

**SECRETARÍA ACADÉMICA**  
**COORDINACIÓN DE POSGRADO**  
**MAESTRÍA EN DESARROLLO EDUCATIVO**

**La dimensión educativa del ritual de pedimentos para la siembra del maíz chatina  
en El Zacatal, Santos Reyes Nopala, Oaxaca.**

Tesis para obtener el grado de  
**Maestra en Desarrollo Educativo**

Presenta:

**Neily Montero Comonfort**

Directora de tesis:

**Dra. Gloria Evangelina Ornelas Tavarez**

## ☯ Dedicatoria ☯

Al pueblo chatino por acobijarme en su neblina de conocimientos, saberes y haceres de los rituales de pedimento dados en la ciénega y en los terrenos de cultivo, ambos exponen símbolos con significados metafóricos basados en *Cha' kla* <palabra vieja>, sustentada en las creencias y en un lenguaje mítico propios de su cosmovisión.

Al pueblo *ikoots* por heredarme la cosmovisión mesoamericana, base principal para comprender a otros pueblos originarios.

A mi hija, esposo, padres y hermanos, por su amor incondicional.

## ☪ Agradecimientos ☪

La presente tesis es el resultado de la construcción de una mezcla de colaboraciones ofrecidas por las personas que participaron explícita e implícitamente en cada una de sus líneas, dotando de información valiosa con sus ideas y experiencias. Por lo que, me permito desglosar mis agradecimientos:

Estoy agradecida con Dios por permitirme consolidar este proceso.

Estoy profundamente agradecida con la cultura chatina de la comunidad de El Zacatal, por proveerme de enseñanzas y aprendizajes para deshojar y desgranar la mazorca de sus experiencias, de tal manera, llegar al grano sagrado de la interpretación de sus datos, propiciando la germinación y aportación de nuevos conocimientos dentro de estos espacios investigativos.

A la familia nuclear Salinas Carmona por su convivencia y ofrecerme las primeras muestras de la ritualidad. A cada uno de mis colaboradores originarios del pueblo Chatino: Sr. L. Salinas, Profr. S. Salinas, Sra. M. Torres, Sr. F. Quintas, Srita. C. Salinas, Profr. R. Quintas, Sr. G. Salinas, Sr. R. Salinas, Sr. T. Salinas, Sr. S. Velasco, Sra. C. Mendoza, Sra. J. Quintas, Sra. C. Sierra y a la investigadora consolidada Dra. M. L. Cruz.

A mi asesora de tesis, la Dra. Gloria Evangelina Ornelas Tavarez, por su tiempo, sus comentarios, sus orientaciones y enseñarme con paciencia, disciplina y profesionalismo sobre la teoría de los rituales, además, sus prácticas en la investigación etnográfica me han sabido transformar.

Así mismo, a mi comité lector: Dr. Jorge Tirzo Gómez, Mtro. Jorge Benjamín Martínez Zendejas, Dr. Antonio Carrillo Avelar y Mtra. Leticia Vega Hoyos, por sus observaciones, sugerencias y cuestionamientos, elementos que me permitieron profundizar los análisis en la dimensión educativa.

De la misma manera, a los docentes de la Universidad Pedagógica Nacional por apoyarme académicamente en mi formación, quienes me orientaron en los aspectos metodológicos y encaminaron los resultados de la presente investigación.

A mi esposo y colaborador clave, Mtro. Sergio Salinas Carmona, por impulsarme a realizar este Posgrado, acompañarme con paciencia y constancia en el otorgamiento de sus conocimientos y sabidurías sobre la cosmovisión chatina.

A mi hija *Keeysi* <Flor mariposa>, por vivir con nosotros la experiencia de ser exploradores e investigadores en nuestras propias comunidades, por su corazón radiante y paciente.

A mi madre Milca Comonfort y padre Nemecio Montero, ambos han sido la columna vertebral que sostienen mi identidad y universo *Ikoots*, por el amor y cariño que me han demostrado toda la vida, por promoverme las ideas de la profesionalización.

A mis hermanos por ser semillas de un mismo árbol, por lo tanto, también conforman mi fortaleza.

Al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACyT), por subsidiar la elaboración de esta tesis.

## Índice

<b>Introducción.....</b>	<b>7</b>
<b>Encuadre de la investigación.....</b>	<b>17</b>
El punto de partida.....	17
Planteamiento del problema .....	23
Preguntas de investigación .....	24
Supuestos.....	24
Propósitos:.....	27
Propósitos específicos: .....	28
Justificación .....	28
Metodología de la investigación .....	33
<b>Capítulo I. El proceso ritual.....</b>	<b>40</b>
1.1 La atención a la diversidad cultural .....	40
1.1.1 Cosmovisión .....	43
1.2 La articulación de la intra-interculturalidad y decolonialidad .....	45
1.3 El ritual en esta atención y articulación .....	49
1.3.1 Ritual umbral.....	52
1.3.2 Ritual comunitario de pedimento.....	53
1.3.3 Ritual familiar para la siembra del maíz .....	55
1.4 La educación en la cultura, el simbolismo y el ritual .....	59
<b>Capítulo II. Contextualización del objeto de estudio.....</b>	<b>66</b>
2.1 Ubicación geográfica y el origen histórico-mítico de los chatinos .....	66
2.2 Gente de la palabra trabajosa .....	72
2.3 La relación de la naturaleza con la salud, alimentación y las artes.....	75
2.4 Actividades económicas y la migración.....	83
2.5 Organización política y las fiestas .....	86
2.6 Manifestaciones de la educación en el pueblo chatino.....	90

2.7 Medios de comunicación masiva .....	99
<b>Capítulo III. Día en que la gente va a pedir bondad .....</b>	<b>101</b>
3.1 Ritual de Pedimento Comunitario Polifuncional en la Ciénega .....	101
3.1.1 Rito Umbral para el pedimento .....	102
3.1.2 Ritual en Jykwa' to' kajtyé .....	105
3.2 Ritual de Pedimento Familiar en la Milpa .....	121
3.2.1 La preparación del terreno .....	122
3.2.2 El aterrizaje del ritual completo .....	126
<b>Capítulo IV. Potencialidades educativas en los rituales estudiados .....</b>	<b>135</b>
4.1 La educación familiar base de una educación comunitaria .....	135
4.1.1 La educación a través de la ritualidad en ciclos de vida chatinos.....	138
4. 2 Presencia de la formación ritual chatina en la educación escolar.....	144
4.2.1 La educación ritual familiar-comunitaria en el interior de la escuela.....	145
4.2.2 Implementación de los conocimientos escolares en los rituales comunitarios	150
4.3 Didácticas posibles en la educación comunitaria y la ritualidad chatina .....	152
4.3.1 El potencial de la palabra vieja: cha' kla.....	153
<b>Reflexiones finales .....</b>	<b>166</b>
<b>Referencias: .....</b>	<b>171</b>

## Introducción

En Oaxaca existe una diversidad cultural, social, política, lingüística y natural manifestada en sus comunidades indígenas, según su Constitución Política del Estado Libre y Soberano se reconocen a 16 pueblos indígenas y a los afromexicanos (CPELyS, 2021, Art. 16); entre estos se encuentra la cultura Huave, ubicado geográficamente al sur de la entidad frente al Golfo de Tehuantepec y el Océano Pacífico, distribuidos política y territorialmente en sus tres municipios de San Dionisio del Mar, San Francisco del Mar, San Mateo del Mar y la Agencia Municipal de Santa María del Mar.

El énfasis que realizo sobre esta cultura se debe a mi procedencia, nací en Huazantlán del Río, un espacio etnoterritorial perteneciente al municipio de San Mateo del Mar, distrito Santo Domingo Tehuantepec, Oaxaca, México. Tengo como lengua materna el *ombeayiüts*<sup>1</sup> con la interpretación literal de <nuestra boca o lengua>, lengua originaria de la localidad y primera lengua de la mayoría de mi generación, asimismo, es la variante dialectal con mayor número de hablantes de las cuatro existentes. Nos autoidentificamos como los *ikoots*<sup>2</sup> con el significado literal de <nosotros> que describe la colectividad del pueblo.

Gran parte de mis primeros años de vida había crecido y concurrido dentro de mi población de origen. Cuando comencé los estudios en educación secundaria y media superior emprendí mis viajes a la ciudad y puerto de Salina Cruz, es así como empecé a salir de mis círculos familiares y sociales, de tal manera, en el ejercicio del ciclo escolar 2008-2009 inicié con la práctica de la docencia en el Consejo Nacional de Fomento Educativo (CONAFE) como Instructora Comunitaria

---

<sup>1</sup> Es caracterizado por pertenecer a la familia lingüística del “Huave del oeste”, según datos del INALI ([https://sic.cultura.gob.mx/ficha.php?table=inali\\_li&table\\_id=27](https://sic.cultura.gob.mx/ficha.php?table=inali_li&table_id=27)).

<sup>2</sup> En el contenido del presente documento estaré utilizando la palabra *ikoots*, su morfema es persona-individuo o persona-pueblo, no tiene la misma función de pluralizar como suele ocurrir en español, por lo que su uso en la actualidad es para autoidentificarme como individuo y/o colectivo cultural. En cambio, el término “Huave” es impuesto, reconocido oficialmente por las dependencias gubernamentales, pero carente de significado para los miembros de nuestro grupo etnolingüístico. La palabra “Huave” es utilizado para clasificar a las cuatro variantes dialectales existentes en la familia lingüística.

dentro del contexto zapoteca de la comunidad de Lagunas (Laguneras), Santiago Lachiguiri, Tehuantepec, Oaxaca.

Dicha experiencia marcó mi interés por continuarme profesionalizando académicamente en el siguiente ciclo escolar en la licenciatura en Educación Primaria Intercultural Bilingüe de la Escuela Normal Bilingüe e Intercultural de Oaxaca (ENBIO).

Un aspecto clave durante mi proceso formativo como estudiante y practicante normalista fueron las oportunidades para atender a estudiantes en educación indígena pertenecientes a las culturas, tsotsil, triqui, ikoots y los konajts con la variante dialectal del *umbeyajts*. En esta última, durante el ciclo escolar 2012-2013 realicé mi intervención pedagógica y elaboré el Documento Recepcional ubicada en la línea temática de Diseño y aplicación de una propuesta didáctica, denominada: La indagación participativa como estrategia para la enseñanza de la expresión oral del *umbeyajts* como segunda lengua, con alumnos de segundo grado de la Escuela Primaria Bilingüe "Doce De Octubre", en San Francisco del Mar, Juchitán, Oaxaca.

El contexto de estudio pertenece a otra variante dialectal distinta a mi lengua materna, se caracterizaba por tener un alto desplazamiento lingüístico con riesgo a desaparecer porque solo algunos ancianos de la comunidad hablaban esa lengua, razón por la que desarrollé una propuesta pedagógica para la enseñanza del *umbeyajts* como segunda lengua, además de aportar desde mi lugar de incidencia con la sensibilización lingüística a fin de desarrollar actitudes positivas hacia la revaloración de la lengua originaria en mis estudiantes y padres de familia.

De manera que conviene señalar, en la última etapa de mi intervención educativa tuve el objetivo de proyectar algunos aprendizajes de mis estudiantes a través del uso de guiones radiofónicos en la radio comunitaria *Mi poch xakambaj <La voz de mi pueblo>* como herramienta didáctica y potente recurso para evidenciar los valiosos conocimientos que aún podían documentarse con relación a la lengua y cultura del contexto estudiado. Estas acciones también pueden interpretarse como una forma de retribución social a la comunidad por los conocimientos



obtenidos de campo, una forma de reciprocidad entre el “dar y recibir” entre el contexto estudiado, los alumnos y la docente investigadora.

Al egresar de la ENBIO en el 2013 fui contratada por el Instituto Estatal de Educación Pública de Oaxaca (IEEPO) y asignada como docente en educación indígena en el contexto sociocultural y variante dialectal del zapoteco de Candelaria Loxicha, donde me he proyectado por la formación recibida, participando en la elaboración y ejecución de los proyectos educativos desde la perspectiva de la educación alternativa, basados en el Plan para la Transformación de la Educación de Oaxaca (PTEO), centrados en la indagación de los saberes comunitarios en vinculación con los centros de interés de los educandos.

Al realizar cada uno de estos proyectos educativos elaborados desde la colectividad con los alumnos, la participación de los padres de familia y docentes, los hemos titulado como: “La siembra del cacao”, “El bambú”, “La relación por correspondencia”, “Los juegos tradicionales y de patio”, “El río”, “La lengua y cultura”, esta última quedó inconclusa por la manifestación de la pandemia COVID-19, donde teníamos contemplado el objetivo de proyectarnos en la radio Pochote “La voz de la resistencia” 81.1 FM.

Así, rescato algunos de los elementos relevantes para configurar cada proyecto: la determinación de los centros de interés mediante consensos, el fomento de la sensibilización lingüística entre los alumnos monolingües en el español y hablantes del zapoteco, el cuidado ambiental para tener el río limpio y la convivencia a través de los juegos.

En ese proceso, tuve como criterio la observación de los procesos de socialización de los conocimientos de los niños de entre 6 a 12 años, porque proyectan mediante sus interacciones, sus saberes y conocimientos socio culturales, provenientes de una educación familiar y comunitaria, de la cosmovisión, la identidad cultural, los elementos valiosos de la tradición oral milenaria, entre otras potencialidades educativas.

Las experiencias planteadas en los párrafos anteriores matizan mi trayectoria académica y práctica docente realizada en las comunidades indígenas<sup>3</sup>, constituyen mis antecedentes como referentes para pretender avanzar con el uso de la estrategia didáctica de la radio comunitaria abordado en el proyecto de la licenciatura, fortalecen mis intenciones por continuar realizando las investigaciones educativas dentro de las culturas y diversos contextos culturales-lingüísticos concurridos con la finalidad de construir nuevas experiencias pedagógicas, además, de que los “gajes del oficio”, me propiciaron a pensar en continuar con mi actualización y profesionalización docente a través de la Maestría en Desarrollo Educativo.

Para esto, en un principio había enmarcado la intervención del proyecto de tesis en mi lugar de origen debido a la “deuda” que poseo con mi propia cultura para realizar investigaciones educativas, porque, como he señalado, la mayoría de mis intervenciones docentes las he desempeñado en otros contextos culturales. Pero por cuestiones de carácter organizativo en los ámbitos sociopolíticos de las comunidades de mi municipio, donde los pobladores se manifestaron contra las arbitrariedades del Presidente Municipal y su cabildo, se suscitaron actos de violencia propias del genocidio entre ambos grupos de poder, desestabilizando socialmente a las comunidades. Además, el impacto del COVID-19 generó un ambiente de incertidumbre social que colocaban en desventaja el proceso investigativo, por eso, fue pertinente replantear la reubicación contextual de la presente tesis.

La riqueza de la diversidad cultural oaxaqueña me permitió reorientar y seleccionar a la cultura chatina de El Zacatal, Santos Reyes Nopala; debido a la aproximación esporádica que he tenido desde hace seis años con los integrantes de una familia principal y nuclear, por el lazo parental de mi esposo, quienes poseen elementos de una herencia identitaria de gran antigüedad.

Inmediatamente comencé a radicar en la población con domicilio cercano a un arroyo y una hondura concurridos por personas de la comunidad; esta ubicación me permitió tener acceso a los servicios de las instalaciones de la Agencia Municipal, la Capilla Católica, la tienda comunitaria

---

<sup>3</sup> Término empleado para designar a las culturas ya existentes antes de la conquista de los españoles.

DICONSA-SEGALMEX, y la escuela primaria, colindamos con los tres primeros inmuebles, a unos 100 metros aproximadamente, y con la institución educativa, a escasos 60 metros, todos se localizan sobre la carretera de terracería que atraviesa la comunidad. Nuestro acceso a estos servicios debe ser a través de veredas, cuyas rutas atraviesan los terrenos destinados para la milpa y la pastura del ganado vacuno.

Los primeros y breves acercamientos a los servicios de la escuela en Educación Primaria Bilingüe “Benito Juárez” de organización unitaria, me permitieron pensar en la posibilidad de realizar mi investigación en dicha institución; sin embargo, debido a las restricciones sanitarias que estableció el Instituto Estatal de Educación Pública de Oaxaca (IEEPO) hacia las escuelas por el impacto del COVID-19, así como la reducción de las horas laborales, me imposibilitó ingresar al ámbito escolar.

Por lo tanto, continué con la labor de identificar un espacio educativo en donde los niños de esta población tuvieran concurrencia y de esa manera pudiera estudiar los procesos educativos a los que estaban expuestos. La ventaja de radicar en la población me permitió acceder a la información primaria de mis interlocutores; así mismo, identificar la influencia que los agentes educativos ejercen sobre los niños en las actividades primordiales dentro de su cosmovisión mesoamericana, con el rasgo distintivo de realizar cultivos de temporada. Se define “a las sociedades mesoamericanas como agricultores que dependieron básicamente del maíz sustentado por las lluvias estacionales” (López, 2008, p.18).

Esta definición puede ser aún más caracterizada, contrastando las culturas mesoamericanas ikoots y chatina. De acuerdo con lo observado, encontré como ejemplos claves en la cultura ikoots las siguientes particularidades: su familia lingüística corresponde a los “Huaves”, con clima predominantemente cálido y seco. El ingreso económico directo proviene de las actividades productivas de los pescadores, campesinos, obreros, albañiles, trabajadores en la industria petroquímica, docentes, empleadas domésticas y ocupación en oficinas. Con el arte textil se elaboran servilletas, huipiles, y enredos en telar de cintura, los bordados se realizan para

diseñar los huipiles con cadenillas y flores bordadas a mano. En cuanto a la migración, se presenta en mayor escala a las ciudades cercanas de Salina Cruz, y en menor medida, a los Estados Unidos de América. Realizan sus rituales frente a las aguas saladas del Océano Pacífico.

En tanto los chatinos, pertenecen a la familia lingüística del “otomangue” y su lengua es tonal. Viven en clima seco durante la mitad del año y la otra mitad, con clima templado y fuertes lluvias. Sus ingresos económicos provienen de actividades campesinas, ganaderas, cafetaleras, albañilería, músicos y obreros. En cuanto al arte textil, elaboran servilletas y árganas en telar de cintura, servilletas y blusas bordadas a mano con variadas técnicas, entre ellas, el punto de cruz. Sobresale la migración a los Estados Unidos y comunidades circunvecinas. Con relación a los rituales los ejecutan en las aguas dulces de las ciénegas y las honduras, en casos específicos recurren a los manantiales situados en las cercanías del Océano Pacífico.

Las características expuestas tienen que ver con un criterio de geolocalización, el relieve de un contexto situado, porque ambas culturas ostentan una identidad, una lengua originaria, roles y rituales de pedimentos vinculados con las actividades agrícolas del maíz, el vivir bien con la familia y la estabilidad comunitaria, además de mantener la comunicación con la Santa Madre Tierra, creen en el poder curativo de las aguas, y tienen como guía de sus actividades el ciclo lunar, entre otras cualidades.

Al reunir estos elementos y las diversas temáticas trabajadas, continué avanzando, apuntalando hacia el tema de estudio sobre los rituales, un objeto de estudio que escasamente había explorado, pero a la vez interesante para observar, interactuar y ampliar con mis campos del saber y conocimiento. Desde ahí surgió la iniciativa y la culminación de la presente investigación ofreciendo los resultados a través de esta tesis dentro del campo de Generación y Aplicación de Conocimientos (LGAC) denominada: Diversidad, Interculturalidad y Multiculturalidad, en la línea de formación: Diversidad Sociocultural y Lingüística.

Primeramente, consideré el encuadre de la investigación del objeto de estudio en el que expongo un punto de partida, el planteamiento del problema, algunas preguntas de investigación,

los supuestos, propósitos, justificación y la metodología de la investigación cualitativa que explica la naturaleza de los hechos (Eisner, 1998; Ameigeiras, 2006), apoyada en el paradigma etnográfico (Ortiz, 2015) para describir las acciones realizadas, con el apoyo de técnicas de recogida de datos que en este caso corresponden a entrevistas y observaciones participantes. A esto agrego que mi reducido conocimiento sobre la lengua chatina, principal medio de comunicación entre las personas estudiadas fue una limitante para mí; sin embargo, apoyada en las interpretaciones de mis colaboradores, he logrado enfocar los resultados de estudio en los capítulos de esta tesis.

Para la sistematización de los datos me basé en un informe condensado y ampliado (Ameigeiras, 2006) que se encaminó a la culminación de un diario de campo (Woods, 1998) con la ejercitación de las categorizaciones: Descriptiva y de Codificación analítico-teórico; todo esto bajo una rigurosa investigación empírica y documental que apoyaron el proceso investigativo.

La presente tesis se compone de cuatro capítulos. En el Capítulo I consideré los soportes teóricos de “El proceso ritual”, sobre la atención que se le comienza a dar a la diversidad cultural, dentro de esta residen los procesos rituales dados en los pueblos originarios (Baez, 2015), nutridos por una fuerte “cosmovisión” unidos a los mitos y a las creencias (López, 1996), una forma de entender el mundo en el que se desenvuelve la propia intraculturalidad (Iño, 2017; Riess Carranza, 2013), su articulación con la interculturalidad (López y Cuello, 2016), así como con la lucha decolonial que se continúa desde los pueblos originarios (Estermann, 2014).

Dentro de estos conocimientos y saberes rituales predomina una fuerte dimensión educativa en la cultura proveniente de una construcción analítica entre la naturaleza, el entorno que rodea y del cual forman parte los seres humanos y la sociedad (Ornelas, 2000, 2019); enriquecida con los simbolismos propios de un lenguaje visual, con ideas, significados y construcciones codificados en torno a los rituales de pedimento (Barabas, 2017; Díaz, 1995; Turner, 1980), mismos que poseen un evidente sincretismo religioso (Broda, 2001) debido a la interacción de los conocimientos y saberes propios de la cultura y que mantienen contacto con los conocimientos provenientes de otras latitudes.

Para entender más de cerca el ritual, respondo a la pregunta: ¿qué es el ritual?; la clasificación de los rituales mágicos-religiosos de las que se hace referencia; la descripción rápida de una serie de rituales: umbral o liminar (Barabas, 2017; Turner, 1988), así como del ritual comunitario y familiar de pedimento de la siembra del maíz.

La investigación me permitió elaborar y retroalimentar los elementos del Capítulo II referidos a la “Contextualización del objeto de estudio”, sobre la ubicación geográfica, el origen histórico-mítico de los chatinos autodenominados “Gente de la palabra picante o trabajosa”; además, pude identificar la relación que mantiene la naturaleza con la salud, alimentación y las artes, a través de los rituales, que a su vez se vinculan con las actividades propias de la economía. Así mismo, rescato el impacto que han tenido la migración, la organización política y las festividades propias de los ciclos festivos. Todo ello basado en las diversas manifestaciones de la educación en el pueblo chatino, señalando también algunos acontecimientos propios de las familias y los comunitarios.

En el Capítulo III “Día en que la gente va a pedir bondad”, expongo los hallazgos que corresponden a las dimensiones educativas propias de los lugares sagrados de la ciénega y la milpa. Respecto a la ciénega analizo los preparativos que realizan las familias y principales para juntar sus ofrendas para el ritual del 1 de mayo, así como la organización de las personas que se encargarán de realizar la limpieza y purificación del predio de la ciénega cada 30 de abril por la mañana. Estas acciones corresponden a la preparación del lugar de entrada y salida de las energías, que denomino rito umbral, ya que es la antesala al magno evento realizado en la Ciénega del Ocotil.

El día en que se piden por las bondades más amplias para la vida familiar y comunitaria para todo el año, a través del Ritual de Pedimento Comunitario Polifuncional, es el 1 de mayo; es un ritual polifuncional, porque solicitan muchas cosas a sus deidades, dentro de las cuales, la más importante para la actividad agrícola es aquella que se refiere a la siembra del maíz, cuya función es proveer la alimentación y contrarrestar la presencia del hambre en las familias chatinas y los

animales que circulan en la milpa. En ese lugar, los pedimentos se realizan a través de un lenguaje visual al representar las peticiones con objetos a escala pequeña, se muestran diferentes potencialidades educativas ejecutadas por adultos y niños. Los pedimentos van más allá de lo material, también contemplan lo intangible propio del bienestar comunitario e individual: salud, lluvias, bendición de las semillas, fertilidad agrícola y cosechas fructíferas en la siembra del maíz, por lo que los ejecutantes rituales son conscientes de pedir lo netamente necesario.

Mientras que, en la milpa, se realizan los actos umbrales con la preparación de la tierra, con la roza, chaponeo y quema, unos días o meses previos al Ritual de pedimento Familiar en la Milpa, este ritual, puede realizarse el mismo 1 de mayo o después, cuando la familia lo requiera. Ejecutan sus rituales entregando las ofrendas a la tierra antes de que se siembre el maíz, es un momento importante para comunicarse con la tierra, el sol, el maíz y el cielo; de igual manera, es una poderosa acción que alberga rasgos educativos.

En el Capítulo IV, abordo las “Potencialidades educativas en los rituales estudiados” en el capítulo anterior, en donde planteo el entretrejo de la educación familiar y la comunitaria, mismos que son reflejados en los distintos ciclos de vida chatino; sobre todo, establecí mi atención en los niños con edades de entre los 6 a 12 años quienes poseen un conjunto de conocimientos y saberes socialmente compartidos por los procesos propios de la enculturación, además, manteniendo una vinculación de la dimensión ritual con lo escolar. Dicho contenido se ha derivado del apoyo de las subcategorías identificadas en las obras de Paradise: el “Aprendizaje interaccional” (1994), el conocimiento cultural basado en la “Observación” (1991) como estrategia de aprendizaje y “Juntos pero separados” (1994); mismos que van de la mano con el “Aprender haciendo” (Bertely Busquets, 2000).

También busco resaltar la riqueza y el potencial de la tradición oral sustentados en *cha' kla* <palabra vieja>, los conocimientos que albergan continúan existiendo porque han sido promovidos por los portadores de la memoria colectiva: los adultos y ancianos, que a diferencia de las

generaciones jóvenes los transmiten y/o transforman de acuerdo con sus necesidades, a veces, inmediatas. Así mismo, resalto otras didácticas empleadas durante el proceso educativo del ritual.

Por último, presento algunas reflexiones sobre los rituales, pues son eventos con valor simbólico comunitario y familiar, suelen tener una carga espiritual, mágico, cívico o secular, han acompañado al ser humano en todo tipo de “trabajo” ejercido durante su existencia, y son vinculados con un ciclo completo o alguna parte de él. La mayoría de estas prácticas se encuentran en procesos de transformación y adaptación dados por factores exógenos y endógenos, estos suelen pasar desapercibidos, sobre todo porque no se les prestan demasiada atención, los cuales merecen ser estudiados y documentados desde sus dimensiones educativas basados en los saberes y conocimientos, familiares/comunitarios, aprendidos dentro de su contexto actual o en un pasado reciente.

El estudio de estas prácticas expone el contenido de alguna parte de las cosmovisiones, mitos, el uso de los lugares sagrados, las lenguas como un código de comunicación, entre otros elementos identitarios que matizan los conocimientos y saberes. Los elementos abordados en el presente documento han sido parte del compromiso de los sujetos de estudio, quienes han depositado en mí su hermosa semilla, producto de la herencia cosechada de su vida ritual, así mismo, en aportar, contribuir social y culturalmente a la diversificación de la documentación a través de la memoria escrita de los rituales chatinos.



## Encuadre de la investigación

### El punto de partida

Dentro del etnoterritorio de la cultura chatina, existen espacios y escenarios naturales dignos de respeto, de gratitud y de culto, estos lugares corresponden a la Ciénega del Ocotál y a los terrenos de cultivo de cada familia, “la milpa”. Desde tiempos inmemoriales, se han congregado los miembros de la comunidad para realizar los rituales de pedimento de las lluvias, una próspera siembra del maíz, además, de variados pedimentos propios de las necesidades que se requieren cubrir. Para los chatinos: *Tsä ndy'ä jnyä ntë küshaa* es el <día en que la gente va a pedir bondad> hacia sus entes y fenómenos de mantenimiento de la naturaleza antropomórfica, dando pie a su funcionalidad ritual (Baez, 2015).

No obstante, estos rituales han estado abiertos a cambios y a transformaciones constantes, a pesar de que los microrrelatos y las narraciones míticas han apoyado la función histórica e ideológica de estas prácticas por generaciones, pues, no han estado al margen de los cambios sociales. Por ello, es necesario resaltar los motivos que originan su transformación, sea por la variedad de las ideas y las creencias al compartirlas o al considerar unas valiosas y otras de menor impacto. “Así, los rituales responden a las transformaciones sociales por su carácter dinámico y legitimador” (Baez, 2015, p. 15), siendo este, un producto del tiempo y del espacio.

La situación que logré detectar en estas prácticas rituales familiares y comunitaria, es que a pesar de que los chatinos acuden a realizar sus pedimentos a escala pequeña en las ciénegas y los adultos bajan a sus terrenos de cultivo a entregar sus ofrendas; las nuevas generaciones se van perdiendo y/o desconociendo la existencia de los seres míticos que habitan en la ciénega: el rayo y la serpiente. En cambio, estas nociones sobre contenidos míticos les son atribuidos a los ancianos de la comunidad, quienes son vistos como los responsables de contener dichos saberes y conocimientos de las historias verdaderas, basados en creencias que explican y simbolizan los diversos acontecimientos y la visión del mundo de dicha comunidad.

Las nuevas generaciones, al dinamizar su vida, justifican y desarrollan la realidad social de una manera diferente a la de los ancianos, poseen una mezcla de otros conocimientos y experiencias por influencia de otras latitudes que legitiman y reorientan su forma de pensar; por eso, algunos chatinos dejan de sentir el interés “por cosas del pasado” propias de *cha'kla* <palabra vieja>, porque no todos los pobladores siguen la dinámica de salvaguardar los contenidos míticos que acompañan estas tradiciones rituales, en los jóvenes comienzan a fragmentarse, a perder validez, se disipan entre otros repertorios.

Baez (2015) señala que efectivamente en un sistema de mitos habrá unas visiones que se correspondan, completen o repitan, pero también habrá otras visiones que dependan de series diferentes.

A continuación, se marcan las diferentes visiones que se tienen sobre los mitos estudiados, según la <gente grande> *ne' kla*, la etapa adulta honorífica *nyĩ* <don o doña>, y los jóvenes de la comunidad en <transición a la juventud> *ngwi'*:

***Ne' kla* <gente grande>**: Aproximadamente a los 60 años en adelante, comparan los estilos de vida que tuvieron desde hace algunas décadas con las más contemporáneas, manifiestan que ellos recibían indicaciones para ir a ofrendar en alguna ciénega para que la deidad no se sintiera triste. En las ciénegas y en las milpas era notorio la solicitud de un buen ciclo agrícola de la siembra del maíz y el frijol, elaboraban trojes para resguardar el maíz, mientras que las nuevas generaciones usan graneros de aluminio; sembraban los cordones umbilicales que marcaban la unión del individuo chatino con el *Chandyu* y la deidad; y ahora se han minorizado estas prácticas. El señor L. Salinas acepta la transformación de los conocimientos rituales de las nuevas generaciones: “Sí, ya los muchachos van perdiendo, ya no respetan eso” (Comunicación personal, 16 de agosto de 2021).

***Nyĩ* <don o doña>**: Algunos delegan la responsabilidad de los conocimientos míticos a los ancianos, por ejemplo, las siguientes expresiones manifestadas por tres informantes entre los 30-35 años: “así cuentan los abuelos”, “los de antes decían eso”, “así comentan los señores ya

grandes que comentan eso y yo la verdad no sé, ya los señores grandes son los que tienen más conocimiento de eso, sobre las serpientes”.

Aunque, existen otros adultos que comenzaron a creer en las manifestaciones de los seres místicos y el cumplimiento de los pedimentos, según F. Quintas: “con lo que ya estoy viendo, para mí yo ya le creí, porque yo no suelo creer eso” (Comunicación personal, 28 de febrero de 2021), después de dudar, logró inclinarse sobre la existencia de la culebra mítica porque todavía coexisten en los pobladores “núcleos duros” del mito, protegidos por las partes “dúctiles”, dejando como huellas del mito elementos desarticulados que pueden permanecer, más o menos aglutinados en algunos casos, para adherirse a otras creencias y narraciones, míticas o no (López, 1988, p. 388).

En cuanto a sus pedimentos, lo han diversificado, anteriormente le dedicaban mayor atención al campo, en la actualidad se han transformado los oficios en los que se especializan. Acuden a las ciénegas a “pedir” beneficios, tales son: las construcciones de viviendas con techos de losas, la obtención de medios de transporte más actualizados, la introducción de nuevas tecnologías a sus viviendas o materiales de trabajo, la integración de utensilios o herramientas más sofisticadas, la intensificación de la crianza de ganados; todo ello apuntala a las mejoras en las condiciones de vida y acordes a sus necesidades.

**Ngwi' <transición a la juventud>**: Tienden a desconocer sobre la existencia de las deidades del rayo y de la serpiente mítica, acudían a la ciénega en compañía de sus padres para ayudar a construir la maqueta de una casa en miniatura, moldear con el barro algunos artículos que se requieran en el hogar.

A partir de lo anterior y de mi experiencia limitada en las prácticas rituales me llevó a continuar con los análisis sobre los cambios en los pedimentos de la siembra del maíz, por considerar la simbología del Ritual de Pedimento Comunitario Polifuncional en la Ciénega se mostraron escasas representaciones relacionadas con el cultivo de la tierra, en la mayoría se enfatizó a la construcción de casas con material concreto y a la crianza de ganado, este último,

refleja la realidad actual, cambiando los terrenos de cultivo para convertirlos en campos de pastura para el ganado vacuno, demostrando en cierta manera la disminución de los espacios propios para la producción del maíz.

También, la variedad de profesiones a la que se están integrando los chatinos proceden de cambios sociales naturales y necesarios, por esta causa se ha tenido como consecuencia la falta de tiempo para destinarle directamente la atención a los campos de sembradíos, por lo que R. Salinas asegura que: “puede ser porque las personas trabajamos fuera, ya no le dedican el tiempo y el cuidado de la milpa, [...] es que ya casi no trabajan, casi ya no están, hay muchos jóvenes que se fueron, la mayoría está en los Estados Unidos, ya no hay mozos” (Comunicación personal, 24 de abril de 2021).

El proceso migratorio hacia los Estados Unidos de América pareciera no influir, pero ha dinamizado la vida social del chatino al explorar, conocer y desempeñarse en otros oficios y en otras latitudes, con la perspectiva de mejorar sus condiciones de vida, contribuir a su bienestar y desarrollo familiar. La migración ha traído como consecuencia la inasistencia al Ritual de Pedimento en la Ciénega y a la Milpa, aunque en mínima medida algunos de “los hijos de la tierra” radicados fuera de El Zacatal toman injerencia en las decisiones sobre el trabajo agrícola, organizándose con sus familias para continuar con la siembra y la cosecha del maíz de autoconsumo.

La reducida actividad agrícola en esta temporada ha traído como consecuencia la inserción del programa SEGALMEX, para su apertura se requirió de un diagnóstico, por lo que algunos pobladores informaron ser campesinos, pero se contraponía con los productos que más les interesaría incorporar en la tienda porque “las señoras dijeron, [...] lo que más les interesa a las personas, lo primero es el maíz y el frijol” (R. Salinas, Comunicación personal, 24 de abril de 2021). La demanda del consumo de estos granos aumentó durante el periodo en que los agricultores tendían a vaciar sus trojes o graneros de aluminio, es decir, unas semanas antes de la pizca de la mazorca, después, la demanda disminuía durante las temporadas de cosecha.

La poca incorporación de los jóvenes en la vida campirana se justificó en el hecho de que algunos a temprana edad se incorporaron a las labores de la construcción: “empecé a trabajar de lleno en esto de la albañilería, ahora ya no me interesa el trabajo del campo, no me gusta trabajar con la tierra, no es pesado, pero se me hace aburrido” (R. Salinas, Comunicación personal, 24 de abril de 2021).

En el caso de los egresados de las escuelas secundarias y bachilleratos decidían integrarse a los oficios provistos en ciudades cercanas a la región chatina, incluso algunos migraron y residen en los Estados Unidos de América. Otros de los rasgos que ha cambiado la visión de los jóvenes es el uso de las redes sociales, una tendencia que ha ido en aumento en los últimos años, los jóvenes comenzaron a sumergirse en la virtualidad, disminuyendo en cierta manera la observación de los cosmos.

Estos cambios no solo corresponden a los últimos años, sino que han sido consecuencia de otros factores como la implementación de las políticas monoculturales educativas del Estado-Nación, que persiguieron “la homogeneización del individuo, mediante la transmisión del conocimiento de corte eurocéntrico occidental, considerado como único, válido y científico” (Arias, Quintriqueo y Valdebenito, 2016, p. 9), y con la apuesta de establecer una lengua y cultura única a nivel nacional, se impusieron para coartar conocimientos y saberes de los pueblos indígenas. Estas directrices influyeron en la mentalidad de algunas personas, al considerar que las escuelas solo debían promover las ideas científicas.

Por eso, en la época contemporánea, se observan algunas facciones del espejismo eurocéntrico con la representación engañosa de que occidente es el ideal a seguir, como lo es la colonialidad del saber que implica la reproducción del conocimiento científico occidental y una forma particular de ser. Al seguir ciertas pautas estereotipadas, inducen al alejamiento de las prácticas rituales; la “colonialidad del poder aún ejerce su dominio, en la mayor parte de América Latina” (Quijano, 2000, p. 37), dando origen a la violencia cultural y simbólica sobre los pueblos indígenas, a los que se les demandaba renunciar a sí mismos (lengua y cultura) para integrarse al

ambiguo modelo cultural e identitario que proponen los aparatos ideológicos del Estado, considerando sus saberes y prácticas propias como arcaísmos provenientes de un pasado innecesario y obsoleto, y urgentes de ser desterrados para ingresar a la “modernidad” occidentalizante (Baez, 2015).

Esta situación se ha reflejado en una de las relatorías que plasma el activista Cruz (2019):

Los chatinos de Oaxaca no estamos al margen de los cambios actuales, situación que me ha preocupado mucho como integrante de mi raza; no son cambios que estén bajo nuestro control y quizás en un tiempo no muy lejano quedarán muy pocas huellas y vestigios que puedan ser objeto de investigación. Los cambios en nuestra cultura han sido en su mayoría impulsados por los dueños y protegidos del poder nacional, elementos de una civilización distinta a la nuestra y con los que convivimos en desigualdad dentro del territorio mexicano. (p.147)

Esta visión y preocupación de que la lengua y la cultura propias desaparecieran no solo fue percibida por el activista Cruz, sino por otros intelectuales, quienes, a través de sus luchas sociales y académicas sobre la reivindicación de los derechos en la educación indígena a nivel nacional, dieron fruto a la necesaria labor de influir y de transformar los Planes y Programas de Estudio en la Educación Básica, como una alternativa para trabajar con los elementos propios de cada cultura. Por esa razón, en el 2008 se legitimó la importancia de trabajar el fomento de los procesos rituales dentro de las escuelas primarias, a través de los Parámetros Curriculares de educación indígena (DGEI, 2008).

Sin embargo, los avances han sido nulos, a pesar de que se proclame una educación alternativa como una dialéctica entre lo *instituido*, lo formalmente establecido del currículum oficial, y lo *instituyente* que cuestiona lo instituido y proponen un cambio, promueven o incitan a pensar en un currículo flexible con una potencia generativa, creadora, modificadora, enriquecida y desarrollada para dinamizar el futuro de la educación (Fernández, 1998).

### **Planteamiento del problema**

Como resultado de la aproximación a las prácticas rituales, detecté la problemática de que los conocimientos y saberes míticos propios de las prácticas rituales familiares y comunitaria del pedimento del maíz, se van olvidando y/o transformando, por eso, con el paso del tiempo las nuevas generaciones desconocen sobre la existencia de los seres míticos que habitan en la ciénega: el rayo y la serpiente mítica; con ello, pierden la posibilidad de conocer el acervo cultural propio de la cosmovisión chatina que reside en la tradición oral y que en términos locales corresponde a la <palabra vieja> *cha'kla* producto de “una tradición milenaria prehispánica” “de un pasado inmediato” frente a la “cosmovisión de ‘hoy’” (Montemayor, 2000, pp. 95-96).

Ante estos escenarios, la transmisión de los mitos y las creencias, un común denominador de la cosmovisión indígena, desde mi consideración, muestra debilidad en las generaciones recientes, algunos acuden a la Ciénega porque se realiza un rosario, ya no con la idea ancestral de propiciar a la deidad, por lo que: “La creencia mítica está [siendo] diseminada” (López, 1988, p. 110).

Estas manifestaciones, me permiten entender que son y somos cada vez menos los jóvenes que decidimos arar la tierra y platicar con el terreno de la milpa, enmarcando un cambio en el estilo de vida al no participar directamente con el trabajo del sembradío. Ante tales causas, es fácil posicionarme en la afirmación que al abandonar la práctica de la siembra del maíz provocará la transformación vertiginosa de los conocimientos rituales, dejando grandes secuelas para la cultura. Aunque para las nuevas generaciones, estos cambios en su ideología de subsistencia son debido a las transformaciones apegadas a nuestros tiempos modernos que los obliga a modificar ciertas pautas de comportamiento.

La situación se torna preocupante desde una mirada de la preservación de los conocimientos autóctonos porque al no alimentar esos conocimientos agrícolas en las generaciones venideras, se estarán desplazando por aquellos cimentados en una idea capitalista o neoliberal. Aunque Baez (2015), quien se ha encargado de estudiar profundamente los rituales

“pone en evidencia que no siempre la vida ritual se extingue con la modernidad, pues aparecen ante nuestros ojos innovaciones que refrescan las prácticas tradicionales e imponen nuevos bríos a la reproducción cultural” (p. 14).

La detección de la problemática comenzó en el señalamiento de la debilitación de los conocimientos y saberes rituales propios de los contenidos míticos hacia las siguientes generaciones, por eso, consideré importante conocer y responder: ¿qué es lo que continúa practicándose, tanto en el ritual de la Ciénega del Ocotil y en los campos de sembradíos?, ¿cómo ejecutan los chatinos sus pedimentos?; una situación que me llevó a elaborar esta tesis con la intención de encontrar respuestas a las siguientes interrogantes.

### **Preguntas de investigación**

El establecimiento de las preguntas de investigación han sido un aspecto medular para guiar la investigación del objeto de estudio. A continuación, las enuncio:

¿Cómo se desarrolla la dimensión educativa en los Rituales del Umbral, de Pedimento Comunitario Polifuncional en la Ciénega y el Pedimento Familiar en la Milpa para la siembra del maíz?

¿Cómo se manifiesta el valor simbólico y cosmogónico de los conocimientos y saberes chatinos dentro de los rituales de pedimentos de la siembra del maíz en su educación comunitaria y familiar, el uso del territorio, la alimentación y su religiosidad?

¿Cuáles son las potencialidades educativas que emplean los chatinos en los procesos de socialización de sus conocimientos y saberes dentro de las dimensiones de lo familiar-comunitario, escolar y didáctico, propios de los rituales estudiados?

### **Supuestos**

A partir de mis preguntas de investigación, de los escasos seis años que he vivido en la comunidad y mi primer acercamiento al ritual realizado en la ciénega en el año 2020, planteo los siguientes



supuestos que me funcionan como brújulas para direccionar algunos conocimientos previos del tema estudiado, una corriente de aire que señala y dirige los resultados en mi investigación.

- a) Los chatinos acuden a los lugares sagrados de la ciénega y los terrenos de cultivo para realizar los pedimentos de la siembra del maíz. Antes de la ejecución propio de los rituales, efectúan la limpieza, tanto en la ciénega cómo en los terrenos de la siembra. El representante de la agencia de policía municipal y su suplente, junto con algunos ancianos de la comunidad acuden a la ciénega un día antes del pedimento, le piden permiso al Dueño de ese lugar para desbaratar los pedimentos del año pasado, barrer y mantener limpio el lugar, a este acto se le conoce como el Ritual Umbral, porque corresponde a un pequeño cambio que se realiza en un intervalo de tiempo menor, donde los responsables tienen proximidad a un espacio considerado como lo mágico y en donde habitan las entes de la naturaleza, pero simultáneamente, las personas de la comunidad con una semana de preparación comienzan a reunir sus ofrendas para entregarlo en la ciénega.

El 1 de mayo se realiza el Ritual de Pedimento Comunitario Polifuncional en la <Ciénega a la orilla del ocotal> *Jykwa' to' kajtyé*, es un *'día en que la gente va a pedir bondad'* *Tsä ndy'ä jnyä ntë küshaa*, acuden a la ciénega a realizar distintos pedimentos que respondan a las necesidades básicas que presentan, sus pedimentos los representan con símbolos a escala pequeña. Las personas entregan sus ofrendas, como son: pan, chocolate, sangre de gallina criolla y las velas, a la par piden por la paz comunitaria y familiar, las bondades en sus vidas diarias, las bendiciones en los sembradíos, los beneficios de migrar a los Estados Unidos de América, la construcción de sus casas, la guía y el cuidado por el Dueño del lugar que, en muchos casos, los jóvenes desconocen sobre la existencia de las serpientes míticas en ese lugar. Los pedimentos van cambiando con el paso de los años, cada vez se van involucrando nuevos elementos para situaciones nuevas, es decir, permite pensar que se van prosperando y mejorando las acciones de las personas, por mencionar

el uso del papel en las ciénegas para escribirle a la deidad, cuando hace años las personas no escribían sus peticiones.

En un segundo momento, los chatinos, el mismo 1 de mayo o en días posteriores, se trasladan hacia los terrenos de siembra para terminar de aterrizar o consolidar el Ritual de Pedimento Familiar en la Milpa, para este procedimiento se entiende que refiere solamente a la organización de cada familia quienes guardan discrecionalmente sus acciones dentro de los rituales. Al tratarse de la siembra del maíz, los alimentos de la familia, constituye un acto sumamente especial, profundos e íntimos que cada familia protege, lo hacen sin avisar a los otros porque solo pueden acudir un grupo acotado de personas, los más grandes de la familia que pueden ser los abuelos, padres o el acompañamiento de algún especialista ritual, considerados como los conocedores de dicho procedimiento.

- b) En cada acto ritual, los abuelos y algunos adultos demuestran algunos elementos de los núcleos duros de la cosmovisión chatina y su valor simbólico. Entre ellos el respeto que le muestran al *Chandyu* <tierra/universo> para pedirle por las próximas siembras, la intervención de las divinidades (en la culebra o serpiente mítica y el rayo) para cuidar del pueblo chatino, responsables de proveer la protección y bondad en las distintas relaciones sociales del ser chatino.

