUX, D. (2005), *Los relatos de vida. Perspectiva etnosociológica*, Editorial Bellaterra, Barcelona.

- BOWMAN, Alan K y GREG, Woolf F., comp. (1999), *Cultura escrita y el poder en el mundo antiguo*, Editorial Gedisa, Barcelona.

- BUTLER, Judith (2001), *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*, EDICIONES CATEDRA UNIVERSITAT DE VALENCIA, INSTITUTO DE LA MUJER, Madrid.

- CHAPMAN QUEVEDO (2014), *EL concepto de sociabilidad como referente del análisis histórico*. Universidad de Tolima, <http://rcientificas.uninorte.edu.co/index.php/investigacion/article/view/6040/6865> [Consultado 25 de enero 2016]

- COLOMBRES, Adolfo
http://www.lacult.org/docc/oralidad_09_15-21-oralidad-y-literatura-oral.pdf
[Consultado 13 de enero de 2013]

- _____, entrevista
<http://www.galanet.eu/dossier/fichiers/La%20oralidad%20es%20un%20sistema%20de%20educaci%F3n%20de%20la%20palabra%20viva.pdf> [consultado en 13 de noviembre de 2015)

- CONTRERAS SOTO, R. *Análisis Crítico de la Cultura. Prácticas culturales*, en *Contribuciones a las Ciencias Sociales*, enero 2008. www.eumed.net/rev/cccss/0712/rcs4.htm [Consultado el 20 de octubre de 2015]

- CUADRO INEGI SAN BARTOLO OXTOTITLÁN
<http://www.microrregiones.gob.mx/catloc/contenido.aspx?refnac=150470019>
[Consultado el 10 de octubre de 2013]

- CUADRO INEGI SAN FELIPE SANTIAGO
<http://www.microrregiones.gob.mx/catloc/contenido.aspx?refnac=150470020>
 [Consultado el 10 de octubre de 2013]

- DE CERTEAU, Michel (2000), *La invención de lo cotidiano I Artes de hacer*, Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, México.

- _____, (1995) *La toma de la palabra y otros escritos políticos*, Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia, México.

- DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix (1993), *¿Qué es la filosofía?*, Editorial Anagrama, España.

- DERRIDA, JAQUES (2015), *¡Palabra!*, Entrevista en *Staccato*, 19 de diciembre de 1997, traducción de Cristina de Peretti y Francisco Vidarte, editorial Trotta, pp. 49-56.
ucc.edu.ar/.../4.../Derrida.SOBRE%20LA%20HOSPITALIDAD.doc [consultada el 10 de diciembre de 2015)

- DICCIONARIO DE LA REAL ACADEMIA
 Ver: <http://lema.rae.es/drae/?val=analfabeta> [Consultado el 28 de noviembre de 2015]

- EMMERICH, Norberto (2010). *La acción política como lenguaje performativo. Documento de Trabajo N° 261*, Universidad de Belgrano. Disponible en: http://www.ub.edu.ar/investigaciones/dt_nue- vos/261_emmerich.pdf [Consultado el 20 de enero de 2016].

- ESCALANTE, Pablo, et al. (2010), *La vida cotidiana en México*, Seminario de historia de la vida cotidiana, El Colegio de México, México.
- FABRE, Michael (2006), "Experiencia y formación: la Bildung". De la obra *Penser la Formation*. Presses Universitaires de France: [file:///C:/Users/MASTER/Downloads/Dialnet-ExperienciaYFormacion-4157511%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/MASTER/Downloads/Dialnet-ExperienciaYFormacion-4157511%20(1).pdf) [Consultado 13 de abril de 2014].
- FERNÁNDEZ LABASTIDA, Francisco (2006), *Conversación, dialogo y lenguaje en el pensamiento de Hans-Georg Gadamer*, Anuario Filosófico, XXXIX/1 (2006), 55-76. <http://www.uma.es/gadamer/resources/FERNANDEZ.pdf> [Consultado el 13 de abril de 2015]
- FLORESCANO, Enrique (2012), *La función social de la historia*. Editorial Fondo de Cultura Económica, México.
- _____, (1999), *Memoria indígena*, Editorial Taurus, México.
- FOUCAULT, Michel (2010), *El orden del discurso*, Tusquets Editores, México.
- _____, (2008), *Topologías*, Fractal n° 48, enero-marzo, 2008, año XII, volumen XII. http://hipermedula.org/wpcontent/uploads/2013/09/michel_foucault_heterotopias_y_cuerpo_utopico.pdf [Consultado 04 de marzo 2015]
- _____, (2000), *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*, Fondo de Cultura Económica, México.
- GADAMER, Hans-Georg (2000), *La Educación es educarse*, Editorial Paidós, España.

