



Casa abierta al tiempo

**UNIVERSIDAD AUTONOMA METROPOLITANA  
UNIDAD IZTAPALAPA  
DIVISION DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES  
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA**

Palabra, rito y parentesco: la oralidad en el ritual matrimonial.  
El caso de la etnia amuzga

Víctor Franco Pellotier

Tesis de Maestría en Ciencias Antropológicas

Director: Dr. Sergio Pérez Cortés  
Asesora: Dra. Catherine Héau Lambert  
Asesor: Dr. Rainer Enrique Hamel

México, D.F.

noviembre de 1995

UNIVERSIDAD AUTONOMA METROPOLITANA  
UNIDAD IZTAPALAPA.

DIVISION DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA

Palabra, Rito y Parentesco. La oralidad en el  
ritual matrimonial. El caso de la etnia amuzga.

Víctor Manuel Franco Pelletier

Tesis de Maestría en Ciencias Antropológicas

Director: Dr. Sergio Pérez Cortés  
Asesora: Dra. Catalina H. de Giménez  
Asesor: Dr. Rainer Enrique Hamel

México, D.F.

Julio de 1995

## 1. ORALIDAD Y RITUAL.

1. Oralidad y ritual.
2. Características orales y no orales del ritual.
3. El entronque de la oralidad con el ritual: el mensaje oral-ritual.
4. Planteamientos en las teorías del ritual y su relación con la oralidad.
  - a) La oralidad y la relación mito-rito: la separación total en el planteamiento de Kirk.
  - b) Ritos de Paso y lenguajes rituales: Van Gennep.
  - c) Los lenguajes sagrados y cotidianos: Malinowski.
  - d) El ritual en lo total; ensayo sobre la oración: Mauss.
  - e) El ritual en Lévi-Strauss.
  - f) Leach y la conexión de los símbolos.
  - g) Liminalidad y *communitas*: Turner.
5. Oralidad y ritual o/y ritual oral.

## 2. ORALIDAD Y MATRIMONIO.

- I. La interface y la alianza matrimonial. /
  1. Reglas de alianza orales y escritas.
  2. Alianza, rito y oralidad.

### 3. EL CASO AMUZGO.

I. Los amuzgos.

II. La oralidad en la vida comunitaria entre los amuzgos: cantores, rezanderos, pedidosores.

III. Etnografía del proceso matrimonial.

IV. Proceso ritual: la petición de novia.

V. Consecuencias socioparentales del ritual matrimonial.

### 4. EL ANALISIS.

I. El material.

II. Un primer material de trabajo.

### BIBLIOGRAFIA.

## SINTESIS DEL PROYECTO.

La investigación que aquí se esboza pretende analizar las técnicas orales desarrolladas en los rituales matrimoniales en una sociedad indígena de México: el grupo amuzgo. El enfoque central de análisis se fundamenta en los estudios sobre oralidad y algunas teorías antropológicas sobre ritual.

### 1. ORALIDAD Y RITUAL

#### 1. Oralidad y ritual.

En términos generales se ha definido al ritual como inscrito en la vida social por el retorno de circunstancias que apelan a la repetición de su realización. Se ha dicho también que los procedimientos rituales son más bien paradójicos que significativos, ya que el rito se propone completar una tarea y producir un efecto de representación de ciertas prácticas sociales con el fin de capturar el pensamiento, es decir, produciendo un efecto de sentido simbólico, de creencia, antes que una significación (Smith, en Bonte et al: 1991). Otra distinción frecuentemente planteada en la definición del ritual es la que separa el sentido sagrado o acto especial de las manifestaciones simbólicas no sagradas o profanas, como son las fiestas, las ceremonias, las celebraciones, etcétera. Distinción que muchas veces sólo gradúa el impacto ceremonial del ritual sin dejar en claro su estatuto o proceso ritual mayor. En estas concepciones, si bien medulares en las teorías antropológicas, la presencia de la palabra oral ha estado presente pero de forma interpretativa, es decir, en función del significado de las palabras y no tanto en la forma y el mensaje mismo provisto por el lenguaje oral. Es por eso que en esta investigación se plantea el análisis de la oralidad en relación a la estructuración del mensaje en el ritual.

En el campo de la oralidad las definiciones sobre rito han mantenido por lo general una marcada distancia o una relación complementaria entre el rito y la palabra. El rito, así visto, es un conjunto de comportamientos y signos no orales acompañado en algunas ocasiones de expresiones verbales, las cuales son tratadas de forma suplementaria y reducidas a una intervención sobrepuesta al propio ritual. La relación palabra y conjunto de actos no orales en un ritual se convierte así en un punto de interés para reflexionar sobre su vinculación; sobre todo para dar mayor énfasis a la producción oral en cuanto tal y no sólo a su contenido o significado.

La relación del rito con otras formaciones de carácter simbólico como el mito, la magia, la religión, las narraciones (leyendas, cuentos, etc.), y las creencias de múltiples aspectos, sin duda, comparten similitudes en el tipo de efecto de significación que producen; pero es claro que cada una se diferencia en la forma específica de producir sentido. No todas estas relaciones muestran vínculos directos o articulaciones combinadas. Entre el ritual y otras materialidades simbólicas no se puede evitar reconocer su interrelación mediada por el soporte de la oralidad, sobre todo por las exigencias culturales que impone una sociedad de dominancia oral a sus expresiones simbólicas. El ritual lejos de apartarse de la palabra hablada y pertenecer al mundo de los actos no orales, se encuentra inmerso, en el caso de sociedades orales, en las condicionantes de elaboración y transmisión de los conocimientos y valores sociales. De ahí se sigue que los rituales tengan una profunda labor de enseñanza y de ordenación del mundo cultural.

Podría sostenerse que en la mayoría de los estudios donde el ritual es un punto central de la vida cultural estamos hablando de sociedades sin escritura. Ciertamente de eso no podríamos concluir que el ritual sólo opera en este tipo de sociedades. La presencia de la escritura no anula los comportamientos rituales de las sociedades, no obstante es necesario entenderlos de otra manera. Una idea central en nuestro trabajo

considera al ritual como un acto garante de comportamientos y valores sociales por el mismo hecho de hacerlos presentes, de representarlos y de escenificarlos para el conjunto de la sociedad. Se trata de formas simbólicas de reproducción para mantener y renovar los compromisos grupales. En una sociedad con escritura estos actos de cohesión social, pedagógicos e identitarios, pueden hacerse con un inventario de reglas o normas en que se acuerde y recuerde por escrito los valores que una sociedad persiga. El poder de la escritura de codificar y almacenar hará visible los acuerdos y compromisos sociales o al menos será una fuente de consulta para dirimir conflictos. En el caso de sociedades sin escritura estos acuerdos, implícitos y explícitos, se presentan, se acuerdan y se recuerdan, en parte, por la ejecución de ritos en donde se utilizan todos los elementos disponibles por el grupo social para imponer un modelo de reproducción social. El carácter repetitivo del ritual y los mecanismos propios de la oralidad, también repetitivos, refuerzan este tipo de pactos sociales en las sociedades de base oral.

Las sociedades estrictamente orales corresponden a formas culturales donde la escritura es desconocida. Hoy en día estas sociedades llamadas por Ong "primarias" están reducidas a unos cuantos casos y no están completamente al margen de contactos con la escritura. Evidentemente se trata de aquellas sociedades que los antropólogos consideran "primitivas", "tradicionales" o precisamente "sociedades sin escritura". Sin embargo, actualmente el número de sociedades tradicionales de fuerte dominancia oral es mucho mayor al de sociedades de cultura escrita.

Podría decirse que las sociedades de dominancia oral se encuentran vinculadas de múltiples formas a las sociedades de dominancia escrita recibiendo gran variedad de influencias. Es necesario reconocer entonces, las relaciones entre sociedades ágrafas, que no han desarrollado ni adoptado ningún sistema de escritura, y las sociedades de cultura escrita; éstas tienden a imponer los usos culturales escritos, no sólo por vías alfabetizadoras, sino también por las mismas formas de transmisión oral,

produciéndose combinaciones interfásicas. Estas relaciones, que pueden ser de carácter muy variado de subordinación, dejan huella en los propios comportamientos orales y rituales de las sociedades sin reproducción escrita. De tal modo que la llamada "oralidad primaria" (Ong:1987) no es la única forma de existencia de culturas orales, sino que por lo común actualmente nos encontramos con sociedades que comparten formas de cultura oral y de cultura escrita. Sin duda, la sociedad que pretendo estudiar se enmarca en las relaciones llamadas por Jack Goody interfásicas. El vínculo oralidad y ritual requerirá, en consecuencia, ser ubicado en el contexto en qué se halla el grupo social en relación al tipo de oralidad que ejercita y su enlace, quizá incipiente, con el mundo de la escritura. Pero antes que todo, el asunto esencial es el de revelar los mecanismos propios de la oralidad en las prácticas rituales del grupo indígena.



## 2. Características orales y no orales del ritual.

Dado nuestro interés particular --consistente en vincular la oralidad y el ritual-- es conveniente reflexionar sobre los componentes rituales. Aunque una definición previa del ritual y de la oralidad parecería indispensable, pretendo dejar que el propio desarrollo de la experiencia en el análisis me conduzca a ella. Por lo pronto, delimito mi interés primordial en considerar al mecanismo oral como el medio mismo del mensaje presente en la ritualidad.

De esta forma trabajaré inicialmente con algunas de las nociones generales sobre los componentes orales y no-orales del ritual. Asimismo expondré brevemente algunas de las concepciones acerca de la oralidad que guían la investigación.