El valor simbólico se manifiesta en el lenguaje visual, oral y mental que poseen los creyentes, al observarse un sistema de intercambios entre signos y significaciones, donde las producciones a escala pequeña de los corrales, las casitas, las imitaciones de los campos de cultivo, las costalillas de maíz y otros productos agrícolas cobran relevancia, todo ello tiene una utilidad muy importante, desde una mirada física y espiritual.

Para los ancianos, el maíz como alimento es visto como un grano sagrado que no debe ser desaprovechado, un regalo divino, que constituye un ícono de valor simbólico para la alimentación, es partícipe en la interpretación de la cura de las enfermedades y su uso desde la lengua, rescatan palabras que unen conocimientos desde todo un universo; al

mismo tiempo, pasa a ser en casos especiales un símbolo de intercambio como lo es el cacao y la moneda, porque con ello se agradecían los favores recibidos de otras personas. Dentro de estos rituales se observan los usos de los símbolos propios de la cosmovisión mesoamericana y de provenientes de otras latitudes, el uso de la cruz o la piedra alargada que simboliza la “siembra de la placenta u ombligo” del chatino que une a la ciénega y a la tierra para “pagar y pedir” por su bienestar individual y colectiva.

Con la ejecución de estos rituales, los chatinos abren una dimensión cósmica, que por lo general provienen de los abuelos, contenedores de las narraciones míticas almacenadas en las palabras viejas.

- c) La ejecución del Ritual de Pedimento Comunitario Polifuncional en la Ciénega y el Ritual de Pedimento Familiar en la Milpa están conformados por elementos educativos, en los que cada familia emplean sus diversos mecanismos para la socialización de sus conocimientos y saberes, que enseñan y educan a los integrantes de sus familias, dichos procesos pueden valerse de la observación y la imitación de lo que acontece en cada acto ritual y trascenderlo a otros espacios educativos, como lo es el escolar. Además, los procesos de socialización de los saberes y conocimientos, derivados de sus cosmovisiones, su tradición oral y el uso de los símbolos, poseen potencialidades educativas ricos de recursos didácticos.

**Propósitos:**

Penetrar en la dimensión educativa del ritual de los pedimentos en la siembra del maíz en los chatinos de El Zacatal, mediante el corte etnográfico que posibilite su documentación y análisis.

**Propósitos específicos:**

- a) Registrar el desarrollo de la dimensión educativa de los rituales de Pedimento Comunitario Polifuncional en la Ciénega y el Pedimento Familiar en la Milpa para la siembra del maíz.
- b) Analizar el valor simbólico y cosmogónico de los rituales de pedimento, considerando los elementos del territorio (chandyu), la alimentación, la religiosidad popular y la organización familiar/comunitaria.
- c) Detectar los procesos de socialización de los conocimientos y saberes chatinos dentro de los rituales de pedimento para describir sus manifestaciones en las dimensiones de la educación familiar-comunitaria, escolar y didáctica.

**Justificación**

La educación comunitaria y familiar basada en “el ritual [...] uno de los medios en lo que se expresa la diversidad cultural” (Baez, 2015, pp. 13-14) mesoamericana, en este caso, chatina, corresponde a un legado resguardado por la mitología, la cosmovisión y una educación proveniente de la construcción social de sus conocimientos, saberes y *aprendizajes situados*, que en términos más académicos corresponden a una “educación informal” (Crescimbeni, 2015, p. 271). Esta práctica ritual de los pedimentos del maíz asociados a lo mágico-religioso corresponden a una decisión que toman los agentes educativos chatinos para determinar qué elementos, contenidos y prácticas del “todo” les enseñan a sus descendientes, a partir de “un sistema de símbolos que representa concepciones centrales sobre la realidad de [la] cultura” (Barabas, 2017, p. 28).

Por lo que adentrarse en el estudio de las dimensiones educativas del ritual de los pedimentos de la siembra del maíz permite abordar una de las aspiraciones de nuestros pueblos originarios para atender la necesidad de documentar y analizar a través de diferentes vertientes teóricas, metodológicas, políticas y epistemológicas la educación indígena intra e intercultural,

comunitaria, decolonial e incluyente en la diversidad sociocultural y lingüística existente a nivel local, estatal y nacional.

Una educación ritual con potencialidades en conocimientos y saberes propios que muchas veces es ignorada, y, por lo tanto, requiere de un interés de lucha para que sea considerada por el Estado como una educación válida y alternativa frente a los estipulados por el currículo oficial de la “educación formal” (Crescimbeni, 2015, p. 271). Incluso, desde una visión crítica este tipo de educación es la que debería de abogar la política del Estado mexicano para comenzar a generar reconocimientos de la contextualización de conocimientos, saberes y aprendizajes que los niños requieren dentro de un aula, entre los que figura la aceptación de los elementos propios de una cultura, su transmisión y/o su tratamiento frente a los estragos de las políticas subyacentes-asimilacionistas de la cultura dominante, situación aún notoria en las escuelas de educación bilingüe en espacios socioculturales en la entidad federativa de Oaxaca.

Por eso, veo la necesidad y relevancia de continuar trabajando con la visualización de la educación familiar y comunitaria inmersa en el trabajo agrícola, cuya mediación cultural es la cosmovisión, el simbolismo y la ritualidad presentes en los espacios físicos en donde es justificable para los lugareños, realizar el ritual del pedimento del maíz. Cada uno de los espacios sagrados: de las ciénegas, los cerros y la milpa, conforma el “escenario de una acción ritual en un momento determinado del ciclo agrícola que se ciñe a dos grandes tiempos: al de secas y al de lluvias” (Baez, 2015, p. 18). Estos rituales, se concentran en dos situaciones muy importantes: en la petición de las lluvias y en la bondad del ser mítico de hacer prosperar la siembra del maíz, este acto marca un momento de inicio en el ciclo agrícola.

Mi interés por delimitar este tema de estudio sobre la categoría del Ritual de Pedimento Polifuncional Comunitario en la Ciénega y el Ritual del Pedimento Familiar en la Milpa, obedece a una necesidad de saber qué ocurre con la educación que se encuentra fuera del entorno escolar, principalmente en la ciénega porque es un lugar en donde participan niños con edades que

corresponden a la educación primaria básica, así como los jóvenes, adultos y ancianos que conforman el grupo de sus agentes educativos.

La exploración de esta práctica rica en experiencias y conocimientos, permitió el análisis de un proceso dotado de un lenguaje mítico que se pondera en los seres naturales, sobrenaturales y anímicos territoriales influyentes para los habitantes de la comunidad, sobre todo en el ciclo de vida de los ancianos y algunos adultos, tal es el caso de la deidad del rayo, la culebra o serpiente mítica, el maíz como semilla sagrada y la relación que existe con la siembra de la placenta; y a partir de ello, entender las transformaciones que han ocurrido durante el proceso educativo propio de la socialización de conocimientos y saberes, y así ubicar sus didácticas como potencialidades educativas.

El problema abordado desde un enfoque etnográfico de antemano obedece a una curiosidad de interés personal por conocer y comparar la visión que poseemos los pueblos ikoots de los que provengo, frente a los conocimientos y saberes chatinos en el desarrollo de este tipo de peticiones, producto de una historia cultural con procesos de transformación en su identidad étnica.

De modo que esta práctica ritual de:

Los pedimentos buscan [además] propiciar una suerte de magia homeopática y se expresan en una gran variedad de elementos que constituyen modelos a escala, símiles de lo que se solicita a lo sagrado, que son construidos y colocados en los santuarios. (Barabas, 2017, p. 19).

Si bien, los rituales son puntos de condensación donde se pueden leer sin demasiado esfuerzo interpretativo a los otros, porque son su mera representación, son la ventana, el comprender y recrear al otro (Díaz, 1995). Entonces para mí, es un reto fundamental interpretar las percepciones de los chatinos porque busco aportar datos valiosos que abonen a la exploración y documentación de sus elementos culturales identitarios, los procesos de socialización de sus conocimientos y deberes mediante la investigación y elaboración de esta investigación, procurando

el cuidado del manejo de la información empírica, sin alterar las informaciones proporcionadas por los chatinos, puesto que “las acciones mágicas y religiosas contienen mensajes (codificados) por encima y debajo del significado intencional de los actos y palabras” (Díaz, 1995, p. 42).

También, muestra una gran capacidad de acción que realizan las personas al brindar sus ofrendas para recibir a cambio, la salud y el bienestar; por eso: “El hombre ritual cree que ciertos fenómenos, sequías, lluvias, epidemias, bienaventuranzas, son explicables, causalmente por la intervención de esos poderes místicos” (Díaz, 1995, p. 40). Al entender todo este entramado mágico-religioso que emana una relación entre los seres espirituales y naturales, reflejan la conjunción de obligaciones recíprocas que tienen los chatinos en sus interacciones humanas con las entidades míticas y de las que están sujetos.

Esta propiciación de lo sagrado les permite a los chatinos (sobre todo en las generaciones adultas) creer en la capacidad innata del organismo para mantenerse en un estado de bienestar físico, anímico y social, estimulando sus procesos energéticos y espirituales para persistir en lo que solicitan. Debido a la intervención de los seres sobrenaturales, los chatinos se proveen de fuerzas para regular las funciones y reaccionar de manera automática ante los embates externos o internos, con el objetivo de reestablecer y obtener una existencia gozosa.

De modo que la producción agrícola siempre está aportando en la subsistencia de nuestros grupos humanos con: “La profusión de fórmulas mágicas y ritos que acompañan al cultivo” (Díaz, 1995, p. 95) del maíz, representa la base fundamental en la sana alimentación diaria de los chatinos, de tal manera, que *Chandyu* representa al <universo y/o tierra> en la naturaleza, todo lo que existe y suministra al entorno, y que en términos académicos corresponde a la Santa Madre Tierra. Les suministra los nutrientes esenciales a los granos del maíz, propiciando la salud digestiva y el soporte al sistema inmunológico, así como el florecimiento de la intelectualidad y espiritualidad de los chatinos.

La curiosidad frente a estos procesos y fenómenos me permitió establecer el contacto directo con la realidad social y los conocimientos comunitarios adquiridos por los informantes

claves, para conocer el contexto sociocultural de los educandos quienes son el reflejo de su medio social, el valor que tienen los pobladores con el cuidado del medio ambiente y el respeto hacia los dueños de los lugares sagrados del *Chandyu*.

Como mencionaba anteriormente, las políticas subyacentes-asimilacionistas de la cultura dominante, dejaron secuelas que han estado debilitando las prácticas comunitarias, por eso, debemos replantearnos los esfuerzos que se han hecho, por promover y reconducir sobre su revaloración.

Mi interés por estudiar los motivos y las razones de este problema educativo tiene la intención de contribuir:

Al proceso de documentación y análisis bibliográfico de los datos empíricos recabados a través de la observación, así como de entrevistas y diálogos con informantes clave, información interpretada del chatino al español, que posibilitan una interacción dialógica, al dimensionar el proceso educativo que dichos procesos conllevan.

El tema de los rituales no es algo nuevo, es una categoría y dimensión que se ha explorado desde la visión antropológica, etnográfica y con fines educativos, pero para mí es un campo de acción en el que no me he desempeñado, así que, con la realización de la investigación busco aportar datos valiosos a los poseídos en las documentaciones escritas sobre temas cosmogónicos y filosóficos, mismos que han fortalecido la memoria histórica de las culturas a través del registro de la memoria escrita de estos conocimientos hacia las generaciones venideras. Por eso, reflexiono sobre un futuro en el que se puedan utilizar el contenido de la presente investigación como referente de la memoria colectiva para el abordaje de los contenidos educativos-didácticos en un contexto áulico, con una prospectiva de atender la necesidad para que los sujetos en cuestión revaloren sus sistemas de conocimientos y sus tradiciones orales dentro del entorno natural y social, entre otras utilidades que puedan ser concebidas como una forma de retribución a la comunidad investigada.



De tal manera, que esta investigación aporte a sus lectores conocimientos y saberes, comunitarios y familiares propios del ritual de la siembra del maíz, datos que no hayan sido documentados y que frente a los constantes cambios que experimenta la cultura, este trabajo recabe, rememore, promueva y fomente el uso de los conocimientos ancestrales y actuales del ritual del pedimento como una semilla que se siembra, germina y se multiplica en los diversos procesos educativos.

### **Metodología de la investigación**

La investigación es una práctica constante orientada a la obtención y ampliación de conocimientos precedida por una serie de actividades articuladas, por eso, en el presente trabajo señalo una problemática como punto de inicio, a partir de ello la generación de la construcción del objeto de estudio, un fenómeno de interés que influyó ordenadamente en la esencia de la investigación, porque esta “no se realiza de manera aislada ni desconectada” (Restrepo, 2018, p.77).

Más bien se derivó y articuló de este marco metodológico de acción en la investigación, conjunto de procedimientos a seguir con la finalidad de lograr “la transformación controlada o dirigida de una situación indeterminada en otra que es tan determinada en sus distinciones constitutivas y relaciones que convierte los elementos de la situación original en un todo unificado” (Bernstein, 2010, p.141) para comprender y compartir otras formas de construcción de la información.

Dentro de sus requerimientos fue pertinente delimitar el tema de la tesis: La dimensión educativa del ritual de pedimentos para la siembra del maíz chatina en El Zacatal, Santos Reyes Nopala, Oaxaca; así como, señalar un conjunto de preguntas que guiaron y respondieron a la temática de la investigación planteada con propósitos general y específicos, de la misma manera, al contar con la experiencia de la primera visita a la Ciénega del ocotal logré tener un bosquejo de los supuestos hipotéticos.

El proceso de la investigación se abordó desde el enfoque de la investigación cualitativa, porque posee un acercamiento a la tarea científica de la observación, basadas en los datos no numéricos sino de calidad o cualidad, acorde a las características y las necesidades de la exploración, enfatizada en su naturaleza transparente, ordenada y sistematizada del recorte de la realidad, en el que “no hay pruebas estadísticas del significado para determinar si el resultado se puede <<tener en cuenta>>; al final, lo que cuenta es una cuestión de juicio” (Eisner, 1998, p. 57) de la información recabada.

Este enfoque posee una exigencia en análisis, reflexión y la reconstrucción compleja de los datos empíricos, teóricos y analíticos porque los hechos no hablan por sí mismos, sino por “la forma en la que el mundo es comprendido, experimentado, producido; por el contexto y por los procesos; por la perspectiva de los participantes, por sus sentidos, por sus significados, por su experiencia, por su conocimiento, por sus relatos” (Vasilachis, 2006, pp. 28-29).

Se complementó con el paradigma etnográfico para el estudio y la observación del comportamiento social de la cultura chatina, ya que dicho paradigma se relaciona con:

la experiencia y la exploración de primera mano sobre un escenario social, a través de la observación participante como principal estrategia de obtención de la información. A partir de aquí, en un proceso de análisis continuo, se van generando categorías conceptuales y se descubren regularidades y asociaciones entre los fenómenos observados que permiten establecer [...] teorías explicativas de la realidad. (Ortiz, 2015, p. 43)

Bajo esta perspectiva se retoma a Peter Woods quien considera que la etnografía “involucra el estudio intensivo de la materia sometida a investigación, colocando la vida social bajo el microscopio, contemplando con precisión la miríada de detalles de la vida cotidiana, sin dejar piedras por remover en la búsqueda de un punto de vista más profundo y de una definición” (1998, pp. 83-84), más profunda que ayude a esclarecer ciertas inquietudes durante la investigación.

La incorporación de las experiencias, pensamientos y las reflexiones de los chatinos evidenciaron sus mecanismos para resolver alguna novedad en los actos rituales, cuya expresión

permitió un acercamiento fidedigno a las creencias filosóficas y cosmogónicas que acompañan la concepción simbólica develada, pensada, sentida, temida y anhelada.

Los espacios removidos y/o escarbados, dependieron principalmente de los propósitos desarrollados para describir, comprender e interpretar la vida natural y cotidiana de la cultura chatina; “durante un tiempo relativamente extenso, viendo lo que pasa, escuchando lo que se dice, preguntando cosas, o sea recogiendo todo tipo de datos accesibles” (Hammersley y Atkinson, 1994, p. 15, citado por Ameigeiras, 2006, p. 113).

Al hallarme en el trabajo de campo prioricé la recolección de los datos disponibles a través de las entrevistas y las observaciones participantes. Las entrevistas semiestructuradas me permitieron la documentación escrita de los testimonios de mis colaboradores sobre la realidad que cada uno vivía desde su educación ritual, las informaciones proporcionadas explicaban algunos sucesos recientes o lejanos que han ocurrido en la comunidad, la gente hablaba de la cosmovisión ancestral, del pasado reciente y de lo actual.

Para terminar de comprender los relatos, fui reconstruyendo los hechos apoyándome en las descripciones detalladas, la comparación, las interacciones, la observación de comportamientos, las subjetividades e intersubjetividades, permitiendo de esta manera desarrollar una corriente explicativa primero para mí misma y después seleccionar la información para ir la presentando por los capítulos de la tesis, de esta manera, también, comprender cómo han cambiado los procesos rituales, del por qué las generaciones recientes poseen una vida ritual diferente a la generación de los ancianos.

Las personas de estudio, cuyas edades oscilaron entre los 20-80 años, se caracterizaban por ser campesinos, ancianos de las principales familias de la comunidad, dos estudiantes de posgrado, madres de familia y algunos que han ostentado el cargo de agente municipal. Las condiciones de los espacios de registro empíricos donde interactué con los colaboradores fueron los lugares sagrados de la ciénega del ocojal y Ciénega Grande, sus domicilios (cocina o patio);

otras entrevistas realizadas en el corredor de la agencia municipal; así mismo, las charlas espontáneas que realizábamos en los alrededores de mi domicilio.

Cada uno de los colaboradores manifestaron diversas experiencias que al momento de explorarlas minuciosamente contribuyeron con datos valiosos que abonaron al diálogo en la investigación, Eisner (1998) considera que la “entrevista es un poderoso recurso para aprender cómo perciben las personas las situaciones en las cuales trabajan” (p. 102), de esta manera, se obtuvo un indicio de todo el colectivo más amplio de la comunidad en donde se pudo observar de manera más directa la presencia de la vida ritual actual y con ello aprender de la gente.

Se requirieron de habilidades de escucha activa para identificar sentimientos y añoranzas de algunos de los informantes sobre la vida ritual, demostrando con ello cada día, un mayor conocimiento del tema, y así, ahondar en la información; de tal manera que se demostrara la atención y empatía por los datos proveídos. Woods (1998) considera que, la entrevista debe funcionar “como un eco, que hace que el investigador acabe reflexionando sobre cómo ésta ha afectado a sus pensamientos, ideas, puntos de vista y teorías” (p. 72).

Considero que la investigación me ha interpelado con un “rico caldo de información empírica” porque debo aclarar que el tema de los rituales era un tema nuevo, conforme fui investigando me proveyó de información nueva, con un “baño” de la socialización de los conocimientos mediante otro medio menos escéptico como son las charlas para adentrarme:

en la comprensión de la vida social. Aprender a conversar desprevenidamente con la gente, escuchando realmente lo que dicen, preguntando cuando es pertinente y sabiendo guardar silencio es una valiosa destreza para el etnógrafo. Por tanto, estas charlas constituyen una técnica de investigación en sí que no se pueden confundir con las entrevistas etnográficas.

(Restrepo, 2018, p. 77)

Creando así un diálogo con los participantes de la investigación, enriquecido por las observaciones participantes; otro elemento importante en la obtención de datos valiosos producto de la interacción social fue gracias al apoyo de mi colaborador principal S. Salinas, tratando de

evitar la cuadrada idea de que la investigadora fuera considerada como una intrusa. Esto también estuvo fortalecido con el hecho de radicar en la comunidad por dos años continuos, lo que permitió afianzar los datos de la investigación.

*Saniüng* <mi casa> desde el *ombeayiüts*, se ubica cerca de un arroyo y hondura concurrida por las personas de la comunidad, estos dos elementos de la geografía simbólica carecen de un nombre en específico, además, como familia principal y nuclear a la que me adherí, tenemos acceso a los servicios educativos de la Escuela Primaria Bilingüe “Benito Juárez” con la que colindamos a unos 50 metros aproximadamente. Las instalaciones de la Agencia Municipal, la Capilla Católica y la tienda comunitaria DICONSA-SEGALMEX se ubican a una estimación de 100 metros, los tres inmuebles, al igual que la Escuela Primaria, se localizan sobre la carretera de terracería que atraviesa la comunidad. Nuestro acceso a estos servicios debe ser con el uso de las veredas, cuyas rutas atraviesan los terrenos destinados para la milpa o la pastura del ganado.

Fue este estilo de vida que me permitió observar profundamente las características cotidianas del contexto estudiado, “admisible para la mayor parte de las personas entre las que se propone vivir” (Angrosino, 2012, p. 38). Esta situación me permitió tener una idea más clara y cercana sobre mi tema de estudio.

En la observación, interacción, participación e interpretación del conocimiento situado, se sumaron otras herramientas propias como materia prima, entre ellos las filmaciones, el uso de algunos artefactos (servilletas, mazorcas, agua de ciénega) y la introspección hacia las actividades que realizaban los actores sociales. Permitiendo la sistematización de toda la información relacionada al objeto de estudio, cuyas técnicas de la recolección escrita de los datos empíricos fueron los cuadernos de notas y los diarios de campos.

En un cuaderno de notas registré los sucesos más importantes de la observación o la entrevista, plasmando las palabras, ideas cortas o expresiones en lengua chatina dadas desde la cosmovisión que está cargada de simbolismos, el ritual del pedimento que interviene en la siembra del maíz, la ubicación de los lugares sagrados, la importancia del territorio, entre otros.

El diario de campo me ayudó a recopilar y reconstruir de manera escrita la observación en el que se explicitaban los acontecimientos, reconstruyendo algunas historias, marcando acontecimientos significativos para el campo de la interpretación y describiendo las características de lo observado.

Por su parte, Peter Woods (1998), considera que la recopilación del diario de campo es: un comentario constante sobre la investigación reflexionando sobre el compromiso personal de cada uno; comentarios marginales sobre las notas de campo a medida que se nos ocurren ideas al leerlas y releerlas; comparaciones y contrastes con otros materiales; incorporar la nueva luz que arrojen descubrimientos posteriores. (p. 92)

Estos elementos propios de las entrevistas, charlas y observaciones participantes permitieron realizar una sistematización más fiable de los conocimientos investigados, valiéndome de los “informes condensados y ampliados” (Ameigeiras, 2006) para poner en juego la interpretación y comparación crítica de los diversos factores que han intervenido en los sucesos, atendiendo propiamente a la relación de la información y la triangulación entre sí.

Los datos obtenidos de campo se analizaron desde un sistema holístico, identificando los conceptos y las categorías que fueron emergiendo desde los mismos datos con una postura teórica-analítica centrales en la información. Un proceso que requirió del esfuerzo de comprender la lógica de las cosas para determinar y estructurar esas “categorías e ideas empleadas para describir el mundo empírico (construido socialmente) son también símbolos propios de contextos específicos, esto pasa a formar parte también de los fenómenos estudiados empíricamente, y queda registrado en las conclusiones del estudio” (Altheide y Johnson, 1994, p. 489, citado por Woods, 1998, p. 76).

Estos procesos me ayudaron a la estructuración de la investigación, implicó un proceso y una logística exhaustiva de los datos para establecer los ejes temáticos, así mismo, involucraron relecturas de los relatos, descripciones y narraciones de mis colaboradores de estudio y las observaciones participantes. Durante la revisión de los datos, empleé la técnica del arcoíris para

señalar algunas ideas significativas de distintos colores, empleé estrategias básicas de lectura para comprender lo que tenía “entre las líneas”, ubicar palabras claves, clasificarlas y compactar algunas ideas, con todo esto, considero que los temas se entrecruzan por las otras subcategorías de análisis que empleé, escogidas a través de una revisión exhaustiva de algunas bibliografías.

Esas acciones rescataron experiencias significativas de los informantes para reconstruir el proceso, profundizando desde una visión retrospectiva y prospectiva. Bernstein (2010), considera la idea de que el “conocimiento empírico, así como su sofisticada extensión llamada ciencia, no es racional porque tenga una fundación, sino porque es una empresa autocorrectiva” (p.150).

Desde el sentido de que la investigación cualitativa pasa por los inevitables momentos, movimientos e interacciones sociales que la llevan a la reformulación de las propuestas iniciales, esta metodología preestablecida estuvo en un camino en construcción que se dirigió a encontrar nuevas rutas en el campo y la localización de los conocimientos, por eso fue un tanto flexible.

Así mismo, cuando los análisis no se concretaban por falta de datos empíricos, la investigación continuaba, en búsqueda de nuevos datos, no se detenía, pero al llegar a los datos repetitivos, la saturación cumplió una función determinante para el cierre del proceso investigativo, presentándose como el punto en el cual se ha escuchado una diversidad de ideas por cada entrevista y observación participante, por lo que una vez establecida la saturación de los datos de la presente investigación cualitativa, fue necesario proceder con el cierre de la sistematización de los datos y de los análisis.

Todo proceso investigativo se extiende y se limita hasta los márgenes que se le han establecido, con la misma sintonía de Woods (1998), la “investigación sigue adelante hasta que se alcanza la <saturación>; es el momento en que ya no se generen formas teóricas nuevas ni se añaden nuevos datos a los ya existentes” (p. 92). Porque una parte fundamental de la investigación cualitativa es su relación más próxima con la interacción del espacio de la realidad social estudiada, que por su singularidad misma es reveladora, dable y significativa.

## Capítulo I. El proceso ritual

Los procesos rituales se han estado documentando de diversas formas, por eso, en este apartado presento algunos soportes teóricos vinculados al ritual de pedimento.

### 1.1 La atención a la diversidad cultural

La nación mexicana posee una diversidad cultural derivada de los tiempos inmemoriales, cuyos matices manifiestan la pluralidad en la cotidianidad de cada uno de sus pueblos, prueba de este mosaico cultural mesoamericano es el ubicado en la entidad federativa de Oaxaca, en donde conviven dieciséis grupos culturales con sus respectivas variantes lingüísticas, entre ellos la cultura chatina. A su vez, estas culturas han sido modificadas, alimentadas y enriquecidas progresivamente por otras expresiones culturales, cuyos espacios conjugan elementos de identidad con acciones cosmogónicas, expresadas en mitos y rituales, organizados por ciclos festivos: cívicos, mágicos y religiosos (Ornelas, 2019).

Esta diversidad presente en la vida de los pueblos originarios encuentra su razón de ser, entre otras cosas, la persistencia en condiciones de existencia ligadas a la tierra, a las actividades agrícolas y a los rituales, llevándolos a disponer de medios muy limitados para enfrentar los obstáculos a los que son sometidos constantemente para poder subsistir (Baez, 2015).

La reformulación y actualización de nuestras sociedades en su vida ritual están estrechamente relacionadas con el entorno de la sociedad, siendo la ritualidad uno de los medios en que tienen lugar las experiencias, funcionando como un sustrato al apego de la tierra con sus particulares praxis rituales (Baez, 2015).

Estas prácticas han tenido grandes desafíos y beneficios, como la obtención de magnos conocimientos científicos derivados de los empíricos, mediados por las interacciones entre el cruce de las culturas, que reflejan “nuevos significados a las experiencias sedimentadas de esa colectividad” (Berger y Luckman, 1983, p. 93), procedentes de sus grandes sapiencias, que matizan y ofrecen una mejor posibilidad para entender a los demás.



Estas experiencias, se pueden apreciar en las familias de las comunidades indígenas, pues, son instituciones con diferentes aparatos ideológicos que emprenden el patrimonio en la diversidad cultural, como un elemento imprescindible en la identidad étnica. Berger y Luckman (1983) mencionaron que toda “cultura tiene una configuración distintiva, con sus propias pautas especializadas de comportamiento” (p. 70).

Quedando depositada esta cultura intersubjetivamente, estableciendo un firme lazo de unión entre ellos, proyectando la particularidad de cada familia en la “construcción de la persona [que] no surge de manera repentina, pues cada sociedad dispone de un conjunto de saberes relativos a esta noción como resultado de sus experiencias cotidianas” (Baez, 2015, p. 26).

La lucha por el reconocimiento y el respeto a las diferencias ha sido una constante para los individuos en la diversidad cultural, gracias a ella hoy podemos encontrar algunos sustentos en la epistemología jurídica y política. Esta pretensión por atender la diversidad cultural ha sido notable en la “Declaración Universal de la Unesco sobre la Diversidad Cultural” del 2 de noviembre de 2001, el primer instrumento normativo internacional para preservar y promover la diversidad cultural en el acreditado diálogo intercultural.

En su contenido se puede apreciar la siguiente proclamación:

Artículo 1 – La diversidad cultural, patrimonio común de la humanidad. La cultura adquiere formas diversas a través del tiempo y del espacio. Esta diversidad se manifiesta en la originalidad y la pluralidad de las identidades que caracterizan a los grupos y las sociedades que componen la humanidad. Fuente de intercambios, de innovación y de creatividad, la diversidad cultural es tan necesaria para el género humano como la diversidad biológica para los organismos vivos. En este sentido, constituye el patrimonio común de la humanidad y debe ser reconocida y consolidada en beneficio de las generaciones presentes y futuras. (UNESCO, 2001, s. p)

Es así como las culturas invisibilizadas demuestran su validez y su visibilidad en los ámbitos oficiales. Resultado imperioso en el fomento de una interacción más armoniosa y una energía de

convivir con otros grupos de personas con identidades culturales plurales, variadas y dinámicas. Por ello, la exigencia en llevar a cabo estos ordenamientos hacia los educandos, para aceptar cabalmente las diferencias; pues al aceptar a los otros, se demuestra un crecimiento intelectual.

Por otra parte, la valorización de la riqueza cultural e intelectual se observa en el Consejo Internacional para la Ciencia (CIC), integrado por las principales academias de ciencias nacionales y uniones científicas internacionales, en la Cumbre de Johannesburgo, Sudáfrica, en 2002, donde se refrendó la importancia del conocimiento tradicional, destacando en el documento "*Ciencia, conocimiento tradicional y desarrollo sustentable*" lo siguiente:

Los conocimientos tradicionales han sido desarrollados por pueblos con historias amplias de interacción con el medio ambiente natural, se originaron de manera independiente de la ciencia, en un entorno cultural particular y también críticamente, independientemente de la cultura occidental. Subraya que el conocimiento tradicional no está en competencia con la ciencia, ni la competencia es el resultado necesario de su interacción. (ICSU-UNESCO, 2002, p. 11 y 12, citado por Pérez y Argueta, 2011, p. 39)

Dicho documento promueve el diálogo y los procesos de intercambio entre la comunidad científica y los poseedores de los conocimientos tradicionales.

Por otra parte, la regulación de la protección de los derechos de los pueblos indígenas en México, manifestado en el artículo 2º Constitucional reformado en 2013, se deriva de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (2007), en el que estableció: "Los pueblos indígenas tienen derecho a revitalizar, utilizar, fomentar y transmitir a las generaciones futuras sus historias, idiomas, tradiciones orales, filosofías" (Art. 13).

Es así como los elementos culturales adquieren los espacios de atención mediante la implementación de la equidad e igualdad en la educación, intentando cada vez más acercarse a una educación situada en el contexto.

Salazar (2009) explica que es:

hasta la promulgación de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, que las comunidades culturales del mundo encontraron respaldo en el nuevo orden para afirmar su voluntad de ser y pertenecer a una identidad cultural con raíces ancestrales y con derecho a existir como tales. (p. 10)

Los resultados de estas demandas políticas por los principios inalienables del ser humano son refrendados en leyes, decretos y convenios, buscan el fin de construir nuevos guiones positivos donde alguna vez hubo otros negativos (Taylor, 2009), para admitir que el “reconocimiento debido no sólo es una cortesía que debemos a los demás: es una necesidad humana vital” (Taylor, 2009, p. 54).

Las declaraciones anteceditas marcan un hito muy importante en la visión de la diversidad cultural en México, fueron proveyendo en sus raíces legales y normativas la importancia del reconocimiento de la diversidad en las lenguas y culturas, ofreciendo nuevos frutos como muestra de la cosecha de estas reformas para validar las particulares formas de vida, las tradiciones, las creencias y las manifestaciones de las cosmovisiones, entre otros, a través del ritual, con proyectos que encaminan la salvaguarda de los intereses de los pueblos originarios.

### **1.1.1 Cosmovisión**

Existen diferentes momentos y espacios en donde las poblaciones manifiestan su cosmovisión, esa manera de ver y entender el mundo en el que viven, por ello, es un concepto central para comprender los fenómenos sociales, los sistemas ideológicos y su marco de interpretación en esta investigación. Los agentes cognitivos configuran una imagen desde su conexión e interrelación con el contexto y cultura adyacente, la cual forma parte de su existencia y experiencia, basadas en sus percepciones, concepciones y valoraciones ante su propia realidad concreta.

López (1996) define y explica este concepto: “La cosmovisión debe verse como un hecho instrumental, ya que opera en el ámbito general de la percepción/acción frente al universo en general, frente a la sociedad y, reflexivamente, frente al propio individuo” (p. 472).

Ese universo de acciones que se suscitan en el entorno inmediato del agente cognitivo chatino interpreta lo existente, define la relación con la naturaleza, la religión, la lengua, las actividades económicas y en su propio momento, los rituales que conforman y reconfortan el entretendido social de la cosmovisión, permitiendo la manifestación de una constelación de rituales umbrales y de pedimento, propios del ciclo agrícola del maíz para pedir la lluvia y que se acabe la sequía prolongada.

Esta matriz de conocimientos presentes en la praxis, muestran un universo simbólico contruidos congruentemente con los significados que se han entretendido entre una familia y otra, de esta manera me permito retomar otra enunciación que ejerce López (1996) sobre este concepto, donde asegura que:

La cosmovisión puede definirse como un hecho histórico de producción de pensamiento social inmerso en decursos de larga duración; hecho complejo integrado como un conjunto estructurado y relativamente congruente por los diversos sistemas ideológicos con los que una entidad social, en un tiempo histórico dado, pretende aprehender el universo. (p. 472)

En este caso de estudio, estas manifestaciones culturales están constituidas por un entramado mitológico explicativo sobre la fundación del ser chatino y su relación con la naturaleza, pero también presenta una complejidad de entendimiento para algunas personas que no son oriundas del espacio sociocultural, entonces sus estructuras del pensamiento difieren del contexto, por lo que deberán pasar por un proceso de asimilación para entender y apropiarse de algunos sucesos. También existe un universo de saberes y conocimientos, duros y profundos que solo les corresponde a los especialistas rituales o al rol del principado de la comunidad.

López Austin esboza diferentes maneras de comprender el concepto de la cosmovisión, una que desmiente la equivocada idea de que ésta regulaba y debía unificar las formas de vivir y concebir la vida igualitaria en la sociedad, más bien:

La cosmovisión no es una construcción social que uniforme el pensamiento de sus creadores. Es, en cambio, una palestra que establece los parámetros de intercambio de

acciones y discursos entre los miembros de una colectividad. Clases, grupos e individuos coinciden, colaboran, disienten, se enfrentan e incluso chocan fundados en ideas, opiniones y reglas eficaces para la comunicación aun en los momentos críticos. La cosmovisión surge de un lecho práctico de múltiples contradicciones que le imprimen sus caracteres. (López, 2008, p. 135)

Todo lo planteado hasta ahora, recoge algunos elementos de las cosmovisiones, productos de la convivencia, que se construyen y se reconstruyen como las arenas que se van rozando y moldeando:

no son sistemas perfectos, afortunadamente. Tienen contradicciones, lagunas, excepciones, absurdos, duplicidades, parches. Ni son, afortunadamente iguales en todos los miembros de la sociedad. Son construcciones con las que los hombres pretenden ajustarse a su presente. (López, 1998, pp. 215- 216)

Si bien es cierto, dentro de las cosmovisiones entran las creencias filosóficas que fungen como principios comunes de las acciones del individuo o de la colectividad chatina, crean una estructura mental de lo que es el mundo en el que viven y su interacción con otros espacios más amplios. Por tal motivo, también es interesante comprender el rol que asume la articulación de la educación intracultural, intercultural y decolonial, en el abordaje de estos conocimientos, puesto que deriva de una red de construcción mental más general, integral y abarcativa, será necesario deshojarlo y desgranarlo.

## **1.2 La articulación de la intra-interculturalidad y decolonialidad**

La investigación educativa dirigida a las poblaciones indígenas en temas muy particulares como la cosmovisión, simbolismos, mito y ritual ha sido un espacio explorado en los últimos años desde la intraculturalidad, la interculturalidad, la pedagogía de la cultura “otra” o “propia” y la descolonización, paradigmas que han generado reflexiones, análisis, discursos, propuestas de

intervención y aportes teóricos, avanzando y aportando sobre la materia de la educación en los procesos rituales del maíz.

La cultura chatina es la muestra de una sociedad que ha sabido moldearse a través de su etnoeducación, como un modelo fidedigno en el que se ha promovido su historia, creencias, el respeto hacia la naturaleza, entre otros elementos simbólicos como lo es el código de la comunicación, que han hecho lo posible para fijar sus límites, signos y representaciones como un ícono social (Bonfil, 1981).

Este proceso caracterizado por el fortalecimiento, valoración y desarrollo de la cultura propia está basado en los conocimientos propios cuyos contenidos son generadores de los nuevos conocimientos en su correlación con los curriculares, bajo esta premisa la Coordinación General de Educación Intercultural y Bilingüe (CGEIB), en su Metodología para la recuperación de Saberes, estableció que fuese “indispensable partir del estudio de la cultura propia, con el objetivo de fortalecer el conocimiento del devenir histórico cultural de cada pueblo y comunidad” (Riess Carranza, 2013, p. 20).

Haciendo una conexión con los aportes de Bonfil (1981), la cultura propia se define como la “capacidad social de producción cultural autónoma. Y no hay creación sin autonomía. Cada pérdida en el ámbito de la cultura propia es un paso hacia la esterilidad” (p.186) u orfandad como lo señalan algunos adultos chatinos.

El universo de la cultura propia está conformado por los elementos de la cultura apropiada y por los ámbitos de la producción autónoma, es cuando el grupo adquiere la capacidad para producirlos y reproducirlos, desempeña un papel importante porque sin ella ni siquiera sería dable el proceso de apropiación (Bonfil, 1981). “La cultura autónoma es el fundamento, el reducto, el germen” (Bonfil, 1981, p. 187). Actúa como el polen de las plantas del maíz, como un elemento clave en la prolongación de estos granos básicos y que requieren de los polinizadores como complementos convergentes en el proceso de la creación de nuevos frutos, semillas y conocimientos.

Bonfil (1981), explica que la cultura autónoma:

representa la continuidad histórica (no la permanencia estática, siempre fiel a su espejo mismo) de una cultura diferente, en torno a la cual se organiza un proyecto civilizatorio alternativo para el pueblo colonizado: proyecto de resistencia que se transformará en proyecto de liberación. Los elementos culturales que disputa son los que le han sido enajenados o aquéllos de los que necesita apropiarse para hacer viable su proyecto de resistencia/liberación. (p. 189)

En este sentido, los chatinos, han heredado la práctica agrícola del maíz, han integrado objetos de uso común tanto en la siembra como en sus rituales y un símbolo de su historia. Este sistema tradicional, constituye un ejemplo de la cultura autónoma “porque las sociedades campesinas que la practican controlan, en efecto, todos los elementos culturales que son necesarios para su funcionamiento: tierra, semillas, tecnología, organización del trabajo, conocimientos y prácticas simbólicas” (Bonfil, 1981, p. 185).

Ante el escenario comunitario descrito en párrafos anteriores se muestra el sentido de la intraculturalidad, que “se refiere a mirar hacia dentro con el fin de conocer el interior de la cultura” (Iño, 2017, p. 42), fomentando el orgullo por el propio patrimonio cultural y lingüístico, la identidad étnica, desde un proceso de introspección y una visión crítica (Riess Carranza, 2013) sobre su cosmovisión, “como la manera en que el pueblo ha establecido relaciones y construido conocimientos sobre el mundo que nos rodea, sobre su percepción del tiempo y del espacio, de la geografía, la naturaleza, la humanidad y el cosmos” (Riess Carranza, 2013, p. 20).

En este orden, es necesario continuar con el recorrido del concepto de la intraculturalidad y su práctica, como tal, es un instrumento existencial en una cultura determinada; permite el fortalecimiento de la identidad, en connotaciones singulares y compartidas con otras que complementan y permiten la reciprocidad de entretejer lo interno del individuo con lo externo de una comunidad dada; su colectivo permite conocer y valorar los atributos diferenciales del orden social y cultural, alcanzando un reconocimiento del uno para con el otro, es decir, es necesaria la

intraculturalidad en el autorreconocimiento de ambas partes (López y Cuello, 2016). Así como la “autodeterminación del individuo que le asegura ser el mismo (diferente), al tiempo de ser el otro (semejante)” (López y Cuello, 2016, p. 378).

Este enfoque busca propiciar en las personas la sensibilidad y consciencia para proyectar la importancia que posee su propia comunidad, dotada de experiencias y cosmovisiones manifestadas en cada uno de los espacios en que interactúan; del que se interpretan y explican las expresiones naturales, simbólicas y espirituales. “La educación intracultural permite abordar, recuperar, revalorizar, recrear y fortalecer las identidades locales desde procesos de aprendizaje en sobre, con y para la cultura propia y local en complementariedad y complementación recíproca con las otras culturas” (Iño, p. 44).

Para ello, Touraine (2006), considera en sus trabajos que en el pluralismo se reconoce el diálogo de culturas y respeta la contribución de una experiencia humana como un esfuerzo de universalización de una experiencia en particular.

El fortalecimiento de la propia identidad genera individuos creativos, capaces de comprender que las diversas culturas se han enriquecido a lo largo de la historia con los aportes de otras tradiciones y al valorarlas en su justa dimensión es aprender de ellas (Riess Carranza, 2013). En tanto (Gonzales, 2006, citado por Iño, 2017, p. 42) señala que la intraculturalidad, “es una realidad que siempre se ha vivido, con la única diferencia de que no ha sido reconocida jurídicamente como ocurrió con la interculturalidad”.

Situándonos más de cerca a la posición de “la interculturalidad emerge como un proceso de interrelación que nutre el reconocimiento de la presencia del otro y del respeto de las diferencias” (López y Cuello, 2016, p. 374). Manifestados dentro de las costumbres y los ritos, como hechos que no pueden ser juzgados por estándares externos. Así como, toda credibilidad ética o moral depende de la misma cultura. El respeto a las diferencias no se trata solamente para defender al individuo contra las diversas amenazas, sino para proyectar el ideal democrático en la afirmación pública de las diferencias y el deseo de afirmarla (Martuccelli, 2006).



López y Cuello (2016) aportan que desde la posición equitativa y firme de la perspectiva de “la interculturalidad crítica nos orienta hacia la intraculturalidad (p. 380), permitiendo una “conexidad intra e intercultural, desde una perspectiva de vida educativa, a partir de una amplia reciprocidad y complementariedad dialógica, donde fluye, inicialmente, el reconocimiento de la presencia del “otro” como sujeto poseedor de una cultura distinta” (López y Cuello, 2016, p. 378).

Tanto la intra e interculturalidad se aproximan a un discurso descolonizador estableciendo unas líneas didácticas para liberar las “estructuras inconscientes” que por centurias han condicionado el pensar y el conocimiento de los “otros” con relación a la asimilación y sometimiento de la mente, abriendo la posibilidad al encuentro de expresiones distintas, dialogantes, emergentes, complementarias entre sí con el fomento del cambio en el sujeto (López y Cuello, 2016).

La aceptación de la existencia de otros conocimientos alimenta la diversidad, sin el afán de deslegitimizar los conocimientos científicos, sino de aceptar los elementos identitarios de los pueblos originarios. Recordemos que cada enfoque defiende su postura desde el ángulo del que se observa. La intraculturalidad es necesaria en la medida que su practicidad es el camino idóneo para alcanzar la interculturalidad; por lo tanto, las características de esta categoría son (el estudiante aprende en su propia cultura, la educación surge de los intereses y necesidades de las comunidades, permite desenvolver la propia identidad en equilibrio, complementariedad y respeto por otras culturas, entre otras) permiten entretener lo interno y externo de una comunidad (López y Cuello, 2016). El uso de estos paradigmas emancipadoras ayuda a las prácticas discursivas de las actividades simbólicas y rituales.

### **1.3 El ritual en esta atención y articulación**

La práctica del ritual ha estado presente en la historia de la humanidad, desde lo más remoto hasta la actualidad, su ejercicio está vinculado a la reproducción de un conjunto de “creencias, acciones y objetos rituales son subconjuntos del total” (Díaz, 1995, p. 204) de la cultura, depositados en los

lugares sagrados. Ante esta situación, el ritual se presenta como “una conducta formal prescrita en ocasiones no dominadas por la rutina tecnológica, y relacionada con la creencia en seres o fuerzas místicas” (Turner, 1980, p. 21).

Su calidad formal se caracteriza por un proceso pautado en el tiempo con “una secuencia ordenada: una cosa o un episodio acontece tras otra o tras otro episodio” (Díaz, 1995, p. 254).

Dentro de sus propiedades:

suele quedar explícito -y reconocido por quienes lo ejecutan- quién hace qué y cuándo. Las guías y reglas de la acción, prescritas por tradición o convención, son explícitas, pero las razones para actuar, los significados, los motivos o las interpretaciones de las acciones rituales no lo son necesariamente. (Díaz, 1995, p. 254)

Requiere de un ejercicio más denso y profundo para entender las causas y orígenes de las acciones. En ocasiones, los ancianos, principales o especialistas precisan de las respuestas, demuestran lo puntual y explícito de los seres que habitan en el paisaje ritual.

Frente a este ejercicio del entendimiento ritual, Díaz (1995) asegura que “los rituales son puntos de condensación donde [aparentemente] se pueden leer, sin demasiado esfuerzo interpretativo porque son su mera representación, esos sorprendentes caracteres constituyentes de las teorías tradicionales sobre el funcionamiento del mundo” (pp. 40-41), pero comprender o traducir el contenido de un material ritual exige demasiada actividad metafísica y fidelidad al hecho observado y escuchado.

La ejecución de los rituales muestra un sistema de distintos elementos con sus respectivos significados, “subrayan vínculos” (Turner, 1980, p. 6) entre las personas y los objetos, unidos de forma física y simbólica a las manifestaciones de las deidades que reúne a los miembros de una comunidad.