- _____, (1998), *Verdad y Método II*, Ediciones Sígueme, Salamanca.
- _____, (1997), *Razón y Mito*, Ediciones Paidós Ibérica, España.
- _____, (1993), *Elogio de la teoría, discursos y artículos*, Ediciones Península, Barcelona.
- GARCÍA, Lorenzo, RUÍZ Martha y GARCÍA, Miriam (2009), *Claves para la educación. Actores, agentes y escenarios en la sociedad actual*, NACEA, S. A. de Ediciones, Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED) España.
- GOETZ, J.P. y LE COMPTE, M.D. (1988), *Etnografía y diseño cualitativo en investigación educativa*. Editorial Morata, Madrid.
- GOODY, Jack (comp.)(1996), *Cultura escrita en sociedades tradicionales*, Editorial Gedisa, Barcelona.
- HAVELOCK, Erick A., (1996), *La musa aprende a escribir*, Editorial Paidós, España.
- JAEGER, Werner (2006), *Paideia: los ideales de la cultura griega*. Editorial Fondo de Cultura Económica, México.
- JIMÉNEZ, Abasalon y TORRES Alonso (2004), *La práctica investigativa en Ciencias Sociales*. Universidad Pedagógica Nacional, Bogotá.
- JOVER, Guadalupe y GARCÍA, Jesús María (2000), *Hablar, escuchar y conversar, Teoría y práctica de la conversación en las aulas*, Editorial Ocaedro, España.

- JUÁREZ, Romero, ARCIGA BERNAL, Salvador y MENDÓZA GARCÍA, Jorge (coordinadores) (2012), *Memoria Colectiva. Procesos psicosociales*. Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa, Miguel ángel Porrúa, México.
- KAPUSCINSKI, Ryszard (2006), *Encuentro con el otro*. Editorial Anagrama, Barcelona.
- LABORATORIO DE RECOPIACIÓN DE MATERIALES ORALES ENES Morelia
http://www.dgcs.unam.mx/boletin/bdboletin/2014_006.html
- LINDENBERG MONTE, Monte, Nietta (1998) “Las luchas de la memoria: Entre el pasado oral y el presente escrito”, en López, Luis Enrique, comp., Jung, Ingrid, comp. *Sobre las huellas de la voz: sociolingüística de la oralidad y la escritura en su relación con la educación*, Morata, Madrid.
- LINDÓN, Alicia (coordinadora) (2000), *La vida cotidiana y su espacio temporalidad*. Editorial Anthropos, Barcelona.
- LOS OTOMÍES DEL ESTADO DE MÉXICO
<http://www.historiademexico.co/2011/04/los-otomies.html> [Consultado el 10 de febrero de 2014]
- MAPA DE SAN FELIPE
<https://www.google.com.mx/maps/place/San+Felipe+Santiago,+M%C3%A9xico/@19.6073906,99.6686743,14z/data=!3m1!4m2!3m1!1s0x85d2694700f7f1fb:0x9d26bea4bffb8183> [Consultado el 13 de febrero de 2016]
- MARCONE, Jorge, (1997), *La oralidad escrita. Sobre la reivindicación y re-inscripción del discurso oral*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Perú.

- MELIA, Bartolomé (1998), “Palabra vista, dicho que no se oye”, en López, Luis Enrique, comp., Jung, Ingrid, comp. *Sobre las huellas de la voz: sociolingüística de la oralidad y la escritura en su relación con la educación*, Morata, Madrid.
- MONTEMAYOR, Carlos (2011), *Arte y trama en el cuento indígena*. Editorial Fondo de Cultura Económica, México.
- NAVA, L. (1995), *Memoria del Primer Coloquio Querétaro 1995*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, México.
- OLSON, David R. y TORRANCE, Nancy (comps.) (1991), *Cultura escrita y oral*, Editorial Gedisa, España.
- ONG, J. Walter (2006), *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*. Editorial Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- OSTRIA, González, Mauricio (2001), *Literatura oral, oralidad ficticia* Estudios Filológicos, N° 36, 2001, pp. 71-80 en <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=305958> [Consultado el 19 de marzo de 2015]
- PACHECO, Carlos, (1995), *Trastierra y oralidad en la ficción de los trasculturadores*, *Revista de crítica literaria latinoamericana XXI*. <http://erevistas.saber.ula.ve/index.php/actualinvestigacion/article/view/2996/2916>. [Consultado el 12 de septiembre 2015]
- PERETTI DELLA ROCCA, Cristina (1989), *Jaques Derrida: texto y deconstrucción*, Editorial Anthropos, España.

- PINEDA TRUJILLO, Rosa María, (2013), *Andar por la vida sin saber leer sí es batalla. Participación de personas analfabetas en una sociedad letrada*. Universidad de Guadalajara, Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades, México.
<http://www.publicaciones.cucsh.udg.mx/ppperiod/cgraduados/pdf/2011/andarxvida.pdf> [Consultado 12 de agosto de 2015]

- PORTAL DE LA CULTURA DE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE
http://www.lacult.org/inmaterial/indice_oralidad.php [consultado el 20 de abril de 2015]

- PORTILLA, Miguel (1996), *El Destino de la Palabra: de la oralidad a los códices Mesoamericanos a la escritura alfabética*, Editorial Fondo de Cultura Económica, México

- _____, (1992) *Literaturas indígenas de México*, Editorial Fondo de Cultura Económica, México.