### Los componentes no-orales.

En una primera impresión resulta relativamente fácil observar un ritual por el comportamiento de las personas participantes en él. Facilmente se distiguen los actos verbales y los no-verbales. Los componentes no-orales que frecuentemente se destacan en el comportamiento ritual se expresan en: movimientos corporales, empleo de objetos rituales, manejo de espacios y de la temporalidad ritual, realización de actos especiales, entre muchos otros.

Diversos procesos entran en correspondencia con el conjunto de actividades no-verbales del ritual. Entre ellos intervienen elementos de apoyo como el manejo de objetos y el uso del cuerpo. Estos elementos parecen estar muy cercanos a las culturas de reproducción oral, pues relacionan estrechamente al empleo y control de la voz mantenido y apoyando a la memoria con, por ejemplo, los balanceos corporales, las palmadas, las pizadas rítmicas, entre otras formas. No puede soslayarse que el uso del

cuerpo y el movimiento surgen también como dispositivos mnemotécnicos por sí mismos y de apoyo a la palabra oral; así como otros apoyos de características visuales, como la disposición de objetos rituales o la misma colocación de los agentes rituales en un escenario. En un ritual veremos pues articulados diversas códigos puestos en juego: el movimiento corporal, el lenguaje musical y dancístico, y la voz.

Ambos comportamientos, verbales y no-verbales, implican manejo de códigos de interpretación y simbolización, superponiendo formas específicas de asociación entre lo oral y lo no-oral.

#### Los componentes orales.

En un primer momento los componentes orales del ritual los podemos encontrar más o menos inmediatamente, en expresiones conocidas como: oraciones, plegarias, rezos, cantos, fórmulas mágicas, entre otras. Estas expresiones pueden estar vinculadas a comportamientos individuales y/o colectivos en la representación ritual, inteligibles y no-inteligibles.

Asímismo, al interior de los actos rituales se pueden observar los momentos específicamente orales, --de producción verbal-oral,-- realizados por ejemplo en: las ceremonias, los ritos de paso, los rituales de índole "cotidiana", etc.

La parte oral esencial de un ritual es el mensaje mismo elaborado y transmitido oralmente. Es claro que el código es la lengua y el acto de comunicación se establece por el mensaje oral. No es extraño que las tecnologías orales conocidas se encuentren vinculadas estrechamente a la "función poética" del lenguaje (Jakobson), pues el propio medio oral se constituye en el mensaje. La estructura de la poesía oral, de la épica o del mito no tiene ningún otro soporte de realización mas que componer su lógica a través del propio mensaje transmitido por la voz y de ahí que la tecnología oral sea fundamental.

Cabría precisar entonces la distinción entre el habla y la oralidad. ¿Se debe distinguir entre la oralidad como todo lo hablado, es decir lo oral en la lengua "natural" o "cotidiana", de la oralidad como sólo las organizaciones sistematizadas de campos orales? Sí, sin duda, puesto que no toda producción o emisión por vía de la voz compete a mecanismos de reproducción del mensaje oral. Cabe aclarar pues, que el uso del término oral será empleado en específico para las formas de producción y reproducción basadas en la oralidad. Si bien todo lenguaje articulado es oral o verbalizado, el mensaje oral supone una tecnología particular de realización. En conclusión, no todo lo que hablamos pertenece a una construcción oral.

#### **Características generales de la oralidad.**

Ahora bien, si se sostiene la idea de que la oralidad produce su propio mensaje es necesario repasar brevemente las condiciones en que esto sucede.

Los estudios de oralidad nos han mostrado la vida de un mundo oral. Destaquemos simplemente algunas ideas. Las propiedades que la palabra llega a desarrollar se basan fuertemente en el propio ritmo de la voz. El ritmo modula, no sólo la respiración, sino la condiciones de transmisión, conservación y emisión de un mensaje consagrado a ser reproducido. La base rítmica está apoyada en la necesidad de la repetición como uno de los apoyos mnemotécnicos mas fuertes. La propia estabilidad del mensaje emitido requiere del apoyo métrico, rítmico, de la rima, la aliteración y otros mecanismos estrictamente orales.

La idea de fórmula al retomar los elementos de repetición y ritmo se ha convertido en el centro de la discusión de los estudios sobre la oralidad. La fórmula homérica estudiada por Parry y Lord inicialmente nos revela el fondo de la emisión oral. Los poemas homéricos contruidos en hexámetros con dáctilos revelaron --quizá con alguna decepción para la estética poética--

las técnicas de construcción métrica y rítmica empleadas en la oralidad de la antigua Grecia.

El vocabulario de locuciones "hexametras" (versos de 6 "sílabas" compuestas de una combinación entre una larga y dos cortas), el manejo repetitivo y sustitutivo de epítetos y verbos, y sobre todo la incidencia de la repetición oral llevaron a fundamentar la idea que la oralidad está basada en un lenguaje formular. Ejemplo:

Metephè polymètis Odysseus - Así dijo el astuto Odiseo  
 Prosephè polymètis Odysseus - Así se expresó el astuto Odiseo.

La oralidad, así concebida, fue relacionada a lo que se llama "estilo oral", incluyendo diversos aspectos de funcionamiento: como la repetición, la variación de términos, la comparación de la identidad de fórmulas, la métrica en los versos, etc., llegando así a la conclusión de distinguir entre "estilo formuláico y estilo oral". La diferencia entre fórmula y estilo oral es de grado: ninguna emisión formular podría estar fuera de un estilo social oralizado, ni tampoco la falta de cierto tipo de fórmulas afectan la existencia de producción de características orales. Los patrones métricos pueden responder a un estilo oral o formulaico. Las fórmulas se pueden plantear a distintos niveles de sonoridad y ritmo.

El panorama diverso de la oralidad deja en claro que no sólo estructuras formulars de tipo versificado apropiadas para la épica son las únicas formas de emisión oral. Lo sonoro y lo rítmico encuentran diversas posibilidades de realización.

La conservación y transmisión oral de conocimientos y saberes se observa en aspectos tales como: los estilos orales aditivos que poseen secuencias acumulativas y poca subordinación; las formulaciones redundantes y circulares; emisiones homeostáticas en donde lo arcaico se reaviva, entre otros (Ong:1987).

Desde el momento de su surgimiento en los años 40's y 50's, el análisis de la oralidad ha conocido una expansión considerable, permitiendo plantear sobre nuevas bases la cuestión del "modo de comunicación" al que recurren las sociedades de acuerdo con su base técnica en la escritura. La tradición iniciada, entre otros, por Milman Parry y Albert Lord en el análisis de los poemas homéricos y luego magistralmente desarrollada por Eric Havelock en su estudio sobre la oralidad y la escritura en la Grecia Antigua han abierto, sin lugar a dudas, una perspectiva enorme de investigación y a la cual pretendo ceñirme.

### 3. El entronque de la oralidad con el ritual: el mensaje oral-ritual.

Si bien podemos partir de la base de que un ritual es una mezcla de elementos orales y no-orales faltaría proponernos la explicación sobre la vinculación entre palabra oral y rito.

La oralidad queda ligada en especial a los rituales donde la repetición ritual tiene un fuerte componente oral: el lenguaje formular, el estilo oral en sí, la métrica, el ritmo del habla, el mensaje realizado.

También habría que decir que la oralidad, de aplicación mayor a la de los eventos rituales, también ejerce una función de mantenimiento en la reproducción de los componentes no orales del rito: la disposición de los objetos o personas en un lugar se sustenta no sólo por el recuerdo visual sino también por su asociación a cadenas de valores y significaciones más amplias, que permanecen vivas en la reproducción oral.

La relación de la oralidad con los procesos rituales debe, a su vez, vincularse con su eficacia respecto a los procesos simbólicos. Si bien hemos visto ya algunos de los factores orales y no-orales constituyentes de los rituales, es decir, parte de su código, es necesario enfocar ahora el asunto del mensaje.

Así, cabría preguntarse el por qué de ésta vinculación; preguntarse también: ¿qué se puede encontrar en esta relación?, y cómo los estudios oralistas pueden aportar interpretaciones distintas sobre los rituales orales? Más aún, ¿cómo son las condiciones de una ritualidad oral?

Resalta entonces la reflexión sobre la relación del ritual con diferentes tipos de narración. Las características del

lenguaje proferido en un ritual --divergente en relación a otras manifestaciones orales-- están basadas en primer lugar en la propia vía de las palabras.

Es necesario pues, conectar la relación rito y palabra en el contexto social. Su repercusión en la estructura social y en especial en los rituales relacionados a la alianza matrimonial, punto central en nuestro trabajo.

La pregunta central quizá puede basarse sobre el supuesto siguiente: dado que la emisión es oral y la recepción aural, ¿Cómo este hecho se refleja en la estructura del mensaje?

En su artículo "Le folklore, forme spécifique de création" (1973), Roman Jakobson nos proporciona un sugerente concepto para comprender el funcionamiento de la poesía oral, el folklore o la oralidad: la censura preventiva. La idea de este gran lingüista es sencilla: ella parte de considerar que toda obra artística o poética surgida de la lógica de la oralidad (él se refiere al folklore) existe en tanto es aceptada y sancionada por la comunidad.

Dice Jakobson:

" (...) el poder absoluto de la censura preventiva hace abortar todo conflicto entre la obra y la censura, crea un tipo particular de participantes de la creación poética y constriñe la personalidad para abandonar toda tentativa para dominar la censura." (Jakobson;1973:65)

Dado que es el auditorio el que otorga y recibe la veracidad del relato, ¿Cuál es el papel del poeta o del cantor respecto a la verdad? La relación con la memoria le otorga al poeta el privilegio de ser "un maestro de la verdad". Coloca al orador del lado de la memoria y no del olvido, de la alabanza y no de la censura, le otorga el don de ser depositario de una verdad del grupo social. El narrador transmite el mensaje por medio del cual coloca el mundo de las creencias culturales --mágico-religiosas,

míticas, de rivalidad entre los miembros del grupo, etc.--- como verdades del mundo. Se trata del mismo mensaje que la comunidad espera y prevee recibir por parte de los especialistas de la palabra.