Permite a los participantes reflejar una serie de experiencias comunicativas y vivenciales; de emociones y sentimientos; de lúdica, creatividad y de recreación con las energías sobrenaturales que se manifiestan en el espacio ritual bajo el dispositivo privilegiado de la

transmisión del conocimiento sobre la topografía local y sus taxonomías, la cosmología y la historia, es un espacio de la memoria social (Díaz, 1995).

Los rituales posibilitan la ubicación de la línea entre los horizontes, desde donde se puede cultivar la crítica de la propia sociedad y forma de vida; es un espacio de la potencia subjuntiva (Díaz, 1995), para expresar acciones posibles o hipotéticas del entendimiento de las causas y consecuencias de la realidad. “En uno y otro caso se subraya la naturaleza integrativa o la capacidad de convergencia de todo ritual: espejo, ventana, mirador precioso para descubrir e inventar, comprender y recrear al Otro” (Díaz, 1995, p. 147). Esto puede comprenderse como el fortalecimiento de cada una de ellas, dotadas de sus propias reglas de operación y de representación, ejecutables en su tiempo y momento único.

Siguiendo esta posición, los rituales: “Son puntos de convergencia o de condensación de las creencias, acciones y sentimientos que permiten su reproducción biológica, simbólica, social y psicológica” (Díaz, 1995, p. 99). Estos puntos de condensación, “constituyen un mecanismo destacado de reproducción social e intelectual de una forma de vida” (Díaz, 1995, p. 30), los cuerpos son disciplinados por y en ellos, bajo un dispositivo de poder, lo que provoca y permite observar algunos rasgos formales del ritual.

Díaz (1995) enlista las siguientes propiedades formales de los rituales, compartidas por sus cualidades de: 1) repetición; 2) acción; 3) comportamiento “especial” o estilización; 4) orden, 4.1) reglas y guías; 5) estilo presentacional evocativo y puesta en escena; 6.1) dimensión pública; 7) “felicidad e infelicidad”; 8) “multimedia”; 9) tiempo y espacio singulares.

El ejercicio del ritual tiene una secuencia lógica y cíclica, para su estudio se han dividido al menos en “dos tipos de rituales, los mágicos-religiosos relacionados con lo sagrado, y los seculares, que son estructuralmente semejantes a los religiosos pero no son acciones de carácter sagrado sino conmemorativos de eventos civiles privados o públicos” (Barabas, 2017, p. 202). Del primero, se agrega, “están dirigidos a entidades sobrenaturales que son inaccesibles a la observación” (Díaz, 1995, p. 39).

La caracterización de los rituales mágicos-religiosos, poseen una relación y composición con las peticiones realizadas en los lugares sagrados, “comienzan a operar ahí donde los saberes científicos y las prácticas técnicas flaquean” (Díaz, 1995, p. 96). “Al funcionar como mecanismos compensatorios los ritos mágicos ejercen una disciplina sobre el cuerpo y la mente; constituyen un instrumento humano que transforma las flaquezas psicológicas en fuerzas emotivas” (Díaz, 1995, p. 97).

Los rituales mágicos-religiosos comparten las siguientes propiedades: resultan de creencias originadas en y desarrolladas a partir de la inversión del principio de la asociación de ideas: “la creencia es la teoría y el culto ritual es la práctica”; integran una teoría sobre el funcionamiento real del mundo; los hombres guardan una relación de obligaciones recíprocas con espíritus ancestrales y sobrenaturales; explican, predicen y controlan el mundo; Díaz (1995).

En estos actuares se representan o escenifican la satisfacción de los deseos, al hacerlo avivan el ejercicio mental, de tal manera, que tienden a depositar su confianza en un ente espiritual, calmando con ello sus congojas y preocupaciones, persiguiendo la seguridad de que todas las tensiones se aliviarán encontrando una vía de escape a los problemas. “El hombre ritual vuelve a respirar con tranquilidad, su espíritu reposa, sus músculos se relajan” (Díaz, 1995, p. 99). Las ceremonias mágicas provocan una profunda convicción positiva de la realidad, reforzando la moralidad tanto individual como en la colectiva.

La diversidad en la perspectiva de los rituales se manifiesta de distintas maneras, a continuación, se coloca el foco de la observación en algunas que se acercan y confluyen dentro del tema de estudio.

### **1.3.1 Ritual umbral**

El ritual de paso, basado en “Van Gennep ha demostrado que todos los ritos de paso o «transición» se caracterizan por tres fases, a saber: separación, margen (o limen, que en latín quiere decir «umbral») y agregación” (Turner, 1988, p. 101). Deviene de la idea que el hombre ritual al

encontrarse frente a la deidad suele realizar un conjunto de actividades que trascienden de un lugar a otro, de un suceso a otro, entre el “espacio de intermediación de lo profano con lo sagrado” (Villela, 2015, p. 42).

La fase de separación del grupo o del individuo de su anterior situación dentro de la estructura social o de un conjunto de condiciones culturales (o <estado>) supone una conducta simbólica; durante el intermedio periodo <liminal>, el estado del sujeto del rito (o <pasajero>) es ambiguo, atravesado por un espacio en el que se encuentra muy pocos o ningún atributo, tanto del estado pasado como del venidero; y en la tercera fase (reagregación o reincorporación) se consuma el paso (Turner, 1988).

Las personas o entes liminales, gentes del umbral, son ambiguos o indefinidos porque pueden comprenderse de distinta manera, no se están ni en un sitio ni en otro, no se les puede situar en las posiciones asignadas y dispuestas por la ley, la costumbre, las convenciones y el ceremonial, sus atributos se expresan por medio de una amplia variedad de símbolos en todas aquellas sociedades que ritualizan las transiciones sociales y culturales (Turner, 1988).

En cuanto a seres liminales o umbrales que son, no tienen *status*, propiedades, distintivos, vestimenta secular que indique el rango o rol, ni posición alguna dentro de un sistema de parentesco: en suma, nada que pueda distinguirlos de los demás neófitos o iniciandos, son invisibles, o lo que podemos ver están condicionados, porque lo demás está protegido, es extraño y complicado de entender. Su conducta suele ser pasiva o sumisa; deben obedecer implícitamente a sus instructores y aceptar cualquier castigo que pueda infligírseles, por arbitrio que sea, sin la menor queja (Turner, 1988).

### **1.3.2 Ritual comunitario de pedimento**

La acción de pedir bienes tangibles o intangibles para satisfacer diversas necesidades ha estado presente en los rituales comunitarios, en los pueblos originarios se emplea un santuario natural

para solicitarle a los seres sobrenaturales algún beneficio y al mismo tiempo, realizar alguna reflexión, a este hecho se le conoce como el ritual del pedimento (Vázquez, 2020).

En ocasiones, la asistencia a los actos rituales es vinculada al sentido de la festividad, por ser un momento histórico, cuya relación con la naturaleza debe homenajearse, inscribiendo en ella su identidad comunitaria, realizados en los espacios geo símbolos, porque de ahí se trasladan a sus espacios particulares y familiares. Vázquez (2020) nos menciona al respecto: “El paisaje ritual es, entonces, aquel espacio geográfico culturalmente transformado por el hombre en que abundan numerosos lugares de culto donde se llevan a cabo ritos como parte del ciclo anual de fiestas” (p. 21). Estas fiestas y ceremonias se articulan con “diversos ciclos que marcan un tiempo construido tanto por las antiguas nociones calendáricas ligadas al trabajo agrícola, a las preocupaciones y al saber de los campesinos” (Ornelas, 2019, p. 221).

El ritual del pedimento se alimenta de la representación en escala pequeña o en miniatura de todo lo que el participante quiere obtener, tienen como función pedir la intervención divina por medio de procesiones, ofrendas, oraciones y cantos para cubrir las necesidades más inmediatas. Entonces, el objetivo de esas representaciones es polifuncional, porque se piden muchas cosas (Vázquez, 2020). En estas celebraciones de índole comunitaria se manifiestan “las metáforas generadas en torno al arquetipo vegetal, que sintetiza la práctica agrícola del maíz y las concepciones que definen al cuerpo humano y, desde aquí, al cosmos” (Medina, p. 126).

El estudio profundo sobre estos sucesos ha sido tratado por algunos investigadores mexicanos, con el afán de profundizar nuestros conocimientos mesoamericanos, ubicando las dimensiones del espacio y del tiempo en las relaciones de las prácticas rituales. Al desmenuzar estas teorías sobre los rituales polifuncionales de pedimento o propiciatorio, Gámez (2018) abunda sobre este concepto:

Los rituales propiciatorios son acciones que buscan obtener algo como salud, suerte, desempeño como autoridad, trabajo, conocimiento para sanar, buen camino en la migración, protección, dinero, bienes materiales, ganado y aspectos para el buen desarrollo

de la agricultura como agua, fertilidad, cosecha y alejamiento de heladas, granizo y plagas. Consisten en actos donde se pide, ruega, implora etc. a las entidades que otorguen lo solicitado. (p. 129)

### ***1.3.3 Ritual familiar para la siembra del maíz***

Desde que el ser humano aprendió a domesticar el maíz, se fundaron y consolidaron las sociedades agrícolas de la tradición mesoamericana, exponiendo esa composición vinculada a los conocimientos del medio ambiente, la tierra y la interpretación de los cosmos. Por esta razón:

La práctica milenaria de la agricultura de maíz entre las culturas indígenas ha permitido la reproducción de una cosmovisión inspirada en ella y, los fenómenos relacionados con ésta, como el conocimiento del medio ambiente, el crecimiento del maíz, la fertilidad de la tierra, la preocupación por controlar el clima, atraer la lluvia, etcétera, todo ello motivó el desarrollo de una visión del mundo habitada por deidades relacionadas con los fenómenos naturales, así como la existencia de prácticas y ritos a través de los cuales se buscaba controlar el clima y mantener relaciones de reciprocidad para con las divinidades. (Gámez, 2018, p. 125)

Esa relación comunicativa con las entes sobrenaturales continúa en los campos de cultivo en donde se realiza el ritual agrícola familiar fundamentada en el maíz, se llevan ofrendas, solicitan determinada cantidad de agua, la serpiente en sus diferentes manifestaciones posee un profundo simbolismo agrícola, sobre el que permanece la cosmovisión de los pueblos campesinos contemporáneos; quienes creen en la existencia de esta entidad piensan que otorga los mantenimientos, ya que cuando surca los cielos viaja sobre las nubes generadoras de las lluvias para germinar las semillas de las plantas, aleja plagas, provee protección, bendice las semillas y provoca una buena cosecha (Gámez, 2018).

Los rituales de pedimento a las deidades constituyen una de las celebraciones colectivas más importantes en la familia de los pueblos mesoamericanos, por eso, entran en la categoría de

los denominados propiciatorios (Barabas, 2017). Así mismo, buscan “mantener el equilibrio de los mantenimientos y augurar un buen inicio del ciclo agrícola” (Vázquez, 2020, p. 32).

Los mitos y los ritos de cada cultura muestran una visión diferente de cada pueblo, en esta cosmovisión mesoamericana:

la serpiente emplumada se relaciona con el ciclo de crecimiento del maíz, cuyas hojas verdes se comparaban con las plumas del quetzal, símbolo de lo precioso; las mazorcas se confundían con las escamas de su cuerpo. De hecho, durante la época de lluvias, los campos de cultivo con las plantas de maíz crecido y sus hojas verdes en movimiento se expresan mediante la metáfora visual de la serpiente emplumada como un inmenso monstruo omnipresente que cubre la extensión de los terrenos. (Castellón, 2002, p. 30)

La siembra del maíz es una práctica milenaria que encierra un cúmulo de conocimientos y tecnologías, acordes al contexto y al espacio en donde se cultiva; aglomeran manifestaciones simbólicas y cósmicas, por lo tanto, se considera que este sitio le:

pertenece al monte y a los Dueños, pero es un territorio de uso humano; en este sentido ocupa una posición transicional...el rito agrario tiene como objetivo renovar la alianza con los Dueños para que éstos permitan la siembra, la lluvia y la cosecha. (Barabas, 2017, p. 70)

El maíz, a través de sus genes ha ido viajando por el tiempo histórico, ha resistido y permanecido como una muestra de su vital importancia en la alimentación y la curación de algunos males; entonces:

Si consideramos como patrimonio cultural aquello que da fortaleza e identidad a un pueblo, el maíz es, sin duda, parte fundamental del patrimonio de los mexicanos. No se trata tan sólo de un alimento que nos acompaña a lo largo de la vida, sino de una creación cultural que hace inseparables al hombre y a la planta. (Barros, 2011, p. 12)

Las sociedades contemporáneas, ven al maíz como un elemento recíproco que nos lleva de la mano en nuestra alimentación diaria y éste con la ayuda del ser humano propicia la extensión



de su cultivo. “Así como no es posible que el maíz alcance su plenitud sin la mano del hombre, los mexicanos requerimos de él para alimentarnos y vivir” (Barros, 2011, p. 12). Aunque también va ocurriendo algo diferente con la otra manera de concebir el maíz, quizás silencioso o suspicaz, va perdiendo la categoría de “la planta sagrada” (para muchos no afecta en nada), pero el maíz ya no se está viendo, tal como lo concibieron nuestros ancestros, va perdiendo su espacio mítico. No solo se ve reflejada por la migración de los campesinos del campo a la ciudad, sino también por su manipulación genética, cortando su experiencia natural invaluable (Barros, 2011).

Aunque, el maíz, al ser un grano básico de la milpa, puedo notar que se encuentra reivindicada y respaldada como materia educativa, legislada en la Ley de Educación para el Estado Libre y Soberano de Oaxaca (2016), en su capítulo IV. De la diversidad biocultural, sociocultural y lingüística, en la sección I. De la diversidad biocultural. A través de su “Artículo 9. La educación en todos sus tipos, niveles y modalidades promoverá la protección del patrimonio biocultural de los pueblos originarios y de la humanidad” (p. 8). Poniendo especial atención a la fracción III, que busca “fortalecer los sistemas productivos rurales y urbanos tradicionales, principalmente la milpa, base de la alimentación del pueblo mexicano y por ser Oaxaca centro de origen y diversificación del maíz” (LEELSO, 2016, p. 8).

Esta educación social o ambiental sobre la importancia del maíz, nacida desde el ámbito de organización de la vida familiar y comunitaria, forma parte de la actualización del diseño curricular del material denominado *Lengua Indígena. Parámetros Curriculares. Educación Básica. Primaria Indígena*, elaborado por la Dirección para el Desarrollo y Fortalecimiento de Lenguas Indígenas de la Dirección General de Educación Indígena, perteneciente a la Subsecretaría de Educación Básica de la Secretaría de Educación Pública, y en conjunto con los maestros bilingües.

Evoca la importancia de:

la “educación” tradicional en la milpa ha constituido un ámbito de sentido muy importante para consolidar la relación padre-hijo varón, y para que éste conozca y maneje el ecosistema; la educación en el trabajo y en los juegos de la casa y el traspatio, en relación

constante con su madre y sus hermanos, ha sido un ámbito fundamental para la formación de las niñas. (DGEI, 2008, p. 11)

Así mismo, puedo mencionar otro fragmento que trasciende sobre el lenguaje ritual, este “se utiliza en la ceremonia con la madre naturaleza, ritual que se convierte en un conocimiento sagrado que se celebra, agradece y respeta” (DGEI, 2008, p.16).

Entonces la milpa (el maíz) y el ritual, en la cultura chatina convergen en un mismo sitio, están alimentados por la interacción de espacios físicos de tierra, es vinculada al término de territorio como parte de la geografía cultural, revalorizado y apropiado simbólicamente (Barabas, 2017). La milpa es una expresión acabada de la agrobiodiversidad, réplica de la naturaleza, en ella conviven una multiplicidad de plantas, animales, hongos que intercambian cualidades y se enriquecen entre sí (Barros, 2011).

Por eso en los pueblos chatinos, esos espacios de cultivo es en donde se le rinde tributo a la tierra, son lugares sagrados considerados “de respeto y también delicados, familia porque se sabe que en ellos ocurren sucesos extraños, peligrosos y milagrosos” (Barabas, 2017, p. 50).

Todos estos conocimientos que rodean al individuo chatino como aprendiz en la forma de ver e interpretar su ambiente, van construyendo sus pensamientos sobre el ritual agrícola familiar y comunitario en su propio universo y se ha mantenido activo en su propia cosmovisión, fungiendo como: “los parámetros de intercambio de acciones y discursos entre los miembros de una colectividad” (López, 2008, p. 135).

A través de hechos históricos en la producción del pensamiento, un “hecho complejo integrado como un conjunto estructurado y relativamente congruente por los diversos sistemas ideológicos con los que una entidad social, en un tiempo histórico dado, pretende aprehender el universo” (López, 1996, p. 472).

Con el paso del tiempo, las sociedades agrícolas, han moldeado la realidad social como “un producto, es el resultado de un proceso de construcción colectiva, pero éste no es arbitrario ni está a merced de los individuos” (González, 2003, p. 215), puesto que las identidades de cada

integrante pueden tener un punto de coincidencia en la cultura, el simbolismo y en el ritual, pero no necesariamente iguales.

#### **1.4 La educación en la cultura, el simbolismo y el ritual**

En materia educativa existe otra diversidad de planteamientos, por ello, me es preciso resaltar que, en este registro documental, podremos visualizar y analizar la vinculación de la educación con algunas posturas teóricas entrelazadas en temas relacionados a la cultura, cosmovisión, simbolismo, ritual y mito. Una de ellas concibe la educación como “una construcción analítica que se deriva de su relación con la sociedad; [...] define el vínculo entre el hombre y la naturaleza, el individuo y medio que le rodea” (Ornelas, 2000, p. 19).

La educación ofrece una herramienta para desarrollar y mantener la lengua, la cultura y la territorialidad de cada pueblo, y deriva su importancia para:

la transmisión, socialización, internalización, adecuación y/o traducción de una explicación primordial, cristalizada en narraciones míticas y rituales, en el contexto de la acción moderna de los grupos, en los que se socializa y desde los cuales también se construye la identidad individual/comunitaria. (Ornelas, 2019, p. 224)

El concepto de la educación nos permite abordarlo desde la ubicación espacial, las necesidades y el problema educativo al que pretendamos compensar. Por eso, para Durkheim, la educación se presentaba de manera social, puesto que biológicamente no podía darse, debido a la gran sobrecarga de conocimientos y aptitudes que le confiere al ser humano para ejercerse socialmente; por lo que la definió como algo transgeneracional, que se aprende de un adulto, quien tiene “por objeto el suscitar y desarrollar en el niño un cierto número de estados físicos, intelectuales y morales que exigen de él tanto la sociedad política en su conjunto como el medio ambiente específico” (Durkheim, 2019, p. 49) en el que se desarrolla.

La educación en las sociedades mesoamericanas, muestran al individuo como un ser que no se encuentra aislado, está conectado a la comunidad donde la relación con la naturaleza es

muy importante y respetada. De tal manera, los niños de estas comunidades “tienen tales oportunidades observacionales, desarrollan mejores habilidades de observación que los niños que no las tienen” (Haan, 2009, p. 45).

Los niños, quienes crecen cercanamente a sus padres tienden a aprender algunos comportamientos de éstos, desarrollando en ellos diversas capacidades y conocimientos.

Por ejemplo, una niña que aprende a sembrar maíz participando con su familia en actividades de siembra con su familia cuenta con amplias oportunidades para observar. Puede comprender la función del arado por su uso en la misma actividad y sabe que su participación contribuye al beneficio directo de la comunidad y a su propia capacidad de participar en esa actividad. (Haan, 2009, p. 48)

A medida en que se desarrollan las investigaciones y los análisis educativos en la trayectoria de los pueblos originarios, los “sujetos en acción, sus saberes, prácticas, ideologías, costumbres, rituales” (Ornelas, 2000, p. 41) quedarán registradas, enriqueciendo y alimentando el acervo cultural, material e inmaterial en la educación. Ofreciendo de esta manera diversas características que puedan distinguir las potencialidades educativas en los ámbitos formales y no formales. El interés por los ámbitos no institucionalizados de aprendizaje comienza a reformular los conceptos de aprendizaje que anteriormente se habían fundamentado solo en contextos institucionalizados de aprendizaje (Haan, 2009).

Replanteando la validación de ambos espacios educativos, la formal e informal, Salazar (2009) expone que en las escuelas se deberían “avanzar en el reconocimiento y respeto de los derechos de los pueblos indígenas” (p. 8) como instituciones influyentes, que apoyan el proceso de estimulación en las diversas asignaturas y contenidos educativos presentables por el currículum.

Por otra parte, la cultura también se presenta como un tema polisémico, ante la “diversidad de elementos y contenidos” (Ornelas, 2000, p. 21) suele ser definido como “aquello que abarca el

mundo de los valores, las creaciones espirituales, el perfeccionamiento moral, intelectual y estético [representando la] esfera más elevada del desarrollo social” (Ornelas, 2000, p. 22).

La construcción de la cultura no es espontánea ni fugaz, sino que es algo que se edifica durante la vida, funda y moldea la personalidad, desde muy pequeños se les insta a los niños a pensar, a partir de los juegos, cómo sería el posible desarrollo de su vida, se les enseña a construir sus aspiraciones y cuando se frustran por no lograr el cometido reciben el apoyo de los adultos para solucionarlo con perseverancia y a la vez con correctivos, aumentando sus conocimientos, las ideas en el desarrollo de las costumbres y las tradiciones familiares/comunitarias.

Todas estas nociones de la cultura son cultivadas y cosechadas en el acervo mental, psicológico, emocional, no solo se basa en los “cuatro subsistemas culturales: el valorativo, el expresivo, el cognitivo y el constitutivo” (Ornelas, 2000, p. 24), va más allá de un conjunto de acciones en lo físico, económico, político y social. La cultura conforma un sistema con funciones, utilidades y posee un significado simbólico importante, “pues de lo contrario habría dejado de existir” (Ornelas, 2000, p. 23), esa utilidad debe estar sustentada por una ideología que marque la diferencia entre lo relevante e irrelevante para el ser humano.

Ante esta diversidad de entendimientos sobre el concepto de cultura, se ofrece la alternativa de estudiarla y analizarla desde “la investigación de símbolos significativos de conjuntos [...] los vehículos materiales de la percepción, de la emoción y de la comprensión- y la determinación de las regularidades subyacentes de la experiencia humana” (Ornelas, 2000, p. 33).

El uso del sistema de símbolos es un tema transversal en la educación de los rituales porque posee la función de transmitir ideas, informaciones, significados o conceptos a través de un lenguaje visual, pueden ser a través de dibujos, imágenes, texturas, colores, formas, construcciones y maquetas, expresadas en forma codificada, sintética y rodeados de una fuerte afectividad (Barabas, 2017). También pueden ser “objetos, actividades, relaciones, acontecimientos, gestos y unidades espaciales en un contexto ritual” (Turner, 1980, p. 21).

El uso de estos artefactos ofrece una percepción de lo que el creyente crea en su imaginario y lo representa de distintas maneras. “Los símbolos rituales son hechos sociales y por ello deben ser estudiados en relación —espacial y temporal— con otros acontecimientos, ya que son partes o fases de los procesos sociales” (Barabas, 2017, p. 202). Dentro de estos procesos sociales, se localizan distintos símbolos irreducibles que interpretan los modos de interacción entre los individuos.

Los símbolos rituales son a un mismo tiempo símbolos referenciales y símbolos de condensación, aunque cada símbolo es multirreferencial, más que unirreferencial. Su cualidad esencial consiste en su yuxtaposición de lo groseramente físico con lo estructuralmente normativo, de lo orgánico con lo social... tal yuxtaposición, o incluso interpretación de opuestos en los símbolos, guarda conexión con su función social. (Turner, 1980, pp. 32-33)

A través de los símbolos, los participantes del ritual guardan y perciben una relación entre sus intereses comunes con la realidad. El símbolo es considerado por Turner (1980) como la estructura pequeña de la unidad del ritual que conserva las propiedades específicas de la conducta ritual; es una cosa, por lo general consensuada, se piensa que tipifica naturalmente o representa algo, ya sea por la posesión de cualidades analógicas, por asociación de hecho o pensamientos.

El empleo de los símbolos por parte del creyente en estas ceremonias es eficaz, porque a través de su etnoeducación, tiene internalizado que las cosas del mundo funcionan y se coordinan, estos símbolos son representados en los rituales de pedimento comunitario/familiar porque estos se asocian a “propósitos, fines, medios, tanto si estos están explícitamente formulados como si han de inferir a partir de la conducta observada” (Turner, 1980, p. 22).

La estructura y las propiedades de un símbolo son las de una entidad dinámica, al menos dentro del contexto de acción, derivados de tres clases de datos: “1. forma externa y características observables. 2. [...] interpretaciones ofrecidas por los especialistas religiosos y por los simples fieles. 3. [...] contexto significativo” (Turner, 1980, p. 22).

Los símbolos nunca dejan de expresar, transmitir ideas y conceptos que se desearan recordar significativamente en el tiempo y el espacio social o cultural; por eso cada elemento, objeto o sujeto poseen sus propios significados que “son siempre resultado de la interacción y en ella se ponen a prueba y se afinan los marcos que permiten a los participantes llevarla a cabo con éxito” (González, 2003, p. 215).

Dentro de la simbología, existen elementos claves que permiten entender la identidad individual y colectiva, con el eje transversal de la educación, pues el intercambio de información, la convivencia entre los hombres, así como la interacción con la naturaleza, se realizan mediante:

el análisis del papel del lenguaje simbólico en la adaptación de los grupos humanos al medio y en la formación de la conducta inteligente que ha permitido a la especie humana crear su propio medio y no solo adaptarse a él. (González, 2003, pp. 209-210)

Cada individuo que interactúa con el mundo de la vida no solo forma parte del conocimiento de una sociedad establecida, sino que la cuestiona y analiza la actitud natural en el que interactúa a través de su propia cosmovisión.

La educación presente en la cosmovisión es tan amplia, rica, densa y con muchas directrices, de tal manera, también nos permite observar una relación entre el mito y el ritual. Los mitos mesoamericanos, se presentan en los relatos que explican y dan significado a los acontecimientos que ocurrieron hace mucho y que continúan reflejándose en el presente, “forman un núcleo coherente, un orden particular, que sirvió de marco ideológico a las sociedades anteriores a la conquista europea” (López, 1998, p. 34).

Las mitologías hacen referencia a las cosmovisiones y creencias de cada pueblo, también podemos ver cómo atribuyen significados a los rituales ofrecidos a entes sobrenaturales, por esa razón se ha afirmado que un ritual no puede existir sin su mito correspondiente. Díaz (1995) indica: “Al afirmar que el mito justifica al ritual y responde de su eficacia” (p. 121), al mismo tiempo asevera que “el mito implica ritual, y el ritual implica mito, son una y la misma cosa” (Díaz, 1995, p. 212); aunque estudiándolos separadamente “el mito y el rito son dos entidades conceptualmente

distintas, y esta aproximación a los materiales hace posible tratar el mito aisladamente, como constituyendo un sistema de creencias” (Díaz, 1995, p. 212).

Si viéramos al mito como un manual de instrucciones de cada persona, en él encontraríamos el historial de cómo funciona este mundo, por eso el mito vinculado a los rituales, se le ve como la garantía de la memoria de lo que sucedió en la antigüedad. A corto o largo plazo, se intenta afianzar la vitalidad de las creencias, pretendiendo por todos los modos refrescar las memorias de los portadores de esos conocimientos cosmogónicos a través de la narrativa de la tradición oral. “Con otras palabras, en tanto dependientes de los mitos, los rituales fortalecen los enflaquecidos y aterrados espíritus individuales y permiten la sobrevivencia y reproducción de las culturas primitivas que los practican, a pesar e incluso en contra de lo que ellos creen y del sentido que otorgan a sus mitos y rituales” (Díaz, 1995, p. 121).

También me parece importante retomar lo que expone Ornelas (2019):

Desde nuestra perspectiva la función educativa de los mitos y rituales es imprescindible, porque permite enlazar o socializar a las generaciones en la transmisión de valores y conocimientos, además de que, en su afán de cohesionar, reafirman el carácter común de valores y conocimientos del grupo. (p. 224)

Todo este conjunto de conocimientos converge en la vida habitual, sean conscientes o no de su uso. Entonces queda por admitir que en gran manera: “El mito es un producto social, surgido de innumerables fuentes, cargado de funciones, persistente en el tiempo, pero no inmune a él. Como todo producto social, adquiere su verdadera dimensión cuando es referido a la sociedad en su conjunto” (López, 1998, p. 26).

Por consiguiente, López (1998) nos sugiere que la producción del mito es incesante, es continua, debemos ser cautos al comparar nuestras observaciones del presente con el pasado mesoamericano, porque la creación y la transformación de los mitos se dan en condiciones muy diferentes, debido a la existencia de una ideología dominante sobreviviendo al mayor número de



críticas universales y distante de la comprensión de las sociedades indígenas; es una verdad que no se compagina con su cosmovisión.

En ese diálogo de la comparación del mito mesoamericano con las observaciones actuales, López (1998) nos previene sobre los escasos códigos comunes y la distancia de las concepciones puede repercutir en la producción mítica. También debemos tomar en cuenta que la gran presión de elementos externos distorsiona en la actualidad las cosmovisiones. No obstante, la distancia, la observación del actual mito es una enseñanza invaluable, presente en todos los campos de la vida social, sin embargo, con una enorme vitalidad prescriptiva y explicativa; otras parecen precederlas como gérmenes eventuales y explicación de clasificaciones.

Estos cambios en las cosmovisiones se dan porque la vida misma está en movimiento y la educación en el ritual está en constante transformación; al existir un entrecruce de conocimientos, puede verse y entenderse desde el sentido del sincretismo religioso, desde la mirada clásica se interpreta como la combinación de la religión tradicional legisladas por el pensamiento mítico y las de origen católico. El sincretismo, puede entenderse como aquella que distorsiona las cosmovisiones de los pueblos originarios, aunque también la complementa.

Al respecto Broda (2001), ofrece una explicación más amplia:

En el contexto de sincretismo con la religión católico es sobre todo el culto campesino vinculado con los ciclos agrícolas, las estaciones y el paisaje que rodea las aldeas en que ha mantenido importantes elementos de la cosmovisión prehispánica. Esta preservación se debe a que ha habido continuidad en las condiciones del medio ambiente y de las necesidades vitales de la población. (p. 169)

En tanto, Barabas (2017) nos indica, estos procesos de cambio religioso afectan la cosmovisión y las normatividades sobre prácticas rituales vigentes y mayoritarias en la comunidad, aunque esto no signifique la cancelación de la cultura, sino de la transformación porque los indígenas no son receptores pasivos de influencias y acciones exógenas, son actores sociales que seleccionan y reapropian la cultura en función a la situación inter e intraétnica.

## **Capítulo II. Contextualización del objeto de estudio**

En este capítulo abordo la ubicación contextual del objeto de estudio, esta acción me permite situarlo en espacio y tiempo, así como detectar la “multirreferencialidad” (Ardoino, 1991) de la vida ritual articulada al ciclo del pedimento del maíz, por lo tanto, considero pertinente presentar las siguientes características que maravillan por su complejidad.

### **2.1 Ubicación geográfica y el origen histórico-mítico de los chatinos**

La cultura chatina estudiada, se ubica geográficamente en la Sierra Madre del Sur del estado de Oaxaca, distribuida sobre la región de la Sierra Sur y Costa, dentro de los distritos electorales de Santa Catarina Juquila y Villa Sola de Vega. Los municipios que abarcan la cultura en cuestión son: San Juan Quiahije, San Miguel Panixtlahuaca, Santiago Yaitepec, Santa Catarina Juquila, Santa Cruz Cenzontepec, San Juan Lachao, Santa María Temaxcaltepec, Tataltepec de Valdez, San Jacinto Tlacotepec y Santos Reyes Nopala.

En este último municipio se localiza la agencia municipal de Cerro del Aire, del cual se deriva la agencia de policía denominada El Zacatal, sus coordenadas geográficas corresponden a una longitud -97.228333 y latitud 16.113333, se ubica a 22 kilómetros desde el municipio de Santos Reyes Nopala, con una altitud de 752 metros sobre el nivel del mar, cuenta con dos carreteras de terracería, uno con dirección a El Camalote y el segundo a El Carrizal. Sus colindancias corresponden hacia el oeste con La Matraca, al sur con El Aguacatal, al este con Cerro del Aire y al norte con Cerro Iglesias. Cuenta con 152 habitantes.

La historicidad más reciente señala que la toponimia de El Zacatal fue asignada por la enfermera Alejandra, personal de la Unidad Médica de Cerro del Aire en los años 90, cuando visitaba la población para desarrollar sus labores de salubridad y entre sus registros le era necesario identificar a las primeras familias de la comunidad, situación que le motivó en designarle la denominación de El Zacatal, derivada del importante bioma de zacates que caracterizaba el lugar.

Con el paso de los años las familias de El Zacatal comenzaron a priorizar su independencia de la comunidad vecina de El Aguacatal, a la que pertenecían en un principio. Los jefes de las familias comenzaron a congregarse en *asambleas*, una de las flores de la comunalidad (Rendón, 2011), apostaban por su autonomía desde la visión de obtener los beneficios directos para su propia comunidad sin sentirse endeudados con la otra población, por una mejor *cohesión social* para tener su propia iglesia y su respectiva catequista, así mismo, planeaban mejorar sus condiciones de vida gestionando directamente al H. Ayuntamiento Municipal.

Al separarse y obtener el registro oficial de la comunidad en el año 2005, establecieron nuevas formas organizativas y de convivencia, tanto para dirigir a la comunidad en los aspectos oficiales como en los preparativos de los rituales mágicos-religiosos. Desde las teorías de la *colectividad*, se abordan estas intenciones de las familias como una manifestación de la *cohesión social*, en la formación de diversos tipos de configuraciones sociales locales de las familias y comunidades, por medio de diversos mecanismos estas configuraciones se producen, se mantienen y se reproducen en el tiempo, mediadas por la solidaridad, el compromiso, los intereses comunes y la afinidad (Wenger, 2001).

La ubicación actual del territorio cultural y etnolingüístico chatino obedece no solo a las circunstancias que se han presentado en el pasado reciente, sino más bien, a la noción etnohistórica y mítica que ellos poseen, porque el derecho a vivir en esa ubicación territorial corresponde a una herencia de sus deidades, tal aseveración deviene de leyendas y mitos que se remontan en las interpretaciones de lo sagrado, perpetuados a través del conjunto de opiniones y creencias que se basan en las <palabras viejas> *cha'kla*.

Según la historia que proviene desde lo ancestral, los chatinos tienen una profunda relación con lo divino y la naturaleza, un conjunto de opiniones y creencias que se basan en las deidades de la Santa Abuela, *Chandyu (Santa Madre Tierra)*, la Santa Luna y la serpiente “Flor de siete cabezas”, una interpretación de las manifestaciones que se acerca a las aguas, la luna, vientos, lluvias, montañas y el fuego, entre otros elementos.

Uno de los pilares en los que se fundamenta el origen mítico de los chatinos se remite a su procedencia de los peces del mar que por una metamorfosis se transformaron en humanos, historia conocida por S. Salinas, quien relata lo siguiente:

Dicen los abuelos que los chatinos éramos peces y vivíamos en el fondo del mar. Un día un monstruo nos persiguió, así abandonamos el mar, nos refugiamos en la boca de una misteriosa mujer, cuando nos escupió, nos convertimos en hombres y mujeres. Gracias al apoyo del sol ya no fuimos perseguidos. Aprendimos a trabajar la tierra. (S. Salinas, Comunicación personal, 06 de mayo de 2020)

Esta narrativa ha sido replicada debido a la lectura anticipada que había realizado el colaborador a la documentación oportuna de Bartolomé y Barabas (1996), donde recabaron la siguiente información:

Los chatinos se creen originarios del mar. Cuentan de un remoto imperio submarino que fue mansión de sus antepasados y que, a consecuencia de una formidable conmoción de la tierra, aquel reino fue destruido; ellos convertidos en peces, figura que conservaron durante varios siglos, y más tarde perseguidos por un monstruo marino que los devoraba implacablemente, se vieron obligados a pedir misericordia al Sol, unos de sus dioses más poderosos. El Sol se compadeció de ellos y dándoles de comer pan del cielo, los reconvirtió en seres humanos. Los que no alcanzaron aquel divino maná, siguieron en la condición de peces hasta la fecha, esperando su redención para cuando el padre Huichá (Cuichá, sol) se vuelva a compadecer de ellos. (p. 35)

Los conocimientos sobre este legado histórico sagrado han sido resguardados por la aplicación de la mitología, “entendida ésta como un sistema de símbolos que representa concepciones centrales sobre la realidad de cada cultura” (Barabas, 2017, p. 28), aunque también ha sido vulnerable ante el desconocimiento de tales hechos por las personas de las nuevas generaciones.

Sin embargo, algunas personas de las generaciones adultas y ancianas reflejaban entre sus experiencias la relación existente entre el individuo chatino y su conexión con el medio acuático cuando realizaban las prácticas curativas en las ciénegas o en las lagunas de Manialtepec y Chacahua.

Muestra de ello, es el caso del Profr. R. Quintas de origen chatino con Posgrado en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), quien me compartió otro episodio de la historia mítica de los chatinos resididos en esta parte oriental del municipio de Santos Reyes Nopala, su testimonio versó bajo la siguiente narración mítica:

Con el paso del tiempo, cuando se secaron las aguas de los ríos, las ciénegas y las honduras en el universo chatino, nuestros ancestros se desplazaron migrando en la búsqueda del vital líquido y fueron acercándose a las lagunas de Manialtepec, fueron “persiguiendo el agua”. Los chatinos pasaron sus hambrunas en ese sitio, aprendieron a consumir la flora y fauna de este ecosistema acuático, los cangrejos cobraron mayor relevancia, además, conservaban una semilla de maíz al que le amarraban un hilito para alimentar sus vidas y resguardarla, se lo tragaban según para resguardarlo, lo devolvían hacia el exterior para pasárselo a otra persona, se comisionaban en esta ardua labor con el fin de conservar la última semilla.

La creciente sequía era inevitable, los hostigaba en gran manera, entonces la deidad señalada como una serpiente, se apiadó de ellos, les solicitó alejarse del aposento semivacío de las aguas porque les devolvería las aguas dulces a través de un retumbo muy grande, con ello se sobrevendría un enorme cataclismo, pero regresarían a la normalidad, si bien lo actualizamos a nuestros tiempos se asemejaría a una *tromba*.

Varios tomaron la decisión de quedarse porque era el único lugar fresco, a pesar de que se habían comido y acabado los cangrejos veían ese espacio como un lugar habitable, el ser mítico que para algunos es un anciano especialista encargado de traducir las palabras de las deidades, fue ignorado.

Una vez manifestado el presagio, los chatinos desobedientes fueron afectados con aquel torrente pluvial que llenó todo tipo de asentamiento acuífero, varios de los chatinos regresaron a sus antiguos establecimientos, otros se fundaron en los alrededores de la laguna de Manialtepec. (R. Quintas, Comunicación personal, 22 de marzo de 2021).

Para los que regresaron a su lugar de origen, se han basado de estos hechos míticos para exponer una prueba de la consecuencia de sus actos. Se justifica la importancia de visitar las ciénegas o las lagunas de Manialtepec como muestra de un reconocimiento verdadero, consecuencia de una comprobación que ha estado transmitiéndose en algunas familias.

Esto aún es fiable por las personas quienes creen y muestran que:

Cada cosmovisión contiene símbolos, conceptos y estructuras abstractas que son la base unificadora de los diferentes sistemas simbólicos y que son el enlace que permite la congruencia entre ellos. Son nociones primordiales que se encuentran en todos aunque no siempre a primera vista. La cosmovisión permea toda la actividad humana, sea esta productiva o reflexiva, sin que estemos conscientes de ello. (Rupflin, 1995, citado por Restrepo, 1998, p. 34)

A partir de los hechos expuestos, distingo la relevancia que cobran las historias míticas en la educación del pasado reciente de los chatinos; algunos jóvenes conscientes de la importancia de la tradición oral la siguen conservando y multiplicando a través de sus charlas, mientras que otros jóvenes lo consideran como simples historias, dudan de su veracidad porque estos conocimientos no los han recibido directamente de sus padres.

Por otro lado, también retomo el espacio orográfico del cerro *Yaló* <*Cerro que muestra cara o que es el principal*> como un sitio arqueológico que demuestra haber sido habitado por los chatinos de esta variante dialectal, los abuelos retoman la historia de este lugar como el origen de los pueblos actuales, antes de que se dispersaran. El motivo de su migración se originó “porque el águila se comía a los niños, es conocido como la causa que evitaba el crecimiento poblacional, por eso dejaron de poblar el cerro *Yaló*, se dispersaron para formar otras poblaciones” (S. Salinas,

Comunicación personal, 12 de enero de 2022). Una de ellas es la actual población de Santa Lucía Teotepec, conocido como el Pueblo antiguo, posteriormente se regresaron a poblar en las inmediaciones del mismo cerro en el actual Zacatal.

La existencia de estos hechos sociohistóricos que parecen definir y unificar la manera de interpretar al mundo, tan solo, es una parte de lo que actualmente representa a los chatinos, porque es notorio que algunas personas han dejado de practicar los actos rituales de pedimento en las ciénegas, honduras y los cerros. Esto se debe a la apertura de otros espacios religiosos que promueven una diversidad de creencias, ideas, opiniones y reglas sociales, dando lugar a un choque y/o entrecruce de cosmovisiones con múltiples debates y contradicciones que enriquecen la variedad de posicionamientos en sus ámbitos de interacción social.

Tan solo: “La cosmovisión no es una construcción social que uniforme el pensamiento de sus creadores. Es, en cambio, una palestra que establece los parámetros de intercambio de acciones y discursos entre los miembros de una colectividad” (López, 2008, p. 135) cuyos ámbitos de interacción se dan en el mismo espacio geográfico que constituye una importante reconfiguración de elementos que ayudan a comprender el proceso histórico-social de El Zacatal en el desarrollo de su cosmovisión basada en los elementos orográficos e hidrológicos que convergen en una misma territorialidad.

Toda esta interrelación antecede y complementan los conocimientos cosmogónicos y filosóficos entre los habitantes del lugar, lo cual les permite entender de otra manera el mundo que les rodea y nos posibilita a los otros comprender cómo se ha ido desarrollando esta comunidad chatina ante las dimensiones del sistema hegemónico, situación que resulta compleja porque con el paso del tiempo las visiones van cambiando. Según López, (1996), entiende que:

La cosmovisión puede definirse como un hecho histórico de producción de pensamiento social inmerso en decursos de larga duración; hecho complejo integrado como un conjunto estructurado y relativamente congruente por los diversos sistemas ideológicos con los que una entidad social, en un tiempo histórico dado, pretende aprehender el universo. (p.472)

## 2.2 Gente de la palabra trabajosa

Los sujetos de estudio de la cultura chatina<sup>4</sup> se autorreconocen como “*ne'cha'tnyö* <gente palabra trabajo>” (S. Salinas, Comunicación personal, 04 de abril de 2022) y desde la perspectiva de análisis de la Mtra. Isaura De los Santos proveniente del pueblo de Panixtlahuaca, estudiante de posgrado, explica, en una investigación aún no publicada, que el tono para esta palabra *tnyö* no varía con la palabra <*picante*> similar al efecto del chile.

Aunque, por otra parte, se ha difundido en varios escritos como <palabras trabajosas> lo cual puede llevar a las primeras interpretaciones como <gente de la palabra picosa o gente de la palabra trabajosa>. Metafóricamente se entiende que implica mucho trabajo para aprenderla, por eso, ha tenido una enriquecida interpretación al español, entre ellos se aprecian: <gente de la palabra útil>, <palabra difícil>, <palabra laboriosa> y <palabra trabajosa>.

En el caso de la lengua la denominan *Cha'tnyö* <Palabra trabajo> es una de las lenguas amerindias<sup>5</sup> ubicadas en las costas de Oaxaca, pertenece a la macro-familia lingüística del otomangue oriental en la subfamilia del este zapotecano (Soriano Román, 2018). El código lingüístico *Cha'tnyö* es la lengua materna predominante de los habitantes, la aprenden desde su capacidad innata al estar expuestos frecuentemente a esta lengua de interacción entre sus familiares, constituye una de las identidades fuertes de los chatinos porque a través de ella construyen una forma de pensar propia, en la descripción del contexto y el aprendizaje de sus valores. Es sorprendente la plasticidad que poseen los niños chatinos para aprender su lengua caracterizada por los aproximadamente 16 tonos lingüísticos, y que con el paso de los años van corrigiendo y dominando esa tonalidad.

La población anciana de la comunidad se caracteriza por el alto potencial en salvaguardar celosamente su lengua chatina (*Cha'tnyö*), a pesar de la interacción con hispanohablantes se resisten en aceptar un segundo código lingüístico, situándose en una persistencia lingüística firme,

---

<sup>4</sup> Denominación castellanizada.

<sup>5</sup> Término propuesto por Joseph Greenberg en 1986 para la clasificación de las familias de las lenguas indígenas de América.



aunque la otra parte de la población que es más joven, se encuentran en transición hacia el mantenimiento lingüístico.

A grandes rasgos, la población se encuentra dentro de la clasificación que hace Díaz Couder (1997):

En este caso el monolingüismo se limita principalmente a las personas de mayor edad y, ocasionalmente, a niños pequeños y mujeres adultas...En este tipo de comunidades, la adquisición del español no implica necesariamente un desplazamiento de la lengua local.

Ya que las condiciones socioculturales para su reproducción siguen vigentes. (s. p)

Los espacios en donde se refleja el español son en los entornos de educación formal para la enseñanza de los contenidos curriculares por parte de los docentes, aunque la mayoría de las interacciones entre los alumnos se dan en chatino, simultáneamente se esfuerzan por dialogar con los docentes monolingües en español, desde un bilingüismo pasivo en donde el “individuo puede entender la segunda lengua” Vigil (s.f) pero le cuesta entablar una conversación fluida.

A partir de mi estancia en la comunidad puedo señalar que no es tan habitual escuchar a la gente hablar en español, lo utilizan en ocasiones muy precisas, cuando se acercan las autoridades municipales a entregar apoyos o cuando interactúan con algunas visitas hispanohablantes en las familias. Las personas que han tenido una interacción social con el exterior poseen un bilingüismo espontáneo porque esa segunda lengua la aprendieron durante la migración hacia las ciudades (Vigil, s. f).