- RAMA, Ángel (1998), *La ciudad letrada*. Editorial Arca, Montevideo Uruguay.

- RANCIERE, Jacques (2008), *El espectador emancipado*, Bordes Manantial, Buenos Aires.

- _____, (2002,) *El filósofo y sus pobres*, Universidad Nacional de General Sarmiento, Instituto Nacional contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo, Buenos Aires.

- ROCKWELL, Elsie (2011), *La experiencia etnográfica. Historia y cultura en los procesos educativos*. Editorial Paidós, Buenos Aires.

- ROCKWELL, Elsie (1980), *Etnografía y teoría en la investigación educativa*. En Revista Dialogando, Red Escolar Latinoamericana de Investigaciones Cualitativas de la realidad escolar, Santiago de Chile, pp. 29-45.
<http://polsocytrabiigg.sociales.uba.ar/files/2014/03/Rockwell-El-proceso-etnografico.pdf> [Consultado 03 de febrero 2014]
- SALINAS, María Eugenia y ROMERO, María Teresa (1993), *Historia de la alfabetización y de la educación de adultos en México*. INEA, El Colegio de México, México.
- SAMPEIRO GUTIERREZ, Héctor (1995), “Historia y cultura otomianas en el centro de México”, en NAVA, L. *Memoria del Primer Coloquio Querétaro 1995*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, México.
- SÁNCHEZ, Irene y SOSA, Raquel (coordinadoras) (2004), *América Latina: los desafíos del pensamiento crítico*. Editorial Siglo XXI, México.
- SANDOVAL FORERO, E. (1995), “Dinámica poblacional de los otomíes del Estado de México” en Nava, L. *Memoria del Primer Coloquio Querétaro 1995*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, México.
- SANTONI, Rugiu, A. (2001), “Escenarios: una aportación dramática a la historia de la educación”, en Aguirre Lora, *Rostros históricos de la educación. Miradas, estilos, recuerdos*. Editorial Fondo de Cultura Económica, México.
- SCHUTZ, Alfred y LUCKMANN, Tomas (2003), *Las estructuras del mundo de la vida*. Editores Amorrortu, Buenos Aires
- TANCK ESTRADA, Dorothy (1984), *La educación Ilustrada 1786-1836*. El Colegio de México, México.

- TAYLOR, S. y BOGDAN, R. (1990), *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*, Editorial Paidós, Buenos Aires.
- THAAYROHYADI (2004), *La palabra florida otomí olmeca*. CONACULTA, Fondo Editorial Tierra a Dentro, México.
- THOMAS, Rosalinda (1999), "Cultura escrita y ciudad-estado en la Grecia arcaica y en Grecia clásica" en Bowman, Alan K y Greg, Woolf F., comp. *Cultura escrita y el poder en el mundo antiguo*, Editorial Gedisa, Barcelona.
- TRILLA BERNET, Jaume (1987), *La educación fuera de la escuela*, Ariel, España.
- TUSON VALLS, Jesús (2003), *Introducción al lenguaje*. Editorial UOC, Cataluña.
- VANSINA, Jan (2009), *Oral tradition: a study in historical methodology*, A Division of Transaction Publishers New Brunswick (U.S.A.) and London (UK).
- VELÁZQUEZ ALBO, Marco (2004), *El maguey y el pulque: memoria y tradición convertidas en historia*. Tesis de licenciatura en historia, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México.
- VIÑAO FRAGO, Antonio (1999), *Leer y escribir. Historia de dos prácticas culturales*. Fundación, Educación, voces, vuelos, I.A.P, México.
- WIKIPEDIA http://es.wikipedia.org/wiki/Pueblo_otom%C3%AD [Consultado el 13 de marzo de 2014]
- WOODS, Peter (1998), *Investigar el arte de la enseñanza. El uso de la etnografía en la educación*. Editorial Paidós, Barcelona.

- WOOLF, Greg (1999), “El poder y la difusión de la escritura en occidente”, en Bowman, Alan K y Greg, Woolf F., comp. *Cultura escrita y el poder en el mundo antiguo*, Editorial Gedisa, Barcelona.

- WRIGHT CARR, David (1995), “El papel de los otomíes en las culturas del altiplano central: 5000 AC-1650 DC.”, en NAVA, L. *Memoria del Primer Coloquio Querétaro 1995*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, México.

- ZALPA, Genaro y PATIÑO, María Eugenia (coordinadores) (2007), *La vida cotidiana, prácticas, lugares y momentos*. Universidad Autónoma de Aguascalientes, México.