La realización de mensajes orales supone pues la presencia de público para quien se realiza el ritual, sean auditorio y espectadores (escuchas y observadores) o incluso también participantes activos en parte del ritual. Es decir, nos referimos a la presencia de especialistas en la realización del rito y participantes comunes generalmente espectadores.

Los especialistas, --frecuentemente identificados en los eventos rituales como sacerdotes, oficiantes, brujos, maestros de ceremonia, danzantes, recitadores, curanderos, etc.,-- son personas que cultivan el manejo de ciertas técnicas particulares orales y no-orales: empleo de hablas especiales, uso corporal especializado, manejo de objetos especiales (acomodo y desplazamiento de objetos), escenificación adecuada, etc.

En general estos especialistas compilan mnemotécnicamente los conocimientos del grupo social para reproducirlo en ocasiones especiales en las cuales se expresa ese saber guardado y mantenido largamente. Saber que es parte de lo que Havelock (1991) llama la "enciclopedia" del grupo. Saber sostenido en la oralidad a base de repetirlo y estructurarlo con cierta tecnología oral-aural.

Resulta sugerente el vínculo entre palabra y rito a través de la idea de repetición. En la oralidad la repetición, que nunca es idéntica, juega un papel central y el ritual se realiza a base de repetirlo, de este modo, la repetición oral se encabalga en la repetición ritual.

La *censura preventiva de la comunidad* viene a afirmar la idea de que no puede haber rito sin una sanción social y de que la objetivación de un ritual transmite un mensaje esperado.



Mensaje basado en la propia emisión organizada de la voz. A partir de esto puede pensarse en una estilística oral. Los géneros orales tales como la épica, la poesía, la narrativa mítica, etc., nos revelan la existencia de estructuras diversas de la oralidad.

Es así como podemos por fin formular las preguntas claves para nuestra investigación: ¿Obedece el ritual matrimonial entre los amuzgos a las técnicas de la producción y la reproducción oral, y cuáles son? ¿A qué tipo de oralidad pertenecen los rituales matrimoniales?

Pero antes de intentar avanzar en responder estas preguntas creo pertinente presentar una breve discusión sobre la relación oralidad y ritualidad desde el enfoque de algunas teorías antropológicas.

#### 4. Planteamientos en las teorías del ritual y su relación con la oralidad.

La literatura antropológica sobre los procesos rituales es de gran amplitud. Prácticamente han estudiado el tema los antropólogos y sociólogos más representativos. Los etnolingüistas y sociolingüistas también se han preocupado por el habla ritual. La definición y las distintas concepciones sobre el ritual es un asunto de grandes proporciones, así que prefiero exponer con alguna brevedad algunos de los problemas que considero centrales en la relación ritualidad y oralidad según algunas de las teorías y autores más conocidos.

##### *a) La oralidad y la relación mito-rito: la separación total en el planteamiento de Kirk.*

Un primer punto de encuentro entre rito y palabra ha sido la polémica establecida desde varias décadas atrás sobre la relación rito-mito. Esta polémica representa un interés especial dado que en el campo de la oralidad no existen aún suficientes planteamientos para armar una discusión. En tanto se considere al mito como una expresión oral, un relato, se puede aprovechar los argumentos de esta discusión para plantearlos como una relación oral-ritual. Es decir, considerar al mito principalmente por su expresión narrativa de tal modo que la discusión sobre el rito y sus vínculos con los mitos sea equivalente a una discusión entre el rito y la expresión oral. La sustitución la consideramos válida puesto que todo mito, en estricto sentido, no puede ser más que una expresión proveniente de la oralidad. No podemos descartar con esta aseveración que los mitos no provengan de transmisiones escritas, ya que gran parte de la tradición épica y religiosa se ha conservado en textos, que se han convertido en literarios o sagrados y en muchos casos han seguido reproduciendo mitos y ritos tradicionales.

Quien ha dedicado suficiente espacio para discutir sobre la relación mito-rito es G. S. Kirk (1970). En su libro *El Mito* ha hecho una revisión de dicha polémica que seguiremos brevemente.

Veamos primero la implicación del ritual al mito. Uno de los argumentos que llevaron a la exageración de asociar a los mitos rituales fundadores fue el interés teológico entre algunos estudiosos de la Biblia, puesto que ello permitía pensar en explicaciones ya desaparecidas conservadas sólo en la forma del mito. Sin embargo, era evidente la dificultad de relacionar mito y rito, solamente basándose en una comparación de formas parecidas, para adjudicarle a cualquiera la preeminencia. La discusión de la preeminencia no es en sí importante, pues se ha demostrado con múltiples ejemplos que los mitos no derivan necesariamente de un ritual anterior o arcaico. Ni tampoco los ritos se originan de narraciones míticas.

Otra postura exagerada que llegó a plantear la relación entre la narración mítica y el ritual fue la de equipararlos a una relación entre lo dicho y lo realizado. Con lo cual se pensaba por un lado en el rito como acción "tangible", un acontecimiento, donde el lenguaje articulado no está presente y por otro lado, en el acto mítico correspondiente a la parte oral intangible. Esta fue también una discusión larga, pues era difícil abandonar la idea de que la realidad del mito o de una narración no estuviera fuera del mundo real. Así, se quizo ver en los hechos tangibles la prueba de que el ritual es más cercano a algo verdadero que el mito. La apariencia de que el ritual realiza y reproduce algo más real que lo que narra un mito, y por ende el rito sería el generador del mito, llevaría al absurdo de pensar que un acto oral nunca pudiera ser un ritual, pues sería conferirle a la palabra una generación de realidades tangibles o bien que un acto oral tangible se dedicara a contar irrealidades. Los mismos argumentos vertidos llevarían a la conclusión contraria, es decir, la imposibilidad de fijar una temporalidad anterior del acto sobre lo oral no sería más que una prueba a favor de su íntima interconexión. Un indicador de esto es que en

una cultura oral, el rito requiere, mientras no se ejecuta, de conservarse en la memoria oral, donde los apoyos narrativos son vitales para su conservación, así pues, la presencia de lo oral, no queda a expensas solamente de la realización de un acto tangible no oral.

La orientación del rito como generador o productor de la oralidad mítica representó también formulaciones inversas a la anterior, que sostenían que la introducción de un mito o una narración servía como precedente para el origen de un ritual, esto es, el mito como generador de rituales. La relación entre el mito y el rito en lo referente a un núcleo narrativo mostró que se trata de vínculos en la mayoría de los casos triviales, es decir, los temas narrativos no representan acciones rituales, o en su caso no las propiamente narradas, de lo cual Kirk concluyó, acertadamente, en negar que de un mito se genere necesariamente un rito. Llega así a postular su preferencia por definir los elementos narrativos independientemente de sus asociaciones rituales, a menos que se pueda demostrar que éstas sean muy estrechas y significativas.

Más que mantener al extremo la separación, lo verdaderamente importante es la posibilidad de definir las relaciones entre ambas formas simbólicas. La pregunta crucial quizá podría ser: en qué ocasiones mito y rito se corresponden de modo significativo y si en esta relación mito-rito, uno es expresión del otro o bien se trata de una articulación de dos mecanismos distintos pero asociados. Recordemos también que una característica de los mitos es su continua transformación, lo que también puede decirse de los rituales.

A modo de resumen de ésta polémica podemos citar el siguiente párrafo donde se expresa la perspectiva general de Kirk al respecto de la relación de mito y rito según su vínculo entre el ejercicio narrativo y ritual en sociedades de mayor o menor estructura de jerarquización social:

"Allí donde el ritual se ve especialmente destacado, constituye una función de muchos otros aspectos de la vida social. Un cuerpo sacerdotal poderoso puede a veces desarrollarse por razones diferentes a la de la predisposición étnica al ritualismo, pero irá acompañado de todas maneras de rituales. La ociosidad forzosa puede ser un factor de la proliferación de rituales, como en efecto lo ha sido en Australia; y la naturaleza y concentración de los asentamientos es otro factor. Ciertas culturas relativamente seculares, como las de la antigua Grecia, los Teutones de la Baja Edad Media, los bosquimanos de Africa o los indios del Brasil, poseen, en efecto, tantos mitos como las culturas más jerarquizadas. En este último caso resultaría natural que muchos mitos, o la mayoría de ellos se hallaran asociados con rituales, o más generalmente con prácticas y oportunidades de índole religiosa; en el primero, que pocos de ellos lo estuvieran. Es posible que los mitos se reciten en determinadas ocasiones, o en los momentos en que los hombres se hallan libres del trabajo; pero tal hecho constituiría difícilmente un rito. Aunque admitamos la ambigüedad del término, la clase de rito que estamos analizando supone, sin embargo, una serie de acciones fuertemente controladas que se ejecutan en una secuencia preestablecida con un fin sobrenatural específico." (Kirk:1970;42).

Esta tesis, de que entre más jerarquizada esté una sociedad requerirá de más rituales y la inversa entre menos jerarquizada se encuentre habrá mayor producción mítica, no deja de ser controvertida. Sin embargo, es indicadora de que el asunto del ritual no puede dejar de lado sus vínculos no sólo con el mito, sino también con el conjunto social.

Se puede sintetizar la discusión diciendo que una cosa es preguntarse si mito y rito tienen un origen común, o si del origen de uno se deriva el del otro y otra cosa es preguntarse si mito y rito están asociados por cadenas de significación, mediadas por la palabra y los mecanismos orales. Estas asociaciones no significan que correspondan término a término entre una

expresión ritual y una mítica. Más bien se puede uno inclinar a pensar que entre ambas se requiere encontrar las conexiones que las unen. Una instancia no es reflejo de la otra, pero ¿cómo escapar una de la otra?. ¿No será acaso que la estructura oral de una sociedad las pone en contacto en alguna forma de asociación? Mito, rito y oralidad no son pues lo mismo, esto es claro, pero su separación no es total. La oralidad asocia y da forma a ciertos tipos de ritos y mitos.