En cambio, el empleo de la oralidad *Cha'tnyö* ha tenido mucha relevancia porque a través de ella se han comunicado los sentimientos, las ideas y los pensamientos, también se ha manifestado en los pedimentos de la ciénega desde la remota antigüedad, siendo la lengua hablada el vehículo sobre el cual se depositan las peticiones entregadas al ser mítico. La lengua *Cha'tnyö* por mucho tiempo ha fungido el papel de las: “normas no escritas que, por estar contenidas en la memoria colectiva y ser transmitidas oralmente, son más flexibles y adaptables en relación con los contextos históricos y situacionales” (Barabas, 2017, p. 278).

El lenguaje utilizado en los pedimentos, dado que estos proceden de los procesos mentales profundos de cada persona, les ha permitido conectar sus pensamientos y compromisos efectuados en el momento ritual, perdurando de esta manera la costumbre de un sistema normativo en la vida cotidiana y ritual desde un peso valorativo.

En cuanto a los avances en la escritura del chatino han ido progresando paulatinamente, pero aún no existe un alfabeto consensuado; por esa razón, los hablantes han empleado las grafías del español que ha sido fomentado esporádicamente en la escuela primaria bilingüe. Desde un estudio más avanzado, el profesor S. Salinas, ciudadano de la población, posee las nociones básicas del Alfabeto Fonético Internacional, cuyos aprendizajes lo adquirió en la Escuela Normal Bilingüe e Intercultural de Oaxaca (ENBIO). Para aprender dicho formato de escritura tuvo que salir de la población.

Así mismo ha ocurrido en otros contextos chatinos, tal es el caso de la Dra. Hilaria, lingüista de origen chatino del municipio de San Juan Quiahije y doctoranda del Dartmouth College, afirmó en una entrevista que al elaborar un alfabeto para las lenguas tonales se tienen que contemplar los sentimientos y sobre todo el consenso para:

...ver los patrones que hay en la lengua y asignar símbolos para cierto tipo de sonidos, y encontrar dónde suelen ocurrir ciertos sonidos. Un alfabeto que sea fácil de leer y escribir debe tener símbolos que representen todos los sonidos de la lengua, que no le falte uno, pero que tampoco le sobren muchos para que su escritura no sea muy complicada. (Cruz, 2018)

Hasta el momento no ha existido un consenso democrático en el que se puedan normalizar las escrituras de cada pueblo chatino, por lo que las personas siguen escribiendo desde las grafías del español.

En los últimos años, las prácticas de la escritura se han estado introduciendo en los pedimentos, por ejemplo, el uso del papel ha tomado relevancia en la observación realizada el 1 de mayo de 2021 en la Ciénega del Ocotál, en donde un grupo de jóvenes provenientes de la

comunidad de Cerro Iglesias escribieron sus peticiones en hojas de cuaderno, posiblemente lo escribieron en español, estas las fueron juntando colectivamente y las enterraron en el suelo. La incorporación del papel va entretejiendo nuevas relaciones entre las entidades territoriales de la ciénega con la humanidad; para algunas personas, esto sería el indicativo de que: “Está cambiando, está mejorando más” (S. Velasco, Comunicación personal, 23 de mayo de 2021).

El uso de la oralidad chatina se ha dado en los ámbitos comerciales, educativos, religiosos, en lo servicios públicos, agricultura, entre otros, pero la escritura ha sido complicada porque todavía no han existido una investigación extensa y profunda que permita conocer la estructura lingüística de cada una de las subvariantes; la creación de alfabetos y el adiestramiento de los lectores aún no ha sido un trabajo consolidado, porque requieren de apoyos institucionales para las investigaciones, las publicaciones y la enseñanza para el tratamiento de la escritura de la lengua local. Por último, cabe recordar y señalar desde la historia de los chatinos, ellos ya poseían otros sistemas de escritura, sus testimonios ancestrales han sido encriptadas en las estelas, prueba de ellas son las ubicadas en el museo comunitario y las inmediaciones del palacio municipal.

### **2.3 La relación de la naturaleza con la salud, alimentación y las artes**

La salud es uno de los temas más trascendentales en la sociedad chatina, por eso, cuando alguna persona adulta enferma se considera que ha tenido alguna deuda con *Chandyu*, como en el caso de los campesinos por evasión de sus responsabilidades, tales como no solicitar el permiso en los trabajos de la siembra o por no agradecer las bonanzas en sus cosechas; o bien, para curarse se ha recurrido a la restauración de la armonía con la naturaleza, al utilizar los elementos del entorno natural nativo para aliviar enfermedades.

Dicho acto curativo requiere de los especialistas quienes poseen variados dones, revelados a través de los sueños para poseer los conocimientos místicos, viables para el espacio liminar donde se suscita la preparación e introducción al mundo de la contingencia, lo extraordinario y la

bondad. “Los ritos que preparan para dicho cambio cualitativo de espacio y tiempo son netamente liminales, y tienen por objeto interrumpir la cotidianidad de la estructura social y preparar a los ejecutantes para la excepcionalidad y peligrosidad de lo sagrado” (Barabas, 2017, p. 115).

Estos especialistas multifunciones pueden provenir de otras poblaciones, ellos son buscados porque poseen dones y son reconocidos en la comunidad porque utilizan los lugares especiales como las ciénegas con el uso curativo en el tratamiento de purificación y liberación de los malos espíritus, los pacientes reciben la cura a través de los poros o por ósmosis.

Otras de las manifestaciones en la medicina tradicional es cuando los especialistas sabios ancianos, maestros curanderos, emplean las semillas de unas flores que se recolectan en los meses de octubre-noviembre, se consumen en una cantidad de 7 y 13, primero se muelen 7 en el metate, luego se le agregan 13 para realizar la mezcla de las 20 semillas. El sabio se lo da a la persona enferma y deben tomárselo con mucha valentía porque esas semillas provocan alucinaciones que le revelará la causa de sus males, incluso, conectarse con su tonal y averiguar lo que le ocurre a su compañero animal con el que están vinculados en la vida.

Estos números 7, 13 y 20 pertenecen al sistema numérico mesoamericano, pueden simbolizar la suerte o el transcurrir de los días en el calendario como un mecanismo en el ajuste de los ciclos del conteo maya, por citar un ejemplo: “En el caso de los días, compuestos por un ciclo de trecenas (números) y otro de veintenas (signos no numéricos), el pareado hacía que al concluir la primera trecena todavía quedaran siete signos de la primera veintena” (López, 1996, p. 493).

Por otra parte, las ciénegas poseen otro uso curativo, según M. Torres es común que los sabios soliciten un paquete de objetos requeridos para el ritual de sanación ante alguna enfermedad, por ello, exigen el uso de *tyii jykwa'* <zacate de ciénega> comúnmente conocido como “cola de caballo”<sup>6</sup>, velas, carrizos, agua de 7 ciénegas traídas desde distintos puntos cardinales

---

<sup>6</sup> Son plantas curativas usadas para diversas enfermedades, entre ellos la litiasis renal, crecen en la circunferencia de las ciénegas.

porque cada uno posee la esencia de un ser mítico diferente. Si no se logra conseguir todos los materiales, no saldrá el pedimento. Todo está relacionado con la prontitud en que se entregan las ofrendas, por decir, ir a dejar 7 velas en 7 ciénegas en un solo día, apoyados en comisiones organizadas con anticipación para agilizar el proceso de sanación.

Es evidente que el número siete vuelve a ponderarse porque es importante para los chatinos, este número hace referencia a la mitología de la *Serpiente flor siete cabezas*, una deidad vigilante de la población. Actualmente es notorio el gran ahínco con el que se dirigen y la veneran, los chatinos de la zona consideran que este ser mítico habita en un lugar sagrado denominado *Siete honduras* en las cercanías de las tierras juquileñas, entonces con cierta recurrencia visitan los Santuarios<sup>7</sup> de Santa Catarina Juquila y Amialtepec.

En otras ocasiones algunas personas han acudido a las lagunas de Chacahua, ubicada a 105.7 kilómetros en carretera viajando desde Puerto Escondido, otros acuden a las lagunas de Manialtepec. Las visitas hacia estas lagunas obedecen a su importancia mítica, los chatinos ven estas aguas dulces con mucha benevolencia, de tal manera, les permite curarse de sus males, entonces las aguas dulces antes de que lleguen hacia las aguas saladas del Océano Pacífico simbolizan una última esperanza para curar algún mal.

Los elementos de la cosmovisión mesoamericana y las culturas foráneas convergen en un solo espacio. Lo que ocurre en estos santuarios llegan a influir paulatinamente en El Zacatal, por ejemplo, el uso de papel con escrituras o dibujos en los pedimentos puede provenir de esos santuarios, de tal manera que estos elementos dejan huella en la educación mágica religiosa local de los chatinos.

El agua dentro de la medicina tradicional toma un papel relevante para la sanación, su uso se le vincula con el origen mítico-histórico de los chatinos en el medio acuático, esta relación les

---

<sup>7</sup> Son puntos estratégicos en el que se muestra la cosmovisión, los simbolismos y un sincretismo religioso entre el acontecer local y los elementos de la religión católica, pero también muestra una mezcla de horizontes entre las creencias mágicas locales, nacionales o internacionales de los visitantes al santuario.

ha permitido curarse de alguna enfermedad al acercarse a las ciénegas para solicitar su pronta sanidad. Notemos que la cosmovisión de los chatinos la relacionan intrínsecamente con los peces y no desde los changos como lo hacen los de occidente.

El entorno natural en donde obtienen su medicina tradicional, también les provee de recursos alimenticios, derivado de ello existe una gran diversidad de alimentos basados en sus herencias ancestrales, entre las comidas más tradicionales se encuentra: el mole rojo y negro de pollo o de guajolote; pozole, mole rojo de hongos, hongos asados o en caldo condimentados con hojas de pitona '*Lippia alba*' cuyas propiedades son curativas y analgésicas; el mole de iguana y armadillo oreado; además de los nopales, camotes y calabazas.

Otro de los alimentos característicos que se manifiestan durante la transición del periodo de secas hacia el periodo de lluvias en el mes de mayo y junio son: las chicanas '*Atta mexicana*' una especie de hormigas voladoras, que se manifiestan saliendo de sus arriales en las primeras tres lluvias fuertes de la temporada, su exposición se adjudica a la mezcla entre el calor y las primeras humedades del suelo, una situación que las obligan a evacuar sus nidos. Estas acciones permiten considerarlas como avisadoras de las lluvias, su salida es marcada por el sonido de un estrepitoso trueno y a la par con el avistamiento de unas hormigas con alas suaves conocidas como "maripositas" (observación del 16 de mayo de 2021).

Las chicanas conforman el arte del alimento culinario e importante manjar para la población, su proceso de recolección se realiza por la madrugada, los chatinos acuden a los arriales con ocotes rajados para alumbrar y atraerlas con la luz. Los que realizan esta labor deben acudir con una vestimenta gruesa para protegerse de las cortaduras de las arrieras-obreras quienes salen a la par con las chicanas para defenderlas.

Estos aprendizajes adquiridos son enseñanzas de los adultos hacia los niños a quienes se les enseñan las expresiones simbólicas del avistamiento, el caminito que trazan las arrieras al recoger trozos de hojas verdes, la magnitud de las lluvias y su conexión con los truenos y rayos. Los infantes constituyen un papel fundamental para la recogida de estas chicanas, desde muy

corta edad se les enseñan las formas de sostener las chichatanas para evitarse las cortaduras, a veces las mamás llevan a sus hijos a los arrierales, colocan a los niños en una bandeja de metal muy lisa y empapada con aceite, esta particularidad evitará la subida de las arrieras en los pies del infante.

Retomo la importancia del avistamiento de las chichatanas porque por las mañanas se logran visualizar algunas sobrevolando el cielo, danzando y agradeciendo, simulando un ritual. Otras aterrizan al suelo, al caer escarban hoyos en la tierra, se cortan las alas y se esconden “porque se avergüenzan de que el sol las haya alumbrado” (S. Salinas, Comunicación personal, 17 de mayo de 2021). Las que quedaron sobrevolando el cielo en su escape de la luz del sol, pero a la vez hipnotizadas, finalmente aterrizan al suelo y son consumidas por las aves o pequeñas hormigas.

Su salida desde lo mítico obedece a las interacciones entre los rayos, truenos y relámpagos, es interesante observar la relación que guardan estos animales con la naturaleza misma de las lluvias. Así como una fuerte conexión de la naturaleza al proveer a los humanos de los alimentos propios de la temporada, la preparación de las chichatanas en diversos platillos se vincula fuertemente con el maíz, en sus variadas presentaciones de tamales con salsa de chichatanas, tlayudas con chichatanas, comérselas tostaditas o unas tortillas blandas recién bajadas del comal y su salsa pastosa de chichatanas.

El aumento de la población y la venta de estas chichatanas con los precios que oscilan entre los \$1000-\$1500 el kilo, ha puesto en alerta a los pobladores para estar al pendiente en sus épicas salidas y mantener a los pobladores en vela, también existen algunas personas que confiesan, “los arrierales hay que ganarlos, porque no conviene recolectar en un mismo sitio con otras personas, la cantidad que le tocará a cada uno no será lo suficiente” (T. Salinas, Comunicación personal, 19 de mayo de 2021), para disfrutar de su sabor único y ricas en proteínas.

Con todo lo anterior, los chatinos han demostrado que con el paso del tiempo han sabido aprovechar lo que la naturaleza les otorga, les ha proveído de los elementos necesarios para que

puedan subsistir, prueba de ello es cuando nos remontamos al uso de la materia prima que ocupan en las artes, entre ellas: los textiles y la cerámica.

En este espacio rescato algunos elementos simbólicos del textil, su importante significado cosmogónico en cuanto a la importancia de las deidades míticas, remarcando también el proceso de cambio por el que ha pasado, porque anteriormente era predominante el uso del algodón y los tintes naturales para el entramado del telar de cintura en donde se elaboraban algunos lienzos para crear las prendas de los chatinos en épocas pasadas.

Dentro de la memoria histórica se rescata la siembra del algodón blanco y coyuchi (tonos variados del color café); la obtención de tintes naturales del platanar, del árbol de achiote, para el proceso de teñido había influido siempre la posición de la luna para variar los tonos de los colores, además se usó el maíz para almidonar los hilos de algodón que habían sido hilados por las chatinas. El trabajo del telar era empoderado por las mujeres, actualmente es escasa la cantidad de ancianas que aún lo recuerdan y lo saben elaborar, estas señoras por lo regular se les asocia como especialistas rituales conocedoras del uso medicinal de las plantas.

Los productos obtenidos del telar que aún se conservan como reliquias son: las bolsas largas y cortas de hombro, servilletas antiguas atesoradas por las personas de la tercera edad en donde se observan los motivos iconográficos de la representación simbólica de los soles, el astro lunar, el zoomorfo de los brocados de la culebra o la serpiente mítica representada en forma de zig-zag que también se deduce a la representación de los cerros.

Concierne señalar la información proporcionada por la informante Celia quien conserva algunas servilletas antiguas que contienen un valor simbólico para la cura de las personas de la comunidad y de las poblaciones vecinas, cuando algún integrante de las familias se enferma recurren a ella para solicitarle prestadas las servilletas. Con esta apreciación, los chatinos dan cuenta que las servilletas han sido como grandes libros de almacenamiento de la función medicinal cuyo lazo anímico con los ancestros permite localizar alguna cura para los pacientes.



De acuerdo con la memoria de los ancianos, en la comunidad no se ha evidenciado la práctica del telar de cintura, este ingenio arquitectónico se dejó de ejercer con potencialidad en la zona, las razones de ello son la implicación en tiempo y esfuerzo para su elaboración, algunas personas sostienen que la migración de las personas desde el pueblo antiguo de Santa Lucía Teotepec hacia Cerro del Aire y El Zacatal a raíz de una guerra local también pudo influir en su abandono. Además del poco entusiasmo de las madres de familia por enseñarle a sus hijas, debido al rechazo y la discriminación que se padecía hacia estas prácticas al considerarlas inferiores frente a la idea homogeneizante del Estado. Para nuestros días, esta sabiduría ancestral que caracteriza el simbolismo cosmogónico en los tejidos tradicionales es un privilegio propio de algunas ancianas y sus hijos quienes cuentan con los pocos recuerdos de los vestigios de esta urdimbre cultural.

Se adicionan a la historia del desplazamiento del telar de cintura la implementación de los bordados sobre mantas y telas cuadrillé. “La forma del universo es representada en los bordados de los textiles” (Báez-Jorge y Gómez Martínez, 2001, p. 405) ovacionando la elaboración de las blusas y servilletas en puntos de cruz; en esta labor, las señoras a través del tiempo fueron incorporando los elementos simbólicos e iconográficos de las grecas de la “Serpiente flor de siete cabezas”, la milpa sagrada, la luna, los pajaritos, los venados y las flores, propios de la flora y fauna contextual.

Así mismo, comenzaron a elaborar las faldas tableadas con lienzos de telas floreadas para acompañar la blusa elaborada sobre cuadrillé. El poderío de la amplitud de las faldas chatinas, trae consigo el significado de su simbolismo: “los ancianos han dicho que existen dos tipos de rayos, el hombre rayo es suave, pero la mujer es fuerte por la relación de su falda amplia que cuando gira abarca un gran espacio” (R. Salinas, Comunicación personal, 05 de abril de 2021), los encajes tableados sobre la falda representan a la culebra mítica y las neblinas en los cerros, así mismo, en otros pueblos chatinos el color blanco “representa las olas del mar” (S. Salinas, Comunicación personal, 05 de abril de 2021); este encuadre se relaciona con la derivación del

ecosistema marino de sus ancestros. Puedo señalar que el giro amplio de las faldas puede observarse en las escenas donde las chatinas bailan con algarabía y rudeza al compás del hombre en sus alegres chilenas costeñas.

Posterior al uso de las faldas tableadas, se han ido integrando otros cambios con la donación de lienzos floreados y la aportación del diseño de un vestido tableado fácil y rápido de elaborar. Las prendas de las mujeres han estado en constante proceso de transformación, de tal manera, en la actualidad se usan mayormente las prendas bajo la producción en serie de las empresas manufactureras. En el caso de los hombres el cambio fue más radical, los datos del campo no me permitieron rescatar los elementos de la simbología de sus vestimentas, sin embargo, logro identificar la transición del uso del pantalón y camisa de manta hacia la incorporación de las prendas manufacturadas.

Concluyendo con el abordaje de la vestimenta, en El Zacatal se cuenta con la presencia de un anciano quien persiste en el uso de su calzón y camisa de manta, y tres ancianas quienes usan la blusa con bordados en punto de cruz, la enagua tableada con tela floreada, el sollate y el ceñidor de algodón elaborado en telar de cintura, quienes también continúan con el uso de sus utensilios de barro. La mayoría de las personas visten con peculiaridades modernas, las prendas locales de la tradición textil algunos lo ven como parte del folclor para las fiestas y, por ende, se van relegando sus significados asociados a la cosmología histórica chatina.

Pasando a otro de los elementos de la herencia cultural se encuentra el sollate, utilizado actualmente por las abuelas, se ha ido manteniendo su uso diario como cinturón o faja al enrollarse alrededor de sus cinturas mediados por un ceñidor de algodón. La simbología del sollate se remite al trabajo diario y rudo de las abuelas, especialmente al involucrarse en las labores agrícolas. Se elaboran con tules recolectados en los ríos, posteriormente son aplastados y disecados, los cuales son utilizados para tejer (trenzar o enredar las fibras vegetales) y darle forma al propio sollate, cuya similitud se aproximan a una serpiente porque en los extremos se forman unas bolas que aparentan ser la cabeza de la culebra mítica.

El ejercicio de los distintos saberes comunitarios va transmutándose, sin embargo, intentan llevarse consigo algunos de los significados de la cosmovisión chatina, en estos se involucran el uso de los utensilios como artefactos culturales, un ícono de estos son la elaboración de las ollas, que también se han ido desplazando, selectivamente se pueden ubicar a unas cuantas señoras quienes continúan elaborando los utensilios de barro.

Las ollas tienen una fuerte vinculación con las ollas del Santo Abuelo, una deidad masculina encargada de sacar y guardar las neblinas en las temporadas de las lluvias y dentro del uso de la medicina tradicional continúa siendo importante al utilizarla como una medicina alternativa. Por otra parte, la mujer cuando se encontraba en luto debía alejarse unos días en la elaboración de estos recipientes, se sabe que el mismo barro no se deja moldear si el estado anímico de la artesana no se encuentra estable.

#### **2.4 Actividades económicas y la migración**

Las actividades económicas que predominan son relacionadas a la ganadería: la crianza de vacas y toros de las razas criollas, suizas y cebú. Así mismo, las aves de corral como gallinas, gallos y guajolotes son los más predominantes. El ritual que acompaña la petición y abundancia de estos animales es el que se realiza en la *Jykwa' to' kajtyé* <Ciénega a la orilla del ocotal> el 1 de mayo, ahí los chatinos elaboran las representaciones a escala pequeña del corral con palitos, los conitos de los ocotes que emulan las aves de corral y los frutos del cuapinol al ganado vacuno.

En cuanto a la agricultura se dedican a la siembra del maíz en el mes de junio y las cosechas se levantan en el mes de noviembre o diciembre cuando hayan cesado las lluvias, así mismo se da la siembra de frijoles en la variedad de hierbas rastreras y trepadoras, la siembra de calabazas y camotes. El cultivo del café se realiza en menor escala, algunas personas se trasladan al distrito de Juquila en la comunidad de “Junta de los ríos” en donde se contratan como jornaleros para la pizca del café.

La siembra de la caña se ha reducido, en tanto, la producción y venta de la panela se ha ido desplazando, 5 de las 32 familias continúan practicando este saber, 3 son muy activas en la producción de la panela y las otras 2 se mantienen pasivas, lo hacen para el autoconsumo y realizan la venta en ocasiones especiales.

Una de las razones por las que se está abandonando esta práctica es porque no se tienen los tiempos para atender la elaboración de las panelas, simultáneamente con el trabajo de la milpa, la crianza de ganados y el desempeño en otros oficios. Los productores son cada vez menos, en ocasiones, la producción escasea y se tiene que recurrir a la compra de las panelas manufacturadas.

También se ha visto el alza de los precios en la panela tradicional, bajo la premisa de que lo hecho en casa también exige pagar por el precio del trabajo, porque no solo involucra el cuidado de los cañaverales por todo el año, sino del cuidado que requiere la yunta de toros para ese tipo de trabajos, además del acarreo de la leña y la mano de obra.

El Sr. L. Salinas conserva la variedad de las cañas porque piensa reproducirlas en otros terrenos de siembra, además contempla que, en un porvenir, sus hijos regresarán y se involucrarán de nuevo en la elaboración de la panela como cuando eran niños y jóvenes.

Por otra parte, la población es considerada de muy alta marginación, sus habitantes han recurrido a la migración hacia los Estados Unidos de América (EUA), predominantemente entre los jóvenes de 15 años hasta los 45 años, entre ellos, 19 hombres y 3 mujeres.

Cabe considerar, que la migración se visibiliza en las peticiones cuando las personas solicitan abundantes bienes muebles e inmuebles, aunque también la migración no solo se muestra hacia el exterior del país, sino que también es observable en las migraciones itinerantes que realizan las personas de los pueblos vecinos hacia los lugares sagrados en donde se consagran los rituales de pedimento; desde tiempos remotos, por los efectos educativos y la movilidad espacial, los chatinos regularmente se daban tiempo para visitar tres ciénegas.

Al tema de la marginación se le suman los estudiantes en educación secundaria y bachillerato quienes conforman la migración itinerante hacia la agencia de Cerro del Aire o a la cabecera municipal de Santos Reyes Nopala para continuar con sus estudios, al integrarse en una sociedad mayormente urbanizada, deciden apropiarse de algunas pautas de conducta o conocimientos, encaminados hacia el uso de las tecnologías o a la integración de los préstamos lingüísticos del español como una manifestación de su mezcla de horizontes desde su educación familiar y la vida occidental.

Cuando regresan a la población traen consigo conocimientos adjuntos en comparación de cómo se fueron, aunque tal parece, algunos ancianos chatinos quienes escuchan a alguien de origen chatino hablar el español, lo señalan de renegado; entonces muchos se ven obligados a respetar el uso del chatino en el contexto familiar. En el caso de los hablantes del español son respetados y procuran ocupar el español para interactuar con ellos, aunque con cierta persistencia al chatino.

Es inevitable concebir un cambio entre las personas que han tenido contacto con el exterior y las que nunca lo han hecho o solo en lo local, estas personas que han salido llegan a integrar al contexto chatino nuevos elementos provenientes del exterior, con ello, la apropiación de nuevas formas de cocina, oficios, herramientas, incluso moldean sus actitudes, pero todo basado en los primeros conocimientos aprendidos en tierras chatinas.

El proceso de su adaptación al medio resulta en algunas ocasiones nuevas formas de vida, incluso se ha señalado el consumo de drogas, de las tecnologías o mayoritariamente al consumo excesivo de calorías y azúcares, los cuales les derivan enfermedades degenerativas como la diabetes, resultado de un contacto con la sociedad consumista, bajo el control de la producción en serie o del estrés.

No debo desestimar aquellos que han migrado y regresado mostrando su gran fortaleza en la persistencia de sus raíces culturales. Baez, señala e invita a reflexionar sobre la vida de aquellas personas que han decidido migrar:

Baste sólo citar la creciente migración transnacional que involucra a muchas de estas poblaciones indígenas, que aun cuando un segundo segmento de su población se moviliza hacia los Estados Unidos, mantienen activa la vida ritual e incluso integran nuevas formas que involucran a los migrantes, lo que es un indicativo de su pertenencia. De ahí se deriva la relevancia del estudio del ritual como parte de los procesos de reproducción cultural. (Baez, 2015, p. 14)

En las recientes investigaciones, he notado la fuerte vinculación de los migrantes en EUA quienes mandan sus remesas para la atención al campo agrícola, sea en las plantaciones del maíz, frijol o cafetal. Además de las actividades agrícolas y ganaderas, las mujeres y pocos hombres de la comunidad aprovechan el tiempo durante el día para involucrarse en las actividades del bordado y el tejido de servilletas y blusas, sus obras las comercializan localmente siendo esta una actividad económica minoritaria.

## **2.5 Organización política y las fiestas**

Los ciudadanos chatinos se instituyen bajo prácticas organizativas sociopolíticas, cívica-religiosas y de ciclos festivos, apoyados en su Educación familiar y comunitaria; mismos que expresan, reproducen y recrean la cosmovisión, la cultura, los procesos identitarios frente a la modernidad y el neoliberalismo. A través de la ritualidad propia de los ciclos festivos, manifiestan sus procesos de la religiosidad popular, así como su vinculación con la construcción ciudadana de sus pobladores, en los que participan, educan, socializan y se transforman (Ornelas, 2019).

Prueba de ello, es la participación en las reuniones comunitarias que refrendan el uso cabal de la ciudadanía para realizar las prácticas organizativas en las elecciones anuales de las autoridades tradicionales: un agente de policía rural y un suplente. Generalmente se llevan a cabo las elecciones después de festejar el “Día de muertos”, en los inicios de las sequías y un domingo cuando la mayoría de los habitantes se encuentren disponibles para trabajar con la elección de los nuevos dirigentes. Se fundamentan en la idea de elegir a dos personas, una con mayor edad para

que guíe a la de menor edad y simultáneamente los dos puedan apoyarse en las gestiones, es decir, sean competentes en sus campos de acción.

Las personas electas reciben sus cargos en la mañana de cada 1 de enero, anteriormente estos actos se acompañaban con un ritual en la *Jykwa' to' kajtyé* <Ciénega a la orilla del ocotal> para presentar a los nuevos líderes de la comunidad y pedir por su buena administración. Ahora, se ha cambiado esta práctica y se ha optado por realizar una misa en la capilla de “San Francisco de Asís” ubicada en la misma comunidad, donde un anciano enciende una vela para honrar la ceremonia religiosa. Después del acto, la capilla se cierra por 9 días como un símbolo de purificación hacia el espacio y las nuevas autoridades.

El mismo 1 de enero la autoridad saliente ofrece un convivio en la que se reparten panes y atole de chocolate en homenaje a la transición al cambio de autoridades. Después, la autoridad saliente rinde un informe a la población sobre las gestiones, los gastos realizados y el respectivo corte de caja.

En estas acciones se visualiza la mezcla de los elementos mágicos-religiosos católicos y los seculares. Al respecto de estos ritos, puedo postular que las personas de El Zacatal han girado sobre un solo “eje en el proceso de reproducción cultural. Cuando esta reposa sobre un sistema de reciprocidad -es decir, si los cargos civiles o religiosos son considerados por los actores como un servicio a la comunidad y/o a los santos-” (Baez, 2015, p. 23).

Las autoridades en turno al ejercer su servicio deben retomar la coordinación de las distintas celebraciones religiosas, entre las más relevantes son: El ritual del Pedimento Comunitario Polifuncional en la *Jykwa' to' kajtyé* <Ciénega a la orilla del ocotal> el 1 de mayo y la fiesta patronal de “San Francisco de Asís” el 3 de octubre.

La intervención de la comitiva de la Agencia Municipal en el ritual del pedimento comenzó desde su independencia de la Agencia de policía El Aguacatal, en parte esto se debe al fomento de la convivencia entre integrantes de la comunidad. La intención por mejorar la organización de los creyentes los estimuló a crear nuevos hábitos de limpieza en la ciénega, al que le denomino el

umbral al pedimento; el agente, suplente, algunos ancianos de la comunidad y selectivamente algunas personas que deseaban apoyar fueron integrando la limpieza del lugar sagrado, también se incluyó la donación de panes y bebida del café por parte del agente, suplente y la catequista para recrear un ambiente de armonía. Así mismo, se integró hace aproximadamente 9 años la ejecución de los rosarios en el que se evidencia el sincretismo religioso entre la religión mesoamericana y la católica, reinterpretando las creencias míticas y el sentir de los pobladores. La inserción de los rosarios se diferencia de las prácticas realizadas de hace dos décadas, porque cada familia se organizaba y acudía con sus propios ritmos.

La planeación de las fiestas desde un núcleo familiar se ha visibilizado en la ciénega, durante la observación del 1 de mayo de 2021, identifiqué a una señora proveniente de la comunidad de Cerro Iglesias quien se encargó de repartirnos tamales de mole, este alimento “además de representar a entidades numinosas, cumplen también una función mítica” (Villela, 2015, p. 46). A su vez, una familia proveniente de la comunidad de La Matraca, repartió refrescos. Esa muestra de confraternidad y la acción de compartir contribuye al lenguaje visual entre los creyentes y la deidad, quienes planean una fiesta próxima, avisan a la deidad y al mismo tiempo le solicitan la seguridad y confianza de realizar ese “trabajo” para atender bien a la gente.

Se considera que la deidad debe proveer las mejores condiciones para atender a muchas personas y evitar el hambre que conforma un estado natural en la vida cotidiana del chatino. Por eso en el espacio ritual se pide por un mejor ciclo agrícola para confrontar la presencia de la hambruna que puede azotar a la población, por ello la solicitud de la intervención mítica. En otros contextos culturales también se manifiestan las regalías de los alimentos frente a la:

entidad [...] *napismki* (el mayantli o hambre), que contrapone su presencia a la fertilidad y abundancia [...] Interesante dialéctica en la cual podría sintetizarse el sentido más profundo del ritual: el recurso de la innovación, la plegaria, la solicitud, la ofrenda, para conjurar la acechanza del *napismki* y obtener los frutos de la tierra que permitan la supervivencia.

(Villela, 2015, p. 54)



En el caso de los preparativos de la fiesta de “San Francisco de Asís” inicia con una semana de antelación al 3 de octubre, los personajes principales de la iglesia católica y la autoridad municipal se encargan de sacrificar a la res, preparan la barbacoa tradicional en la noche y a la mañana siguiente se reparte una porción de la comida entre los habitantes de la comunidad, en la entrega de dicho alimento se aprovecha para realizar el recordatorio de la proximidad de la fiesta.

Durante la fiesta se ha visto la hermandad entre los habitantes al organizarse en las cooperaciones para comprar el ganado que se utilizará para preparar la comida principal, así como darle el mantenimiento a la capilla; en casos más recientes, los migrantes radicados en Estados Unidos de América envían sus remesas para colaborar con los gastos, como una muestra del sentido de pertenencia a la celebración del pueblo a pesar de la distancia en la que se sitúan.

En las fiestas he observado la presencia del maíz, dentro de sus actos protocolarios, las mujeres acuden a la casa del mayordomo para ayudar con un kilo de maíz y un apoyo económico; con estas acciones ayudarán a la familia anfitriona con los gastos y a cambio se les recibe a los ayudantes invitándoles a pasar a la mesa a consumir algún platillo especial, tortillas con aguas, café o refrescos.

Al día siguiente, después de la misa se ofrece la tradicional barbacoa, las mujeres que no pudieron acudir el día anterior con el kilo de maíz llevarán las tortillas preparadas al comal envueltas en una servilleta bordada<sup>8</sup> y las obsequian en la casa del mayordomo, a cambio reciben una porción de alimentos, en este caso se ve reflejado los resultados del pedimento entre el “dar y recibir”.

En sus calendas por la carretera principal, se ha visto la alegría que emana entre los habitantes, en estos actos de sacar al santo a pasear por la calle principal con música de banda y cohetes, algunas mujeres usan las prendas típicas de la blusa bordada con puntos de cruz y la

---

<sup>8</sup> Los bordados han tomado un papel preponderante en este tipo de festividades, la familia del mayordomo adecúa un espacio cercano a las mesas en donde se ofrecerán los alimentos, un altar para la imagen del Santo Patrón, lo adornan con flores y las servilletas más relucientes, antes de grecas con serpientes y lunas (elementos rituales en la iconografía textil), pero ahora con la imagen de la Virgen de Guadalupe.

falda tableada, con ello promueven la difusión de los bordados, aunque podría afirmarse que solo es desde una mirada folclorizada.

Estas dos macro celebraciones: el pedimento y la fiesta patronal, reúnen a la población quien apoya y participa en los eventos correspondientes. Existen otras que son micro porque los familiares son los responsables de la organización y de los gastos, como puede ser un cumpleaños<sup>9</sup> o un casamiento<sup>10</sup>. De esta manera se alude a la ritualidad propia de los ciclos de la vida.

Estas fiestas nos muestran las vistas panorámicas de lo que cada familia considera valioso en sus creencias, símbolos e iconos más importantes, por ejemplo, algunas familias recurren a la elaboración de los tradicionales tamales de mole negro con carne de gallo o gallina criolla de rancho acompañado con la bebida tradicional del atole de ajonjolíes endulzado con panela, con esto quiero decir, que continúan reafirmando la importancia de los usos de los granos básicos.

En consecuencia, estas celebraciones interpretadas como fiestas nos demuestran que: “en cualquier sociedad que vivamos, todos estamos relacionados con todos: nuestros propios <<grandes momentos>> son <<grandes momentos>> para otros también” (Turner, 1980, p. 8).

## **2.6 Manifestaciones de la educación en el pueblo chatino**

Una de las manifestaciones de la educación chatina ha sido a través del proceso de endoculturación, “con un mayor o menor grado de formalidad, las generaciones de más edad han inducido a las más jóvenes a adoptar los patrones de conducta [...] correspondientes a cada una

---

<sup>9</sup> Un cumpleaños se vincula con el proceso de transición y de cambios de nuestras lunas y soles por la vida, por lo tanto, amerita un ritual festivo que dé cuenta de los cambios.

<sup>10</sup> Por lo que se refiere a matrimonios, se tiene la noción de la existencia de un ritual, al respecto un colaborador de la comunidad comenta: “cuando yo me casé, mis padres hicieron una cruz y la fueron a sembrar allá en la ciénega, llevaron frijol, maíz, me dijeron: todos los años vas a venir aquí, una velita todos los mayos, aquí “vas a conocer”. (L. Salinas, Comunicación personal, 16 de agosto de 2021). En ese ritual, la mujer “ahí siembran sus ollas”, haciendo referencia al significado simbólico de un contenedor de alimentos. Conviene subrayar, en la actualidad las celebraciones de los matrimonios han variado un poco, pero siguen vigentes los núcleos duros de la importancia y cosmovisión de un matrimonio sembrado o en este caso registrado en la ciénega.

de las formaciones sociales” (Solé, 1998, p. 61), se han legado a través de ella las costumbres, tradiciones, creencias, normas y reglas, así como, los procesos rituales de pedimento aunque en cierto grado se han estado cambiando frente a las transformaciones sociales.

Desde esa perspectiva de cambio, la educación ha poseído una gran influencia en la sociedad, les permite a las nuevas generaciones darle continuidad a algunos conocimientos y prácticas milenarias, tangibles o intangibles, vinculadas al desarrollo de la capacidad intelectual, moral y afectiva del ser humano, también los dirige hacia los nuevos roles distinguidos por las nuevas necesidades.

Dentro de la gran diversidad de enseñanzas que pueden ser catalogados como una “educación informal” (Crescimbeni, 2015, p. 271) actúan sobre la educación familiar y comunitaria quienes deciden qué elementos, contenidos y prácticas del “todo” les enseñan a sus descendientes, además de darse fuera de las aulas de clase, podemos encontrar las siguientes:

La enseñanza de la lengua *Cha'tnyö* como un primer código lingüístico que nombra al universo, a través de ella se les enseña el saludo propio hacia las mujeres y los hombres, los nombres de los objetos de observación cercanos a su círculo familiar hasta extenderse a otros espacios, como los lugares sagrados o los campos de cultivos.

En la mayoría de las ocasiones, las madres son quienes se encargan directamente de la enseñanza de las primeras palabras, si no fuera ella sería la abuela o la tía, de todos modos “los niños más pequeños están siempre rodeados de otras personas y pasan por fases de repetición y experimentación lingüística, introduciendo variaciones en el habla que habitualmente escuchan, ignorándola en un principio, pero participando poco a poco del discurso” (Rogoff, 1993, p. 169).

Dentro del sistema comunicativo, S. Salinas recuerda que en su infancia se fomentaban “los valores por la naturaleza, desde muy pequeños les contaban las experiencias que se han tenido con el sol, la luna y el rayo, divinidades a los que se les debe tener cuidado” (Comunicación personal, 07 de noviembre de 2020). Se intentaba desarrollar en ellos el respeto por la benevolencia recibida de cada una de estas deidades míticas.

Esta forma de educar actualmente aun es visible en algunas familias sobre el cuidado que le tienen a los animales capturados, por citar el ejemplo de una muchacha quien le soplabla con la boca a una codorniz colocada sobre un metate, la abuela M. Torres de 84 años reprendió a la nieta porque volaría la suerte del animal y enojaría al Dueño. Las codornices se colocan sobre ese artefacto de cocina para avisarle a través de este simbolismo al Dueño mítico de ese animal que ha sido llevado a un hogar con necesidad de los alimentos, es una manera de agradecer por la bondad recibida, desde un sentido sacralizado que debe recibir la gente en su casa. Bajo esta lógica los ancianos han manejado esa información ancestral hasta nuestros días, por mantener una lucha constante en transmitir el significado de la simbología desde la cosmovisión.

En el caso del ejercicio de la cacería de los animales está acompañada de versiones religiosas y mitológicas, a los niños se les ha enseñado a campear utilizando la “resortera” y al llegar a una etapa adulta se internan en los bosques a capturar animales con las escopetas; para algunas familias es imprescindible que el cazador posea conocimientos sobre los protocolos del levantamiento del cuerpo de un animal, en el caso del “venado al ser un animal sagrado se le asigna un ritual, se le agradece porque contribuirá en la alimentación de un hogar, el cazador deberá avisar al sabio para que haga el rito consistente en el uso de las cenizas” (S. Salinas, Comunicación personal, 07 de noviembre de 2020) para ahuyentar los espíritus perversos que quieran apoderarse del animal, evitando que lleguen esas energías negativas motivos de algún augurio maligno a la casa del cazador.

Este escenario es perceptible en otras culturas, cuando “el hombre se interne en el monte, bien sea para cazar algún animal o cortar leña, deba solicitarle permiso” (Baez, 2015, p. 20) al Dueño de los animales. En el contexto chatino “todos los animales poseen Dueños” (S. Salinas, Comunicación personal, 07 de noviembre de 2020), aunque no puedo asegurar que todas las familias continúen ejerciendo este ritual.

En cuanto a la practicidad de la captura de los peces y los chacales en las inmediaciones de los arroyos y honduras, ha sido mayormente desarrollada por los hombres, porque incluye la

removida de las rocas durante la búsqueda de estos animales acuáticos. Aunque en la última década he observado la integración de las mujeres en estas actividades con el fin de contribuir a la alimentación familiar. Al retomar la captura de los chacales, S. Salinas retomó la enseñanza de madre y abuela sobre la importancia de los cangrejos como animales míticos puesto que se “les da mucho poder” para que la culebra mítica quien habita en los arroyos y los ríos ocupe el caparazón de éste para proyectarse, cuando hay un arcoíris se considera que “esa culebra se para encima del cangrejo para proyectarse”, por lo tanto, “se recomienda no comer cangrejos cuando hay arcoíris porque el animal se torna amargo” (Comunicación personal, 07 de noviembre de 2020).

Por otro lado, es notoria la organización de los trabajos cotidianos entre el hombre y la mujer en la siembra y la cosecha de los granos básicos del maíz, frijol, calabaza y el chile; en algunas familias se le inculca la atención al campo mayormente a los hombres porque este trabajo requieren de un esfuerzo físico mayor, aunque las mujeres también se involucran, contrastando el esfuerzo que hacen las mujeres chatinas con otras poblaciones, se considera que, si la mujer asiste a estas jornadas, la Madre Tierra tendrá celos o enojo que una señora la trabaje, pero en este caso las mujeres chatinas se han involucrado en la siembra y cosecha de los productos agrícolas.

En las familias que continúen con el trabajo agrícola, integran a los niños desde muy temprana edad, para sembrar, cuidar las milpitas y corretear a los animales; en el caso de la cafecultura a cajetear para sembrar un nuevo cafetal, a recolectar frutos de las inmediaciones de las selvas y los hongos en los bosques. En estas sociedades los niños son integrados en las actividades de los adultos para que observen y se involucren progresivamente a una mayor responsabilidad en el control de las situaciones, tanto a través de los años como del proceso a través del cual llegan a familiarizarse con una determinada tarea (Rogoff, 1993).

Las actividades realizadas por los adultos son enseñadas a los niños por demostración y ellos aprenden por imitación. Actualmente en el caso de las niñas, en algunas familias les enseñan

las artes creativas de los bordados desde una edad temprana, también se les enseña a lavar ropa, barrer el patio de la casa, elaborar las tortillas y cocerlos en el comal, cocinar diversos platillos propios y apropiados, todas estas actividades inician desde los juegos de la imitación del rol de la madre en el hogar. Rogoff (1993) nos muestra que ocurría algo similar en una comunidad maya, desde muy pequeños los “niños comenzaban a participar en las tareas del hogar a los 5 años, responsabilizándose de barrer, preparar alguna comida y cuidar de los otros niños más pequeños” (p. 163).

Los niños chatinos también se han integrado en las actividades cotidianas desde barrer la casa, bordar algunas servilletas o preparar sus propios alimentos (huevos fritos o huevos al comal y quesadillas), han intentado romper con esa ideología o el tabú de que solo las tareas domésticas les corresponden a las mujeres.

Continuando con la observación de Rogoff (1993) en otros contextos y temporalidades, señala que:

Las madres mayas, por ejemplo, cuentan que los niños de 1 o 2 años las observan cuando hacen <<tortillas>> e intentan imitarlas. La madre suele dar al niño una pequeña cantidad de masa y le ayudan a hacer con ella una bola que van chafando. (p. 169)

Lo que sí he observado a partir de mi interacción con las familias chatinas es que la niña moldea su tortilla y la madre o la tía la cuece junto con el resto de las tortillas, y la niña u otro miembro de la familia se lo come. A medida que la niña va mejorando su destreza, la madre le da otras indicaciones de cómo sostener la masa en una posición que facilite aplanarla con las manos, una botella o la prensa, de tal manera, aprende otras habilidades. De este modo, la niña puede observar al mismo tiempo, el resultado de su propio esfuerzo y contribuir a preparar su propia comida (Rogoff, 1993).

Pasando a otra dimensión educativa, en cuanto a la elaboración de la panela que enriquecen a la gastronomía típica, se considera ésta como una actividad familiar, la educación en este ámbito se muestra desde el sembrado de la caña y la instalación del trapiche que involucra

su respectivo ritual, similar al ritual de la siembra de una casa. En las patas del trapiche se hace un huecogrado de una cruz católica. Las personas mayores de las familias sienten la necesidad y responsabilidad de realizar estos rituales porque ello involucra la prevención de los accidentes y el cuidado de la integridad física de los ayudantes.

La gente sabe que es un escenario diferente, es un trabajo que involucra a personas de distintas edades, cada uno se encarga de distintas labores. Las mujeres regularmente se quedan preparando los alimentos, los niños se involucran en las colectas de las cañas y se acercan cuando los toros se han retirado del trapiche, a través de la observación y de las anécdotas los niños aprenden la rigurosidad de este trabajo, porque a veces se quiebra la “mano” del trapiche o los toros se ponen rebeldes.

Los adultos con antelación doman los toros, recolectan las leñas gruesas para hervir el jugo de la caña, se considera un trabajo fuerte y con mucha precaución desde que se inicia hasta que se moldea la panela. Ante la vigorosidad de este trabajo, “los adultos pueden manejar los aspectos difíciles de una tarea y organizar la participación en relación con aquellos aspectos más accesibles para el niño” (Rogoff, 1993, p. 129).

Con los aspectos que he señalado refiero a algunos elementos del mundo circundante del *nushbé* <niño> que le ayudan a configurar y consolidar su personalidad durante sus primeros años de vida. Hace 25 años aproximadamente, cuando los *nyí* <don o doña> eran niños recuerdan las enseñanzas de los *ne' kla* <gente grande> les enseñaban a respetar a otros seres de la naturaleza y a los astros cuando eran *nushbé* o *ngwi'*, este trabajo de concientización era muy importante para señalarle los límites a las nuevas generaciones en la aplicación de los valores hacia el medio ambiente, un suceso algo insistente.

Por ejemplo, S. Salinas recuerda cuando señalaban un arcoíris en su infancia, “los abuelos les solicitaban que no realizaran dicho señalamiento porque vendría una consecuencia desagradable sobre ellos, tal puede ser que se les doblen los dedos o pudrirseles” (Comunicación

personal, 07 de noviembre de 2020), estas experiencias de la vida formaban parte de su primer vínculo hacia las consecuencias causadas por los malos actos.

Los niños lograban entender esos presagios porque el adulto señalaba una evidencia observable en alguna persona, por lo tanto, para el niño esas advertencias cobraban mayor relevancia, con ello reafirmaban que los mayores debían tener la razón porque ellos estaban acompañados por las experiencias. Es así como el adulto asumía el rol de proveer estos conocimientos y prácticas en las nuevas generaciones.

Aquí notamos que se dirigían a los niños para que siguieran el camino más eficaz de enfrentarse a una tarea, los adultos creaban situaciones de apoyo en las que los niños pueden aplicar, en un nivel de competencia mayor, las destrezas y conocimientos que ya poseen (Rogoff, 1993).

Cuando el niño chatino llegaba a una edad grande en su transición hacia la juventud *ngwi'*, se trabajaba con la lógica, el razonamiento y la reflexión en los sistemas abstractos de su cotidianidad. Vuelven a cuestionar a sus padres o abuelos, por citar un ejemplo: ¿qué otros sucesos intervienen cuando tiembla? para profundizar un poco más sobre la implicación de las deidades o ¿por qué ha habido más huracanes? Una forma muy extendida de ayuda para resolver estos enigmas era que los mayores *nyí* o *ne' kla* reconocían el posicionamiento del ser humano como un factor constante en los cambios de la naturaleza.

En algunas ocasiones los jóvenes quienes tienen marcados los conocimientos sobre las culebras míticas y el cuidado por la naturaleza abogan por la defensa de los conocimientos y saberes cosmogónicos, a pesar de contar con las nociones de la explicación científica, respetan la otra arista en el cruce de sus horizontes, entre lo local y lo global.

El individuo chatino, al llegar a la etapa adulta *nyí*, contrasta sus conocimientos cosmogónicos y la información científica a través de preguntas que deberían ser cada vez más críticas, cobran mayor relevancia porque reafirman todo a través de la experiencia, entiende que los presagios a veces no se manifiestan en el momento exacto sino en un futuro próximo. Tal es



mi caso, durante mi infancia se me solicitaba no señalar o tapar la luna con un solo dedo, me atreví a desafiar dicha creencia y en un futuro no muy lejano me salió un grano en el dedo, producto del piquete de algún animal, lo que cuenta es que la regla de la vida cosmogónica fue cumplida, por eso pienso, los chatinos reafirman todo a través de la experiencia, lo que se les fue insertando en su acervo cognitivo desde niños siendo adultos lo irían reconfigurando, puesto que los aprendizajes se dan en la vida cotidiana.

En la edad de los *ne' kla*, es predominante la idea de que en ellos se han generado un cierto miedo hacia las culebras míticas habitadas en las honduras y ciénegas, situándolas como medida preventiva de presagios o catástrofes. Así mismo, con el uso y cuidado de las aguas, se considera que a través de este vital líquido de los ríos y honduras se tiene una fuerte interacción con el origen histórico-mítico.

También hacen referencia a una fuerte vinculación entre el cuerpo físico-anímico con la naturaleza, al remitirse a la expresión “ser sembrados” en las ciénegas por sus padres y un sabio, es decir, cuando sus placentas fueron depositadas en ese lugar para la identificación de su tonal, se les enseñó a valorar y respetar la Ciénega sagrada, con la que deben mantenerse en estrecha relación de agradecimiento e identidad hacia su lugar de origen. Además, algunos comentan, haber visto su tonal tomando agua en la misma ciénega.

En las familias donde habitan los principales ancianos *ne' kla*, demuestran a través de la disertación esa fortaleza en el origen cósmico, la importancia de los cerros, los ríos, la relevancia de proyectar los valores; entonces como joven *ngwi'*, debe esforzarse para entenderle a toda esa gran filosofía. Por ello se considera, para el pueblo “mesoamericano existía un ámbito cósmico oculto, misterioso, invisible, difícil de conocer y comprender” (López, 1996, p. 477).

Ahora, desde mi humilde conocimiento del universo chatino puedo entender que ese ámbito cósmico empieza a cobrar relevancia desde la seriedad en que se cuentan y asignan el respeto correspondiente a la existencia de los elementos globales de la naturaleza y sus interacciones,

además de reconocer que los *ne' kla* son los portadores de las mayores experiencias y los conocimientos antiguos sobre esta cosmovisión.

Con respecto a la educación formal, “es una fuerza poderosa administrada por el Estado moderno a partir de la expropiación del saber que realiza éste sobre las distintas entidades religiosas y privadas que administraban el conocimiento” (Crescimbeni, 2015, p. 272). La comunidad cuenta con el servicio de la Escuela Primaria Bilingüe “Benito Juárez” del nivel de educación indígena, es de organización unitaria-multigrado, el personal realiza las funciones de director con grupo. Cumple con el propósito de abordar los contenidos curriculares del plan y programas de estudios.

En otros tiempos, los docentes han cumplido con la labor de relacionar los conocimientos propios con los curriculares. De acuerdo con el testimonio de C. Salinas, existe una experiencia del ciclo escolar 2011-2012, la escuela participó con el proyecto *La agricultura* en la Guelaguetza Pedagógica organizada por la Zona Escolar No. 136. Recuerda que era alumna de la escuela y con mayor exactitud rememora la siembra del maíz y el frijol en la parcela escolar, su madre la Sra. Z. Carmona participó en una entrevista videograbada para explicar el punto de partida del *Proceso ritual del pedimento* en las ciénegas. Ella señalaba la petición hacia el Dueño de los cerros-ciénegas, un punto de equilibrio entre las lluvias y tempestades para evitar el detrimento de la cosecha, además de controlar la visita de los animales en los campos de sembradíos (C. Salinas, Comunicación personal, 15 de marzo de 2021).

Este proyecto educativo y alternativo se desarrolló a partir del Plan para la Transformación de la Educación de Oaxaca (PTEO), sustentado en la construcción colectiva y acción participativa de un colectivo escolar estructurado por el mundo de la vida de los alumnos, docente, padres de familia y sustentado en los conocimientos comunitarios.

Los egresados de dicha escuela quienes han continuado con sus estudios de nivel secundaria deben trasladarse a la comunidad de La matraca o hacia Cerro del Aire a estudiar en una telesecundaria. En el caso de la educación media superior, la han realizado en el municipio

de Santos Reyes Nopala o en la comunidad de El camalote. Existen pocos ciudadanos que cuentan con el nivel Universitario, de los 152 habitantes 2 cuentan con una Licenciatura en Educación Primaria Intercultural Bilingüe, y debido a la carencia de recursos económicos los demás miembros de la comunidad ya no continúan con este nivel educativo.

Otras de las causas es el desinterés de los jóvenes por obtener un siguiente grado de estudios, en su mayoría conciben el “sueño americano” como una opción necesaria para superarse económicamente, también, consideran que el hecho de obtener algún grado académico no garantiza un trabajo bien remunerado.

## **2.7 Medios de comunicación masiva**

Los habitantes han buscado la manera de comunicarse con su familiares, amistades o medio social del exterior, para ello se han apoyado de los medios de comunicación de masas, herramientas indispensables dentro del contexto chatino, la mayoría de los habitantes están expuestos a uno o a otros medios de comunicación, que podrían clasificarse como: libros, revistas, periódicos, grabaciones, videos-películas, televisión, radio e internet apoyado de dispositivos móviles como los celulares y laptops.

Ante la era de la comunicación digital, aunado al resultado del confinamiento de las familias ante la pandemia COVID-19, aumentó la contratación de los servicios de internet satelital y fibra óptica. Así mismo, en el caso de la radio comunitaria “La Picossa Chatina<sup>11</sup>” ubicada en el municipio aumentó su audiencia desde su tradicional difusión por medio de las ondas electromagnéticas recibidas por las antenas de las grabadoras y a través de las redes sociales en internet. Una de las características de las radios comunitarias son defender la pluralidad de opiniones, promover la difusión de los conocimientos provenientes de las colectividades,

---

<sup>11</sup> Es una empresa dedicada a la transmisión de programas de radio, se ubica en el Barrio Agua Blanca de Santos Reyes Nopala, su Código Postal es 71960. Está registrada desde 2019-11, tipo fijo, sitio web: [lapicossachatina.caster.fm](http://lapicossachatina.caster.fm), cuyo teléfono es el 9541398630.

desarrollar la educación y la cultura, mediante sus programas y proyección de cápsulas educativas y/o informativas.

De la misma manera, se extendió el uso de la aplicación del WhatsApp y de la red social Facebook, en donde se han difundido informaciones relacionadas al día de muertos, la siembra y cosecha de maíz, la siembra del cempasúchil, documentales que muestran la historia de los chatinos, los alimentos generados en las temporadas de lluvias, la molienda de la caña en el trapiche, la creciente del “Río del Maíz”, las variadas imágenes del día de la plaza con la venta de productos extraídos del campo, entre ellos: el chepil y los hongos nanacates, la difusión de imágenes de la bebida prehispánica del chile atole, el huitlacoche que “siempre salen dos tres en la milpa” (Hernández, 2021), imágenes de los chatinos con las tendencias hacia el fortalecimiento de la identidad, por ejemplo al difundir la imagen de un señor vestido con su traje de manta y su árgana, una bolsa tejida en telar de cintura, acompañada con la expresión “cambia tus hojas, pero nunca pierdas tus raíces” (Fotografía Galindo, 2021).

Los medios de comunicación han cobrado mucha relevancia en la interacción de los chatinos, desde comienzos de la pandemia su rol de informar, orientar y la tarea de sensibilizar a los interlocutores o internautas se han ampliado cada vez más porque se encuentran estrechamente relacionadas con la educación de tipo sanitaria, comunitaria, política, social, entre otros aspectos de la vida contextual, regional y nacional.

Dentro del sector educativo se ha analizado que los medios de comunicación han sido de valiosa utilidad porque a través de ellos los estudiantes y los docentes han interactuado, especialistas de otros temas han utilizado ampliamente estos medios para comunicar lo que acontece en el medio local o nacional, a través de videos audiovisuales informativos o de un programa de radio, debido a esta difusión se ha señalado la potencialidad de la radio como importante herramienta didáctica.

Los medios de comunicación han demostrado la importante necesidad del ser humano de comunicarse entre sí mismos, del mismo modo como se ha hecho con las deidades.

### Capítulo III. Día en que la gente va a pedir bondad

Los chatinos le denominan *Tsä ndy'ä jnyä ntë küshaa* al <día en que la gente va a pedir bondad> en los lugares sagrados de las ciénegas y los terrenos de cultivo, lo que concretamente corresponde a los días de los rituales de pedimento. “Estos santuarios son generalmente los lugares donde moran los Dueños o entidades poderosas y ambivalentes de la naturaleza que controlan el clima, los recursos y los bienes” (Barabas, 2017, p. 72).

Para entender el estudio y la reflexión de las manifestaciones rituales, se presentan como un complejo de islas dispersas en un conjunto de archipiélagos y que a la vez conforman continentes (Diaz, 1995), es decir, los rituales están compuestos por los rituales primarios y secundarios, generales y específicos, comunitarios y familiares, cada uno basados en las creencias internalizadas de las personas que interactúan en los lugares sagrados.

Derivado del abordaje etnográfico puedo exponer las manifestaciones de los rituales de pedimento para la siembra del maíz en donde los sujetos de la cultura muestran “las dimensiones procesales del ritual a medida que ocurren en sitios de campo” (McLaren, 1998, p. 51) desde sus manifestaciones espaciales y temporales.

#### 3.1 Ritual de Pedimento Comunitario Polifuncional en la Ciénega

El ritual estudiado en este apartado corresponde al lugar sagrado de la ciénega, donde se puede observar como el agua fluye porque es producto de la filtración de los cerros, esta drenada, “es limpia y no apesta, eso significa que posee vida porque no está estancada, y conecta con la idea de que la deidad provee vida” (S. Salinas, Comunicación personal).

Mis primeros acercamientos al contexto de este ritual principal corresponden al año 2020, esto me permitió observar los preparativos realizados para los ritos umbrales y propiamente el ritual del pedimento comunitario Polifuncional, dirigido por los Agentes Municipales R. Salinas en el 2020 y S. Velasco en el 2021. En los próximos apartados muestro el desarrollo de cada uno.

### **3.1.1 Rito Umbral para el pedimento**

De acuerdo con la memoria de algunos pobladores, la organización para el rito umbral empezó a evidenciarse después de la independencia de la comunidad vecina de El Aguacatal, alrededor del 2005, resultado de una reunión organizativa eficaz para consensuar las distintas opiniones de los pobladores en la redirección y prosperidad de su pueblo.

Este rito del umbral puede ser visto como la antesala al magno evento que se realizan los días 1 de mayo en la *Jykwa' to' kajtyé* <Ciénega a la orilla del Ocotal>. Se realiza para darle mayor realce e ímpetu a este ritual del pedimento comunitario. Con el transcurrir de los años, los agentes municipales, el suplente y la catequista de la iglesia católica se han organizado para introducir el encargo de los panes con alguna panadera, juntar los vasos para repartir el café, mostrando el lado colaborativo de las familias para apoyarse mutuamente y adquirir una docena de cohetes, situación que no se presentaba con anterioridad al año 2005.

La determinación de esta práctica cultural ha sido generada por los actores sociales que han intervenido en las constantes reuniones, por lo tanto, han participado selectivamente en los sus elementos culturales para su reproducción y transformación. A partir de estos hechos históricos, año con año, una semana antes del 1 de mayo comienzan los preparativos.

La asistencia al ritual del pedimento se hace bajo una planeación colectivizada y masiva, según el Agente municipal “antes las familias iban a su modo, y ahorita ya vamos a ir mejorando cada año las costumbres” (S. Velasco, Comunicación personal, 23 de mayo de 2021). Con esto, se hace visible que los agentes municipales extienden la enseñanza de continuar reproduciendo el legado otorgado por los primeros organizadores de este rito umbral y del pedimento.

La otra parte del rito umbral es el que se realiza cada 30 de abril por la mañana, “la autoridad municipal, algunos ancianos de la comunidad y otras personas que deseen ayudar” (R. Salinas, Comunicación personal), se reúnen con sus machetes y rastrillos para realizar el aseo del predio de la *Jykwa' to' kajtyé*. Este escenario revela la enseñanza basada en el principio de que “todo

trabajo bueno se hace antes del mediodía” (S. Salinas, Comunicación personal, 06 de septiembre de 2021), y, por ende, los trabajos malos se hacen después del mediodía.

Para esta actividad, solicitan el permiso de acceder al espacio específico del ritual, se ubican en la entrada y le hablan a la deidad para explicarle oralmente que han llegado a barrer y desarmar todas las representaciones elaboradas del año anterior, los creyentes saben que es prioritaria la limpieza del lugar porque se ha cumplido el plazo de un año para realizar y obtener lo prometido (R. Salinas, Comunicación personal). En este sentido, Baez (2015) remarca la educación dentro de “La acción ritual de la limpieza del recinto respalda al simbolismo de la búsqueda por la pureza para entrar en contacto con lo sagrado, en donde se depositan los bienes y donde se entabla la negociación con la deidad” (p. 48).

En este aspecto, retomo la sensación de adrenalina al saber que las personas estén interviniendo en un lugar habitable por los Dueños; desde luego, los que han ejercido el cargo de Agente Municipal explican que no pasa nada malo con ellos después, porque por eso se pide permiso antes de entrar y tocar los pedimentos del año pasado.

El proceso de enseñanza-aprendizaje para tratar esta situación de riesgo nos lo explica Barabas (2017) a partir de la experiencia en otros contextos rituales, en donde nos menciona que:

Todo espacio sagrado es peligroso y necesitan acciones de preparación y acercamiento que constituyen rituales previos, a los que llamo *ritos de umbral* porque marcan y permiten la entrada y salida de los lugares sagrados — son consideradas puertas de acceso a los niveles del universo, umbrales de entrada y salida para circular entre el pueblo y el monte. (p. 69)

También Turner (1988) planteaba que al estar en un acto umbral, es estar entre una cosa y otra, entre el ir y venir, porque el umbral deriva de limen, pues alude a las puertas de entrada y salida, a los cambios entre un espacio y tiempo. Las personas que intervienen en la organización y limpieza conforman el grupo de personas liminales o umbrales, “no están ni en un sitio ni en otro; no se les puede situar en las posiciones asignadas y dispuestas por la ley, la costumbre, las

convenciones y el ceremonial” (Turner, 1988, p. 102). Esta jornada es especial porque entran a un espacio transitorio, para traspasar de una realidad vieja a una nueva en la preparación de los espacios para la renovación de los pedimentos.

De facto, los habitantes de la población están enterados de las implicaciones que conllevan al asumir un cargo en la Agencia municipal, por tradición estarán comprometidos al cumplimiento de los rituales mágicos-religiosos. Esto se va aprendiendo desde que son niños, se les involucra en las reuniones organizativas entre los miembros de la comunidad donde se debaten estos temas.

Al terminar con las actividades de limpieza del predio, durante ese día el Agente y su comitiva deberán ir por los panes. En tanto, los habitantes de la población, muy independientemente de lo que haga la autoridad, terminan de armar las ofrendas que llevarán al *Jykwa' to' kajtyé*. Según Barabas (2017), las personas comienzan a prepararse para lo sagrado, entonces, “tienen por objeto interrumpir la cotidianidad de la estructura social y preparar a los ejecutantes para la excepcionalidad y peligrosidad de lo sagrado” (p. 115).

Estas acciones remarcan la lección de que cada rito *umbral* poseen pautas a seguir en los tiempos y espacios que cada sociedad ha establecido, además tienen la función educativa de ser los “dispositivos sociales que permitirán a los individuos ir madurando como seres sociales” (Baez, 2015, p. 25).

La existencia de estas prácticas rituales pone de manifiesto que el proceso de cultura e identidad se acentúa en los cimientos internalizados por la persona, porque a pesar de la evidente independencia política de una comunidad a otra, actualmente algunos fieles provenientes de El Aguacatal continúan abonando por sus objetivos de recorrido cruzando las fronteras territoriales que tienen ambas comunidades para llegar al *Jykwa' to' kajtyé*, uno de estos límites es el río. Ante este escenario “lo interesante es que ambas poblaciones conservan el sentido de identificación” (Baez, 2015, p. 21) impregnado desde su educación ritual recibida durante la infancia y fortalecidas en las etapas vitales posteriores.



El proceso de identidad de la <gente grande> *ne' kla* es fuerte porque para ellos “todos los lugares sagrados son compartidos, entonces todas las personas deben conocer todo el territorio sagrado” (S. Salinas, Comunicación personal, 06 de septiembre de 2021), además, es interesante recordar que las personas adultas acostumbraban a visitar tres ciénegas cada 1 de mayo, como una muestra de sus principios educativos y anímicos, porque el dueño de la ciénega siente tristeza si no son visitados.

Se cree que a través del sabio o curandero se indica que se debe visitar una ciénega olvidada, entonces, se deberá hacerlo porque así lo ha indicado la deidad, Dueña o Dueño del lugar. Por lo que, en el siguiente apartado continuaré abordando el desarrollo del Ritual de Pedimento Comunitario Polifuncional.

### **3.1.2 Ritual en *Jykwa' to' kajtyé***

A continuación, explicaré los resultados obtenidos a partir de mi actividad etnográfica de la observación realizada el 1 de mayo de 2021, y complementada con las entrevistas que se requirieron para profundizar en los conocimientos y saberes de este pedimento.

El ritual realizado en el lugar denominado *Jykwa' to' kajtyé* <Ciénega a la orilla del ocotal>, es un nacimiento natural producto de la filtración del agua de los cerros, está ubicado sobre el <Cerro Iglesias> *Ya nkwa la* en donde comienza un bioma de ocotes. Es un espacio importante para la población, debido a la concurrencia que presenta anualmente cada 1 de mayo para realizar propiamente el Ritual del Pedimento Comunitario Polifuncional hacia las deidades. Esta ceremonia es conocida con el nombre *Tsä ndy'ä jnyä ntë küshaa* <día en que la gente va a pedir bondad>.

La mayoría de las personas comienzan a llegar antes del amanecer para realizar las representaciones a escala pequeña de todas las cosas que solicitarán. Otras llegan conforme transcurre la mañana y una minoría llega por el atardecer, realmente no existe un horario fijo para acudir. Los que no puedan acudir el 1 de mayo, podrán realizar su acto ritual el 2 o 3 de mayo, ellos confían en que no les afectaría en nada, lo importante es asistir.

Estas fechas resultan ser una ocasión especial porque los creyentes aplican lo enseñado y aprendido: “uno mismo puede armar sus ofrendas. [En cambio] cuando el sabio lo solicita y te lo prepara para un miércoles como un día santo, tienes que conseguir la cantidad de velas requeridas, si no consigues todo, se cree que tu petición o promesa no se cumplirá” (M. Torres, Comunicación personal, 13 de febrero de 2021).

Entonces, generalmente, un creyente llega a la ciénega, enseguida ubica un espacio para desarrollar la representación a escala pequeña de todo lo que pedirá en ese año, después entierran sus ofrendas, acto que corresponde al hecho de “darle de comer a la tierra”, esto incluye realizar un hueco en el suelo para depositar algunos alimentos: el chocolate, pan, tortillas, tamales o alguna porción de otros platillos, incluso la sangre de una gallina.

En este caso, algunos adultos se programan para que al amanecer sacrifiquen a una gallina en sus casas y almacenan la sangre en un recipiente para ofrecerlo en el ritual, lo han trasladado por medio de “bolsas plásticas o en un traste de cocina” (R. Salinas, Comunicación personal, 05 de abril de 2021). Frente a este escenario, es visible la pérdida del uso de los utensilios artesanales propios del barro o del bule ‘*Lagenaria siceraria*’.

La sangre se entierra frecuentemente debajo de la casita que se ha construido, los creyentes le hablan a *Chandyu* antes de hierla con el machete, le explican su importancia para resguardar la existencia del maíz y después “se mete la punta para remover suavemente la tierra” (R. Salinas, Comunicación personal, 05 de abril de 2021). El uso de esta herramienta filosa profundiza sobre un simbolismo indispensable para el trabajo en el campo, a pesar de no ser tan prehispánico se ha apropiado su uso culturalmente.

Retornando a la importancia de la sangre que entierran, para mí, debe tener un sentido metafórico en la importancia de la trasfusión del torrente sanguíneo que se hacen en las prácticas hospitalarias para continuar con la vida del ser humano. Esa misma importancia debe tener con el significado del *micelio* en la corteza terrestre.

Mientras que, para los teóricos con investigaciones realizadas en otros contextos, encuentran que la sangre funge un papel importante en el proceso del trabajo agrícola porque involucra “un simbolismo basado en la perspectiva de una serie de sacrificios en los que la sangre, la fecundación y el trabajo humano conducen a la generación de vida” (Medina, 2001, p. 128). Barabas (2017) también encuentra que la sangre “se traduce en augurios sobre la respuesta de los Dueños en relación con el pedido de protección, lluvia y cosecha” (p. 70).

Algo similar ocurre con la Dra. Mirna Cruz, quien contempla que “la sangre es como un vehículo tonal de entidades anímicas” (Comunicación personal, 17 de junio de 2021). Frente a estas ideas se contraponen la noción proveída por la anciana M. Torres quien aprendió de sus padres, quienes “nunca llevaba sangre de algún animal a las ciénegas porque después apestaban” (Comunicación personal, 13 de febrero de 2021).

Observo a los creyentes que después de enterrar estas ofrendas, algunos riegan con un poco de agua a la capa de tierra superpuesta, para mi interpretación debe ser una manera muy implícita de solicitar la lluvia al ser mítico para que puedan sembrar el maíz en sus terrenos y obtener una gratificante germinación.

Todo esto apunta, que alimentar al *Chandyu*, es un homenaje que se le atribuye directamente como una importante deidad del sustento, se le honra por todos los beneficios que brinda en su totalidad, tales son: los alimentos, el agua que corre por los ríos, la madera, el barro para elaborar las ollas y comales, utensilios indispensables en la cocina. Por lo tanto, en este ritual del pedimento, logran conectarse con *Chandyu*, para fortalecer su salud y protegerse ante los ataques de las brujerías, espíritus y energías negativas. Estos rituales manifiestan sus potencialidades protectoras en el aire físico y anímico, que de acuerdo con la experiencia de L. Salinas, desde su visión estructurada sobre los cosmos en el que se ha formado, señala que: “aquí ve gente que estamos trabajando y hay gente que son brujos y le pueden echar un aire por eso hay que hacer eso [el ritual]” (Comunicación personal, 16 de agosto de 2021).

Entonces, desde esta visión, el aprendizaje sobre las potencialidades rituales se aprende tanto en la familia como en la vida comunal, y todo esto es necesario para estar en armonía con la vida colectiva. Martínez (2011) refiere que: “Todo esto nos lleva a entender que nadie puede enseñar a nadie, en otras palabras, que todos nos enseñamos a todos y con ello reproducimos las intenciones y resolvemos las necesidades. Es esto lo que aprendemos de la comunalidad” (p. 180).

De esta forma se continúan construyendo los procesos rituales en la comunalidad. Después de que se hayan enterrado las ofrendas, cada creyente coloca sobre la tierra una vela blanca, puede ser debajo de la construcción a escala pequeña de las casas, en medio de los corrales o terrenos de siembra que simulan, estas deben permanecer encendidas en ese lugar hasta que se consuma.

Con esto quiero señalar que es notorio en la mayoría de los pedimentos la representación de una casita, estos actos conectan con otras prácticas de las culturas mesoamericanas, quienes piensan que: “Una casa también es concebida como un cuerpo cuyo corazón, el centro, es el fogón” (Baez, 2015, p. 27), al compararlo con este contexto, se encuentra una similitud, pues, los chatinos mencionan el término *kūshaa* <*bendecido por la luz o vida luz*>, expresión remontada desde hace muchos años cuando utilizaban los ocotes para alumbrar sus caminatas y llegar a la ciénega.

La casa representa al cuerpo humano y la luz/fuego puede simbolizar al corazón humano. Aunada a esta interpretación, algunos chatinos entienden que el fuego también es vinculado con el alumbramiento del espíritu de los chamanes quienes trabajan de noche o en la penumbra para sostener la tranquilidad de un pueblo. Por lo tanto, los creyentes congregados en estos rituales mágicos-religiosos creen que ayudan a los chamanes en esta importante labor. Frente a estas acciones se puede conectar con lo que Martínez (2011) interpreta: “La naturaleza nos ha obligado a trabajar juntos, y no es por la revolución industrial, si es que así se le quiere llamar, sino por la necesidad de sobrevivir” (p. 181).

Además, es el momento idóneo para hablar directamente con *Chandyu*. Por esta razón, recomiendan pedir solo lo necesario, sin abusar, con una larga lista de cosas y situaciones que realmente no se sabe con seguridad si se llevarán a cabo. Lo que no debe faltar en estas solicitudes es el bienestar comunitario e individual, vivir bien con la familia, mucha salud para lograr el cumplimiento cabal de las enmiendas, una adecuada temporada de lluvias, la bendición de semillas, la fertilidad agrícola y las cosechas fructíferas en la siembra del maíz.

Esta importante labor les permite una interrelación con la naturaleza, aunque algunas personas originarias de la misma población ya no lo practican, se piensa que a esto denota la aflicción y enfermedad de la naturaleza, predisponiendo que los humanos ya no sientan las heridas que le condenamos al *Chandyu*. Ante estas reflexiones, algunos ancianos chatinos proponen la prolongada tarea de cuidar a *Chandyu* para que los sucesores tengan un ambiente por disfrutar, cuidar la vinculación con los dueños de la tierra, la siembra y las cosechas.

Al contrastarla con las necesidades contemporáneas, se han agregado otras peticiones, entre ellos, la crianza del ganado, obtener dólares, construir casas de doble planta o la compra de un vehículo, como un reflejo de la migración que han realizado a los Estados Unidos de América, y ante esta situación “el ingreso de “migradólares” ha tenido efectos no solo en la arquitectura sino en los hábitos de consumo y la capacidad adquisitiva” (Villela, 2015, p. 66).

La migración itinerante se presentó en la ciénega con la llegada de las personas provenientes de comunidades circunvecinas quienes abonaban a la diversificación de las manifestaciones rituales al llevar productos alimenticios que distribuían entre los creyentes para demostrarle a la deidad sus buenas pretensiones por realizar una fiesta. Entonces, las festividades de diversa índole cuya esencia se basa en la identidad cultural también se hace presente en este sitio. La migración itinerante se puede observar y vincular con lo que Martínez (2011) argumenta: “Hoy se enfrenta a la realidad de la diversidad, a lo multicultural y al reconocimiento de un cotidiano proceso intercultural fortalecido por las crecientes migraciones en todo el planeta” (p. 177).

Debo señalar la observación realizada hacia una señora, quien se encargó de repartirnos los tamales de mole, y momentos después, otras personas repartieron refrescos entre los peregrinos locales y visitantes. A título personal, nos causó mucha alegría recibir estas muestras de afecto y solidaridad, puedo asegurar el fomento de la confraternidad. Esto explica que: “En la dinámica ritual se aprecia una atmósfera de relajación y tranquilidad” (Villela, 2015, p. 56).

En función de lo acontecido, también se aprecia que el fin último de lo que se busca, es pedirles a sus deidades que los consagre con una celebración bien organizada y planeada, proveyéndoles la seguridad de realizar un buen “trabajo” para atender a toda la gente que llegue y socialice en la fiesta. Legitimando de esta manera el principio educativo y activo dentro de la dimensión educativa familiar-comunitaria del universo chatino, de que ninguna persona debe quedarse sin comer.

Estas aportaciones dentro de la práctica ceremonial del ritual, resalta la importancia del ciclo agrícola, puesto que en las fiestas no debe faltar el maíz, símbolo importante del alimento y la convivencia, y que a pesar de los cambios sociales en la introducción de otros productos comestibles como las gaseosas, proveniente de un ingenio occidental-colonial, coexiste en la ritualidad con el tamal y el atole, alimentos tradicionales-decoloniales; siendo el maíz base del tamal-atole, que continúa siendo uno de los elementos de los núcleos duros en la educación alimentaria basada en la cosmovisión mesoamericana.

También es importante acotar que el maíz contrasta la presencia del “hambre que amenaza constantemente la supervivencia, ante la incertidumbre del ciclo de temporal” (Villela, 2015, p. 64).

Sería relevante señalar que este ritual comunitario es un:

núcleo que integra familias, que hace del territorio el espacio de relación social apropiado para el ejercicio de una organización social necesaria. La organización necesaria es una condición obligada no sólo para la convivencia sino también para defensa de los valores territoriales, espirituales, simbólicos, artísticos, de conocimiento. La comunidad es una probable familia grandota. (Martínez, 2011, p. 184)

Dentro de este recorte de la realidad, se puede observar la manifestación de la teoría sociocultural (Manterola, 1998), mediante la interacción de los niños más pequeños con el acompañamiento de los jóvenes y los adultos en estas enseñanzas-aprendizajes del proceso ritual.

Puede que los niños desconozcan sobre la existencia de la tradición oral de la serpiente mítica y la deidad del rayo, pero se involucran en las actividades encomendadas por los adultos. Los niños tienden a demostrar una especie de andamiaje al adoptar ciertas pautas instituidas en recoger las piñitas de los ocotes y otras semillitas para simular las aves de corral y los huevos correspondientes.

Los frutos toman relativa relevancia para los infantes porque con ellos juegan, observan y se entretienen mientras sus padres hacen sus propias peticiones a escala pequeña, pero al mismo tiempo les enseñan las formas posibles de elaborar unos corrales para los animales, ellos lo imitan, intentan por ensayo-error, una forma común para cimentar sus aprendizajes. En introspectiva puedo señalar que los frutos satisfacen la idea de obtener una abundante producción en el trabajo agrícola.

Pero también, la masiva petición de las aves de corral por los niños los orienta a reflejar su conciencia por la crianza de los animales, en cumplir ciertos roles, obligaciones, compromisos, responsabilidades y la obediencia por cuidar de los animales solicitados, como las gallinas y guajolotes quienes necesitan del maíz como sustento.

Además, son tareas fáciles por las cuales pueden empezar y conforme vayan creciendo se les añadiría una exigencia mayor, por ejemplo, cuidar de los ganados. Estas acciones contribuirían en la enseñanza y la formación de la disciplina, porque se les recordaría el compromiso de cuidar a los animales que ellos mismos fueron a pedir.

Desde la teoría sociocultural del aprendizaje de la corriente de la psicología desarrollada por Lev Vygotski, asegura que el aprendizaje y la adquisición de conocimientos “es un producto de la interacción social y de la cultura” (Manterola, 1998, p. 157). Los aprendices incorporan consciente o inconscientemente el valor de las interacciones del contexto social, adquiriendo

nuevas y mejores habilidades cognoscitivas como proceso lógico de su inmersión a un modo de vida, con ello se busca constatar la interrelación favorable entre los factores individuales y sociales (Manterola, 1998).

Esta influencia del medio social, también se manifiesta en los jóvenes chatinos suspicaces de la existencia o manifestación de las deidades, como lo es el caso de R. Salinas, quien remembra su experiencia: “en una ocasión cuando era adolescente, ayudé a uno de mis amigos que estaba solicitando ganados en la ciénega, buscamos los frutos del cuapinol [*hymenaea courbaril*] para representarlos” (Comunicación personal, 05 de abril de 2021). El adolescente asegura no creer en las manifestaciones de las deidades, pero se fue involucrando a través de la lúdica, interactuando en esos ambientes de aprendizaje. Después se pusieron a venderlos a manera de juego, los billetes fueron representados con hojas verdes de las plantas más cercanas, parece que contagiaron a algunos jóvenes, niños y adultos con su forma didáctica de hacer su pedimento, todos compraban esos ganados simulados con cuapinol, entonces, “el muchacho recabó mucho dinero verde”, simulando la obtención de los dólares.

A través de estos acontecimientos se logra apreciar que las escenificaciones han estado presentes en los actos rituales, puesto que dispone de una escena elaborada en el momento ritual para crear una realidad. Las escenificaciones constituyen un potencial simbólico importante para la educación chatina, por eso continúan practicándola como una muestra de su riqueza cultural.

El pensamiento mágico involucrado en las escenificaciones parece ser un mecanismo que se ha potencializado cada vez más, entonces se hace imprescindible dar a conocer que en la misma observación realizada el 1 de mayo de 2021 hacia una familia, se examina a una niña de aproximadamente 11 años quien simulaba vender los toros de cuapinol; de pronto la niña al ser observada se mostraba apenada, pero accedía a jugar en la compra venta de sus ganados, su madre y padre se mostraban alegres y sonrientes ante el suceso de escenificación que protagonizaba su hija.



Lo curioso fue cuando preguntaba a qué precio vendérselo a una niña de 6 años, ella creía conveniente vendérselo a un precio moderado porque la niña no le entendería los pagos con cantidades altas, su mamá le sugirió ofrecérselo a 20 pesos. También se le acercó un señor de la tercera edad para comprarle sus ganados.

El uso de los frutos de cuapinol, es un conocimiento generalizado utilizado por todos los que quieran afianzar su trabajo en el área ganadera, por ejemplo, la abuelita C. Chávez asistió a la ciénega junto a su nieta, colocó los frutos de cuapinol para representar unos ganados. Se distinguió por la lúdica con la que se expresaba, curiosamente ella se puso a jugar para demostrarle a su nieta lo increíble que es acudir a ese lugar, agarró dos ganaditos, simuló que caminaban y corrían hasta entrar en el corral, la niña se carcajeaba, la abuela conectaba su mirada con la nieta y aseguraba que se divirtiera.

Con estas evidencias se declara la manifestación del pensamiento mágico, esencia de los rituales mágicos-religiosos dentro de este Proceso Ritual Comunitario Polifuncional, que logra consagrarse con las potencialidades educativas de los juegos, la escenificación y la imaginación de los creyentes, sean niños o adultos. Estas capacidades les permiten simular el desarrollo de las nuevas habilidades que conecten su realidad con lo escenificado.

Entonces, la escenificación de la compraventa logra resaltar un proceso de enseñanza-aprendizaje comunitario porque en la escena y las actuaciones se pueden involucrar a varias personas, adultos o niños. La escenificación muestra el uso de un lenguaje visual, explícita ante la deidad, detalla la importancia de la comunicación y la fortaleza de las competencias lingüísticas y pragmáticas. Esta interpretación puedo enlazarla con los trabajos de McLaren (1998) cuando explica que: “los símbolos religiosos servían como recordatorios visuales de poderes o fuerzas externas que se pensaban como parte de una comunidad divina más allá de las dimensiones ordinarias del espacio y tiempo” (p. 63).

Debido a que “los significados simbólicos son profundamente culturales” (McLaren, 1998, p. 62), los que se encontraban dentro del recinto de la ciénega se acercaban a la persona que

simulaba vender sus productos, en realidad se visualizaba a escala pequeña la importancia que tiene toda la sociedad frente a la necesidad del individuo y la ayuda que éste recibe, en sí, es una muestra de la importancia del trabajo colectivo, pareciera poco, pero estas acciones de la compraventa llegan a educar a las nuevas generaciones con acontecimientos reales de su propia realidad contextual.

Al respecto, Esteva (2011) señala que el hecho de estar vivo involucra un aprendizaje constante ligado a la dignidad, al aprecio y el acceso hacia las cosas útiles, sea directa o indirectamente, por lo que es importante considerar que: “Se trata ahora de aprender con quienes están haciendo las cosas, de tal modo que el aprendiz no sólo adquiera habilidades y competencias específicas, sino también la manera en que se aplican en el mundo real” (p. 171).

Por eso es importante que los niños y los jóvenes aprendan de lo que viven en el ritual, estas experiencias se convertirán en potencialidades para otros aprendizajes. Los niños requieren del proceso de socialización e interacción con los integrantes de sus familias, cuya influencia operan como figuras trascendentales en la crianza y ser las primeras figuras de imitación, desde el acompañamiento hacia la ciénega y en los terrenos de siembra, pero también, requieren de la intervención de otros miembros de la comunidad y elementos propios del contexto circundante para ir matizando sus conocimientos.

Efectivamente, la mayoría de las enseñanzas recibidas por nuestros enseñantes, sirven para la vida, por lo que es conveniente resaltar la vivencia de R. Salinas durante su infancia, quien recuerda algunas de las enseñanzas proveídas por su madre: “mi mamá siempre me decía, acompáñame y lleva tu machete a la ciénega, tú te encargarás de conseguirme los palos para realizar una casita que nos proteja” (Comunicación personal, 05 de abril de 2021), entonces él obedecía porque uno de los fines educativos era consolidar la unidad doméstica entre los miembros de la familia.

Aunque para él era imposible creer en los seres míticos, se resistía en aceptar esas sapiencias, pero implícitamente se envolvía en ese polvo cósmico de la praxis, porque participaba

en el pedimento al ayudar a su madre a estructurar la casita a escala pequeña con palitos, así como apoyar a los otros miembros de la comunidad a construir sus casitas y no la suya porque no disfrutaba hacerlo solo, sino en compañía, más bien en forma de tequio o “la mano vuelta”. Su interés por ayudar a los otros se refleja en su actual oficio de albañilería.

Respecto a “la mano vuelta” no solo se manifiesta entre los creyentes, sino que también se percibe entre la relación que establece el peregrino con la deidad, porque dentro del proceso ritual de pedimento se ofrecen las ofrendas y se reciben las bonanzas por parte de los Dueños, en tanto cuidas de la naturaleza ella te devuelve con bondades.

La idea de esta educación comunitaria es que el hecho de concurrir a las ciénegas acata al principio de ir a <Pagar algo> *sh'wa Iya'* (M. Torres, Comunicación personal, 13 de febrero de 2021) y cerrar un compromiso cíclico. Dentro de la dimensión educativa que obedece a estos actos rituales, es abonar a la esperanza o equilibrar a través de la reciprocidad la acción comunicativa con los entes de la naturaleza, buscando quizás lo que algunos autores señalan como la horizontalidad en la intra e interculturalidad.

Un aspecto educativo fundamental entre los chatinos es que el hecho de asistir a la ciénega no solo se trata de “pedir y recibir”, sino que requiere de mayores esfuerzos para cumplir con las expectativas solicitadas, por eso desde muy pequeños, los padres suelen enseñarles a sus hijos el valor del esfuerzo como algo natural y un medio para conseguir una meta.

Esta situación pude constatarlo en la observación de los hijos de la Sra. Juliana, quien se veía segura de la organización de sus niños, porque ya venían practicando con una caja de cartón desde su hogar para elaborar la maqueta de una casa. Cabe resaltar que la constante elaboración de la maqueta comprende una oportunidad de aprendizaje, cuyo propósito es adiestrar a los niños en la tarea de construir la casa en la ciénega, y esto viene relacionado con la idea: “para que funcionen las peticiones deberán elaborarse los prototipos en la misma ciénega” (J. Quintas, Comunicación personal).

Cabe aclarar que, dentro del Ritual de Pedimento Comunitario, es evidente que a los niños se les asignen roles para participar de la misma manera que un adulto, se les permite ir a observar los pedimentos de otras familias, además aprenden observando y escuchando a los demás, se convierten en participantes activos, competentes y plenos de actividades.

Por eso, Cristian el hijo mayor de la Sra. Juliana, se esmeró en construir lo propio con los materiales del contexto natural circundante, con un machete se internaba en el bosque para conseguir los palitos, su madre le iba guiando ante las dudas para el entramado y ensamblado. El anhelo de Cristian y su hermanito es construir una casa de segunda planta, entonces accedían a los consejos de su madre, quien aprovechaba al máximo la capacidad de ingenio de sus hijos.

Era visible la gran imaginación y creatividad de los niños al simular un tinaco con un envase de plástico y una manguerita que proveía agua hacia su casita y los prototipos de su cultivo. Bajo esta mirada, el proceso de enseñanza-aprendizaje cobra sentido si los niños le destinan el tiempo pertinente para desarrollar su potencial creativo; en lo que a estos niños refiere, es que por ensayo y error culminaron su casita, un corral y el huerto de manera satisfactoria. Por último, Cristian se sentía entusiasmado al demostrar la incorporación de las tecnologías en su maqueta; así la tecnología coexiste en la dimensión de los rituales, entre lo tradicional y lo moderno, en lo intra e intercultural.

Noté su interés por exponer su trabajo con otras personas, porque señalaba la funcionalidad el tinaco. Demostraba una capacidad de abstracción, un pensamiento más lógico para resolver problemas. Infiero debe ser por la influencia de su padre de oficio albañil y electricista, el niño se mostraba seguro en la estructura de la casa construida.

Cristian estaba pronto a retirarse cuando recordó que su mamá le había encargado dejar la representación simbólica de unos billetes con hojas de las plantas para simular la estabilidad económica familiar. Su madre, de alguna manera lo induce a pensar en su futuro, en algún momento se encargará de solventar los gastos propios de su hogar; se puede concluir que, de una

manera muy didáctica, los procesos rituales permiten la paulatina transferencia de responsabilidades.

Los infantes observados demuestran su etapa exploradora, soñadora y llena de destrezas, manifiestan las sensaciones de crear y recrear situaciones extravagantes. Son acompañados por la fuerza de la imaginación y la ilusión del cumplimiento cabal de sus deseos y anhelos; así, el pensamiento mágico se había manifestado en ellos.

En distintas peticiones se ha revelado la simbología de la casa, como una muestra de la armonía y la convivencia familiar, pero también conecta una relación de respeto entre la naturaleza y el campesino. La casa tiene múltiples significados, y uno de ellos, señala a los campesinos que necesariamente deben viajar a otras comunidades porque sus terrenos de siembra se localizan a kilómetros de distancia de El Zacatal, y allá dentro de sus terrenos construyen unas casitas con palmas para resguardarse de las lluvias, guardar sus alimentos y ocuparlas de refugio durante sus horas de descanso.

La simbología de la casa parece alejarse del ritual de pedimento para la siembra del maíz, pero no es así, porque el campesino que siembra lejos de su hogar requiere de otros elementos indispensables para su subsistencia y continuar con el siguiente ciclo agrícola. Los campesinos expertos y los aprendices saben que, durante las temporadas de lluvias, deben resguardarse de los truenos, rayos o relámpagos, porque cuando las fuerzas de la naturaleza trabajan para proporcionarnos las lluvias debemos ser respetuosos y evitar el desafío hacia la misma naturaleza, porque podría sobrevenir un rayo contra la persona.<sup>12</sup>

---

<sup>12</sup> Hoy en día, los adultos recuerdan el hecho de resguardarse de los rayos que corresponde a la educación recibida desde que son niños, se les explicaban las consecuencias de jugar con la naturaleza, se les contaban anécdotas de personas que no han sobrevivido a los rayos y que debajo de un árbol nunca es seguro porque este puede atraer a los rayos, ante todo, se fomentan los cuidados necesarios frente a estas manifestaciones naturales.

Anteriormente no existían televisores o internet para entretener a los niños, por lo que en ese momento de los fenómenos naturales se reforzaban las narraciones míticas en el campo, se acercaban a una fogata para calentarse mientras llovía y tomaban algunas bebidas calientes. Se les explicaba que siempre habrá una recompensa después de las lluvias, habrá hongos de nanacates, elotes y quelites únicos de la temporada, se les indica que las plantas, los animales y los humanos requerimos de la lluvia; los ríos crecerán, se podrán capturar chacales, camarones y pececitos; inevitablemente la presencia de los rayos y

También, incluye el compromiso pactado por la salud, ellos mismos analizan las consecuencias de una enfermedad provocada por las lluvias, les pausaría en sus jornadas, cuando lo ideal es ahorrar energías, distribuir recursos y para realizar de mejor manera la actividad agrícola.

Retornando a las habilidades creativas, éstas también pueden ser observables tanto en niños como en los adultos mayores, en el caso del señor Moisés, de la tercera edad, le dedicaba mucho cuidado y paciencia a los detalles que requería la elaboración de un troje a escala pequeña. El troje es un símbolo muy importante para la deidad porque está elaborado con materiales naturales elegidos del bosque, esa representación es la que debe instalarse en la ciénega para ser sustentable con la naturaleza, al cabo de los años se estos materiales se degradarán y se incorporarán nuevamente al suelo. Entonces no habría necesidad de limpiar el lugar por los desechos inorgánicos.

La función del troje es para almacenar las mazorcas de las cosechas, estas son seleccionadas y resguardadas dentro, aunque algunas familias amarran las mazorcas de dos en dos para distinguirlos y colgarlos fácilmente sobre un palo y atravesarlo en la cocina, esta acción protegerá las semillas del gorgojo para el próximo ciclo agrícola.