**b) Ritos de Paso y lenguajes rituales: Arnold Van Gennep.**

Por dos razones es necesario hacer referencia a Van Gennep: la primera en relación a su concepto central sobre los ritos de paso y la segunda por su referencia explícita al habla especial proferida en los rituales.

La idea central de los ritos de paso postula la transición de un estado social a otro, produciendo un cambio de categoría del transeúnte. Considera como: "ritos preliminales a los ritos de separación del "mundo anterior", del antiguo estado de cosas, de la condición social previa, de la ubicación territorial precedente; como ritos liminales a los ritos ejecutados durante el estadio de marginación, que constituyen el meollo de la "transición"; finalmente, como ritos post-liminales a los ritos de agregación al "mundo nuevo", al nuevo status, a la nueva condición social" (Jáuregui:1986).

Este carácter transicional del rito muestra su fuerza en la reproducción del estatuto de los individuos en el grupo social. La relación con la parte oral no puede soslayarse. En su famoso libro sobre *Los ritos de paso* escrito a principios de siglo, Van Gennep ya menciona la existencia de lenguajes especiales empleados en los rituales, sobre todo en los momentos de transición. Lenguaje que, por un lado, incluye vocabularios desconocidos y poco usuales para el resto de la sociedad, y por otro lado estas hablas rituales, consistentes muchas veces en

prohibiciones, emplean palabras del idioma común. Van Gennep, quien dedicó en 1908 un ensayo para una teoría de las lenguas especiales, destaca la importancia de estos lenguajes para mujeres, iniciados, sacerdotes, etc., señalando que podrían ser considerados en el mismo orden que los cambios de indumentaria, las mutilaciones o comidas especiales, puesto que apuntan a un proceso de diferenciación.

Ciertamente los ritos de paso no son la única forma de ritualidad, los actos rutinarios pueden tener funciones propiciatorias y hay rituales donde el sacrificio es parte esencial. Los tiempos rituales pueden ser cíclicos o rutinarios; regulares o extraordinarios. A su vez, los ritos de paso comportan múltiples posibilidades de asociación simbólica según de qué ceremonial se trate: por ejemplo la fertilidad asociada a purificaciones.

*c) Los lenguajes sagrados y cotidianos: Malinowski.*

Malinowski es otro antropólogo que ha considerado en sus trabajos la relación entre las prácticas verbales, las distintas formas narrativas y los rituales. Algunos fragmentos de su discusión se centran en considerar en el caso de los aborígenes trobriandeses, la distinción que ellos hacen entre los cuentos y las leyendas de tipo cuasihistórico narrados en función de distracción y los mitos de carácter sagrado.

A pesar de esa distinción que interpreta Malinowski es muy difícil apreciar realmente en qué se diferencian unas formas de otras, como lo muestra el siguiente comentario de Kirk:

" (...) la realidad parece ser que estos nativos clasifican como «serias» las narraciones que palmariamente tocan temas solemnes del estilo del origen de los clanes y subclanes, la fiesta anual de la vuelta de los muertos, o la pérdida de poder de rejuvenecimiento por la humanidad. Aplican en cambio un término diferente para designar otras narraciones que no tratan

tan directamente temas de carácter público o tribal, a saber: las narraciones acerca de la fertilidad de los campos, que no supone en esta parte del mundo necesariamente un problema de supervivencia, o acerca de la magia hortícola, o sobre el curioso sistema ceremonial de intercambio de ornamentos que se llama *kula* (que, significativamente, entra en los mitos «serios»). No obstante, con frecuencia esta última clase posee referencias serias o especulativas, por indirectas que sean. En síntesis, no son realmente narraciones «de ficción», contadas puramente para distracción, ni son radicalmente distintos en forma, estructura o finalidad de las narraciones «serias»." (Kirk: 1970:33). Sin embargo, la distinción que nota Malinowski es de utilidad para comprender lo que él llama los «mitos credencial» orientados a confirmar cierta clase de "derechos locales, lealtades y creencias".

El problema que plantea la difícil clasificación de las narraciones sin duda es un asunto que puede relacionarse a las técnicas orales de narración, pues la cuestión parece dirigirse a los momentos o situaciones en que se cuentan las distintas clases de narraciones.

Malinowski mismo, aunque reticente a reconocer espacios orales como espacios ritualizados, reconoce en alguna medida que dichos actos orales tienen función en la sociedad, aunque no sea una función sagrada, dice: "(...) Es posible que los mitos se reciten en determinadas ocasiones, o en los momentos en que los hombres se hallan libres del trabajo; pero tal hecho constituiría difícilmente un rito". (Kirk: 1970:42).

La ejecución o realización de los mitos o cualquier otra formulación narrativa u oral indican en realidad la importancia que las sociedades sin escritura otorgan a todo acontecimiento oral. Es claro que a ello hay que agregar elementos de diversa índole que sitúan y condicionan la expresión oral en relación a rituales, ceremonias, ritos de paso, liturgias religiosas, o simplemente entretenimiento pedagógico.



*d) El ritual en lo total; ensayo sobre la oración: Mauss.*

Sin duda uno de los planteamientos donde las formas simbólicas tiene un impacto total y múltiple lo encontraremos en Marcel Mauss. Su teoría de la oración y la relación sagrado-profano representan un punto fuerte de interés para la perspectiva de la oralidad relacionada con la teoría del "acto total" que desarrolla este gran antropólogo.

La oración, nos dice Mauss, transita por diversas formas:

" (...) alternativamente, rogativa y constriñente, humilde y amenazadora, seca y abundante en imágenes, inmutable y variable, mecánica y mental. (...) unas veces es una exigencia brutal, otras, una orden, según el momento, un contrato, un acto de fe, una confesión, una súplica, una alabanza o bien un «¡hosanna!»" (Mauss;1970:95).

Para Mauss el contexto de la oración como forma histórica está en relación a las creencias religiosas:

"En primer lugar, la oración es el punto de convergencia de numerosos fenómenos religiosos, de la naturaleza del rito y de la naturaleza de la creencia. Es un rito, puesto que es una actitud adoptada, un acto realizado cara a las cosas sagradas".

Y sobre la cuestión de rito argumenta que éste sólo encuentra su razón de ser cuando se descubre su sentido, es decir, las nociones que son y han sido su base, las creencias a las que corresponde. En este punto el vínculo con el mito se hace necesario, sin regresar a las posiciones ritualistas del origen del mito por el rito, sino más bien en una orientación cercana al acto oral de la plegaria. El mito entra en juego, para Mauss, "sólo a partir del momento en que se ha dicho de qué movimientos, de qué ritos es solidario, y cuáles son las prácticas que ordena. Por una parte, el mito apenas tiene realidad si no lo ligamos con un hábito determinado del culto;

y, por otra parte, un rito casi no tiene valor si no implica el juego de ciertas creencias." (Mauss;1970:96)

La teoría de la oración puede sintetizarse en las siguientes citas:

"La oración, al igual que un mito, está cargada de sentido; a menudo, es tan rica en ideas y en imágenes como una narración religiosa. Está llena de fuerza y de eficacia, como un rito; con frecuencia, es tan poderosamente creadora como una ceremonia simpática. Al menos, al principio, cuando se la inventa, no tiene nada de ciega; es todo lo contrario a la pasividad. En este sentido, un ritual de oraciones constituye un todo, en el que vienen dados los elementos míticos y rituales, necesarios para comprenderla." (97)

En la teoría de la oración encontramos elementos que nos permiten pensar en el vínculo entre rito y palabra puesto que se trata de fundamentar la idea de rito ligada a creencias, que en el caso de la oración establece una conjunción solidaria entre los dos órdenes de forma total. Agrega Mauss: " El aspecto ritual y el aspecto mítico son, rigurosamente, en el caso de la oración, las dos caras de un único e idéntico acto. Aparecen a la vez y son inseparables." (97)

El espacio de reflexión que el ensayo de la oración de Mauss ha abierto resulta muy sugerente para nuestra investigación. Resulta atractivo discutir esta teoría desde los enfoques oralistas. La importancia dada a la oración como acto oral deja ver el interés de Mauss por los efectos sonoros. Sin embargo quedan varios aspectos por profundizar. Uno de ellos es el desarrollo de la oración que de forma sonora se convierte en un espacio de repetición silenciosa y de un espacio social se restringe a un ejercicio individual. Este aspecto que nos señala Mauss en el párrafo siguiente permite pensar en los distintos tipos de oralidad en distintas sociedades, así como las relaciones de interface entre oralidad y escritura que sin duda han afectado la forma de la oración. Reproduzco el párrafo:

"En la oración, estos dos procesos están particularmente dibujados. La oración ha llegado a ser, además, uno de los mejores agentes de esta doble evolución. Al principio, era totalmente mecánica, y actuaba sólo a través de sonidos proferidos, y ha acabado siendo enteramente mental e interior. Ha terminado por ser únicamente pensamiento y efusión anímica, cuando, en sus comienzos, el pensamiento constituía un mero atisbo. Al principio era estrictamente colectiva, recitada en común o al menos siguiendo formas fijadas con extraordinario rigor por el grupo religioso, a veces, incluso, prohibida, y luego se ha transformado en el dominio de la libre conversación del individuo con Dios. Si ha podido plegarse de tal manera a esta doble transformación, es debido a su naturaleza oral." (Mauss;1970:99).

e) *El ritual en Lévi-Strauss.*

A pesar de que Lévi-Strauss no ha separado de forma especial su pensamiento respecto al rito de otras manifestaciones simbólicas (totemismo, mitos, parentesco, máscaras), se trata de una teoría en la que no podría soslayarse las relaciones entre las distintas formas de simbolismo. La relación entre ellas es obligada en el campo del pensamiento estructural. La interdependencia de estructuras es, sin duda, una de las aportaciones importantes de este autor. Su forma de relación puede verse enriquecida si se enfoca la función simbólica desde su materia oral propiamente dicha. Desde nuestro punto de vista encontramos en estas relaciones de interdependencia de estructuras simbólicas una relación profunda mediada por la oralidad.