El señor Moisés representó significativamente la unidad de lenguaje y comunicación entre la deidad y lo que él deseaba pedir, pero desde un código discursivo más ancestral. Él mismo nos comentó que trabajaría la tierra para sembrar un extenso cultivo del maíz, después lo almacenaría en su troje y no en un granero porque estaría menos conectada con la deidad, por ello, debe esforzarse por lo solicitado, porque si no se esfuerza a cumplir con esmero y dedicación sería como “jugar” con la deidad.

Esta apreciación se vincula con las vitales enseñanzas narrativas, con la producción oral, se explica la intercomunicación entre el solicitante y la deidad, en este caso los sueños suelen ser

---

los huracanes pertenecen a las reglas de la naturaleza que se tienen que respetar. (S. Salinas, Comunicación personal, 01 de mayo de 2021)

mediadores para la comunicación, se supone que “cuando sueñas que en tu chiquihuite caen los chacales representa una buena cosecha, dos mazorcas son como dos chacales que se agarran de las tenazas; entre chacal y mazorca existe una relación” (S. Salinas, Comunicación personal, 01 de mayo de 2021).

Con frecuencia los abuelitos muestran mayor énfasis en las actividades agrícolas, tal es el caso de otra abuelita, visitante de la ciénega, buscó un lugar cerca del agua, comenzó a surcar la tierra, fue incrustando ramitas simulando alguna producción agrícola, colocó algunas bolsas plásticas rellenas de hojas y tierra, representaba los costalillos de mazorca y las colocó cerca de su casa a escala reducida, infiero que ella se preparará para realizar grandes producciones agrícolas el próximo ciclo.

La mayoría de los que solicitan alguna producción agrícola elaboran sus representaciones junto al agua de la ciénega o colocan recipientes con agua aludiendo a la idea de regar plantas, tener animales o bien para el uso doméstico. Entonces, el agua constituye un símbolo imprescindible para el lenguaje representativo de la petición de la fertilidad del suelo. Los chatinos señalan al agua de la ciénega como un elemento sagrado, con el significado de la abundancia, la fertilidad, liberación, renovación y purificación de los hogares, campos de sembradío o áreas para las edificaciones de los inmuebles, entre otros. Por eso me parece importante rescatar la observación hacia otra señora quien se llevó el agua de la ciénega en un envase de plástico hacia su domicilio, la “circulación del agua es muy importante, ya que ésta es llevada a sus comunidades para regarla en sus sembradíos y ahuyentar la sequía, bendecir sus semillas” (Vásquez, 2020, p. 142).

Con todo lo anterior, también puedo agregar que en las inmediaciones de la ciénega es común visualizar unas cruces de madera, representan un sincretismo religioso porque “tiene significados protectores y sacralizadores; tanto marca fronteras como ‘cierra’ espacios o ‘cuida’ el crecimiento de los niños” (Barabas, 2017, p. 94) que han sido presentados ante sus deidades en el ritual de la siembra del niño (a), en la búsqueda del tonal y su buena salud. La anciana M. Torres,

aclara que: “Si tú estás sembrado ahí, ahí vas a ofrendar cosas el 1 de mayo” (Comunicación personal, 13 de febrero de 2021), considero que aquí entra esa expresión de ir a <pagar algo>, en devoción al lugar en donde se sembraron las raíces del niño (a).

En cambio, desde la práctica ancestral se hacía con una roca negra alargada, ese era el símbolo con el que se le ha presentado al niño (a) a ese ser mítico que habita en la ciénega. Entonces para evitar la profanación del sitio, se colocaba sobre el entierro de la placenta o el cordón umbilical la roca negra, ahora la cruz “considerada ‘puerta’ de comunicación que ‘cierra y ‘abre el paso de los númenes, los muertos, los chamanes y la gente llevada por los Dueños” (Barabas, 2017, p. 42).

Todas estas representaciones reflejan los elementos perceptibles y sincrónicos con la realidad, proyectando:

la existencia de un mundo simbólico en parte consciente, en parte de acción inconsciente, en el que el sujeto humano ‘encuentra’ orientación para entender y descodificar la realidad social [...] están adscritos a diferentes aspectos de la realidad como efecto o como parte de las racionalizaciones que encubren total o parcialmente ciertas condiciones sociales o ponen orden a las relaciones del hombre con la naturaleza y con los otros hombres. (Fernández, 1998, p. 15)

Esa búsqueda del orden de las cosas se encuentra generalmente cada año en las ciénegas, cuando se realizan o renuevan las peticiones. Para la gente grande, “cualquier trabajito que queremos hacer que se logre... hacer casa, quieren comprar un becerro o un caballo. Allá, lo piden primero en la ciénega” (L. Salinas, Comunicación personal, 16 de agosto de 2021), más allá de la búsqueda de la armonía física, también se busca una buena relación con todo lo que les rodea (Baez, 2015). Los niños no deben faltar en esa petición para que aprendan a pedir en forma de juego, haciendo referencia a una muestra de lo que se quiere, por ejemplo, cuando el niño o adulto moldea el barro para diseñar una muestra del producto o prototipo emanado desde su imaginario, logra una analogía de la representación simbólica del pedimento.



Concluyo este apartado dando a conocer que la ciénega es un espacio importante en la que pueden interactuar distintas familias, se observan y platican, los niños pueden observar sin ningún problema el pedimento de los demás, llevan todas sus necesidades y se piden muchas cosas.

El fin último es para perpetuar sus creencias y fidelidad con la entrega de sus ofrendas. Pagan y esperan por sus peticiones en el transcurrir de los días venideros, esta esperanza por la promesa que han pactado, “conforman ‘un estado psicológico’ y en consecuencia sólo asequible a quien cree” (Díaz, 1995, p. 45). Cuando el ser mítico cumple, manifiesta una especie de reciprocidad equilibrada con el humano. “Los agentes operativos sobrenaturales que son invocados una y otra vez por el hombre ritual constituyen los términos teóricos con los que impone orden en el aparente desorden, simplicidad en la complejidad, unidad en la diversidad, regularidad en la anomalía” (Díaz, 1995, p. 40).

La importancia de continuar exponiendo los conocimientos y saberes propios de la siembra del maíz es interesante porque puede vincularse con la metáfora que emplean los chatinos en su cosmovisión de cimentar bien las cosas, expresadas generalmente con estos términos: “vamos a sembrarlo bien para que no le pase nada malo”, “porque el bienestar de unos es motivo del malestar de otros” (Baez, 2015, p. 28). Esta estructura simbólica de cimentar bien los proyectos de vida mantiene una fuerte relación con el territorio (chandyu) y la magia, como un rasgo importante que busca propiciar los resultados sobrenaturales en los trabajos diarios del hombre a partir del ritual propiciado por un especialista ritual de la comunidad o de la familia, por lo que en el siguiente apartado continuaré exponiendo algunos elementos propios del Ritual de Pedimento con un toque más específico de algunas familias que viven el ritual.

### **3.2 Ritual de Pedimento Familiar en la Milpa**

En este apartado, primero encontraremos algunos procesos de preparación del terreno, previos al Ritual de Pedimento Familiar, mismos que corresponden a la roza, quema y/o chaponeo.

Consideré necesario presentarlos porque mis informantes los toman como referencia para aterrizar y culminar el ritual del pedimento para la siembra del maíz.

### **3.2.1 La preparación del terreno**

Para comenzar con el proceso de preparación del terreno, algunas familias realizan la roza, que consiste en eliminar de la superficie terrestre las malezas, los rastrojos, las hierbas, los arbustos y los árboles, aislando la zona de otras vegetaciones y destinarlos a la quema.

La mayoría de los lugareños realizan estas actividades en familia porque requiere de esfuerzos conjuntos para podar y cortar la leña. “La participación de otros miembros de la familia, como hermanos, hermanas, tíos, tías, abuelos y abuelas en el proceso de enseñanza-aprendizaje es más frecuente que otros miembros de la comunidad, pero no en todos los casos” (Jiménez, 2009, p. 189) porque para ello se cuenta con el apoyo de las “personas que se ofrecen espontáneamente a apoyar a sus vecinos o amigos” (Zibechi, 2011, p. 270).

El seguimiento de esta práctica de la roza lo han adquirido desde la observación, “el principal método utilizado, se le adjudica tanta importancia que parece que los niños y niñas aprenden” (Jiménez, 2009, p. 191) pero no cualquier observación, es aquella que se involucra en el *aprender haciendo* para llevar a cabo dicha actividad. En otras palabras, se hace desde:

La intervención del corazón en el aprendizaje remite directamente al papel del deseo y de la voluntad, o sea al compromiso de la persona consigo misma y con quienes la rodean.

Se aprende porque se quiere aprender y no por obligación. (Zibechi, 2011, p. 270)

En días posteriores, principios del mes de mayo, continúan con la quema agrícola tradicional, donde algunos señores grandes muestran la preservación de su hábito comunicativo con la tierra y el cielo para pedir un buen trabajo, que la quema sea controlable y evitar accidentes. Estas prácticas eran muy notorias hace algunas décadas, J. Quintas narra algunos acontecimientos dados en la infancia, que:

sí le hablan a la tierra, a mi papá [el principal de la familia] si lo escuché una vez, allá [señalando hacia un cerro] fui con mi papá y mi mamá con mucha gente, porque era un terreno muy grande, puro pasto seco y escuché que mi papá sí le habló, le hablaba a la tierra y luego a Dios creo, pero igual no me acerqué por respeto para no interrumpir lo que están haciendo, por eso no me acerco cuando veo así, la mayoría lo hacen los hombres y solamente escuché a mi mamá así. (Comunicación personal, 13 de diciembre de 2021)

De manera que J. Quintas aprendió observando a lo lejos, esto puede acercarse a la afirmación: “En las comunidades los niños no piden permiso para aprender, sino que buscan la oportunidad y así generan sus propios espacios y modos de aprendizaje” (Zibechi, 2011, p. 270).

También, durante este suceso era común escuchar los chasquidos por la combustión de los rastrojos y las malezas podadas. Actualmente, la gente continúa empleando los chiflidos para coordinarse en dicha actividad, pero también se cree que se organizan con el viento porque “cuando tú le silvas o le chiflas al viento, lo haces como una manera especial de llamarlo” (S. Salinas, Comunicación personal, 16 de agosto de 2021) para que colabore en la quema con los campesinos.

Según los adultos entrevistados, el desarrollo de estas habilidades se va condicionando y mejorando con el paso de los años, sin olvidar que la experiencia constituye un papel fundamental para domar al fuego. En este caso, para el aprendiz existen: “Dos razones principales guían el proceso de enseñanza y aprendizaje: la visualización directa de todo el proceso y el carácter productivo del aprendizaje del niño o niña” (Jiménez, 2009, pp. 189-190).

La noción de la observación y el desarrollo de las habilidades visuales los aplican al analizar el color de las nubes, de preferencia grises para asegurar la quema y a la vez calcular que con una ligera llovizna por la tarde se pueda apagar el fuego, debe ser un aprendizaje constante por parte del campesino; así mismo, debe prestar atención a su sistema sensorial para detectar si el aire está soplando fuerte o no.

Además de la observación en las condiciones climatológicas, los campesinos han compartido sus experiencias para establecer pautas y propuestas generales en la quema, iniciando desde la orilla hacia el centro, en este suceso se muestran los conocimientos sobre la reacción del fuego, es decir, que agarra fuerza conforme se va quemando y lo ideal es que se concentre hacia el centro, de esta manera se controla su propagación, asimismo colocar tinajas grandes con agua a los costados para apagar los incendios descontrolados. En palabras de Zibechi (2011) “aprender es un arte incierto que no se puede programar” (p. 262).

Por lo general, se remarca el consejo de realizar estas actividades desde la colectividad con los vecinos de los predios e ingeniárselas para sofocar el fuego salido de control, este apoyo mutuo tiende a rolarse entre ellos, porque se ha demostrado que el trabajo cooperativo reduce el tiempo de la actividad, además de conjuntar soluciones rápidas entre todos. La utilidad de los consejos sobre estas prácticas peligrosas ha orientado a los menos experimentados, siendo entonces, el consejo un acto imprescindible en cualquier proceso de enseñanza-aprendizaje.

A propósito del valor estratégico de la integración de los vecinos, se busca tener un acuerdo mutuo entre ellos en caso de presentarse algunas confrontaciones, lo que posibilitará llegar a soluciones más pacíficas al tenerlos como testigos y realizar la quema colectiva, desde el punto de vista de los informantes se considera que es lo mejor.

Posteriormente, al término de la quema, algunas personas recurren al rol de lo tradicional, al reflejar el ideal de la convivencia mediante una comida; el organizador de la “quema” les invita los alimentos a los colaboradores de la faena como un símbolo de agradecimiento por el apoyo recibido.

Estas acciones, marcan un compromiso social y el reflejo de un proceso educativo familiar, los informantes confiesan haberlo aprendido de sus padres o abuelos al observar dicho proceso agrícola, y esto se corrobora con una madre de familia quien asegura: “la misma costumbre te va enseñando, no hay que esperar un momento especial para enseñarlo o aprenderlo, todos los días son especiales” (J. Quintas, Comunicación personal, 13 de diciembre de 2021).

A mi parecer los chatinos quienes continúan practicándolo, buscan prolongar el principio de la convivencia en sus círculos familiares. Y a juicio de Martínez (2011), expresa: “No nos cabe la menor duda de que comunalidad es la noción epistemológica que sustenta un ancestral, nuevo y propio proceso civilizatorio, y que es capaz de detener la enfermiza individualización del conocimiento, el poder y la cultura” (p. 175).

Otras familias no rozan y no queman seguido, solo chaponean limpiando con el machete las malezas y las hierbas de la superficie de la tierra, para citar una experiencia: “Ahorita yo no rocé, yo chaponeo cuando ya llega la fecha cuando siembro, es cuando yo limpio mi terreno, es un monte chiquito” (S. Velasco, Comunicación personal, 23 de mayo de 2021), lo cual indica que la quema se realiza cuando está muy remontado, no necesariamente debe hacerse cada año.

En cuanto a las fechas de la siembra, los informantes sostienen que varían porque algunos lo realizan “desde el 23 de mayo hasta el 23 de junio, sí salen bien, salen mejor” (J. Quintas, Comunicación personal, 14 de diciembre de 2021), otros “hasta en junio o julio [...], el 15 o el 20” (S. Velasco, Comunicación personal, 23 de mayo de 2021). “Pero ahorita veo yo que algunos empiezan a sembrar hasta agosto, pero si ya muy tarde, ya no da bien, ya no se llena, bien feo salen entonces, casi ya no salen maíz, puro olote” (J. Quintas, Comunicación personal, 14 de diciembre de 2021).

La ubicación de cada terreno puede ser un indicativo de cuanta humedad almacena y provee al cultivo del maíz porque quienes comienzan a sembrar desde mayo hasta agosto, lo hacen para apegarse a la siembra de la temporada de lluvias.

Evidentemente se manifiesta la planeación del campesino al prever los tiempos que requiere la variedad del maíz que posee cada familia, para su proceso de germinación y crecimiento que oscila entre los tres o cuatro meses, un ejemplo de ello es lo que manifiesta la informante J. Quintas: “hay algunos que tardan mucho, hasta cuatro meses, pero hay algunos que tres meses nomás y ya empiezan a sacar elotes” (Comunicación personal, 14 de diciembre de 2021).

La siembra de temporada requiere de las lluvias, las cuales tienen una duración aproximada de seis meses, empieza en mayo y termina en los primeros días del mes de noviembre, por lo tanto, deben contemplar que el proceso de crecimiento de la planta del maíz requiere de la suficiente cantidad de agua para poder desarrollarse bien.

Estos conocimientos son adquiridos con el paso del tiempo, el hecho de hacerlo bien es porque se deriva de un aprendizaje significativo, este tipo de “trabajo es uno de los principales medios utilizados en el proceso de enseñanza-aprendizaje en el contexto familiar comunitario” (Jiménez, 2009, p. 189) al interactuar de cerca con la misma naturaleza ecológica.

Al llegar a este punto he tratado de señalar la roza, la quema y el chaponeo que conforman los preparativos del terreno de cultivo, una vez que las familias hayan completado este proceso continuarán con el aterrizaje del Ritual completo para el Pedimento de la siembra del maíz.

### **3.2.2 El aterrizaje del ritual completo**

El ritual de pedimento es un proceso continuo porque en una primera instancia se realiza de manera generalizada el Ritual del Pedimento Comunitario Polifuncional en la Ciénega *Jykwa' to' kajtyé* el 1 de mayo, y después se trasladan en el mismo día o en otra fecha hacia el campo de cultivo en donde termina por aterrizar el corazón del proceso Ritual de Pedimento para la siembra del maíz. Aquí se manifiesta una notable correspondencia entre ambos rituales. Lo interesante de señalar la separación del estudio de ambos, son los espacios en que se dan, uno en la ciénega y otro en los terrenos de cultivo, recordemos que los rituales se pueden estudiar por su contexto espacial y temporal.

Este seguimiento del proceso ritual requiere de una cuidadosa articulación de acciones, es aquí en donde se visibiliza el proceso medular del Ritual Familiar ejercido en los terrenos de siembra, donde la cabeza de la familia: papá/mamá, abuelo/abuela, realiza, muestra y vive fielmente apegado a los lineamientos rituales.

Esta situación se ve reflejada en la narrativa del señor S. Velasco quien lo realiza “en la misma fecha, hay algunos señores así y bajando de la ciénega van a su casa a comer y todo, de ahí se va al terreno [y] otros que lo hacen en otras fechas” (Comunicación personal, 23 de mayo de 2021). Al ser padre de familia considera que estos conocimientos “no se pierde [mientras continuemos proveyendo los flujos de la comunicación porque] si uno no enseña a sus hijos no hacen caso pues, es que hay que avisarles cómo se hace eso para que vayan aprendiendo” (S. Velasco, Comunicación personal, 23 de mayo de 2021).

El sentido de avisarles corresponde al involucramiento en la acción y reflexionar sobre los comienzos de un nuevo ciclo agrícola, porque cada familia debe organizarse propiamente en la planeación de sus ceremonias de pedimento. Lo dicho por S. Velasco y con lo que sostiene Zibechi (2011) es que “la sociedad sigue teniendo necesidad de transmitirle a sus hijos conocimientos, de enseñarles a aprender, aunque las más de las veces se desemboque en nuevas y más sutiles formas de disciplinamiento” (p. 262).

La legitimidad de estos procesos incluye desde un primer momento pedirle el permiso a Chandyu, es decir, le explican la importancia del ritual para generar los alimentos de la familia, por lo tanto, será necesario sembrar el maíz. Complementando lo ocurrido en este contexto chatino y contrastándolo con otras latitudes, Romero (2004) señala la enseñanza de que “el campesino se disculpaba con la tierra por la ‘deformación’ que iba a hacerle al trabajar en su superficie; además, le pide favorecerlo en dejarse plantar semillas de las cuales depende su sustento” (p. 27).

En la comunidad interaccionan diferentes prácticas rituales de la siembra, esto explica que cada círculo y núcleo familiar, construye y vive de diferente manera sus rituales, una familia puede considerarse como una comunidad de práctica porque cuyos intereses son afines al desarrollo de sus quehaceres cotidianos. “Las comunidades de práctica son una parte integral de nuestra vida diaria. Son tan informales y omnipresentes que rara vez son un centro de interés explícito, pero por las mismas razones también son muy familiares” (Wenger, 2001, p. 24).

En este caso Wenger (2001) explica que: “Las familias se esfuerzan por establecer un estilo de vida viable. Desarrollan sus propias prácticas, rutinas, rituales, artefactos, símbolos, convenciones, historias y relatos” (p. 23). De cierta manera los adultos por experiencia saben que el trabajo mutuo con los demás integrantes de la familia les proveerá más aprendizajes, tanto a chicos y grandes, sus esfuerzos recíprocos les permitirán ahorrar esfuerzos ante las necesidades que vayan emergiendo para mejorar y desarrollar mejores resultados en la siembra y cosecha.

Con base en la particularidad de cada familia, dentro del predio puede entregarse una sola ofrenda, tal como lo realiza S. Velasco quien a viva voz señala: “Yo por mi parte no más pongo una vela en medio del terreno de donde yo siembro” (Comunicación personal, 23 de mayo de 2021); y añade, este conocimiento lo adquirió desde el acompañamiento y observación hacia su padre, cuya aseveración se puede constatar desde la expresión: “mi papá no más ponía la vela”. La siembra de las velas corresponde al significado para que “se dé bien las cosechas” (L. Salinas, Comunicación personal, 16 de agosto de 2021).

Al respecto conviene decir que el hecho de practicar alguna ritualidad se debe enseñar y educar a los actores quienes deben estar al pendiente de lo que ocurra, porque el uso de las velas exige mucho cuidado y por lo mismo se deben prevenir los riesgos que conlleva, deben esperar y vigilar hasta que se apaguen puesto que se “están pidiendo cosas buenas” (L. Salinas, Comunicación personal, 16 de agosto de 2021) o tomar la opción de colocar piedras planas y alargadas alrededor de las velas para que el viento no pueda generar algún incendio. Wenger (2001) por su parte señala que “aprender es una parte integral de nuestra vida cotidiana. Forma parte de nuestra participación en nuestras comunidades y organizaciones” (p. 26).

En otros casos, ocupan el “agua de la ciénega” (S. Velasco, Comunicación personal, 23 de mayo de 2021) traídas desde el 1 de mayo, con la que son regadas las cuatro esquinas del predio cuyos pilares representan los cuatro puntos cardinales de donde provienen las lluvias (S. Salinas, Comunicación personal) según las enseñanzas chatinas o lo que Medina (2001) denomina “los



soportes del universo; el altar, con frecuencia instalado en el sitio en que se deposita la ofrenda de la ceremonia de inauguración (es decir, el ‘corazón’)” (p. 144) de la tierra.

En el caso de dejar pasar un intervalo de tiempo, algunas familias comienzan de nueva cuenta a mediados de junio con sus rituales, realmente no existe un parámetro estipulado en fecha y hora, cada familia conoce, calcula y programa sus tiempos para ejecutar el ritual.

Tal es el caso de la anciana Celia, para ella, el ritual: “no es gran cosa, sino que hay que juntar las cosas que se ocupan, en primer lugar, unas hierbas que se dan en el campo, se llaman *tikkie*, son unas hierbas crecidas en los lugares húmedos, tienen flores aromáticas” (C. Comunicación personal, 08 de junio de 2021), usadas también para la medicina tradicional, aunque estas flores tuvieron un notable descenso en los arroyos después del huracán Paulina en 1997.

Estas flores, se complementan con el uso de “las rosas blancas se conocen como flor de castilla, [...] el chocolate, tortillas muy pequeñas, se tiene que poner la carne de la gallina” (Celia, Comunicación personal, 08 de junio de 2021) en pequeñas partes porque destaca el significado de entregar la gallina, por lo que, deben elegirse partes representativas de las piernas, pechuga, alas, muslos y se colocan en la tortilla, esto se ofrenda al enterrarlo en la tierra.

La preparación que requieren los elementos de las ofrendas puede ser variadas, por ejemplo, retornando al caso particular de la Señora Celia, ella es una persona mayor con una fractura en el antebrazo, su condición física le limita preparar el chocolate, de tal manera, requiere de la participación de los miembros de su familia, una de sus hijas le ayudó a prepararlo. De manera que la atención y organización junto con sus hijas le permitieron continuar con el cumplimiento del ritual, sin esos apoyos sería tedioso efectuar dicha responsabilidad.

Así como la importancia de elegir a la gallina como la mejor opción para la ofrenda, todo esto confirma que su particularidad de “no gritar muy feo porque el gallo a cada rato está gritando” (S. Velasco, Comunicación personal, 23 de mayo de 2021). Señala metafóricamente la representación del sentido pacífico con el que se ha estereotipado al género femenino, cuya fertilidad y productividad diaria, señala el vínculo contractual entre los integrantes de la cultura y

sus divinidades establecidos desde tiempos remotos. Esta noción se deriva de la enseñanza recibida desde las abuelitas, tal como lo aprendió el señor S. Velasco quien recuerda: “comenta mi abuelita que lo mejor es una gallina” y de acuerdo con el planteamiento de Wenger (2001): “Es indudable que el aprendizaje se produce, [...] de muchísimas maneras y por una multitud de razones distintas” (p. 26).

En el siguiente aspecto muestro que después de sembrar las ofrendas, el campesino expone sus plegarias, según ha indicado la informante:

mi suegro se va en la mañana cuando viene saliendo el sol, le hablaba a la tierra en medio de su terreno, ahí se hinca, alza las manos mirando hacia donde sale el Sol [muestra un simbolismo de reverencia] y empieza a decir, luego yo no me acerco tanto, no se puede, él no me dice ven aquí, sino que solo él se hinca. Una vez sí le pregunté, me dijo que hablaba por su trabajo y por la milpa para que salga bien, no le caiga mucha plaga. (J. Quintas, Comunicación personal, 13 de diciembre de 2021)

Nótese, el proceso de pedimento para la siembra del maíz se cierra dentro del terreno de cultivo, “ahí es en donde se hace el ritual completo” (Celia, Comunicación personal, 08 de junio de 2021) por lo anterior se concibe que es imprescindible hablarle al maíz y se le encomienda ante el Sol quien le proveerá de energía y la luz, cabe comparar que así como se le habla a la tierra, al agua y a los árboles, al maíz también se le habla porque “dicen que el maíz oye” (L. Salinas, Comunicación personal, 16 de agosto de 2021).

La enseñanza de hablarle al maíz también ha ocurrido en otros contextos documentados por Romero (2004) quien destaca que: “el campesino le hablaba a la semilla del maíz contenida en el canasto, preparándola para la marcha al campo” (p. 27). En este caso chatino los informantes aseguran, el maíz escucha porque “tiene corazón [pecho]”, identificada en la parte blanca y dulce, esa parte fértil del que el “puro corazón nace”.

Otros afirman que los mensajes dados en el momento no necesariamente deben escucharse en voz alta, a veces se hace desde una conversación interiorizada, desde lo que se denota como lo profundo del corazón y de los pensamientos.

Lo expuesto hasta aquí muestra la relación que existe entre los campesinos y los entes de la naturaleza a quienes les hablan, Martínez (2011) refiere que “el pensamiento originario, una forma de entender la vida embriagada de espiritualidad, de simbolismos, de una mayor integración a la naturaleza. Una forma de entender que el hombre no es el centro, sino un simple integrante de esta gran naturaleza” (pp. 182-183).

La indagación sobre estos Rituales de Pedimento Familiar en la Milpa continúa siendo un reto por identificar las prácticas diferenciadas de cada familia, de acuerdo con los datos de la señora J. Quintas, relata su propia experiencia para contrastar cómo se van modificando estas prácticas, de una generación a otra; ella explica: “yo también a veces le hago a mi cosecha, así veo a mi mamá pues, pero no hago como hizo mi suegro, y viendo pa'lla a donde viene saliendo el Sol”. De la misma manera, ella sostiene que algunas personas son renuentes y se les olvida hablarle al Chandyu, toma como ejemplo a un integrante de su familia: “como es que mi esposo no hace así [a pesar de que su padre le enseñó]. Depende de la gente, ¿no?, como son”.

Para S. Velasco, muchos esperan la bendición de la siembra y la cosecha, porque giran sobre el principio de “pedir y echarle ganas pues para que consigamos eso, es echarle ganas” (Comunicación personal, 23 de mayo de 2021) en todo momento. El Ritual del Pedimento, incluye implícitamente, pensar en los cuidados de la siembra del maíz para que logren germinar, requiere cuidarla de los animales como el ratón, las ardillas y el tejón. En el caso de los ratones sacan al maíz “si lo siembra uno muy tarde, que ya pasó el tiempo” (L. Salinas, Comunicación personal, 16 de agosto de 2021), es decir, el 16 de agosto se considera tarde, el ratón se presenta y arranca la milpa, ese acto grotesco corresponde a la consecuencia del retraso.

Los conocimientos relatados en el párrafo anterior corresponden a la <gente grande> *ne'kla* que difiere un poco con lo que piensa la generación <adulta> *ny'i*, en el caso de la señora J.

Quintas, cree que las acciones del ratón no obedecen estrictamente a esta regla. Sin embargo, estos tipos de conocimientos deberían ser replanteados y atendidos por los nuevos aprendices, como lo hace notar Villela (s/a) en su acertada explicación, de que:

no podemos entender el trabajo en la milpa si no sabemos acerca de los mitos sobre el origen del maíz; no podremos saber mucho acerca de la forma en que se valora el trabajo si no sabemos acerca de cómo se concibe la energía vital y sobre la forma en que los antepasados contribuyen a las labores fundamentales de la vida comunitaria. (p. 465)

Por esa razón, los ancianos chatinos continúan refrendando la idea de que “Educar es hacer operante una filosofía” (López, 2000, p. 13). Estas nociones amplían la profundización, la reflexión y el análisis del:

papel central que juega el maíz y el elaborado simbolismo que lo liga con el hombre. La analogía entre el hombre y el maíz aparece en la referencia a la planta como un cuerpo humano, en el que el corazón es la mazorca. Del maíz se dice que tiene “sangre”, que “respira”, padece “hambre”, “sed” y “tristeza”, que “llora” y crece como ser humano. (Medina, 2001, p. 129)

Ahí la importancia de hablarle tanto al maíz como a la tierra, porque ambos reúnen la tarea fundamental de alimentar a las familias, quienes esperan que la siembra sea buena, no sea afectada por el viento, algún huracán o por las plagas. Por eso, los ancianos expresan: “cuando ya vienen con su bule y dice: voy a sembrar este maíz quiero que se abunde bastante, quiero que se dé bien, no se pierda, quiero recoger cuando ya esté la cosecha” (L. Salinas, Comunicación personal, 16 de agosto de 2021).

La comunicación con el terreno de la siembra y el maíz, corresponden a las particulares historias de vida de cada familia, por retomar el relato de la infancia de S. Salinas, él explicaba que:

sí vamos a ir al campo no vayamos a llorar porque es una señal de que puede provocar huitlacoques como un reflejo de la tristeza, de niños vamos escuchando eso, no es una

regla que tiene que cumplirse al cien por ciento, pero te enseñó cómo controlarte, porque en realidad es un hongo de los mismos granos” (Comunicación personal, 17 de octubre de 2021).

Hace aproximadamente 25 años, estos conocimientos cosmogónicos se empleaban para tranquilizar los sentimientos de enojo, ira o tristeza de los niños, buscaban promover la tranquilidad y un apego hacia la milpa, de esta manera las madres chatinas desde un lenguaje propositivo propiciaban el respeto hacia el lugar sagrado y sus respectivos Dueños.

Este tipo de conocimientos nos ofrece una visión positiva sobre el trabajo agrícola, desde niños comenzaron a conocer los límites y las normas de la siembra del maíz, porque se educaba sin recurrir a los castigos corporales. De esta manera se puede apreciar la postura de Soberanes Bojórquez (2011), que las familias y “los pueblos producen, recrean y transmiten conocimientos” (p. 123) desde sus particulares formas de ser y estar en la vida.

Con la información proporcionada por algunos informantes ancianos de la comunidad, cierro este capítulo, señalando que actualmente continúa la vigencia de las prácticas rituales de pedimento familiares en los terrenos de siembra, de tal forma, que: “las personas si lo hacen, pero no lo dicen, no le comentan a nadie más, solo la familia lo sabe o los adultos planean y lo ejecutan. Eso no está escrito, solo [es] hacerlo” (Celia, Comunicación personal, 08 de junio de 2021). De tal manera, como investigadora, puedo intuir que es una dimensión especial para cada familia.

Sin embargo, para algunos chatinos, les parece interesante documentar por escrito estas prácticas Familiares en la Milpa junto con el Ritual Comunitario Polifuncional, pues involucran elementos importantes que hablan de su cotidianidad, sus procesos de socialización educativo involucrados en el momento de:

Participar en un rito supone entonces formar parte de un “nosotros” inclusivo y exclusivo, diferenciado por lo tanto de los “otros”: de aquellos que no comparten nuestra forma de ser en el mundo. La pedagogía histórica del ritual, que transmite signos y significados a través del tiempo, se conjuga con la experiencia vital del presente. (Barabas *et al.*, 2015, p. 80)

Además de que *la acción ritual* se encuentra mediada por:

la vía privilegiada elegida por las sociedades indígenas para interactuar con los entes que conforman su medio natural y cósmico, a los que perciben a imagen y semejanza suya. En efecto, todos los seres y elementos de la naturaleza son observados con vida, voluntad y pensamiento propio. (Baez, 2015, p. 18)

De cierta manera, los “eventos rituales que se cargan de significados simbólicos y se entretajan al mito y cosmología [...] lo que rige es la relación de los hombres con el medio ambiente, que es lo que determinan las acciones rituales” (Baez, 2015, p. 20). En conclusión, estos rituales pretenden una buena siembra y que las milpas “salgan buenas” para alimentar al cuerpo físico y anímico, que las plantitas deban estar preparadas para enfrentar los embates mismos del medio ambiente en el que viven, y con esa misma intención los chatinos siembran a sus hijos en las ciénegas para proveerles de un futuro sano y fructífero en la vida.

## Capítulo IV. Potencialidades educativas en los rituales estudiados

Este capítulo está conformado por tres dimensiones generales provenientes de la investigación, compuesto por tres ejes temáticos con el argumento de ubicar las potencialidades educativas en el proceso de enseñanza y aprendizaje provenientes de los conocimientos y saberes rituales de la comunidad, que puedan ser aprovechados y utilizados dentro del contexto escolar. La primera dimensión corresponde a “la educación familiar base de una educación comunitaria” compuesta por el eje temático de “la dimensión educativa de los ciclos de vida chatino en la ritualidad”; la segunda, trata sobre la “Presencia de la formación ritual chatina en la educación escolar” conformada por los ejes temáticos “La educación ritual familiar-comunitaria en el interior de la escuela” y “La implementación de los conocimientos escolares en los rituales comunitarios”; en la tercera abordó “Las didácticas posibles apoyadas en la educación comunitaria y la ritualidad chatina” con el eje temático de “El potencial de la palabra vieja: *cha' kla*”.

A partir de dichas categorizaciones más amplias, empleo otras dimensiones de análisis, identificadas en las obras de Paradise: el “Aprendizaje interaccional” (1994), el conocimiento cultural basado en la “Observación” (1991) como estrategia de aprendizaje y “Juntos pero separados” (1994); mismos que van de la mano con el “Aprender haciendo” (Bertely Busquets, 2000). Por lo que, a continuación, presento los resultados que confluyen en la dimensión de la Educación comunitaria y familiar de manera general, que conduzcan por los surcos en el aprovechamiento de los conocimientos y saberes, detectados y analizados a partir de la vida ritual en la siembra del maíz.

### 4.1 La educación familiar base de una educación comunitaria

Los chatinos de El Zacatal poseen una educación familiar y comunitaria basada en la escucha, comprensión, cooperación y ayuda mutua entre todos los que “interactúan” para sacar adelante un trabajo o una necesidad, puede reflejarse en el préstamo de los objetos y de los servicios, encontrando el medio favorable para resolver alguna aflicción, pero también amonestar a los que

incurren en alguna “falta” hacia alguna persona en particular, reencusando de esta manera el bienestar individual y/o colectivo.

La base de esta “interacción” se deriva de la unión de las personas por diversos vínculos, es decir, desde mi perspectiva, a partir de una familia nuclear con otras familias, se va tejiendo una red pequeña hasta tener una red grande, de tal manera que al estar “juntos pero separados” dentro de la población conforman una comunidad pequeña en el que es común escuchar que todos son familia. “Así, tomando en cuenta que las principales características de lo comunitario se relacionan con lo personal, lo relacional y lo afectivo, la proximidad entre las personas es la que define la existencia de una comunidad” (Ramírez Iñiguez, 2017, p. 81).

Esto indica que el modelo de referencia primaria para la enseñanza y el aprendizaje de cada individuo proviene desde los brazos y abrazos de su familia, sus conocimientos y saberes lo “aprenden haciendo” e imitando a los mayores. Los chatinos entrevistados recuerdan que la madre o el padre era quien mantenía vigente el hecho de enseñarles a visitar los lugares sagrados, por lo tanto, la familia asume un papel de enorme trascendencia en los ciclos de vida del ser chatino, pues es la que dirige, guía y acompaña en el trayecto de visitar a las deidades en las ciénegas para los pedimentos comunitarios polifuncionales, se encargan de limpiar las veredas de la vida para que se puedan desplazar en los primeros años de su existencia o de regar la raíz de cada nueva plantita en la milpa, es decir, del nuevo hijo, sobrino o nieto.

Las familias que conforman a la comunidad hacen de ella una institución de trabajo, de organización y disfrute, cuyas formas de vivir están regidas por reglas implícitas y explícitas instituidas en procesos de socialización propias de la *cohesión social*, pues esta “tiene un sentido de ayuda mutua y responsabilidad en tanto que la relación entre las personas no es estéril sino que se construye hacia un bienestar común, es decir, todos los sujetos se reconocen y se enriquecen con los vínculos” (Ramírez Iñiguez, 2017, p. 81) de sangre, compadrazgo o de amistad, tanto de proximidad y emotividad; muestra de la sinergia de la colectividad dentro de su propia educación comunitaria.



Derivado de los datos, puedo deducir que la educación familiar-comunal entre los chatinos es contributiva, porque al provenir de cada círculo familiar y después conjuntarse en las “interacciones” sociales de corto o largo alcance en las ciénegas o en las reuniones del pueblo van contribuyendo indiscutiblemente con sus experiencias inmediatas. Los participantes de ese ámbito organizativo que se congregan para practicar sus conocimientos en torno a los rituales intervienen como agentes educativos quienes enseñan al “nosotros inclusivo”, al referirse a las familias: nucleares (padre, madre y los hijos) y extendidas (abuelos, tíos, primos, sobrinos y compadres-ahijados). Una educación en comunidad no solo se fundamenta en la familia, sino también en “otros” miembros, entre ellos las amistades, los peregrinos, los vecindados y los especialistas rituales, quienes ofrecen otras “formas de estar en el mundo, que de manera organizada en estructuras y dinámicas sociales particulares hacen identidad y comunidad” (Hidalgo Castro, 2021, p. 19).

Ahora bien, después de resaltar algunas particularidades de la educación familiar y la comunidad, es interesante aproximarse aún más a lo que corresponde a una educación comunitaria que involucre la identidad y el sentido de pertenencia hacia los conocimientos y las prácticas tangibles e intangibles en los rituales que hemos venido analizando en los capítulos anteriores. Señalo “hemos” desde la posición de haber obtenido la información directa desde la voz de los actores, mis maestros en la enseñanza empírica de la vida ritual en la siembra del maíz, quienes me atendieron y compartieron sus conocimientos y vivencias como lo más preciado de sus herencias inmateriales.

Tan solo este ejemplo personal, es la muestra de una educación comunitaria, quienes al enterarse de que “yo” desconocía sobre la vida ritual, fueron depositando en mí una parte importante de su ser y estar en la vida ritual, subjetiva e introspectiva. Es como recibir una semilla de su hermosa cosecha en el andar de sus experiencias, cuya germinación espero plasmar de manera reflexiva y crítica en este documento.

El abordaje de una educación familiar y comunitaria chatinas debe exponer sus distintas formas de “hacer, observar, interaccionar”, pensar, socializar, saber, conocer, enseñar y aprender que devienen directamente de sus ideologías, creencias, mitos y otras manifestaciones de sus cosmovisiones.

La educación comunitaria, muestra una educación local mirando desde dentro hacia el exterior, expresando y promoviendo lo que acontece en “el guion de vida de las comunidades indígenas, pues influye ideológicamente sobre qué y cómo lo vemos” (Hidalgo Castro, 2021, p. 28), en sus procesos de socialización que:

se esfuerza[n] por vincular a los actores del proceso educativo con la realidad que lo rodea, permitiéndoles desarrollar un pensamiento crítico, reflexivo y propositivo con autodeterminación a las problemáticas que les rodean buscando la transformación de esa realidad a partir de sus propias posibilidades de cambio. (Mamani Cussy, s.f, p. 202)

Por lo que en el siguiente eje temático de este estudio abordaré la dimensión educativa desde los ciclos de vida de los sujetos que han acumulado conocimientos y que poseen saberes dentro de las ritualidades de las familias y la comunidad.

#### ***4.1.1 La educación a través de la ritualidad en ciclos de vida chatinos***

La dimensión educativa ritual del ser chatino es tan rica y extendida, por lo que solo abordaré algunos procesos de enseñanza y aprendizaje dados a través de los ciclos de vida en los rituales de pedimento familiar en la milpa y comunitario en la ciénega. Dentro de las siguientes descripciones muestro algunas formas para ir armando su bagaje cultural, pues, aprenden en todo momento; tal como Miras (2002) lo hace notar: “La construcción del conocimiento es un proceso progresivo, no es una cuestión de todo o nada, sino una cuestión de grado” (p. 56).

Dentro de este orden y en amplias ocasiones han surgido las interrogantes: ¿cómo se dan, se transmiten y se construyen los conocimientos chatinos?, tal parece, estas pueden tener muchas

respuestas, por lo que debemos revisar el concepto de enseñanza y aprendizaje, sin olvidar que cada autor, en cada contexto y cultura define lo propio.

Para ello, nos acercaremos a lo que Díaz-Barriga (2003) señala: “la enseñanza situada, que destaca la importancia de la actividad y el contexto para el aprendizaje [...] se integran gradualmente a una comunidad o cultura de prácticas sociales” (p. 106). Mientras que “El aprendizaje entendido como construcción de conocimientos supone entender tanto la dimensión de éste como producto y la dimensión de éste como de proceso, es decir, el camino por el que el [aprendiz...] elabora personalmente los conocimientos” (Mauri, 2002, p. 72).

Dentro de este marco, en las próximas líneas presentaré la descripción de un panorama general y desde una visión exploratoria de la educación familiar ritual recibida en los siguientes ciclos de vida,<sup>13</sup> apoyado en un reporte parcial de investigación (Montero Comonfort y Ornelas Tavarez, 2021), desglosados en:

- *Kwi' kne'* <bebé tierno o recién nacido>: desde las nociones más amplias del embarazo hasta el nacimiento del bebé en sus primeros días de vida.
- *Kwi'* <bebé> comienza a independizarse
- *Nushbé* <niños> de aproximadamente 5 años y *Ngwi'* <transición a la juventud>
- *Nyi'* <don o doña>
- *Ne' kla* <gente grande>

En los resultados encontramos implícita o explícitamente el proceso de enseñanza y aprendizaje, aclaro que el ciclo más extendido es la etapa de *Nushbé* y *Ngwi'* porque corresponde a las edades de los estudiantes que socializan en la cotidianidad de la Educación Primaria Bilingüe “Benito Juárez”, siendo esta institución la única establecida en la comunidad del estudio para brindar una educación formal.

---

<sup>13</sup> La información localizada la situé y categoricé desde la generalidad de los ciclos de vida chatino, además de hacerlo de una manera didáctica porque existen otras formas aún más específicas de como clasificarlos, pero estos corresponden a un complejo cultural más amplio porque se ajustan a las situaciones sociales de cada familia, compadrazgo o a los cargos en la comunidad e iglesia.

<i>Kwi' kne'</i>	<i>Kwi'</i>
<p>-Una mujer embarazada debe alimentarse sanamente con los derivados del maíz para crear el mar de nutrientes y sostener la vida del nuevo ser, por lo que, durante la gestación se le regala comida para evitar el hambre. Además, requiere del acompañamiento físico, afectivo, social e “interaccional” de su familia o comunidad.</p> <p>-Al nacer el <i>kwi' kne'</i>, puede ser “sembrado” ante el ser mítico en las ciénegas<sup>14</sup> en el ritual de la siembra de la placenta o del ombligo, marcando su compromiso con las deidades míticas, la tierra y el trabajo con el maíz. Potabilizan e hidratan la vida fructífera del nuevo ser, pactando el trato de “estar juntos”, la deidad vigila y cuida, pero “separados” físicamente porque la persona comenzará a desarrollarse en los diferentes “trabajos” de la vida, con este ritual se contempla el anclaje de la identidad del <i>kwi' kne'</i> hacia el territorio físico y espiritual.</p> <p>-Al “sembrarlo” se estimula la unión con los trabajos agrícolas en la siembra del maíz, con ello, se conserva uno de los núcleos duros de la cosmovisión chatina, obteniendo una categoría “honorífica” frente a los que no son sembrados.</p> <p>-En la actualidad no todos son “sembrados” con la misma práctica, pueden ser sembrados con el apoyo de un especialista ritual cuando hayan cumplido sus tres años. Al ser sembrado en alguna Ciénega, el individuo chatino tendrá la obligación de recurrir para “pedir y pagar”.</p>	<p>-La educación se amplía desde los brazos y abrazos de la madre quien provee la lactancia. El individuo crece, recibiendo los primeros estímulos y la construcción de su identidad individual con el apoyo del “aprendizaje interaccional” Paradise (1994) en la familia. Manifiesta la socialización primaria de conocimientos y saberes adquiridos, a través de miradas, sonrisas, ruidos, movimientos de las manos o tratando de imitar los gestos y sonidos de las personas que socializan en el lugar sagrado, comenzando así a interactuar con el medio.</p> <p>-La ubicación espacial y contextual de la orografía chatina (cerros y montañas) requiere del poderoso uso de los rebozos de las madres para trasladar a sus bebés, colgados en sus espaldas y mantenidos bajo su protección. Esto permite integrarlos rápidamente a la visita de las ciénegas, forjando con ello su aprecio por la identidad cultural y grabarse en su memoria los recuerdos de los hechos suscitados con la madre en aquel lugar. Al estar en la ciénega consciente e inconscientemente aprende de los otros creyentes.</p> <p>- El aprendizaje interaccional sostenido por Paradise (1994) tiene sus raíces en la temprana experiencia social no verbal del bebé y niño, por “observar” y participar en la “interacción” social, adquiere un conocimiento sociocultural de lo más fundamental, formados en principios de acción, experimentación y manejando “significados y valores” (p. 483).</p>

<sup>14</sup> Regularmente se “siembra” en la misma *Jykwa' to' kajtyé* <Ciénega a la orilla del ocotal>, lugar del pedimento comunitario polifuncional.

### ***Nushbé y Ngwi'***

En el desarrollo del Ritual de Pedimento Comunitario Polifuncional en la Ciénega, se demuestran las siguientes características:

- Continúan recibiendo indicaciones exactas; reglas basadas en creencias cosmogónicas y evidencias observables de sanciones o presagios; los *ngwi'* usan una reflexión más abstracta; se estimulan desde la familia para el involucramiento y el empleo de la simbología ritual, como lo hace notar Mauri (2002) que “La cultura confiere significado a la actividad humana. Éste depende no únicamente de la existencia de signos y símbolos y sus referentes, sino de la existencia de alguien capaz de interpretarlos” (p. 75).
- Observan, escuchan, interactúan y aprenden de lo que ven, correspondiente a “las neuronas espejo [que] ha llevado a comprender mejor los procesos que median la capacidad que tienen los individuos para relacionarse en un entorno social” (Bautista y Navarro, 2011, p. 345) dentro de su cultura. Ante la curiosidad, preguntan y son enseñados. “Dejar ir a observar” corresponde a la libertad que se le ha conferido al infante para que expanda sus miradas y sus observaciones, manifestando total “autonomía e independencia” (Paradise, 1994, p. 486) para recorrer el espacio ritual, con o sin la vigilancia directa de algún adulto. Al realizar el pedimento frente a los demás, corresponde a mirar “más allá de la competitividad y la satisfacción personal, en el cual la comunidad es un aspecto importante dentro de iniciativas que consideran el entorno como parte fundamental en la adquisición de los aprendizajes básicos para vivir y convivir” (Ramírez Iñiguez, 2017, p. 82).
- Integran nuevas capacidades y habilidades, mentales y sociales, patrones de aprendizaje interaccional y observacional usándolo de guía, no de copia fiel, convirtiéndose en participantes activos, competentes, dinámicos, participativos, flexibles, creativos y atentos en auxiliar a los mayores desde la unión de afecto que les impulsa a colaborar y trasladarles (a sus mayores) o a ellos mismos los materiales (palitos, piedras, ramas, hojas o abono) provistos por el ambiente circundante para armar sus prototipos a escala pequeña o al reunir las ofrendas para el umbral del ritual. Mauri (2002) argumenta que “los esquemas de conocimiento no son de material experiencial, sino simbólico; no son una copia de la realidad, sino una construcción en la que han intervenido otras ideas que ya poseíamos y que se encontraban almacenadas en nuestra mente” (p. 78).
- Desarrollan relaciones intra-interpersonales con sus pares; a mayor autonomía se les asignan roles para participar de la misma manera que un adulto. Adquieren nuevas normas de comportamiento social, mediados por la “interacción” como un mecanismo de desarrollo personal por donde “se transmiten valores, creencias, mitos, símbolos, modelos de comportamiento y actitudes que asume el individuo en las diferentes etapas de su desarrollo sociocultural” (Alfonso Concepción, 2018, p. 183).
- La presencia del lenguaje lúdico en el ritual, permiten los juegos armónicos para expandir y afianzar nuevos conocimientos, saberes y aprendizajes, reflejados en los prototipos a escala pequeña de sus peticiones, correspondiente a un lenguaje ritual, visual y simbólico; por lo que, promueven y consolidan los procesos comunicativos del habla, la escucha y la escritura propios del lenguaje ritual.
- Los conocimientos que él o la enseñante le provee a sus aprendices se ubica en la “enseñanza como ayuda ajustada pretende siempre, a partir de la realización compartida o apoyada de tareas, incrementar la capacidad de comprensión y actuación autónoma por parte del [aprendiz]” (Onrubia, 2002, p. 104). Reforzando con ello, el aumento gradual de su *independencia y seguridad* hacia la vida futura, sus conocimientos y saberes deben basarse en el “aprender haciendo”.

En el desarrollo del Ritual del Pedimento Familiar en la Milpa:

- Son exclusivos para los especialistas rituales, los adultos y abuelos. A los niños (*Nushbé*) no se les involucra porque con sus juegos y travesuras, su falta de seriedad, tranquilidad, concentración y formalidad requerida, desestabilizan la ceremonia ritual, por tanto: “Buscan cuando no estén los niños ahí con ellos, por eso, mucha gente no ve eso” (J. Quintas, Comunicación personal, 13 de diciembre de 2021), Aun así, a los niños se les educa en conocimientos y saberes discrecionales que están fuera de sus alcances. Los *ngwi'* deben reservarse a una distancia considerable para no interrumpir el ritual, aumentando potencialmente el sentido de su escucha para acrecentar sus conocimientos comunicativos entre los antes de la naturaleza y el hombre, tal como lo señala J. Quintas: “yo escuché a mi papá que le hablaba a la Tierra y luego hablaba al cielo, no me acerqué porque le tenía respeto para no interrumpir lo que estaba haciendo” (Comunicación personal, 13 de diciembre de 2021). En esta interacción se puede identificar al aprendizaje “Juntos pero separados”, dado a la exigencia implícita de quien dirige el ritual familiar, cada uno se ubica en su espacio agudizando la observación y escucha de los conocimientos y saberes.

Nyí	Ne' kla
<p>-Etapa adulta honorífica comúnmente tipificada por padres jóvenes, tíos, vecinos o abuelos jóvenes, aprenden y enseñan a sus descendientes la funcionalidad e identidad ritual, basándose en referencias filosóficas, cosmogónicas, mitológicas, mágicas y reales, cuya educación ritual es “por naturaleza una actividad continuamente perfeccionable” (Mauri, 2002, p. 77). Nutren, “observan”, imitan, construyen, instruyen, llaman, indican, replican, aman y explican. Por ende, ellos “tienen la razón” debido a sus experiencias.</p> <p>-Son proveedores de conocimientos, saberes y prácticas, utilizan técnicas y estrategias de enseñanza-aprendizaje basadas en las creencias cosmogónicas propias de la filosofía chatina para explicar sobre los presagios, augurios y advertencias. Imponen límites y apelan por la disciplina del mandato y la orden; reprenden y estimulan a los niños y jóvenes suspicaces de la efectividad ritual para que se apropien con credibilidad, aunque existen aprendices que “no creen en eso, pero lo respetan”, manifestándose un ritmo de aprendizaje y el desarrollo de una identidad individual diferente, lo que en palabras adultas refieren al niño o joven como resistente al “aprender a pedir”. Por lo que: “La educación pone a disposición de los individuos los conocimientos y prácticas básicas para poder comprender, asimilar e intervenir en los complejos sistemas de conocimiento especializado existentes en los diversos ámbitos sociales” (Feltre Oreja, 2003, p. 1</p> <p>-Al estar “juntos pero separados” Paradise (1994) en la ciénega, aprenden “observando” y escuchando de otras personas. Por ejemplo: “estaba cerquita de ella cuando estaba escribiendo todo, a ella la vi primero [escribiendo]” (J. Quintas), lo internaliza y se lo apropia en el mismo instante o lo integrarán para el año siguiente. Refrendando la postura de que “la educación cobra sentido cuando se lleva a cabo en dinámicas compartidas donde todos tienen algo para enseñar y aprender” (Ramírez Iñiguez, 2017, p. 81), situación que revela una realidad sociocultural e interaccional más amplia; adquiriendo nuevas actitudes en el “aprender haciendo”, pues colman de “significados y valores culturales, y no simplemente de hábitos o preferencias” (Paradise, 1994, p. 488).</p> <p>-Se educan en aprender a solicitar sus pedimentos desde la honestidad de sus necesidades básicas individuales, familiares y comunitarias, correspondiente a una educación de la demanda y protesta respetuosa. La solicitud mirando desde el centro de la ciénega o la milpa y alzando las manos al “Padre sol”, dador de fertilidad y mirando al cielo en prospectiva, va unida con el abono orgánico de un buen ciclo agrícola. La nutrición de su espiritualidad y mentalidad de asegurar la fertilización de un buen futuro, es decir, el compromiso de una reciprocidad coordinada y equilibrada entre el que da y recibe. Se tejen y trascienden compromisos ineludibles, presentes en las expresiones de “echarle ganas” y “comprometerse” por la ayuda recibida; disertan para responsabilizarse por lo</p>	<p>-La &lt;gente grande&gt; corresponde a las personas que son concebidas como <i>ne' kla</i>, caracterizadas por contar las narraciones míticas para recordarle a los aprendices del pueblo chatino su historia y evitar la repetición de algún error en el pasado.</p> <p>-Las abuelas son consideradas como la trascendencia de la “Santa Abuela”, diosa de la niñez, debido a su intervención mítica-histórica para resguardar a los niños chatinos cuando la gente adulta se preocupaba por el futuro de sus descendientes y herederos de la cultura.</p> <p>-Los ancianos son distinguidos por encomendar el cuidado de la naturaleza, basados en valores y actitudes propias de la honestidad en las necesidades básicas como un derecho inalienable, entre ellos: los alimentos, el amor incondicional de su familia, la vestimenta y las viviendas; y como los chatinos son “el pueblo del trabajo”, ellos solicitan todo lo que les pueda dar trabajo y comida, reposando en la sabiduría de la anciana M. Torres: “pides bienestar, lo que realmente necesitas para trabajar”.</p> <p>- Poseen las importantes nociones del contenido cosmogónico de las “palabras viejas” basados en relatos y narraciones míticas desde la tradición oral heredados de la memoria colectiva, dándole seguimiento a pasos cansados del estatuto dado por los ancestros, siendo “la autoridad máxima en el establecimiento del orden social y la transmisión de valores y enseñanzas. Son la vía de transmisión de la cosmovisión, conocimientos filosóficos, religiosos [...] son el acervo cultural” (Soriano Román, 2018, p. 127).</p> <p>-Poseen conocimientos especializados, exclusivos y privados en el ámbito mágico y religioso de los rituales, desde un conocimiento familiar o hasta chamánico.</p> <p>-Algunos, poseen el conocimiento de que no todo se le puede enseñar a cualquier persona, bajo esta lógica creen en los poderes mentales de los sueños para resurgir o innovar algunos conocimientos y que le serán asignados por medio del sueño.</p>

solicitado debido a las restricciones de la deidad, saliéndose de la “pasividad”, esforzándose y programando los trabajos agrícolas dentro del orden de las lluvias y la metodología de la siembra perpetuado en la memoria colectiva y narraciones míticas; mostrando “el bienestar individual que impacta a los demás” (Ramírez Lñiguez, 2017, p. 81).

-Contrasta conocimientos cosmogónicos y científicos con preguntas más críticas. Reconocen que no todo conocimiento puede ser compartido con ellos, por lo que existen conocimientos y saberes discrecionales, por ejemplo: yo no me acerco tanto, no se puede, no sé porque, pero no me dice, ¡ven aquí y vamos!, él solo se hinca. (J. Quintas, Comunicación personal, 13 de diciembre de 2021).

-Los especialistas rituales, curanderos o sabios quienes conocen el lenguaje mítico, simbólico y visual empleada en la interacción con las deidades realizan preguntas de reflexión y concientización a sus pacientes basados en el pasado para entender el presente y el futuro. Poseen la responsabilidad de enseñarle a los herederos de la cultura a respetar el medio ambiente y a otros seres de la naturaleza, concientizan sobre los límites territoriales físicos y sagrados-mágicos.

#### 4. 2 Presencia de la formación ritual chatina en la educación escolar

En este apartado abordo la relación que existe entre la vida sociocultural de los <niños> *nushbé* y los que se encuentran en <transición a la juventud> *ngwi'*, porque sus edades se ubican entre los 6 a 12 años que corresponden a la escolaridad en Educación Primaria, quienes en su calidad de estudiantes manifiestan, afloran y socializan libremente sus conocimientos y saberes, familiares y comunitarios, dentro del espacio de la Escuela Primaria Bilingüe “Benito Juárez”; mientras que los conocimientos adquiridos en la escuela emanan hacia los rituales de la comunidad en mínima medida.

A pesar de que este estudio no ahonda sobre los aconteceres directos que suceden en el aula, puesto que la investigación no se realizó dentro de la escuela, aun así, con las observaciones realizadas dentro de la comunidad y el intermitente regreso a clases después de la cuarentena por la pandemia del COVID, intenté abordar la “comprensión de la dinámica de las dimensiones rituales [... presentes dentro de] la escolarización [que] descubre posibilidades para el entendimiento de cómo la socialización ‘trabaja’” (McLaren, 1998. p. 69) en los niños, sobre todo cuando no están frente a la mirada del docente.

En el entendido de que este fenómeno corresponde a mi interés docente y posiblemente de otros maestros del área cultural chatina, por analizar cómo se vinculan ciertos conocimientos y saberes provenientes del “ritual a la situación escolar” (McLaren, 1998. p. 41) con la idea de encontrar y señalar ciertos elementos del concepto de enseñanza y aprendizaje.

La escuela aquí puede ser interpretada como una “comunidad en miniatura” (Pereyra-García Castro, p. 81), donde continúa la comunicación entre los niños y los padres de familia con el docente, quienes reflejan una parte del sí mismo en el entrecruce de los conocimientos y saberes de la “cultura propia” (Bonfil, 1981), así como de los “apropiados” demostrando de esta manera algunas características propias del enfoque de la intraculturalidad e interculturalidad.

Por lo tanto, en los siguientes ejes temáticos abordaré en mínima medida la interacción entre lo familiar-comunitario y lo escolar, misma que proyecta el “dar y recibir” aunque no de



manera igualitaria o equilibrada, sino dinámicamente, porque los niños no son seres estáticos, son seres que están en completo movimiento, quienes traen y llevan sus conocimientos y saberes de una dimensión temporal y espacial a otra.

#### **4.2.1 La educación ritual familiar-comunitaria en el interior de la escuela**

En un primer momento, el “ritual del umbral” propio de las acciones realizadas en la limpieza de las ciénegas y los terrenos de la siembra del maíz pueden reflejarse en la mayoría de las escuelas indígenas, en el caso de la escuela primaria bilingüe “Benito Juárez” se refleja cuando el docente en coordinación con los padres de familia (*nyi*) planean la limpieza del recinto escolar por cada inicio del ciclo escolar o cada que el espacio lo amerite. Basados en los tequios de limpieza que consiste en podar y barrer el espacio escolar para eliminar algunas barreras físicas que puedan obstruir el paso del estudiantado.

Pero también corresponden a la limpieza de las barreras mentales que puedan tener los estudiantes, por lo que algunos niños en compañía de sus madres o padres, aprovechan los rituales polifuncionales cuando los niños encienden la luz de las velas para que proporcione una chispa de luz al nuevo ciclo de vida y agrícola que se está propiciando, “ilumine el centro del cielo, el centro de la tierra, el centro del lugar (el sitio donde se le coloca) y las ‘cuatro esquinas del mundo’” (Bartolomé y Barabas, 1996, p. 223), facilitando de esta manera el trayecto de su vida del presente al futuro, por lo que es muy importante en el “aprender haciendo”, encargarle al niño o niña el encendido de la vela sobre su propio pedimento.

Para este caso, algunos niños que iniciarán sus estudios en la Educación Primaria agregan la petición de un mejor aprovechamiento escolar, que en palabras de J. Quintas, su hija “pidió ahí que quiere aprender” (Comunicación personal, 18 de diciembre de 2021), con ello le da mayor significado al empleo del término *kūshaa* <vida, luz> porque alude al entendimiento y conocimiento, proyecta “La luz, metáfora del saber” (Rockwell, 2018, p. 442) para apoyar las transformaciones de las funciones mentales, cognitivas, lingüísticas y otras habilidades que el aprendiz requiera. Por

lo que, cuando comiencen sus estudios, se les recuerda la petición realizada en el ritual del pedimento polifuncional, para que no se olviden de “echarle ganas” y esforzarse en los estudios, siendo una situación totalmente transversal por toda la vida escolar del estudiante.

La limpieza de estos espacios educativos, tanto en la ciénega como en la escuela, son necesarios porque refieren a cambios, por eso cada año cuando remueven sus pedimentos, limpian el diseño anterior y establecen otros, lo mismo ocurre al inicio de los ciclos escolares cuando se cambian los ambientes alfabetizadores o cuando se pintan las paredes de los salones.

En otro aspecto, a partir de la observación directa hacia los niños chatinos entre los seis y ocho años, quiero mostrar algunos ejemplos de la manifestación de los juegos simbólicos provenientes de sus conocimientos y el fomento de sus interacciones sociales dados en el ritual de la ciénega y que con frecuencia se evidencia en los juegos de patio en la escuela. Al ser el juego un recurso indispensable para toda la niñez chatina, estos juegos simbólicos lo trasladan hacia los espacios escolares en donde también se dan las interacciones, al respecto Abad y Ruiz de Velasco (2012) sostienen que: “La escuela es un lugar donde también se aprende a vivir y el juego simbólico es un «espacio de ensayo» para el aprendizaje de la vida” (p. 33).

Uno de ellos suele ser con la temática de la producción de los alimentos, le llaman *Tyĩ yrarã tye' rã na* <vamos a jugar a cocer cosas>, recolectan frutos que simbolizan los alimentos reales y recrean escenarios de la cocina a escala pequeña. Estas son acciones que han ido trascendiendo histórica y culturalmente dentro de los espacios sagrados y escolares.

Los niños recogen y manipulan los materiales que puedan encontrar en los alrededores, interactúan con el barro, lodo, tablitas, piedras y frutos, “son materiales que les procuran muchas ocasiones lúdicas en las que el gozo de imaginar, crear y experimentar es intenso y se renueva de forma constante” (Decroly y Monchamp, 2002, p. 27). Al construir un escenario de juegos con estos materiales que automáticamente se convierten en juguetes, término usado no solo en el contexto chatino sino en otros contextos mesoamericanos, evidencian el imaginario de un niño cuando moldea el producto o prototipo a escala pequeña.

Durante el entramado de sus juegos mantienen toda la atención en lo que hacen. Desde esta misma lógica, Decroly y Monchamp (2002) declararon que los mejores juguetes “son aquellos que más se prestan para satisfacer la fantasía infantil; también, a todas las edades, los juguetes preferidos por los niños son las materias primas, cuya forma y uso pueden variar según las necesidades del momento” (p. 27).

Estos juegos son notorios cuando las actividades se hacen fuera del salón de clase y cuando el docente no mantiene ningún control sobre el grupo. Es decir, los alumnos se desempeñan en completa libertad, autonomía y con cómoda convivencia, porque demuestran todos sus conocimientos en la preparación de los alimentos, como:

una parte normal de la vida cotidiana; se manejan objetos y materiales con los que tienen familiaridad, que son conocidos. Nada se altera para producir una situación especial de aprendizaje; éste forma una parte integral de la vida cotidiana que los niños comparten con adultos. (Paradise, 1991, p. 73)

El proceso de la alimentación muestra un “conocimiento cultural” (Paradise, 1991) propio de los comportamientos y actitudes de la vida cotidiana familiar y comunitaria, que no puede ser obviada al preparar y compartir “los alimentos”. Aquí mismo conecto el suceso ejecutado por una señora quien compartió algunos tamales hacia las demás personas que concurríamos en la ciénega, es decir, fomentaba la convivencia y la compartencia, esta misma situación vuelve a replicarse en las niñas mediante sus juegos para contraponer la presencia del hambre y cumpliendo con el principio pedagógico alimentario de atender y cuidar a sus compañeros de juegos, desde los términos de la colectividad.

Estos juegos que primero se dan en la casa, en la ciénega y respectivamente en los espacios escolares, promueven y consolidan los procesos “interaccionales”, demostrando que están “juntos pero separados” porque cada uno realiza sus propias actividades, propias de los procesos comunicativos del habla, la escucha y la escritura; actividades “mediada[s] por la incorporación que se hace de símbolos y signos con significado cultural [en el que como adultos]

debemos ayudarle a dominar los diferentes sistemas y códigos culturales” (Mauri, 2002, pp. 76-77). Además de enseñarles a demostrar una autonomía gradual en sus juegos para asignarse y adoptar roles de participación.

Para los niños solo se tratan de juegos, para los locales corresponde a un lenguaje ritual comunitario polifuncional, una educación fuera de las estructuras rígidas de los planes y programas de estudios, pero desde la mirada docente puede referirse a escenificaciones. La incorporación del juego simbólico cubre una “necesidad biológica y es que el placer está ligado a las emociones [...] La emoción nos vincula a lo social y funciona como mecanismo de adaptación al entorno” (Abad y Ruiz de Velasco, 2012, p. 30).

Otro ejemplo de estos juegos simbólicos es cuando trasladan a la escuela la simulación de las compraventas de sus ganados empleando hojas verdes de las plantas simulando billetes para asemejarse al sistema monetario y de cambio. Por lo que estos juegos sirven para crear en los ejecutantes las bases de las responsabilidades de solvencia económica en sus hogares, estos juegos simbólicos corresponden a la herencia de los adultos que una vez fueron niños, se divirtieron y con la misma intención condujeron a sus hijos en “la reproducción cultural del juego infantil [...] mediante] la organización y transmisión intergeneracional de estos juegos” (Rockwell, 2018, p. 444), que primero inicia en el hogar, en las ciénegas y después transcurren en el espacio escolar de la Educación Primaria.

Algunas de las cualidades que manifiesta la cotidianidad de los juegos simbólicos es que sus ejecutantes desarrollan aptitudes y actitudes desde respetar turnos, compartir con sus compañeros y que a la par permiten integrar a otros niños en sus juegos, haciéndolos sentir aceptados y reconocidos “*como sujetos de derechos*”, sin obligarlos a aprender, sino desde la iniciativa propia que propician los ambientes lúdicos, que se vinculan a la imaginación y la creatividad.

Agregando que los niños son capaces de exponer verbalmente lo que han creado con sus propias manos, sin nerviosismos, tanto en las ciénegas como en la escuela, mostrando la

maduración de su propia autonomía para crear y recrear los escenarios, puesto que les anteceden otros conocimientos sobre el desarrollo de las narrativas y las construcciones de sus juegos o juguetes realizadas desde el hogar y en las ciénegas, que a comparación de exponer algún contenido escolar que no han dominado, les da inseguridad.

En cada juego colectivo integran nuevos patrones de “aprendizaje interaccional y observacional”, que les servirá de guía, convirtiéndose en participantes activos, competentes y plenos en las actividades, entrando en movimiento, buscando los materiales de la naturaleza circundante para construir sus escenarios físicos y mentales, pues dependen del uso de los objetos mientras realizan estas acciones.

Desde otra perspectiva, al unir este pensamiento mágico de los niños con la realidad escolar, la compartencia de los alimentos se sale de los juegos simbólicos y se presenta con formalidad en las kermeses de la escuela organizados por el maestro y padres de familia en el marco de los rituales de inicio o fin de cursos, así como en los convivios prósperos a las vacaciones. Ahí vuelve a empoderarse la presencia de los tamales, derivado del maíz, pero, sobre todo, abona a la idea de alimentar corporal, digestiva, cognitiva, mental y anímicamente a los chatinos.

Estas acciones están relacionadas con la socialización primaria que poseen los chatinos desde su hogar. Dentro de estas particulares formas de aprender y enseñar se manifiestan los sincretismos, viendo esta locución más allá de lo religioso, la aculturación, desde la conjunción de dos o más culturas, ideas y posiciones filosóficas. Con ello ocurre un enriquecimiento mutuo del saber escolar y mítico en la forma de procesar la información, muestran un entrecruce de pensamientos y singulares formas de comprender los contenidos educativos culturales de las cosmovisiones, una hibridación de los elementos educativos provenientes de los rituales míticos de las familias, comunidad y escuela.

De este modo, gran parte de los conocimientos “no oficiales” y “no curriculares” se encuentran presentes en los contenidos y prácticas inmersos en el nivel cognitivo del estudiante,

cuyas estrategias propias devienen de sus vidas cotidianas, las ponen en diálogo “cuando se puede” porque en gran parte se muestran “como ‘lo no escolar’ en la escuela escolarizada, como lo invisibilizado y, en tanto, desperdiciado por ‘lo sí escolar’. Sin embargo, a pesar de lo rutinario e irrelevante que pudiera ser la escuela pública, ‘lo no escolar’ siempre está presente” (Hidalgo Castro, 2021, p. 27).

Al respecto, Paradise (1991) detalla que:

los alumnos manejan un conocimiento cultural que han adquirido por ser miembros de un grupo sociocultural particular. En parte este conocimiento se trata de formas sociales particulares de organizar el aprendizaje que se pueden identificar en los comportamientos y actitudes de los niños frente el quehacer escolar. (p. 73)

Se trata de conocimientos, saberes y prácticas socioculturales que desempeñan un papel importante dentro de los procesos de enseñanza-aprendizaje familiares y comunitarios, inmersos en la formación del sujeto chatino con enormes trascendencias intelectuales, por lo que, reflejan algunos puntos de los procesos de socialización: la convivencia, la comunicación, la explicación, la colaboración, la observación y la reflexión, según lo provisto por mis interlocutores.

#### ***4.2.2 Implementación de los conocimientos escolares en los rituales comunitarios***

Ahora bien, ubico la implementación de los conocimientos escolares hacia el Ritual Polifuncional Comunitario, basándome en la experiencia de una niña en edad escolar Primaria, ella “pide” por sus estudios, que en palabras de su madre: “se puso a escribir todo lo que quería. Yo dejé que ella haga lo que quiere y así lo escribió” (J. Quintas, Comunicación personal, 18 de diciembre de 2021).

En este sentido, se ha vinculado y sincronizado los estilos de aprendizajes de los niños, guiados por jóvenes y adultos quienes poseen las nociones de la escritura, han involucrado el manejo de los contenidos propios de la cultura escolar en su vida ritual, como lo es el empleo de lápiz y papel, impregnado desde un “aprendizaje interaccional” y el “aprender haciendo”. Dentro

de esta dinámica mágica se puede distinguir el empleo extendido de la metáfora del lápiz, de tal manera que se ha salido de la escuela, de la mochila y de la lapicera, se ha trasladado y ha trazado un camino de llegada a los actos rituales, escribiendo o dibujando aves de corral y ganados; es así como dice Rockwell (2018) “la simple historia de los lápices muestra una de las transformaciones más profundas en las prácticas de enseñanza” (p. 436) que devienen y se desarrollan en la escuela, pero que también se manifiesta en la vida del ritual del pedimento, un instrumento simbólico que no tardará en apropiarse para expresar las ideas no verbales sino escriturales. Tanto así que la generación letrada ha necesitado del “lápiz mágico” para escribir una nueva historia en el ritual del pedimento, desde hace dos años, algunas madres les enseñan a sus hijos a “pedir” escribiendo, ya no solo se remiten a simbologías en escala pequeña o por el lenguaje verbalizado, sino que gráficamente; esto amplía la idea de “ir mejorando” la práctica de los rituales.

Tal vez esta reflexión no sea significativa para la “gente grande” quienes no fueron a la escuela, pero para las nuevas generaciones sí lo es porque han encontrado el sentido de plasmar lo que piden. Papel y lápiz marcan un hito en los cambios de las materialidades con las que se comunican con sus deidades mesoamericanas, a lo que también Rockwell (2018) le llama la “transformación correspondiente en las prácticas de enseñanza” (p. 439).

De hecho, el lápiz ha estado trascendiendo por la vida comunitaria y escolar; desde hace mucho tiempo se empleó esta metáfora en las vidas campesinas de que se podía cambiar “el machete por el lápiz” para evitar el cansancio en las manos, con el que se escribieran nuevas historias, obras, la siembra y cosecha de un futuro fructífero. Y esto ha traído en otras latitudes el descuido de sus prácticas comunitarias, por lo mismo, se han trasladado a otros espacios para continuar estudiando.

Estos hechos dejan un rayo de luz en la línea cronológica de los rituales emanados en los lugares sagrados, que al igual que en mí deja una huella, el hecho de reflexionar sobre lo que nunca pensé encontrar en las ciénegas, sobre el uso de las hojas de cuadernos que:

revelan la particularidad de las modas pedagógicas vigentes. La atención a la materialidad de estas representaciones no es trivial. Permite evitar la enunciación abstracta de contenidos representados en textos universales, y describir en detalle las continuidades y rupturas en las maneras de representar los elementos constantes. Adquieren sentido los términos y las figuras, la disposición de los elementos en las páginas, el uso de medios (lápiz, pluma, regla) y códigos de color, los estilos de escritura. (Rockwell, 2018, p. 440)

La introducción de estas nuevas prácticas me deja pensando que en algún momento se desplazarían totalmente las formas más tradicionales de realizar las peticiones, puesto que cada generación se apropia y adapta al momento histórico en el que vive. “A pesar de que los humanos desean la permanencia, nuestra vida social y los sistemas rituales son siempre mutables” (McLaren, 1998, p. 47). Por lo que es de reconocer que las didácticas propias de nuestros pueblos mesoamericanos son las que han permitido la adaptación y la revolución de algunas raíces mitológicas propias de las cosmovisiones, costumbres y tradiciones chatinas, sean de manera perceptible o imperceptibles por quienes las ejecutan.

#### **4.3 Didácticas posibles en la educación comunitaria y la ritualidad chatina**

El proceso “interaccional” con mis interlocutores chatinos me han llevado a pensar en las particularidades formas de enseñar, aprender y proyectar las potencialidades educativas de los conocimientos y saberes rituales de pedimento hacia sus aprendices. Teniendo en cuenta que la mayoría de mis colaboradores son personas adultas caracterizados como *nyí* (don/doña) y *ne'kla* (gente grande), han tenido “el arte o la ciencia de enseñar y/o instruir” (Flores, et.al, 2017, p. 10) en estos procesos, contemplando algunas estrategias didácticas para continuar con su educación familiar y comunitaria. Se han encargado de señalarle los distintos caminos a sus aprendices por cada conocimiento que se enseña, explicando e indicando a través de las acciones facilitadoras para que cada niño o niña tenga un aprendizaje “interaccional” directo con el entorno circundante de los lugares sagrados: las ciénegas y los terrenos de cultivo.



### **4.3.1 El potencial de la palabra vieja: *cha' kla***

De acuerdo con los señalamientos de mis colaboradores, gran parte de los conocimientos y saberes de la cosmovisión muestra el uso de la <palabra vieja> *cha' kla* como una de las estrategias didácticas transversales por todo el proceso de la socialización de los conocimientos del pueblo chatino, porque sobre ella giran los mitos, las leyendas, las creencias y los juegos; conforman la transmisión de la tradición oral, propias de la cosmovisión de la ritualidad.

La palabra vieja está cargada de un lenguaje mítico y mágico sostenido por las expresiones de mis interlocutores quienes son mis referentes empíricos de enorme trascendencia, cuya evidencia se presenta en el poderoso uso de las metáforas, siendo esta una herramienta indispensable para ilustrar y agudizar los pensamientos, proporcionando otras ideas o similitudes para comparar, contrastar, analizar y reflexionar algunas acciones en los procesos educativos de la enseñanza y aprendizaje propios de los rituales.

La identificación del uso de la “palabra vieja” como una didáctica propia en nuestros pueblos originarios ha sido avalada por el profesor S. Salinas oriundo de la comunidad, quien enfatiza que:

El uso de la palabra vieja no se restringe a edades, algo importante a distinguir en el aprendizaje informal, lo que va cambiando es el modo de cómo compartir el conocimiento por medio de la tradición oral (desde la importancia de la oralidad) porque su continuidad como su reafirmación se puede dar entre pares, es decir, entre niños. [...] ahora dicen que importa lo que cuentan los abuelos. La DGEPO tiene un proyecto que se llama así: Lo que cuentan los abuelos cuenta. (Comunicación personal, 09 de marzo de 2022)

De este modo, el uso de la “palabra vieja” es importante porque ayuda a enseñar, orientar, dirigir, explicitar y a recurrir inexcusablemente a la experiencia de los abuelos, padres, parientes o vecinos quienes se apoyan en la revelación de la narrativa mítica, basada en una memoria colectiva familiar y comunitaria. Esto ha sido explícito cuando mis interlocutores señalaron en sus aportaciones: “así cuentan los abuelos”, “los de antes decían eso”, “así comentan los señores ya

grandes y yo la verdad no sé, [ellos] son los que tienen más conocimiento de eso, sobre las serpientes [míticas]”.

Esto se debe a que los conocimientos y saberes se encuentran a veces guardados por sus conocedores, en muchas ocasiones tienden serlo los abuelos, por eso las nuevas generaciones confían que: “Los poseedores de la memoria colectiva en las comunidades son los ancianos; viejos sabios portadores de experiencias históricas acumuladas y compartidas en saberes y conocimientos comunitarios” (Hidalgo Castro, 2021, p. 27), concebidos así porque se cree que sus conocimientos continúan siendo indelebles para ser transmitidos.

Estas narraciones de la memoria colectiva están cargadas de explicaciones enigmáticas, de misterios y sorpresas, que además de eso, su potencialidad educativa “incluye saberes, conocimientos, artefactos, estilos de vida, formas de enseñar o de aprender” (S. Salinas, Comunicación personal, 09 de marzo de 2022).

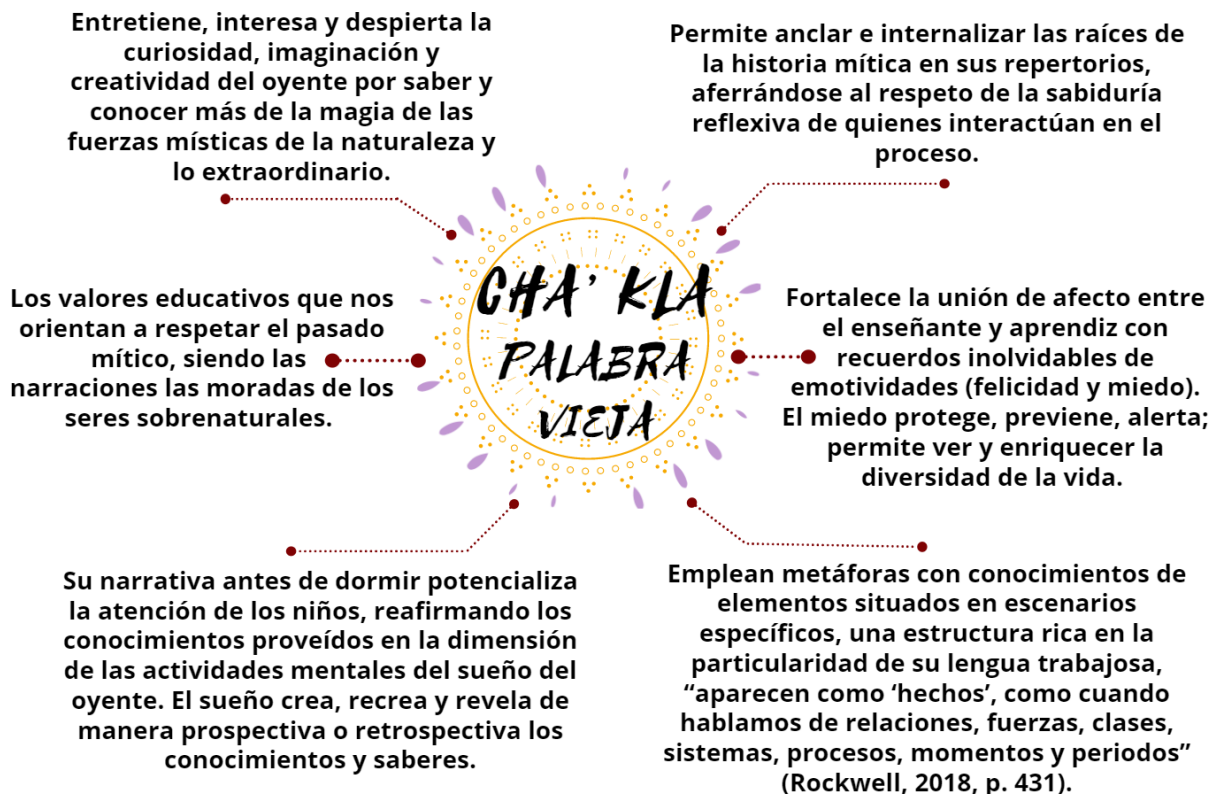
Esto se puede evidenciar en la herencia de los conocimientos que se les ha legado a través de la tradición oral de la “palabra vieja”, por ejemplo, centran su protagonismo en los animales míticos que predicen la lluvia, del comportamiento de los pájaros, del canto de las chicharras, el recorrido de las hormigas y la danza de las chicanas en señal del umbral de las lluvias. Estos conocimientos culturales están basados en la racionalización del ser chatino que ha estudiado su vida en prospectiva y retrospectiva con la naturaleza, su guía constante.

También es necesario enfatizar que la lengua originaria *cha'tnyö*, <palabra trabajo>, ha sido un elemento transversal para la compartencia verbal de la palabra vieja o “palabra antigua” (Soriano Román, 2018) porque a través de ella ha fluido la información sobre el acontecer educativo, cuyos elementos de aprendizaje se basan en la observación, imitación y la compartencia de las vivencias. Han permitido “la base de la (re)producción de nuevos conocimientos, valores y prácticas ajustados por los individuos y grupos sociales a un contexto social e individual siempre en evolución” (Feltre Oreja, 2003, p. 1); más bien dicho en transformación, a pesar de la prevalencia de los núcleos duros de su cosmovisión.

Sobre estos cambios, algunos adultos se han cuestionado el futuro de su cultura, por eso piensan que debe ser importante “enseñarles a los niños lo que significan las costumbres y tradiciones” (J. Quintas, Comunicación personal, 10 de enero de 2022) para continuar incluyéndolos en las actividades diarias que impliquen actividades motrices y contrarreste la carga de la integración de las nuevas tecnologías que ha impactado en la disminución del tiempo para observar los cielos y la manifestación de los cosmos; además de que ha restado la importancia de las anécdotas y narrativas de las “palabras viejas” teniendo especial interés en otras narraciones provenientes de otras latitudes que ofrece el YouTube o algún canal de televisión. También para corregir la escucha activa de las nuevas generaciones y apostar por el optimismo y credibilidad sobre la sugerencia de sus abuelos o tíos sobre el poder de los misticismos en la compartencia de los relatos.

Sin duda, los niños pertenecientes a las nuevas generaciones están aprendiendo sobre los aspectos rituales, aunque no como se hacía antes, de cierta manera el tiempo actual en el que viven estos rasgos rituales van cambiando, tanto se pierden algunas prácticas, como se van incorporando nuevas, por lo que los niños van asumiendo e interiorizando las normas actuales de cada saber y conocimiento. Aunque la noción del niño chatino transite por la transformación no con eso quiero decir que todo se ha acabado o que sea una puerta cerrada, sino que todavía podremos ir de la mano con esos conocimientos de la “palabra vieja”, procurando mantener un *diálogo de saberes* en la preservación de la naturaleza, entre lo que acontece dentro y fuera de la ritualidad.

Por consiguiente, basándome en la rememoria de la gente, entre lo que vivió y la actualidad, señalo las siguientes potencialidades educativas de la “palabra vieja”.



*Diagrama 1. Potencialidades educativas de la <Palabra vieja> Cha'kla. Elaboración propia.*

Al respecto conviene manifestar que el uso de la “palabra vieja” señala una identidad colectiva que transversaliza el sentido de la pertenencia en la familia, la comunidad y el contexto escolar, pero también puedo:

apreciar cómo compartir una cultura común no ha de significar necesariamente compartir unos mismos valores, ni siquiera una misma identidad [...] un mismo marco de valores puede ser vivido de muy diferentes formas [...]. Esta diversidad de comportamientos se yuxtapone sin chocar, incluso en el seno de una misma familia. (Terrén, 2003, p. 262)

Entonces el uso de la “palabra vieja” también puede manifestar una “diversidad intracultural” (Terrén, 2003, p. 263) e intercultural, que desde el punto de vista de Lño (2017) señala “la necesidad de trabajar el enfoque de la intraculturalidad en la educación y en la construcción de la identidad local, es decir, el partir de lo propio, de la ubicación local hacia una interculturalidad plena y real” (p. 41). La intersección de la intraculturalidad e interculturalidad, lo tienen presente

algunos de los nativos, un informante clave ubicado en el ciclo de vida *nyĩ* <don>, expone sus conocimientos sobre la:

perspectiva retrospectiva durante la investigación, es decir, que los docentes investigadores estamos alborotando la “palabra vieja”, eso tiene que ver con la intraculturalidad, porque alborotar es rememorar el uso de la memoria colectiva que en la práctica eso es importante para poder hablar de la interculturalidad, saber qué tenemos nosotros, qué no sabíamos, y qué podemos compartir con los demás, los otros. (S. Salinas, Comunicación personal, 09 de marzo de 2022)

En efecto, conviene señalar el proceso de autodeterminación del ser chatino que se coloca como alguien diferente, pero a la vez semejante a los otros con quienes llegan a complementarse en el alborotamiento de la “palabra vieja” y se lo comparten a los demás. En este sentido, se refleja el proceso de la intraculturalidad mirando hacia dentro, ubicando y reafirmando primero las concepciones mágicas-religiosas mesoamericanas, enfatizando los valores que conllevan estas sabidurías apoyadas en la identidad cultural local para después complementarse con otras culturas provenientes de lo hegemónico o la globalización (Iño, 2017).

Y para mitigar o contrarrestar el peso de lo hegemónico, se le han facultado expectativas a la educación comunitaria para ponerle “frente” a “las fuerzas hegemónicas que han promovido en su seno la fractura y la disolución de la diversidad, y las fuerzas que luchan por conservar lo propio, que es la base de la diferencia” (Maldonado-Alvarado, 2015, p. 48); sin embargo, los movimientos que se dan en las familias y comunidad, con transformaciones perceptibles o imperceptibles, promueven la manifestación de la interculturalidad proveniente de nuestra “interacción” con los “otros”, que enriquece y matizan la realidad entre lo “propio y lo ajeno”, en el entrecruce de las culturas mesoamericanas y hegemónicas, de conocimientos y saberes locales frente a otras prácticas.

Desde esa postura, Hidalgo Castro (2021) hace referencia al uso de: “La memoria histórica y las experiencias comunitarias, en tanto, son importantes para la interacción entre la cultura

comunitaria y la escolar; permiten formas o maneras de hacer, estar y ser en el mundo” (p. 34). Porque dentro de los procesos educativos de los chatinos acontece algo interno e implícito que les permite interactuar y dialogar con otros tipos de conocimientos; en este caso, los actores muestran un entrecruce de pensamientos y singulares formas de comprender los contenidos educativos culturales de las cosmovisiones reflejadas en los lugares sagrados.

Desde el campo educativo existen diferentes formas para recuperar y reproducir estos conocimientos y saberes desarrollados en los rituales de pedimento, mismos que se pueden “transforma[r] de un objeto de saber a enseñar en un objeto de enseñanza, [...] denominado la *transposición didáctica*” (Chevallard, 1998, p. 45).

Los cuales en materia educativa pueden ser vinculados con el ámbito escolar en los contenidos de los Aprendizajes clave para la Educación Integral. Plan y programas de estudio para la educación obligatoria. SEP (2017) derivado de un currículo nacional, aunque tal “diálogo” continúa en debate para que el currículo pueda incorporar esos conocimientos y saberes provenientes de la educación familiar y comunitaria de los rituales.

Por otra parte, se encuentra el Documento Base de la Educación de los Pueblos Originarios (DEI, 2011), que en gran medida se ha vinculado con los fundamentos del Plan para la Transformación de la Educación de Oaxaca (PTEO) (IEEPO y SNTE-Sección XXII-CEDES 22, 2012) o con otras propuestas educativas.

Es así, derivado de esta investigación y de mi trayectoria docente, concluyo punteando algunas potencialidades educativas, estos puedan ser a través de las siguientes salidas educativas:

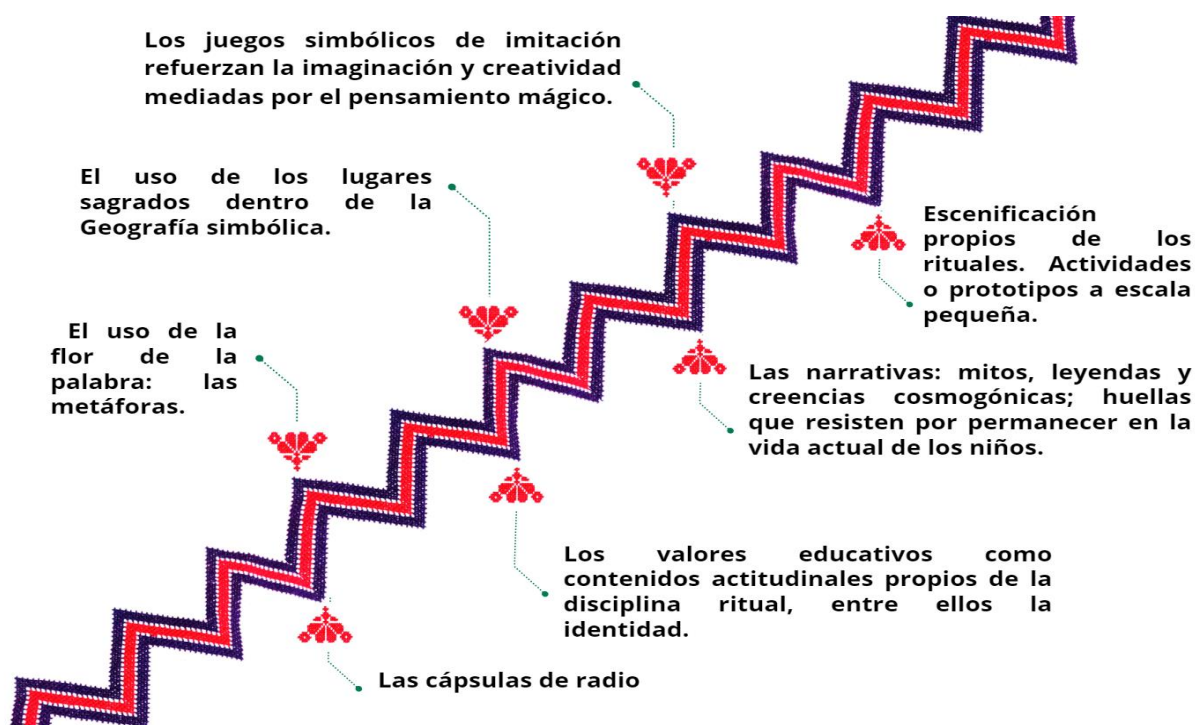


Diagrama 2. Posibles usos didácticos de conocimientos y saberes rituales. Elaboración propia basada en las grecas de la deidad chatina: la “Serpiente Flor de siete cabezas”.

En seguida detallaré un poco más a cerca de cada una de estas actividades que pueden ser de utilidad para desarrollarse en algunas oportunidades de aprendizaje con algún contenido educativo para los niños o los que se encuentran en transición hacia la juventud.

**Los juegos simbólicos y las escenificaciones:** Como señalaba en apartados anteriores se presentan en los rituales de pedimento, estos pueden proveer ciertos momentos de recreación, imaginación y potencializar las diferentes áreas del desarrollo humano porque la mayoría de las actividades se asemejan a las actividades reales; por ejemplo: para enseñar los oficios y profesiones o el uso de los recursos a escala pequeña en la elaboración de las maquetas que representan la vida en la familia y la comunidad.