Sin duda *El Pensamiento Salvaje*, de Lévi-Strauss es la obra que de muy cerca puede reflexionarse a la luz de los resultados mostrados por la oralidad, y tratar de poner en relación el pensamiento concreto con la tecnología oral. No se trata de establecer una comparación para substituir ciertos principios del

pensamiento concreto por técnicas de la memoria, sino de correlacionar la significación estructural con el mensaje oral.

Es evidente, en la perspectiva de Lévi-Strauss, que entre rito y mito deba haber relaciones de asociación. Una muestra de ello la da en su artículo "Relaciones de simetría entre ritos y mitos de pueblos vecinos" en *Antropología Estructural* (1979) mostrándo como entre dos grupos, los Mandan y los Hidatsa tenían respecto a sus mitos y ritos relaciones de oposición y correlación, diferencias y puntos comunes, afirmando que:

"Unos conocían los mitos de otros y sabían contarlos en los mismos términos o casi. No prodría pues objetársenos la existencia aquí y allá de relatos casi idénticos: solamente hemos querido mostrar que en un patrimonio vuelto común, cada tribu tenía tendencia a elegir variantes opuestas o complementarias, cuando era cosa de fundar ritos parecidos o que desempeñaban la misma función." (Lévi-Strauss;1979:239). Y agrega:

"En el origen de las diferencias introducidas en los sistemas míticos hay pues semejanzas aceptadas en el plano de los ritos, los cuales enganchan, digámoslo así, las formas de actividad técnica y económica a la ideología." (Lévi-Strauss; 1979:239). Las relaciones diversas entre ritos y mitos en estos grupos indígenas muestran relaciones de asociación en forma inversa en la cultura vecina. De donde establecer una separación entre ritual y mito y no considerar sus interdependencias internas y externas en una sociedad equivaldría a perder de vista "un justo equilibrio entre su unidad y su diversidad" (Lévi-Strauss;1979:241).

La relación estructural entre diferentes espacios de la cultura, como es sabido, es la base del pensamiento de este autor. Las relaciones que ha establecido en sus estudios dejan ver perfectamente que entre las distintas estructuras simbólicas de la cultura humana hay cadenas de relación y asociación estructural que las vinculan, haciendo de unas el resultado de las otras. Por ejemplo:

" (...) en *La vía de las máscaras* Lévi-Strauss demostrará que el método que había puesto a prueba en el análisis de los mitos es válido también en otros campos del simbolismo, como los procesos rituales. Estos y sus elementos constitutivos no se pueden interpretar tampoco como objetos aislados, pues son simbólicamente inseparables de otros a los que se oponen: los primeros fueron elegidos para contrastar con los segundos. (...) Un proceso ritual replica a otros a los que transforma asumiendo su individualidad. El conjunto de las máscaras, los mitos que fundan su origen, los ritos en los que comparecen y sus funciones económicas y sociales sólo se vuelven inteligibles merced a las relaciones que los unen: entre ellos, en el seno de una sociedad, existen relaciones de transformación homólogas a las que se realizan a nivel de cada uno de esos registros simbólicos entre culturas vecinas que conforman un área cultural" (Jáuregui; 1986).

*f) Leach y la conexión de los símbolos.*

Manteniéndose también sobre una fuerte relación entre ritual, mito y otros procesos sociales, Leach, nos introduce a relaciones simbólicas múltiples e interrelacionadas, en relación a su "lógica de los símbolos". Es entorno a una teoría de las conexiones de símbolos que este autor plantea su tesis: "La comunicación humana se realiza por medio de acciones expresivas que funcionan como *señales, signos y símbolos.*"

Leach desarrolla este conjunto de expresiones sígnicas con el fin de analizar las distintas relaciones simbólicas procedentes de distintos aspectos sociales que sin embargo, en ésta lógica de símbolos, están interrelacionadas y se intercambian a pesar de ser tipos distintos.

Brevemente el propio autor sintetiza su teoría en los siguientes puntos:

"1. Un *signum* es un *signo* cuando hay una relación intrínseca previa entre A y B porque pertenecen al mismo contexto cultural. (...) Esta clase de relación se describe a veces como *metonimia*, (...); el indicador que funciona como un signo es contiguo a lo significado y forma parte de ello. (...)

2. Correspondientemente, un *signum* es un *símbolo* cuando A representa B y no hay relación intrínseca previa entre A y B, es decir, A y B pertenecen a contextos culturales diferentes" (Leach;1989:20).

El interés de Leach sobre las estructuras de comunicación entre distintas estructuras sociales lo lleva a plantear su teoría de la *cultura y comunicación* con el fin de postular que:

"... el «mecanismo» de estos diferentes modos de comunicación debe ser el mismo, de que cada uno es «transformación» del otro más o menos en el mismo sentido en que un texto escrito es una transformación del habla." (Leach;1989:22)

Uno de los ejemplos privilegiados donde aplica su teoría de la transformación de los símbolos de la comunicación es la discusión de espacio y tiempo en los ritos de paso, que lo lleva a plantear la noción de zona limítrofe, donde la intersección es sagrada, e implica el momento liminal del ritual: "Un límite separa dos zonas del espacio-tiempo social *normales, temporales, bien delimitadas, centrales, profanas*; pero los marcadores espaciales y temporales que realmente sirven de límites son también *anormales, intemporales, ambìguos, marginales, sagrados*." (Leach;1989:48).

Leach llega así a considerar el *contexto ritual* conectado al mito: la parte espacial que sirve de representación de ideas y de mitos. En este contexto es que debe entenderse el vínculo que Leach hace entre mito como complemento del rito y viceversa. Es claro también el por qué de la asociación que hace Leach entre el ritual y la creencia en el contexto de la conexión simbólica.

Encontramos pues en ésta teoría elementos sugerentes sobre el ritual y la comunicación simbólica. La pertinencia de relacionar la oralidad con este contexto puede probarse en la propia estructura de transformación de la comunicación simbólica dada en el ritual.

g) *Liminalidad y communitas: Víctor Turner.*

La teoría de Turner engloba resultados de las concepciones rituales anteriores proponiendo conceptos nuevos. Turner retoma las sucesivas fases de los ritos de paso, haciendo énfasis en la "fase liminal" y el tránsito a la fase de reincorporación en donde "El sujeto ritual, ya sea individual o colectivo, se halla de nuevo en un estado relativamente estable y, en virtud de ello, tiene derechos y obligaciones (...) de él se espera que se comporte de acuerdo con ciertas normas dictadas por la costumbre y ciertos principios éticos vinculantes para quienes ocupan posiciones sociales en un sistema de tales posiciones." (Turner:1988:102).

Este vínculo lo efectúa con dos nociones fundamentales: la *liminalidad* y la *communitas*. Sobre la primera dice: "Los atributos de la liminalidad o de las *personae* liminales («gentes de umbral») son necesariamente ambiguos, ya que esta condición y estas personas eluden o se escapan del sistema de clasificaciones que normalmente establecen las situaciones y posiciones en el espacio cultural." (102).

La noción de *communitas* sintetiza la contradicción entre dos tendencias o "modelos" que se expresan de forma yuxtapuesta:

"El primero es el que presenta a la sociedad como un sistema estructurado, diferenciado, y a menudo jerárquico, de posiciones político-jurídico-económicas con múltiples criterios de evaluación, que separan a los hombres en términos de «más» o «menos». El segundo, que surge de forma reconocible durante el período liminal, es el de la sociedad en cuanto *comitatus*, comunidad, o

incluso comunión, sin estructurar o rudimentariamente estructurada, y relativamente indiferenciada, de individuos iguales que se someten a la autoridad genérica de los ancianos que controlan el ritual" (Turner;1988:103).

La idea de *communitas*, mantenida en la propia voz latina para diferenciarla de la idea general de «comunidad», resulta central para comprender los procesos rituales:

"Esta diferenciación entre estructura y *communitas* no se limita a la conocida entre «secular» y «sagrado» o a la existente, por ejemplo, entre política y religión. En las sociedades tribales hay determinados cargos fijos que tienen muchos atributos sagrados; de hecho, cada posición social tiene alguna característica sagrada. Pero este componente «sagrado» es adquirido por los titulares de posiciones en el curso de los ritos de *passage*, a través de los cuales cambiaron de posición. Con ello se transmite algo del carácter sagrado de esa humildad y ejemplaridad pasajeras, a la vez que se modera el orgullo de quienes ocupan posiciones o cargos superiores.(...) La liminalidad implica que el que está arriba no podría estar arriba de no existir el que estuviese abajo, y que quien está arriba debe experimentar lo que es estar abajo." (Turner;1988:103-104).

Desde esta perspectiva el tránsito por un ritual deja definitivamente de ser un asunto individual, el paso de un sujeto ritual a otro estatuto social. Quien en verdad se transforma y reproduce por ese tránsito es la *communitas*. Esta idea viene a apoyar la idea de la "censura preventiva" de Jakobson en el sentido de que en la realización de rituales se elabora un proceso que compete al todo del grupo social.

En este contexto, podemos postular la hipótesis acerca de que la oralidad abarca no sólo a los especialistas en la palabra, ni a los "pasajeros" directos del rito, sino que a través de la memoria oral se pone en juego un proceso ritual de implicaciones para todo el conjunto social.



## 5. Oralidad y ritual o/y ritual oral.

A título de conclusión parcial sobre el vínculo entre oralidad y ritual podemos tratar de precisar nuestras hipótesis centrales para la investigación.

Con los planteamientos anteriores se ha intentado circunscribir el ámbito de relación entre la palabra oral y el ritual. Lo que he tratado de indicar y que será la búsqueda central del trabajo es: ¿cuándo la palabra se vuelve rito y cuál es la eficacia de la palabra en un proceso ritual?

La reflexión sobre la forma en que la oralidad interviene en los procesos rituales no se resuelve fácilmente. Y menos aún, si se quiere responder a la cuestión sobre la relevancia de la palabra en procesos rituales, en los cuales la expresión oral corresponda a formas especiales de elaboración ritual.

La singularidad de los rituales evita que enunciemos un tipo de patrón correspondiente estrictamente a rituales de tipo oral. En diversos enfoques se ha visto que la intervención de la oralidad en rituales tiene diversas vías de acceso. Mi propia formulación depende pues de la forma en que las técnicas orales estructuran los procesos rituales que pretendo estudiar.

Las interconexiones de la oralidad con el mito y el rito, las fases de transición en los ritos de paso, la combinatoria entre estructuras simbólicas, los componentes orales y no orales del rito, las formas orales típicas del ritual como la oración, la relación entre sujetos individuales y communitas han sido discusiones que me permiten orientar posibles enfoques de mi trabajo. Todas ellas convergen en la idea de mostrar cómo opera el mensaje oral en los procesos rituales. Esta es a fin de cuentas la tesis central a demostrar en este trabajo.

Los enfoques oralistas abren múltiples posibilidades de análisis, pero sólo hasta comenzar a trabajar con el material propio del caso será cuando se ponga a prueba ese abanico de formas orales. Los mecanismos orales que se han explorado nos son, ni con mucho, los únicos probables. Sin duda existe una gama mucho mayor de formas de expresión oral en los ritos, pero a pesar de ello, se ha visto ya un conjunto de expresiones que conservan, mantienen e interpretan un conocimiento sobre la sociedad a través de las prácticas rituales.

La oralidad concebida como un amplio espectro que atravieza la vida social nos lleva a responder a la pregunta: ¿emisión oral es equiparable a un catálogo o a la "enciclopedia oral" (Havelock:1963) de costumbres y valores de una sociedad oral? Pregunta central para otorgar la justa dimensión a la comunicación oral. La respuesta a tal cuestión nos lleva a afirmar que es en la construcción del mensaje oral que el propio medio de la palabra oral requiere de un estilo técnico oral para ejercerse, recordarse y por supuesto apoyarse en otras técnicas ligadas a la oralidad como los recursos visuales, kinésicos, objetales, etc. La articulación concreta de este conjunto de tecnología oral y no-oral produce, entre otros espacios sociales, el contexto ritual. Nuestro interés central nos lleva entonces a plantear la estrecha relación entre la oralidad y el ritual en tanto una especial forma de organización de conocimientos del grupo social.

En un nivel más específico las técnicas orales se localizan en muchas formas de organización de conocimientos: las taxonomías, las genealogías, los cultos sagrados, las prácticas mágicas y curativas y seguramente muchos tipos más. Estos rituales ejercidos bajo la tecnología oral envuelven un mundo de saberes sociales dominados por los especialistas de la oralidad. Saberes que por lo demás no dejan de estar vinculados con el poder y los valores sociales.

En un nivel más general la oralidad se hace presente en los mecanismos de socialización y formación de valores del grupo, en las formas míticas y narrativas, en las prácticas pedagógicas y por supuesto en las formas rituales que se convierten en espacios de reproducción social. El mensaje oral se produce desde el ritual especializado hasta el conocimiento generalizado. Es decir en los procesos rituales los conocimientos puestos en juego, -- las creencias, los comportamientos, prohibiciones, mandatos, etc.--, no dejan de adquirir sentido, no sólo por su propia representación, sino también por su realización oral en el grupo social. La oralidad es así la educadora de la sociedad. Pero ciertamente no es la única, ni es por sí misma.

Se puede pensar que la oralidad, como una tecnología, tiende a homogeneizar, a identificar "mimeticamente" prácticas simbólicas diferentes. En una sociedad oral el propio medio de comunicación oral constituye la herramienta básica para construir las relaciones sociales. Permite además, relacionar campos simbólicos y efectuar superposiciones de distintos lenguajes sociales. Es claro sin embargo, que no se trata de homogeneizar totalmente la oralidad a los sistemas simbólicos: en efecto, canto, poema, mitos, rituales, taxonomías, reglas sociales de sistemas de intercambio, etc., tienen su propia lógica según su propia eficacia. Pero su "mano de obra", su material básico, es la palabra organizada.

El aspecto de la oralidad como una acción ritual o el rito como un acto oral, hace presentes diversas maneras en que los actos rituales son fundamentalmente orales, es decir que el mismo ritual consiste en la ejecución oral, como puede ser la forma del "canto oral", entre otras posibilidades sonoras. Otros ejemplos de ello se encuentran desde el canto épico griego hasta las diversas formas en que la voz participa en los rituales. El ritual oral entonces, puede tener por objetivo ofrecer una interpretación relacionada con el mismo ritual o una parte de éste. Recordando las tesis de Havelock sobre la Grecia antigua, este historiador de la oralidad y la escritura, se refiere a la

posibilidad de que en el mismo hecho de recitar los poemas homéricos se escenificara una representación ritual oral. La escucha y recitación de los mitos, narraciones épicas, costumbres, etc., por parte de los bardos, es decir, la oralidad en ejercicio, eran eventos rituales sostenidos fundamentalmente por la propia "poesía oral" o la representación teatral. Las implicaciones desprendidas de este caso histórico han sacudido fuertemente la concepción misma de la historia antigua y sus posteriores desarrollos hacia la cultura escrita. Y es por eso que cuando abordamos el estudio de una sociedad que conserva y se conserva a través de prácticas orales, sea muy atractivo recurrir a tales fuentes de inspiración.

## 2. ORALIDAD Y MATRIMONIO.

### I. La interface y la alianza matrimonial.

#### 1. Reglas de alianza orales y escritas.

La definición de la relación entre ritual y oralidad nos lleva finalmente a la comprensión de un tipo de ritual en donde la oralidad es una parte central. Además de ello se trata de un ritual que todas las sociedades humanas practican y han practicado: el ritual del intercambio de mujeres o alianza matrimonial.

La alianza social matrimonial es por sí misma un pacto entre grupos. Las reglas del intercambio, sin duda, deben cobrar existencia material; deben reflejar su lógica implícita en manifestaciones visibles. En las sociedades sin escritura la función del ritual resulta así fundamental. En muchas de las sociedades modernas, insertas ya en un pleno dominio de la escritura, los pactos matrimoniales quedan garantizados por la rúbrica de los contrayentes. Las formas jurídicas son el mejor ejemplo de ese poder de compromiso entre las personas mediado por la escritura. La existencia del texto evidentemente modifica esta configuración. Pero en sociedades de dominancia oral la ritualidad y la palabra oral configuran formas diferentes de establecer alianzas entre grupos vía el intercambio matrimonial.

Sin embargo, no podemos llegar a afirmar rotundamente que la escritura anule todas las formas de pacto verbal, o a la inversa que en una sociedad de dominancia oral la escritura no deje sus huellas en las propias expresiones orales. Esta intermediación, o interface, en la óptica de Goody, se hace presente en la mayoría de las sociedades contemporáneas.

Es pues ineludible el tema de la relación entre la oralidad y la escritura en procesos simbólicos rituales. Recordemos que casos históricos nos enseñan que muchas sociedades han pasado de una preeminencia oral a una escrita, sin por ello perder la huella de la emisión oral; su paso a la escritura ha influido en la misma tradición oral. Pueblos como el hebreo que basados en su historia oral bíblica convirtieron esa tradición en un texto sagrado.

La sanción religiosa cristiana aplicada a la alianza matrimonial es también un ejemplo de hegemonía de la escritura para establecer cánones de obligación general por la obligación de la palabra escrita. Sin embargo, la práctica dada en diversas culturas sigue requiriendo de la formulación oral para validar al interior del grupo la vida moral de sus individuos, sus compromisos y finalmente su reproducción.

Esta relación interfásica es la que procesan la mayoría de las culturas hoy en día. Tanto las que ya tienen sistemas constituidos de lecto-escritura en donde la oralidad puede seguir jugando un papel importante en las relaciones sociales, como aquellas culturas que sin tener dichos sistemas de escritura ya viven bajo la influencia cultural de otros, o en el seno de las cuales la escritura comienza a transformar a la oralidad. Una de las tareas principales en la investigación será analizar las formas en que se anudan mutuamente procesos orales y escriturales. Por lo pronto podríamos decir que las formas orales pueden convivir y nutrirse, antes que extinguirse, de la cultura escrita.

Algunos postulados orientan nuestra reflexión sobre el vínculo entre interface oral-escritura y alianza matrimonial. Si establecemos como hipótesis de trabajo que el ritual matrimonial se sustenta en un compromiso no sólo entre los grupos pactantes, sino también en relación a la comunidad (communitas según Turner), en tanto que ésta ejerce una "censura preventiva", es decir, espera el cumplimiento de los contrayentes de la obliga-

ción tradicional de alianza, entonces, el mensaje formulado en el ritual debe garantizar tal expectativa.