La imitación y escenificación de lo que observan los aprendices en estos juegos simbólicos puede indicarles:

el camino hacia la abstracción y el desarrollo del pensamiento, «El hacer como si ...» Como si fuera la mamá, como si fuera la enfermera o el médico o el conductor... va allanando los senderos que conducen a la representación, al símbolo y a la abstracción. (Medina, 2002, p. 10)

Los niños en edades tempranas pueden tener mayor concentración al involucrarse en los juegos, porque estos ofrecen la oportunidad de utilizar sus representaciones mentales, debido a que le otorgan vida y voz a los objetos con los que interactúa. Los juegos simbólicos pueden acompañar al individuo durante toda la vida, entonces, ¿pueden los juegos simbólicos generar aprendizajes? Sí, pueden promover aprendizajes significativos, fomentar el empleo de la psicomotricidad, potenciar la imaginación y creatividad, respaldar la construcción del mundo a través de la utopía del individuo, desarrollar habilidades sociales propias de la comunicación, socialización y/o trabajo en equipo.

Por lo que “el juego simbólico es probablemente el mayor instrumento de aprendizaje que existe. Por este motivo, en la mayoría de las escuelas, en sus aulas infantiles son muy conscientes y lo potencian al máximo” (<https://integratek.es/blog/2016/11/08/juego-simbolico/>). Los juegos al ser el corazón de las actividades lúdicas en los niños “Tiene, por tanto, un valor educativo esencial como factor de desarrollo, como gimnasia física y mental, como estímulo del espíritu, como tónico, y puesta a punto de todo ser” (Decroly y Monchamp, 2002, p. 10).

**Geografía simbólica:** El ritual de pedimento realizado en las ciénegas y los terrenos de cultivos, poseen la particularidad de estar ubicados en los cerros, contemplados como los lugares sagrados de la comunidad y que pueden dar luz al trabajo de la “Geografía simbólica” propuesta por Barabas (2004) en donde hace hincapié en “la legitimidad del conocimiento local y la memoria oral” (p. 107) sobre estos espacios, debido a que “la geografía simbólica proporciona un enfoque integrador del etnoterritorio que recupera categorías y conocimientos culturales propios y muestra los lugares sagrados [...] como lugares de conocimientos colectivos” (p. 112).



Los datos obtenidos de la investigación señalan la importancia del territorio (Chandyu), la visita a por lo menos tres ciénegas durante los días de pedimento, debido a la diferencia de los Dueños que habitan en tal lugar, sea el rayo o la culebra mítica, por lo que ciertos elementos de la investigación pueden ser susceptibles para ser vinculados con los contenidos curriculares de los croquis y/o mapas, acercándose a lo que postula Barabas (2004): “permiten trazar mapas de la territorialidad de cada grupo étnico” (p. 113). Esto también da ideas de trabajar el diseño de los mapas en el suelo, empleando materiales del contexto: barro, palitos, hojas de las plantas, madera y tierra de diversos colores (Ver propuestas de la Cartografía Curricular Comunitaria: andar nuestro territorio y recoger sus historias, impartido por Cecilia Erna Gutiérrez y Miguel Cornelio).

**Las metáforas:** Durante el abordaje de la investigación en los rituales, los ancianos recurren al empleo de las metáforas implícitas o explícitas para explicar algún tema relacionado con las funciones de las deidades míticas o para rememorar su pasado. Por ejemplo:

“Vamos a sembrarlo bien”: Refieren a la buena cimentación de los proyectos de cada persona, que en palabras de L. Salinas, explica: “cualquier trabajito que queremos hacer que se logre, hacer casa o quieren comprar un becerro o un caballo, pero luego dicen se me mueren, por eso hacen mucho esa cosa” (Comunicación Personal, 16 de agosto de 2021), refiriéndose al ritual de pedimento en la ciénega cada 1 de mayo.

“Aquí vas a conocer”: refiere a la siembra del matrimonio en la ciénega, las visitas anuales que deben realizar en las ciénegas para pedir por la bendición de sus futuros hijos y para pedir por cada ciclo agrícola.

“El maíz tiene corazón”: alude a la parte blanca del maíz o a la vida misma que puede generar el maíz en su proceso de germinación.

Las metáforas han sido usadas dentro de los contextos escolares y emplean ejemplos provenientes de otras dimensiones, sería conveniente que se retomaran algunas de la comunidad. Pérez Andrada y Civarolo (2020) señalan el uso de: “La metáfora como estrategia de enseñanza y de aprendizaje es una posibilidad para fomentar el pensamiento divergente” (p. 31). Un

pensamiento divergente fuera de las estructuras rígidas y lineales que se acostumbran a explicar los procesos o procedimientos, más bien, comprometerse al uso de las expresiones propias y originarias de la población.

**Las narrativas:** Han constituido un papel importante en la educación de los chatinos, en algún momento de la vida los conocedores de la tradición oral compartían algún relato, mito o leyenda. Cuyo fin se apega a la idea de comunicar los conocimientos históricos, míticos y/o de cualquier otra área del saber de la cultura chatina.

Al indagar dentro de la siembra del maíz y su vinculación con la existencia de la “serpiente mítica” y “la deidad del rayo”, algunos colaboradores entre los 30 a 80 años, hacían referencia a los acervos culturales relacionados a la Santa Abuela, la culebra mítica y el rayo; por la otra parte, los demás colaboradores desconocían de ello, esto explica que no todos han tenido la oportunidad de escuchar los mismos relatos, pero sin duda han sido expuestos a cualquier otro relato que sus agentes educativos les hayan compartido.

En tanto, la narrativa de las tradiciones orales suele estar en proceso de transformación porque se van compartiendo a través del lenguaje oral, lo cual permite la rápida o paulatina transformación de algunas creencias, mitos y leyendas, obteniendo versiones diferentes en cada familia. En el caso de los mitos, López (1988), explica que:

El mito, al ser narración, ha entrado en un tipo particular de normatividades: las de la oralidad literaria. Las formas de la narrativa oral lo remodelan, lo sujetan a las pautas con las que el contador y su público integran una unidad creativa. (p. 252)

Pues, las narrativas contenidas dentro de la “palabra vieja” son importantes porque pueden otorgar diversos aprendizajes, por considerar que la mente entra en una amplia imaginación al construir escenarios únicos entre el mensaje que envía el emisor y la que crea el receptor, suelen vincularse con los valores de respeto hacia la naturaleza, centrar el interés en el “ecosistema y el equilibrio ecológico”, tan solo la relación de los astros durante el día o la noche en la cotidianidad de los ancianos chatinos.

Las narrativas de las tradiciones orales en las escuelas primarias suelen ser consideradas en la asignatura de Historia o Español, pero pueden ser transversalizadas por otras asignaturas. La lógica que guardan los chatinos al basarse de estas leyendas ancestrales de la tradición oral posee un mensaje importante para explicarle a las nuevas generaciones sobre los valores educativos que nos orientan a respetar el lecho de estos seres sobrenaturales. En modo de propiciar la paz de todos, actualmente los creyentes continúan acudiendo al ritual para darle de comer y pacificar a la deidad.

Las narraciones poseen el fin de recordarle a los aprendices del pueblo chatino su historia y evitar repetir algún error del pasado. La vitalidad de la tradición oral reside en la exigencia de utilizar los espacios mentales y cognitivos de cada chatino para resguardar la información, en ocasiones algunos abuelos buscan asegurar que se haya retenido y apropiado la información para contarlas a otras personas.

**Los valores:** Los pueblos originarios generalmente son vinculados con la vida comunitaria, su profundo apego con el territorio que los vio nacer, unidos a la “siembra del cordón umbilical o la placenta”, generan en ellos “los valores de armonía y equilibrio con la madre tierra, el concepto utilizado en su lengua para descubrir el vivir bien” (Huanacuni Mamani, 2010, p. 36) en la práctica de su cosmovisión.

Los valores son hábitos, cualidades y principios morales que se dan en la familia y por ende sus integrantes la trasladan a otros espacios educativos, los chatinos de diversas edades no están al margen de las prácticas de los valores, desde el hogar como en la escuela se habla de: “La educación en valores [que] suscita un gran interés social y educativo hasta el punto de estar presente como un contenido específico en los currículos escolares de todos los niveles educativos” (Parra Ortiz, 2003, p. 69). Incluso en las planeaciones docentes existe un rubro llamado contenidos actitudinales en el que se pretende fortalecer y/o evidenciar la práctica de los valores.

En la práctica del ritual se integran valores que pueden ser apreciados a simple vista como lo es el respeto y el fomento del hábito de la escucha hacia los portadores de los conocimientos y

saberes rituales, en este caso los padres y abuelos son agentes educativos que se encargan de recordarles a los niños y jóvenes la importancia de recurrir a los lugares sagrados. Cuando acuden y piden por los ganados o animales del corral implícitamente aplican valores del cuidado de la naturaleza. Así como la toma de conciencia sobre algunos actos, por ejemplo, en el caso de los ancianos sobre la educación para la ciudadanía en el cuidado de la naturaleza, estos se podrían trabajar desde los centros educativos para el fomento de la responsabilidad en el cuidado del lugar donde viven (chandyu).

Los que practican el tema de los rituales poseen un sentido de identidad y pertenencia que los vincula al territorio, a la existencia de una noción etnohistórica y mítica provenientes de la herencia de sus ancestros, y que se encuentran registrados en mitos y leyendas, cuyas interpretaciones se apegan a lo sagrado: “Cada ser humano es producto de la colectividad en la que nace y de la historia que comparte con otros y en la interacción con el mundo, el sujeto construye su identidad personal” (Altomare, 2011, p. 2).

**Las cápsulas de radio:** En los últimos años se han involucrado en la educación el uso de las Tecnologías de Información y Comunicación (TIC) como herramientas de aprendizaje, difusión, transmisión, promoción y proyección de contenidos educativos, haciéndola cada vez más innovadoras; esto da la satisfacción de poder integrarlo en las demandas del proceso educativo para la transferencia, aplicación y la adquisición de nuevos saberes.

La radio comunitaria, “La Picossa Chatina”, ubicada en el municipio de Santos Reyes Nopala, es una de estas herramientas en donde se puede difundir y apropiar educativamente sobre el ritual de pedimento, es una estación creada para favorecer la transmisión de temas que conciernen a la comunidad y su cultura. Desde la perspectiva de Blanco Castilla, Calderón Gómez y Paniagua Rojano (2007) estas radios ofrecen potencialidades educativas para el trabajo curricular: permite el trabajo en grupo; favorece la motivación del alumnado; propicia la realización de las actividades escolares desde una perspectiva social basada en la expresión y la comunicación en programas de radio, cápsulas de radio o en cualquier otra forma.

Además, puede permitir “cobrar voz” a la información proporcionada por los informantes, manifestando una mayor visibilidad de las prácticas mágicas, religiosas y comunicativas de la cultura a través de los interlocutores. Lo que también puede ayudar a la proyección del sentido de la intraculturalidad como una realidad cotidiana, así mismo la manifestación de la interculturalidad en la acción comunicativa con la audiencia.

El uso de la radio comunitaria para la elaboración y difusión de cápsulas de radio puede ayudar a retribuir socialmente a la comunidad de estudio y a las comunidades circunvecinas los conocimientos y saberes de la educación ritual familiar y comunitaria. Las cápsulas de radio pueden asumir el papel de ser informativas desde los fragmentos del contenido obtenido en el campo de estudio, pero también pueden servir para la interpretación y valoración por parte de los oyentes, así como lo manifiesta Thompson (1998) que puedan dar “un sentido activo y creador, y en consecuencia producen un significado en el proceso mismo de recepción” (p. 228).

El uso de las actividades radiofónicas como estrategia de aprendizaje dentro de las actividades escolares puede ayudar a los niños a mejorar ciertas habilidades creativas, lingüísticas y comunicativas, porque estas pueden aportar “desde una triple perspectiva:

- Como herramienta didáctica complementaria.
- Como objeto de estudio.
- Como instrumento de expresión a disposición de los alumnos” (Blanco Castilla, Calderón Gómez y Paniagua Rojano, 2007, p. 39).

El empleo de las cápsulas de radio podrá acercar a los nativos chatinos a cumplir con los derechos otorgados por la Ley General de los Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas (2003), en su Art. 6 pretende utilizar los medios de comunicación masiva para impulsar la difusión de las tradiciones orales, sus lenguas originarias y sus conocimientos ancestrales, filosóficos, cosmogónicos y mitológicos.

## Reflexiones finales

La práctica docente en los contextos de los pueblos originarios o indígenas se encuentra saturada de diversas tareas, una de ellas se relaciona con la capacidad de investigar y documentar los saberes y conocimientos que el contexto situado pueda ofrecer, de manera que se busque relacionarlos con los conocimientos científicos, aceptables para la educación formal. Sin embargo, también hay que pensar en la posibilidad de estudiar y documentar estos saberes y conocimientos para un uso futuro en el abordaje de los proyectos educativos fuera de la educación formal.

La investigación educativa permite la exploración detallada del tema, recupera y proyecta la voz y las prácticas de los actores que intervienen para analizarlos, tanto información dada en el presente y la memoria que puedan realizar los colaboradores, además de tener en cuenta que la mayoría de estas prácticas se encuentran en procesos de modificación, transformación y adaptaciones dadas por factores exógenos y endógenos, y que suelen pasar desapercibidos porque no se les presta demasiada atención; sin embargo, es importante hacer uso de la palabra y memoria escrita pues ofrece otras alternativas de uso y de comunicación.

Durante el trayecto de este trabajo de tesis he tratado de ofrecer un tema bastante cotidiano y presente en la vida del ser humano, corresponde a la categoría del ritual, pero a veces no damos cuenta de su práctica porque son rutinas realizadas diariamente, aunque existen otras que son ejecutadas anualmente, incluso en ciertas ocasiones puede verse como un tema controversial para algunas personas y familias, puesto que la manifestación de los rituales, en este caso los mágicos-religiosos no implica la unificación de los pensamientos de una comunidad de práctica, sino que varían, inclusive para los que asisten al ritual son escépticos ante la visión o presencia de las deidades, como en el presente caso en torno a la culebra mítica y el rayo que una generación de ancianos sí puede respaldar.

Por otro lado el camino recorrido por la indagación y la reconstrucción de mi abordaje teórico sobre el tema de los rituales, ofrece la noción de que estos temas han sido trabajados

mayormente desde los estudios antropológicos, en cambio desde el ámbito educativo a mí parecer han sido escasos, aunque sí se ha comenzado a resaltar esta categoría y continúa siendo necesario prestarle más atención a la indagación y a la reconstrucción de lo acontecido para visibilizar las prácticas del contexto situado que orbitan sobre las cosmovisiones colmadas de mitos y creencias, el uso de los lugares sagrados, la lengua como un código de comunicación, entre otros elementos identitarios y que pueden potenciarse con un uso educativo.

La delimitación de la dimensión educativa del ritual de los pedimentos apuntada hacia la siembra del maíz brinda un mosaico de información, estudiada mediante los recursos metodológicos y técnicas del corte etnográfico que se articularon para dar respuestas a la curiosidad por conocer, entender, documentar y analizar un sistema de conocimientos y saberes situados dentro de los procesos rituales; al ser puestos en comparación con investigaciones de otros contextos culturales exponen puntos de coincidencia generalmente propios de los pueblos mesoamericanos, por ejemplo: la creencia en la culebra mítica y la madre tierra, la comunicación con el cielo donde descienden las lluvias.

Dichas aportaciones son declaradas por los sujetos de estudio provenientes de las familias nucleares, hablantes de la lengua originaria *cha'tnyö* principal código de comunicación, clave para comprender la riqueza de los misticismos brindados por la realidad empírica que aún continúa dándose en la vida ritual, incluso información familiar discrecional de índole privado solo accesible y conferida por unos cuantos miembros de la familia quienes protegen de la mirada ajena porque corresponden a espacios con una sobrecarga de energía, especialmente para la familia.

El registro de los rituales de pedimento comunitario realizado en la ciénega y familiar en la milpa conjugan elementos de la cultura con *dimensiones educativas* enriquecidas por una profunda unión hacia el territorio culturalmente construido porque acuden al cerro donde se ubica la ciénega en el que se da el ritual primario y después acuden al ritual secundario en la milpa. La alimentación se percibe como un círculo entre el “dar y recibir” porque los ritualistas entregan sus ofrendas hacia sus deidades para que los entes sobrenaturales continúen proveyéndoles el maíz, el grano

indispensable para la subsistencia. Sobre todo, para los ancianos es indiscutible continuar con la práctica de dichos rituales. Es aquí donde la religiosidad mesoamericana se manifiesta, pues desde tiempos ancestrales se puede entender que es politeísta porque intervienen diferentes divinidades, el rayo y la culebra mítica son las predominantes en las ciénegas, el sol interviene directamente en la germinación del maíz, la Santa abuela protege a la niñez chatina y vela para que los chatinos no pierdan sus raíces culturales.

Aunque es de reconocerse que estos conocimientos se han ido desplazando y perdiendo credibilidad en las nuevas generaciones, debido a la escuela y otras relaciones de poder externos que han intervenido en ello. Los conocimientos encontrados están cargados de un *valor simbólico y cosmogónico*, los cuales continúan resistiendo en cada peregrinación realizada hacia los cerros para llevar a cabo los pedimentos polifuncionales, además de emplear una representación física a escala pequeña, las escenificaciones o los juegos simbólicos realizados con los frutos de las plantas poseen significados culturales y decodificados por ellos mismos y sus deidades porque representan un lenguaje específico de comunicación. El ritual en la milpa ofrece un preciso momento para comunicarse directamente con la tierra, de cuyas entrañas germina vida para apoyar la subsistencia del ser humano y los animales.

La organización familiar y comunitaria ha permitido con el paso del tiempo continuar con estas prácticas rituales, a pesar de los evidentes procesos de transformación por los cuales atraviesa, tan solo considerando las influencias de la migración sobre otros tipos de pedimentos, fuera de la siembra del maíz. El acceso a la información brindada expuso algunos *ciclos de vida* evidenciando lo comúnmente conocido por la gente grande, pero varía con las nuevas generaciones, ya que realmente no existe una edad específica para aprender las creencias, lo que sí es interesante es que existen conocimientos y saberes discrecionales de los rituales que no suelen ser expuestos a cualquier integrante de la comunidad, lo cual permite la matización de la cultura que conforma un sistema de funciones, utilidades y posee un significado importante para cada generación.



La cultura formada no es algo espontáneo ni fugaz, sino que es algo que se construye durante toda la vida, funda y moldea la identidad, la personalidad, los conocimientos, las ideas, las costumbres y las tradiciones, por lo que la vida familiar y comunitaria va más allá de un conjunto de acciones físicas, económicas, políticas y sociales, son contenidos que la población mesoamericana transforma en función de la reciprocidad y/o la complementariedad de la vida dada por sus deidades. En la actualidad, la recurrencia hacia las ciénegas continúa siendo y ostentando un significado multifacético porque están adheridas a sus diversas formas de “vivir bien”, sus reglas y sus hábitos, establecidos y reconstruidos simbólicamente, significativa y educativamente por los miembros actuales y anteriores dentro de la sociedad chatina ritual, a esto le denomina Díaz (1995) la formación de “islas” que al ser conectadas conforman un “archipiélago de rituales”.

El ritual expone explícita o implícitamente los procesos de socialización que las personas viven en sus prácticas de enseñanza-aprendizaje en torno a los conocimientos y saberes rituales, en este caso apoyados en los investigadores consolidados sobre sus categorías como el “aprendizaje interaccional” (Paradise, 1994) permite la construcción de su identidad ritual a partir del apego que comienza a sostener en sus primeros días con su familia y como ésta le va enseñando sobre el proceso que conlleva el ritual de pedimento, desde la preparación de las ofrendas, la caminata hacia el <Cerro Iglesias> *Ya nkwa la* en donde se ubica la Ciénega del Ocotil, estas acciones son promovidas por la “observación” (Paradise, 1991) que les facilita una oportunidad de aprendizaje, aun cuando se encuentren “juntos pero separados” (Paradise, 1994) mirándose uno al otro en sus actividades del ensamblaje de los pedimentos a escala pequeña, en la manera de escenificar o jugar con los frutos, estos permiten practicar y mejorar durante el “aprender haciendo” (Bertely Busquets, 2000) de sus pedimentos en cada año cuando regresan a visitar la ciénega.

Los datos ofrecidos permitieron elucidar algunos ciclos de vida comunes en las familias, desde que nacen hasta en su edad vieja, manifiestan sus primeros procesos de socialización al conectar los rituales de la siembra del ombligo del individuo chatino que marca y representa la

identidad por el territorio, esta etapa del ciclo tan solo el inicio de su exploración por la vida, un proceso inacabado que continuará perfeccionándose a lo largo del tiempo, aprendiendo de los adultos y a la vez enseñando a sus semejantes.

Estos conocimientos y saberes rituales, también se han manifestado en la dimensión escolar, los estudiantes infunden ciertas nociones hacia el entorno de la Educación Primaria Bilingüe en sus procesos de socialización propios de la educación familiar y comunitaria, sobre todo cuando están fuera de las estructuras rígidas del Plan y Programas de estudio, emplean sus conocimientos básicos de la alimentación, prototipos a escala pequeña y otros juegos simbólicos. En ello se resalta la inserción de los conocimientos previos y significativos, aunque estos también podrían ser estudiados ampliamente de manera inversa, es decir, dando respuesta a cómo los conocimientos escolares se reflejan en los pedimentos rituales, un trabajo que quedaría pendiente, algo que puede ser de interés para poner en diálogo tanto los saberes como los conocimientos que son dados en la escuela, por considerar, la indagación de los elementos escolares que se presenten en los rituales, más allá del uso del papel y lápiz en el pedimento polifuncional.

Otra de las dimensiones de las potencialidades educativas que ofrece la investigación corresponden a los fines didácticos, entre estos destaca el uso de la tradición oral residida en la memoria de la <palabra vieja> *cha' kla*, permite la reproducción de relatos contrastando el mundo real con argumentos coherentes que nutren las interpretaciones, explicaciones y los análisis de lo que ocurre actualmente, validando así algunas creencias sobre las cosas que ocurren en la cotidianidad. Aunque la continuidad en la reproducción de estos conocimientos y saberes propios dependerá de lo que piensen los agentes educativos y su toma de conciencia por la necesidad de prolongar estos saberes dotados de un bagaje cultural propia de la herencia material e inmaterial chatina.

### Referencias:

- Abad y Ruiz de Velasco (2012). El juego simbólico. *Aula de Infantil*, 65, 30-33.
- Alfonso Concepción, A. (2018). *El proceso de socialización y cultura políticas: análisis y perspectivas teóricas*. Universidad Agraria de La Habana (UNAH), 286,183-192.
- Altomare, A. (14 de octubre de 2011). Propuestas educativas sobre Memoria, patrimonio y derechos humanos. XVI Congreso Pedagógico
- Ameigeiras, A. (2006). El abordaje etnográfico en la investigación social. En Vasilachis De Gialdino. *Estrategias de investigación cualitativa*. Gedisa
- Ángel CasadeMunt (8 de noviembre de 2016). La importancia del juego simbólico. Integratek. <https://integratek.es/blog/2016/11/08/juego-simbolico/>
- Angrosino, M. (2012). *Etnografía y observación participante en Investigación Cualitativa*. Ediciones Morata.
- Ardoino, J. (1991). La multirreferencialidad. En Ardoino J. *et al.* (1991). *Sciences de l'education, sciences majeures. Actes de journées d'etude tenues a l'occasion des 21 ans des sciences de l'education*. (pp. 173-181). Issy-les-Moulineaux, EAP, Coleccion Recherches et Sciences de l'education. Recuperado de: [http://publicaciones.anuies.mx/pdfs/revista/Revista87\\_S1A1ES.pdf](http://publicaciones.anuies.mx/pdfs/revista/Revista87_S1A1ES.pdf)
- Arias, K., Quintriqueo, S. y Valdebenito, V. (2018). *Monoculturalidad en las prácticas pedagógicas en la formación inicial docente en La Araucanía, Chile*. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/S1678-4634201711164545>
- Báez-Jorge, F. y Gómez Martínez, A. (2001). Tlacatecolotl, Señor del bien y del mal (dualidad en la cosmovisión de los nahuas de Chicontepepec). En Broda, J. y Báez-Jorge, F. (2001). *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. (pp. 391-451). Consejo Nacional para la cultura y las artes. Fondo de cultura económica.

- Baez, L. (2015). Introducción. En L. Baez (Coord.). *Develando la tradición. Procesos rituales en las comunidades indígenas de México*. (pp. 13-16). INAH, CONACULTA (Serie Ensayos).
- Blanco Castilla, E., Calderón Gómez, B. y Paniagua Rojano, F. J. (2007). La utilización de la radio como herramienta didáctica. Una propuesta de aplicación. FISEC-Estrategias - Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Lomas de Zamora 6, 35- 50.
- Barabas, A. M. (2004). La territorialidad simbólica y los derechos territoriales indígenas: reflexiones para el Estado pluriétnico. *ALTERIDADES*, 14 (27), 105-119.
- Barabas, A. (2017 2ª ed.). *Dones, dueños y santos: ensayos sobre religiones en Oaxaca*. Instituto Nacional de Antropología e Historia: Miguel Ángel Porrúa. ISBN 978-607-524-163-0
- Barabas, A., Bartolomé, M., Castillo, M. Lechner, D., Moreno, N. y Oliveras, D. (2015). La danza del viento y de la lluvia: un ritual agrario en la Mixteca Alta de Oaxaca. En L. Baez (Coord.). *Develando la tradición. Procesos rituales en las comunidades indígenas de México*. (pp. 71-130). INAH, CONACULTA (Serie Ensayos).
- Barros, C. (2011). El maíz, nuestro patrimonio. En: Diario de campo 6, Nueva época/octubre-diciembre. Coordinación Nacional de Antropología / Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Bartolomé, M. A. y Barabas, A. (1996). *Tierra de la palabra: historia y etnografía de los chatinos de Oaxaca*. Serie Científica 108. INAH.
- Bautista, J. y Navarro, J. R. (2011). Neuronas espejo y el aprendizaje en anestesia. *rev.fac.med.* [online] 59 (4), 339-351. ISSN 0120-0011.
- Bertely Busquets, M. (2000). *Conociendo nuestras escuelas. Un acercamiento etnográfico a la cultura escolar*. Paidós.
- Berger, P. y Luckman, T. (1983). La sociedad como realidad objetiva. En: *La construcción social de la realidad*. (pp. 66-163). Editorial Amorrortu editores.
- Bernstein, R. (2010). Inmediatez cualitativa. En Bernstein, R. *Filosofía y democracia: John Dewey*. (pp.129-137). Herder.

- Bonfil, G. (1981). Lo propio y lo ajeno. Una aproximación al problema del control cultural. *Revista de Ciencias Sociales*, 27 (103), 183-191. Recuperado de: <http://www.revistas.unam.mx/index.php/rmcpys/article/view/72329/63805>
- Broda, J. (2001). La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz: una perspectiva histórica. En Broda, J. y Báez-Jorge, F. (2001). *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. (pp. 165-237). Consejo Nacional para la cultura y las artes. Fondo de cultura económica.
- Castellón Huerta y Blas Román. (2002). "Cúmulo de símbolos. La serpiente emplumada", *Revista Antropología Mexicana*, La serpiente emplumada, en Mesoamérica, IX (53), 28-35
- Chevallard, Y. (1991/2000). *La transposición didáctica. Del saber sabio al saber enseñado*. AIQUE.
- Constitución Política del Estado Libre y Soberano [Const]. Art. 16. 1 de junio de 2021 (México).
- Crescimbeni, C. (2015). Educación y ciudadanía en el siglo XXI. *Revista Sociedad Argentina de Análisis Político*, 9 (2), 267-291.
- Cruz, H. y Centro de Cultura Digital. (13 de agosto de 2018). *En El uso de redes neuronales en el estudio del chatino*. Centro de cultura digital <https://editorial.centroculturadigital.mx/articulo/las-redes-neuronales-para-el-estudio-del-chatino>
- Cruz, M. (2019). La sangre en la cosmovisión chatina y en las concepciones biomédicas locales. *ALTERIDADES*, 29 (58), 87-97. Recuperado de: [www.doi.org/10.24275/uam/izt/dcsh/alteridades/2019v29n58/Cruz](http://www.doi.org/10.24275/uam/izt/dcsh/alteridades/2019v29n58/Cruz)
- Cruz, T. (2019). Evitemos que nuestro futuro se nos escape de las manos. En Cruz, E., et.al. (Ed.). *Evitemos que nuestro futuro se nos escape de las manos Tomás Cruz Lorenzo y la nueva generación chatina*. (pp. 147-157). Taller de Ediciones Económicas/hormiguero.
- Cruz, W. En Bartolomé, M y Barabas, A. (1982). *Tierra de la palabra. Historia y etnografía de los chatinos de Oaxaca*. Etnología colección científica, INAH, Centro regional de Oaxaca.

Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas [Declarac.]

Artículo 13. 2007.

Decroly, O. y Monchamp, E. (2002). *El juego educativo. Iniciación a la actividad intelectual y motriz.*

(Actualizada por A. Michelet; 4<sup>a</sup> ed.). Morata

[https://books.google.com.mx/books?id=5iW91Pjul04C&printsec=frontcover&hl=es&redir\\_esc=y#v=onepage&q&f=false](https://books.google.com.mx/books?id=5iW91Pjul04C&printsec=frontcover&hl=es&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false)

DEI. (2011). *Documento base de la educación de los pueblos originarios.* DEI

Díaz-Barriga Arceo, F. (2003). Cognición situada y estrategias para el aprendizaje significativo.

*Investigación Educativa*, 5 (2), 105-117.

Díaz-Couder, E. (1997). Multilingüismo y Estado Nación en México. *DiversCité Langues.* En ligne.

Vol. 1.

Recuperado

de:

[https://www.telug.ca/diverscite/SecArtic/Arts/97/02aedes/02aedes\\_txt.htm](https://www.telug.ca/diverscite/SecArtic/Arts/97/02aedes/02aedes_txt.htm)

Díaz, R. (1995). *Archipiélago de rituales. Cinco teorías antropológicas del ritual.* [Tesis de

Doctorado, Universidad Nacional Autónoma de México]. Repositorio de la UNAM.

<https://repositorio.unam.mx/contenidos/87362>

Dirección General de Educación Indígena (2008). *Parámetros Curriculares de la Asignatura de*

*Lengua Indígena.* Lengua Indígena, México, SEP-DGEI.

Durkheim, E. (2019). *Educación y Sociología* (Jorro, D.). Ediciones Coyoacán.

Eisner, E. (1998). *El ojo ilustrado.* Paidós.

Estermann, J. (2014). Colonialidad, descolonización e interculturalidad. *Polis Revista*

*Latinoamericana* [En línea], 38, 1-18.

Esteva, G. (2011). Más allá de la educación. En Lois M. Meyer y Benjamín Maldonado A.

(Coordinadores). *Comunalidad, educación y resistencia indígena en la era global. Un*

*diálogo entre Noam Chomsky y más de 20 líderes indígenas e intelectuales del continente americano.* (pp. 159-174). CSEIIO.

- Fernández, L. (1998). *El análisis de lo institucional en la escuela. Un aporte a la formación autogestionaria para el uso de los enfoques institucionales*. Paidós.
- Feltre Oreja, R. (2003). El Software Libre y la Producción y socialización del conocimiento en la Red: El problema de la propiedad intelectual. 1-27 <https://silo.tips/download/el-software-libre-y-la-produccion-y-socializacion>
- Flores Flores, J., Ávila Ávila, J., Rojas Jara, C., Sáez González, F., Acosta Trujillo, R. y Díaz Larenas, C. (2017). *Estrategias Didácticas para el Aprendizaje Significativo en Contextos Universitarios*. Unidad de Investigación y Desarrollo Docente (UnIDD). Dirección de Docencia. Universidad de Concepción
- Fotografía Galindo. (23 de septiembre de 2021). Cambia tus hojas, pero nunca pierdas tus raíces [Imagen adjunta]. Recuperado 14 de octubre de 2021, de <https://www.facebook.com/memgacri333/posts/1727580717446341>
- Gámez, A. (2018). La serpiente de agua en la cosmovisión y ritualidad de los *ngiguas* de San Marcos Tlacoyalco, Puebla, México. *Antropología Experimental*, 18, 121-134.
- González, T. (2003). El interaccionismo simbólico. En Giner, S. (coord.) *Teoría sociológica moderna*. (pp.167-218). Ariel Sociología.
- Hernández, A. (2 de octubre de 2021). Siempre salen dos tres en la milpa [Imagen adjunta]. Recuperado 14 de octubre de 2021, de <https://www.facebook.com/arturo.hernandezpacheco.921>
- Haan, M. (2009). *El aprendizaje como práctica cultural: cómo aprenden los niños en una comunidad mazahua mexicana: un estudio sobre cultura y aprendizaje*. ITESO
- Hidalgo Castro, M. D. (2021). Comunidad-escuela: una interacción simétrica necesaria. En M. N. Guevara y J. Romero (Coord.) *Educación y culturas comunitarias. Experiencias de reinención de la vida rural*. UAM. Serie Mundos Rurales

Huanacuni Mamani, F. (2010). *Buen vivir/ Vivir bien. Filosofía, Políticas, Estrategias y Experiencias Regionales Andinas*. CAOI

Iño, W. (2017). Reflexiones sobre la educación intracultural: una forma de reafirmar la identidad local. *Revista Electrónica de Investigación e Innovación Educativa*, 2 (4), 40-46

IEEPO y SNTE-Sección XXII-CEDES 22 (2012). *Plan para la Transformación de la Educación de Oaxaca (PTEO)*.

Jiménez, Y. (2009). *Cultura comunitaria y escuela intercultural. Mas allá de un contenido escolar*. SEP-CGEIB

Ley de Educación para el Estado Libre y Soberano de Oaxaca. (2016, 9 de abril). Periódico oficial extra Decreto No. 1937.

<https://sep.gob.mx/work/models/sep1/Resource/9db15657-4ea9-47fe-9fe6-4a6181040a2c/oaxaca.pdf>

López, A. (2008). Las razones del mito. La cosmovisión mesoamericana. En: López, A. y Millones, L. (2008). *Dioses del Norte y Dioses del sur*. (pp. 15-144). Ediciones Era.

López, A. (1996). La cosmovisión mesoamericana. En: Lombardo, S. y Nalba, E. (Coordinadora) *Tierras mesoamericanas*. (pp. 471-507). INAH (Colección Obra diversa).

López, A. (1998). *Los mitos del Tlacuache: Caminos de la mitología mesoamericana* (4ta ed.). UNAM

López, A. M. y Cuello, E. M. (2016). La educación intra e intercultural como enfoque pedagógico "propio". *Revista Colombiana de Ciencias Sociales*, 7(2), 370-387.

López, M. (2000). *Planeación y evaluación del proceso enseñanza-aprendizaje*. Trillas.

Maldonado-Alvarado, B. (2016). Hacia un país plural: educación comunitaria en Oaxaca frente a la política de interculturalidad cero. *Revista LiminarR. Estudios Sociales y Humanísticos*, XIV (1), 47-59. ISSN: 1665-8027.

Mamani Cussy, O. (s.f.). La Educación Comunitaria: su incidencia en la escuela y comunidad. *Integra Educativa*, IV (2), 197-203.



- Manterola, N. (1998). *Psicología Educativa: Conexiones con las aulas de clases*. Ediciones Universidad Católica Blas Cañas.
- Martínez Luna, J. (2011). El cuarto principio. En Lois M. Meyer y Benjamín Maldonado A. (Coordinadores). *Comunalidad, educación y resistencia indígena en la era global. Un diálogo entre Noam Chomsky y más de 20 líderes indígenas e intelectuales del continente americano*. (pp. 175-186). CSEIIO.
- Martínez, R. (2011). El nahualli y la persona. En Martínez, R. (2011). *El nahualismo*. UNAM-IIH (Serie Antropológica, 19) ISBN 978-607-02-2137-8
- Recuperado de:  
<http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/el/nahualismo.html>
- Martucelli, D. (2006). Las contradicciones políticas del multiculturalismo. Cultura, sociedad, democracia. En Gutiérrez, D. *Multiculturalismo. Desafíos y perspectivas*. (pp. 125-147). El Colegio de México, UNAM.
- Mauri, T. (2002). ¿Qué hace que el alumno y la alumna aprendan los contenidos escolares? La naturaleza activa y constructiva del conocimiento. En Coll, C.; Martín, E.; Mauri, T.; Miras, M.; Onrubia, J.; Solé, I. y Zabala, A. *El constructivismo en el aula*. (pp. 65-100). GRAÓ
- McLaren, P. (1998). Los símbolos en el aula y las dimensiones rituales de la escolaridad. En Giroux, H. y McLaren, P. *Sociedad, cultura y educación*. (pp. 40-72). Miño y Dávila editores
- Medina, A. (2001). La cosmovisión mesoamericana: una mirada desde la etnografía. En Broda, J. y Báez-Jorge, F. (2001). *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. (pp. 67-163). Consejo Nacional para la cultura y las artes. Fondo de cultura económica.
- Medina, A. (2002). Prólogo. En O. Decroly y E. Monchamp. *El juego educativo. Iniciación a la actividad intelectual y motriz*. (Actualizada por A. Michelet; 4ª ed.). Morata  
[https://books.google.com.mx/books?id=5iW91Pjul04C&printsec=frontcover&hl=es&redir\\_esc=y#v=onepage&q&f=false](https://books.google.com.mx/books?id=5iW91Pjul04C&printsec=frontcover&hl=es&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false)

- Miras, M. (2002). Un punto de partida para el aprendizaje de nuevos contenidos: Los conocimientos previos. En Coll, C.; Martín, E.; Mauri, T.; Miras, M.; Onrubia, J.; Solé, I. y Zabala, A. *El constructivismo en el aula*. (pp. 47-64). GRAÓ
- Montemayor, C. (2000, invierno). La cosmovisión de los pueblos indígenas actuales. *Desacatos*, 95-106.
- Montero, N. (2013). *La indagación participativa como estrategia para la enseñanza de la expresión oral del umbeyajts como segunda lengua, con alumnos de segundo grado, de la Escuela Primaria Bilingüe "Doce De Octubre", en San Francisco del Mar, Juchitán, Oaxaca*. Documento Recepcional ENBIO.
- Montero Comonfort, N. y Ornelas Tavares, G. E. (2021, del 16 al 19 de noviembre). Importancia simbólica y educativa del ritual de pedimento para la siembra del maíz en una comunidad chatina [Ponencia]. *XVI CNIE – Congreso Nacional de Investigación Educativa*. Puebla, México.
- Onrubia, J. (2002). Enseñar: crear Zonas de Desarrollo Próximo e intervenir en ellas. En Coll, C.; Martín, E.; Mauri, T.; Miras, M.; Onrubia, J.; Solé, I. y Zabala, A. *El constructivismo en el aula*. (pp. 101-124). GRAÓ
- Ornelas, G. (2000). *Formación docente ¿en la cultura? Proyecto educativo-cultural para la educación primaria*. UPN
- Ornelas, G. (2019) Avtokhtonnye pueblo doliny Mekhiko i ikh prazdnichnye tsikly. En: *Revista Istoricheskiye issledovaniya*, 4, 219-238. Disponible en: <http://www.historystudies.msu.ru/ojs2/index.php/ISIS/article/view/275>
- Ortiz, A. (2015). *Enfoques y métodos de investigación en las ciencias sociales*. Ediciones de la U. Disponible en: <https://www.researchgate.net/publication/315842152>
- Paradise, R. (1994). La socialización para la autonomía en un contexto interaccional mazahua. En L.E. Galván; M. Lamoneda; M. E. Vargas; B. Calvo (Coords.). En *Memorias del Primer*

*Simposio de Educación [Simposio].* (pp. 483- 490). Colección Miguel Othón de Mendizabal. CIESAS

Paradise, R. (1991). El conocimiento cultural en el aula: niños indígenas y su orientación hacia la observación. *Centro de Investigación y de Estudios Avanzados. Infancia y Aprendizaje*, 55, 73-85.

Parra Ortiz, J. M. (2003). La Educación en valores y su práctica en el aula. *Tendencias Pedagógicas*, 8, 69-88.

Pereyra-García Castro, M. (2018). El principio de la actividad en John Dewey y en la Institución Libre de Enseñanza: Un estudio comparado <https://revistadepedagogia.org/wp-content/uploads/2018/04/6-El-Principio-De-La-Actividad-En-John-Dewey.pdf>

Pérez Andrada, M. y Civarolo M. M. (2020). La metáfora como estrategia de enseñanza en el aula del siglo XXI. *Revista Chilena de Pedagogía*, 1 (2), 25-48

Pérez, M. y Argueta, A. (2011) Saberes indígenas y diálogo intercultural. *Año 5, núm. 10. Encontrado en: [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S2007-81102011000100002](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2007-81102011000100002)*

Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (Ed.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas.* (pp. 201-246). Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

Ramírez Iñiguez, A. A. (2017). La educación con sentido comunitario: reflexiones en torno a la formación del profesorado. *Educación XXVI* (51), 79-94.

Rockwell, E. (2018). *Vivir entre escuelas relatos y presencias (antología)*. CLACSO.

Restrepo, E. (2018). *Etnografía. Alcances, técnicas y éticas* (2ª ed). Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos / Facultad de Ciencias Sociales.

Rendón Monzón, J. J. (2011). *La flor comunal: Explicaciones para interpretar su contenido y comprender la importancia de la vida comunal de los pueblos indios.*

- CNEII-CMPIO-CEEESCI-CSEIIO. Disponible en: <https://pdfcookie.com/documents/la-flor-comunal-e3lkkmeq7klk>
- Riess Carranza, B. (2013). *Intraculturalidad y materiales didácticos. Metodología para la recuperación de saberes*. Coordinación General de Educación Intercultural y Bilingüe. Secretaría de Educación Pública.
- Rogoff, B. (1993). *Aprendices del pensamiento. El desarrollo cognitivo en el contexto social*. Paidós
- Romero, A. (2004). Rituales y actividades materiales en la antigua agricultura indígena. *Ciencia Ergo Sum*, 11 (1), 25-35. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=10411103>
- Salazar, M. (2009). *Multiculturalidad e interculturalidad en el ámbito educativo: experiencia de países latinoamericanos*. Instituto interamericano de Derechos Humanos.
- SEP. (2017). *Aprendizajes clave para la Educación Integral. Plan y programas de estudio para la educación obligatoria*.
- Soberanes Bojórquez, F. (2011). Noam Chomsky y la educación indígena en Oaxaca. En Lois M. Meyer y Benjamín Maldonado A. (Coordinadores). *Comunalidad, educación y resistencia indígena en la era global. Un diálogo entre Noam Chomsky y más de 20 líderes indígenas e intelectuales del continente americano*. (pp. 117- 126). CSEIIO.
- Soriano Román, T. (2018). *Los conocimientos comunitarios chaq<sup>F</sup> tnyar<sup>A</sup>: implicaciones en el proceso de enseñanza-aprendizaje de los niños de Kichen<sup>A</sup> Skwi<sup>E</sup>*. Fondo Editorial Universidad Autónoma de Querétaro.
- Solé, C. (1998). *Modernidad y modernización*. Anthropos / UAM- Iztapalapa.
- Taylor, C. (1992/2009). *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"* (M. Utrilla de Neira, I. Andrade Llanas y G. Vilar Roca). Fondo de cultura económica. Disponible en [https://www.academia.edu/32370322/Ch\\_Taylor\\_El\\_Multiculturalismo\\_y\\_la\\_Pol%C](https://www.academia.edu/32370322/Ch_Taylor_El_Multiculturalismo_y_la_Pol%C)
- Terrén, E. (2003). Educación democrática y ciudadanía multicultural: el reaprendizaje de la convivencia. En Benedicto, Jorge y María Luz Morán (coords.). *Aprendiendo a ser*

- ciudadanos. Experiencias sociales y construcción de la ciudadanía entre los jóvenes.* (pp. 269-279). Instituto de la Juventud
- Thompson, J.B. (1998). *Ideología y cultura moderna. Teoría crítica social en la era de comunicación de masas.* Universidad Autónoma Metropolitana
- Touraine, A. (2006). *Las condiciones de la comunicación intercultural.* En Gutiérrez, D. *Multiculturalismo. Desafíos y perspectivas.* (pp. 275-303). El Colegio de México, UNAM.
- Turner, V. (1980). *La selva de los símbolos. Aspecto del ritual ndembu.* Siglo XXI.
- Turner, V. (1988). *El proceso ritual. Estructura y antiestructura.* Taurus Ediciones.
- UNESCO. (2 de noviembre de 2001). *Declaración Universal de la Unesco sobre la Diversidad Cultural* [http://portal.unesco.org/es/ev.php-URL\\_ID=13179&URL\\_DO=DO\\_TOPIC&URL\\_SECTION=201.html](http://portal.unesco.org/es/ev.php-URL_ID=13179&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html)
- Vasilachis De Gialdino (2006). *Estrategias de investigación cualitativa.* Gedisa.
- Villela, S. (2015). *Motlataltiatl Tépetl (Pedir en los cerros). Ciclo de ritual agrícola en Xalpatláhuac, Guerrero.* En L. Baez (Coord.). *Develando la tradición. Procesos rituales en las comunidades indígenas de México.* (pp. 31-70). INAH, CONACULTA (Serie Ensayos).
- Vigil (s.f.). *Módulo 2 Bilingüismo, Individuo y Sociedad.*
- Vázquez, A. (2020). *Los pedimentos en Oaxaca: El culto a los santos, usos del paisaje y rutas de peregrinaje.* *MIRADA ANTROPOLÓGICA.* (15) 18 pp. 132-161. Recuperado de [https://www.academia.edu/45461871/Los\\_pedimentos\\_en\\_Oaxaca\\_el\\_culto\\_a\\_los\\_santos\\_uso\\_del\\_paisaje\\_y\\_rutas\\_de\\_peregrinaje](https://www.academia.edu/45461871/Los_pedimentos_en_Oaxaca_el_culto_a_los_santos_uso_del_paisaje_y_rutas_de_peregrinaje)
- Zibechi, R. (2011). *La compleja descolonización de la escuela.* En Lois M. Meyer y Benjamín Maldonado A. (Coordinadores). *Comunalidad, educación y resistencia indígena en la era global. Un diálogo entre Noam Chomsky y más de 20 líderes indígenas e intelectuales del continente americano.* (pp. 261- 272). CSEIIO.
- Wenger, E. (2001). *Comunidades de Práctica.* Paidós.