La expresión oral debe pues, corresponder a una garantía social, sustentada en la forma misma del pacto oral. El código escrito garantiza tal norma por su propia permanencia, por su propio compromiso rubricado. En sociedades de dominancia oral el rito se convierte así, en la forma de hacer "visible", de hacer respetar la palabra hablada. Es de suponer entonces que este tipo de sociedades requiere del ritual oral con mucha mayor necesidad mnemotécnica que aquellas sociedades poseedoras del acuerdo que permanece más tiempo gracias a la forma escrita. El ritual matrimonial por intermedio de la escritura puede prescindir de la exigencia del mensaje oral especializado, pero no una sociedad de relaciones orales. Es lógico afirmar pues, que el ritual es diferente cuando hay presencia de escrituras que codifican las normas de comportamiento.

Dicho de forma quizá paradójica, el proceso ritual por medio de un "contrato escrito" equivale al compromiso formulado por medio de la palabra oral: De ahí que la forma de decir por el habla (así como se pone por escrito) convierte el acto de emisión necesariamente en un acto de fuerza ritual.

Quizás uno de los rituales con mayor exigencia de una emisión oral especializada, sea el matrimonial, base misma del orden normativo de reproducción de los sujetos sociales. No sería exagerado pensar que, guardando todas las proporciones, el ritual oral matrimonial opera como un símil del código social escrito.

Insistamos: se trata de un intercambio simbólico, en el cual su propia estructura implica el pedir y el otorgar, el intercambio, y por ello se requiere el buen uso de la palabra (incluso en sociedades de cultura escrita se ejerce la petición oral).

El ritual de "petición" no sólo opera metafóricamente, sino que representa el ejercicio mismo de una tecnología oral. No es extravagante suponer, entonces, que encontraremos en él, un

estilo quizá propio a sus condiciones y limitaciones de formularse oralmente.

Finalmente, la pregunta que abre nuestro campo de investigación puede ser: ¿qué función actual tiene en la sociedad indígena la petición de novia?

Pero antes de pasar a ello acentuemos algunas de nuestras proposiciones. Una de las premisas centrales a desarrollar en el proyecto es la de considerar el ritual como un espacio en que la norma social se reproduce. Trataremos pues, inicialmente de considerar al ritual matrimonial como la forma del pacto, del contrato, del establecimiento de la alianza en sociedades sin escritura; en éstas, es la fuerza del ritual lo que sella el convenio de intercambio matrimonial. En las sociedades con escritura y donde el derecho civil se ha desarrollado es la palabra escrita, la firma, el nombre de los contrayentes rubricado por ellos mismos y sus testigos, lo que en última instancia asegura el valor normativo del evento. En una sociedad sin escritura la repetición del ritual, su fuerza, será la garantía mostrada ante los otros del pacto establecido. El ritual muestra, enseña, deja ver, el valor concedido a la palabra.



## 2. Alianza, rito y oralidad.

Hemos insistido hasta ahora que el recorrido por la oralidad, el rito y la alianza, representa un camino de múltiples articulaciones. Si bien nuestro objetivo principal es analizar el funcionamiento de la oralidad en los rituales matrimoniales en el caso del grupo indígena amuzgo, queremos también observar las implicaciones que ello tienen en aspectos más amplios de esta sociedad.

En un primer momento la oralidad proporciona el corpus de las formulaciones orales que fundan un discurso ritual y ceremonial ligado al proceso matrimonial. Surgen de inmediato las condiciones básicas de la oralidad en relación a rituales matrimoniales: los oficiantes, los participantes, las expectativas de la sociedad, el acto preventivo, el auditorio en sentido literal, el habla ritmada, la naturaleza del estilo oral y formular, la relación entre lenguas, etc.

En un segundo momento, quiero relacionar los efectos de la práctica ritual en el comportamiento matrimonial posterior, es decir, considerar el efecto del ritual en las relaciones parentales consecutivas a la ceremonia de alianza matrimonial. Así, pretendo establecer posibles relaciones de transformación entre el ritual y las estrategias de matrimonio. Por ejemplo, por los cambios de actitudes que se producen en el seno de las nuevas generaciones, cuando ciertos miembros del grupo, principalmente los jóvenes, no siguen el ritual considerado "tradicional" como una forma ideal de realización. Puesto que estos agentes sociales siguen ligados a su sociedad y es cuando el ritual adquiere variantes sustitutivas, de reposición o reconfiguración, que permiten a esos individuos reintegrarse a su sociedad en mayor o menor medida. En estas prácticas se observa la fuerza moral del ejercicio del ritual y la fuerza de transmisión de valores sociales en el grupo manteniendo o perdiendo la vigencia del mensaje oral.

### 3. EL CASO AMUZGO.

#### I. Los amuzgos.

##### Generalidades.

La etnia amuzga pertenece a los grupos mesoamericanos. El nombre "amuzgo" proviene de una palabra en lengua náhuatl, a la cual se le ha dado varias interpretaciones. Una versión hace provenir el término de amoxtli "lugar de libros o papeles"; otra versión, -quizá más factible-, considera la palabra amoxko con el sentido de "lugar de nube del agua", (la lama verðosa que flota en la superficie de un río). No se conoce autodesignación general del grupo, aunque una forma de autoreconocimiento étnico se manifiesta al referirse a los que hablan hñonda, término de difícil traducción, que expresa la idea de "palabra de agua", mientras que a las otras lenguas se les designan como hñosko, "palabra de hojas".

Los amuzgos actualmente se localizan cerca de la costa del océano pacífico, en las partes bajas de la Sierra Madre del Sur, entre las costas de Guerrero y Oaxaca (región conocida como La Costa Chica), a una altitud promedio a los 500 metros sobre el nivel del mar. El clima es semihúmedo. El territorio que habitan se encuentra entre los paralelos 16° y 17° de latitud norte y entre los meridianos 98° y 99° de longitud oeste. Las poblaciones principales en el estado de Guerrero son los municipios de Xochistlahuaca, Tlacoachistlahuaca y Ometepec; en Oaxaca los municipios de San Pedro Amuzgos y Santa María Ipalapa.

La población actual de hablantes de lengua amuzga, con base en datos del *XI Censo General de Población y Vivienda de 1990*, es de 32,637, perteneciendo 27,629 al estado de Guerrero y 5,008 a Oaxaca (incluyendo menores de 5 años con padres hablantes). Sin

embargo, estos datos censales podrían incrementarse dado que es difícil contabilizar la población de lugares pequeños y dispersos así como la población de migrantes temporales. También habita en el área población mestiza, afromestiza e indígena de lengua mixteca y nahua, aumentando considerablemente la población de esta región interétnica.

La lengua amuzga pertenece a la protofamilia otomangue y constituye una rama independiente (no se ha podido definir con precisión alguna cercanía con otro tronco de ésta familia). Presenta diferencias dialectales, a pesar de mantener una relativa inteligibilidad. La diversidad señalada por los propios hablantes es fuerte, dado que consideran diferencias sociales, de identidad y territoriales muy específicas. En la zona de Guerrero el monolingüismo alcanza un 50% y un 20% en Oaxaca. El bilingüismo se ve condicionado por la influencia de hispanohablantes mestizos en las cabeceras municipales, por la migración y por centros educativos nacionales.

#### **Algunas notas históricas.**

Es poca la información sobre la historia prehispánica de los amuzgos. Algunos datos pueden reconstruirse de fuentes tangenciales, como por ejemplo la información proveniente de los códices mixtecos. Hacia el año 1000 (d.c.), el rey mixteco 8 Venado es reconocido como gobernante mixteco en una ceremonia realizada en Jicayán, lugar cercano a la zona amuzga oriental y límite del señorío de Tututepec y por ende se puede suponer, desde entonces, la existencia de pueblos amuzgos. Esta suposición se basa simplemente en el hecho de que los códices no señalan pueblos amuzgos sino solo aquellos limítrofes con el señorío de Tututepec. Los señalamientos, pues, llegan justo hasta las fronteras que ya para la llegada de los españoles eran conocidas como la zona de los amuzgos.

En la segunda mitad del siglo XV la parte poniente de la región amuzga, en el actual estado de Guerrero, se encontraban bajo el dominio azteca, entre ellos los centros de población

amuzga como Ayotzinapa (hoy sin población amuzga) y Xochistlahuaca, región controlada por la provincia de Ayacastla conformada principalmente por Ometepec e Igualapa. Alrededor de la región amuzga, convivían, además del mixteco, pueblos de habla chatina, ayacazteca, nahua, cahuateca, tzinteca y tlapaneca. En dos lienzos mixtecos, de Zacatepec y Jicayan, del año de 1550, en donde se describen linderos, aparece un glifo con el nombre del pueblo de Amuzgos: una bola con terminaciones que parecen hilos, como si fuera una semilla de algodón, con el nombre mixteco de *ñuñama*, "pueblo de la bola de algodón" (Ver Egli, W. 1982). La *Relación de Xalapa, Cintla y Acatlan* en el 1580, señala varias cabeceras dependientes de la alcaldía mayor, que contaban con "estancias" o pueblos donde se hablaba lengua amuzga: Xicayan de Tovar, Ayocinapa, Ometepec, Suchistlahuaca e Ihualapa.

Con la llegada de los españoles, muchos pueblos son debastados por la invasión y las epidemias. Pedro de Alvarado comienza la conquista de la costa sur. El conquistador Tristán de Luna y Arellano bajo el Mayorazgo del Mariscal de Castilla desarrolla uno de los latifundios más grandes de la región, que dura hasta la primer mitad del siglo XIX, abarcando parte de los territorios amuzgos. A raíz del establecimiento de las haciendas españolas en la región, la población indígena sufre las consecuencias de las nuevas actividades económicas: destrucción de tierras de cultivo por la ganadería, trabajos forzados en la producción de caña de azúcar y explotación en la producción de la cochinilla.

### **Asentamientos**

Los amuzgos se asentaron en diversos pueblos: Ayotzinapa, Ometepec, Xochistlahuaca, Igualapa, Cozoyoapa, Tlacoachistlahuaca, Huajintepec, Quetzalapa, Chacalapa y Amuzgos. Xochistlahuaca (llanura de flores) fue erigida en cabecera en 1563, convirtiéndose en el centro de los pueblos amuzgos (Cervantes:1993). De los pueblos sobrevivientes a las epidemias y la colonización, perduran hasta hoy Cozoyoapan, Huehuetónoc, Minas, San Cristóbal, Tlacoachistlahuaca, Cochoapa, Huajintepec, Huixtepec y Zacualpan

en la parte de Guerrero y los territorios de Amuzgos e Ipalapa en Oaxaca.

La formación del estado de Guerrero (1849) separó en dos entidades federativas a los amuzgos; división que vino en detrimento de las relaciones intercomunitarias de los pueblos amuzgos. Además de estos pueblos existe mucha población diseminada en "cuadrillas", "rancherías" o "parajes", en donde alguna gente reside temporal o permanentemente, con la finalidad de estar cerca de sus tierras de cultivo y de sus "encierros" para cuidar sus animales. Los asentamientos amuzgos tuvieron la influencia de la población negra de la costa para la construcción de casas de forma redonda, conocidas como "redondos": construidos de barro, bajareque y madera de otate. Posteriormente la casa de adobe con techo de teja de dos alas y de forma cuadrangular ha sido dominante. Los asentamientos en las cabeceras o pueblos grandes son aglutinados, en las rancherías o cuadrillas son dispersos. En las cabeceras municipales la población mestiza se ubica por lo general en el centro del pueblo, y la población indígena en la periferia.

#### Relaciones Económicas

**Subsistencia.** La economía actual de las comunidades amuzgas está basada en la agricultura. El cultivo fundamental es el maíz, base alimenticia y sustento de autoconsumo cotidiano. También el frijol, la calabaza, el chile, el cacao, el café, diversos frutos y animales de cría menor completan la dieta indígena. Asimismo con la caña de azúcar, aún trabajada en los viejos trapiches de la colonia, se elabora panela y aguardiente. Dada la calidad de suelos y la conformación de los lomeríos de la región el sistema de cultivo es de roza, tumba y quema. Para la siembra se utilizan instrumentos de labor tales como: el machete, la tarecua, la coa y el enduyo. La siembra se mide en "maquilas" o "cajones". Pocas son las unidades domésticas indígenas que logran tener ganado mayor. Aunada a la producción agropecuaria las unidades domésticas complementan sus recursos con la elaboración de artesanías, principalmente de tejidos y bordados.

**Comercio.** El intercambio comercial, anteriormente de mayor impacto regional de los productos indígenas, se ha reducido, quedando en manos de la población mestiza el comercio de bienes modernos y cada vez menos la salida de productos artesanales locales. Durante las fiestas de los distintos pueblos de la región, la actividad comercial aumenta, aunque la mayoría de los comerciantes es gente que llega de fuera a vender en las ferias.

**Migración.** La migración ha ido en aumento rápidamente. El flujo migratorio es hacia la región, la capital del estado o ciudades cercanas de la entidad, la ciudad de México, y desde hace una década se observa un alto índice de migración a los Estados Unidos.

**Tenencia de la tierra.** En las comunidades amuzgas la tenencia de la tierra es ejidal, comunal y de pequeña propiedad. La posesión de la tierra ha sido una lucha constante para los amuzgos, teniendo que enfrentar recurrentemente el acaparamiento de la tierra por parte de algunos mestizos. Dadas las características del sistema de cultivo, se hace necesario el descanso de la tierra y por ello la rotación de las parcelas. El acceso a las tierras comunales y ejidales colectivas garantiza el uso del "monte" para sembrar, pastorear, recolectar y cazar. La propiedad privada se manifiesta principalmente en los llamados "encierros": parcelas cercadas dedicadas a la alimentación del ganado, así como a trabajos agrícolas, en donde sólo su propietario tiene el derecho de usufructo.

### **Parentesco**

**Grupos de parentesco y descendencia.** La regla de descendencia es indiferenciada, con dominancia patrilateral. Actualmente no existe un sistema de linaje o de grupos de descendencia, sino algunas reminiscencias patrilineales expresadas en reglas de residencia y sucesión. En algunos pueblos amuzgos se percibe aún una diferenciación basada en la pertenencia al grupo paterno o materno, por ejemplo cuando el hijo de un individuo es considerado por éste perteneciente a la familia de su cónyuge, es decir

a la familia del padre de la madre del hijo. La unidad parental radica en el grupo doméstico, que conjunta funciones reproductivas tanto económicas como parentales.

**Terminología de parentesco.** La terminología amuzga clasifica con diferentes términos de parentesco a los padres y a los hermanos de éstos, haciendo diferencia por sexo (patrón esquimal). Un subsistema de división por edad permite el uso de los términos para mayores y menores, es decir, un pariente clasificado terminológicamente como "tío" (hermano/a de padres), es nombrado como "sobrino" (hijo de hermano/a), siempre que ego sea de mayor edad y visceversa. El sistema no diferencia sexo abajo de la generación de ego en línea directa.

**Matrimonio.** En las comunidades más tradicionales todavía se acostumbra la norma tradicional de petición de novia, basada en la iniciativa del muchacho de solicitar la intervención de su padre para pedir mujer. El ritual matrimonial comienza con la intermediación de un "pedidor" (un especialista) que se presenta en casa de los padres de la novia para manifestar el deseo de pedirla como esposa para el muchacho. Después de varias visitas se acepta la petición. El proceso continúa con la fiesta de "quedamento" durante la cual, se anuncia públicamente el compromiso y se fija el día de la boda (en el ritual católico). Esta norma tradicional vigente hasta hace un par de décadas ha perdido vigencia paulatinamente conforme las parejas de jóvenes viven un proceso modernizador mayor. Una gran fiesta, un buen "fandango" será símbolo de un buen matrimonio. Para la boda se escogerá como padrinos a los mismos que fueron de bautismo.

**Herencia.** Sin haber una norma precisa de sucesión de bienes, derechos y obligaciones, hay una ligera tendencia a preferir al varón mayor de la primer mujer (con matrimonio formal) como heredero del jefe de familia.

#### Organización sociopolítica

**Organización social.** La vida social de las comunidades amuzgas

está basada en la relación entre la organización por la tierra, la agricultura, la familia y el matrimonio, las instituciones sociales, el compadrazgo, el sistema de cargos, y el sistema ritual basado en el ciclo festivo religioso.

**Organización política.** Desde el establecimiento, en el siglo XVII, de macehuales en los cabildos y comunidades como autoridades locales, se configuró una jeraquía social interna para ascender de estatus en una larga cadena de cargos políticos y religiosos. Tal sistema perdura vinculado a las estructuras políticas nacionales. El sistema de cargos señala que un joven a su mayoría de edad debe comenzar por cubrir ciertas tareas comunitarias, como por ejemplo: su "fajina" (Guerrero) o "tequio" (Oaxaca) (ambas expresiones son equivalentes al trabajo comunitario); más tarde cargos como el de "topil" y "policia de machete", hasta diversos cargos como: "policía urbana", "cabo", o "comandante". Luego pasará a ocupar otro estatus mayor cubriendo cargos como: "juez de barrio", miembro de la "sociedad de padres de familia", "presidente de bienes comunales", "comandante de arma", miembro de la "junta patriótica", "alcalde segundo" o Presidente municipal. El final de la jeraquía hace a un individuo, ya de edad avanzada, "principal" y miembro del "consejo de ancianos" (Castro:1994). Las mayordomías para las fiestas religiosas son los cargos más generales para que los individuos adquieran posiciones de prestigio. De una a otra comunidad los nombres y funciones de los cargos varían. La introducción de modelos políticos externos por parte de agentes de mayor movilidad social, produce conflictos entre el sistema de cargos y las formas políticas del exterior.

**Control social.** La organización social para mantener un orden social interno, conjunta elementos del sistema de cargos, de las creencias mágico-religiosas, -nagualismo-, e incluso de la venganza de sangre. Las autoridades indígenas locales son las encargadas de arreglar los conflictos suscitados entre la población indígena. Asuntos que pueden ir de acusaciones de daño por nagualismo o brujería, por problemas de animales que entran



en las milpas, robos, violaciones, deudas, entre otros. La solución de estos conflictos suele ser por negociación entre las partes intermediadas por la autoridad. Raras veces los conflictos, aún los graves, llegan a pasar a instancias superiores jurídicas externas.

**Conflicto.** Los conflictos sociales más comunes son los originados por la tenencia de la tierra, el control político local y los conflictos sociales de rivalidad entre individuos. En algunas comunidades amuzgas, principalmente a finales de la década de los setentas, se produjeron movimientos agrarios entre la población indígena y terratenientes mestizos; se puede observar dinámicas locales distintas según la historia agraria de municipios y comunidades. En aquellas donde se logró recuperar terrenos en control de caciques locales la vida política se manifiesta menos subordinada a figuras personales de control político y económico. Los conflictos por el control político local se manifiestan según la forma de composición de las autoridades entre la población indígena y mestiza; y en algunas partes por la presencia de caciques fuertes o por la competencia entre facciones simpatizantes de partidos políticos. En cuanto a los conflictos sociales intracomunales, la violencia social cotidiana entre indígenas es frecuente, llegándose a tomar el homicidio como una forma de venganza y autojusticia, muchas veces ligadas a las creencias de nagualismo.

### Religión y expresiones culturales

**Creencias religiosas.** La religión dominante es la católica, si bien existen grupos protestantes. Las creencias mágicas asociadas a los elementos sobrenaturales es parte del saber amuzgo para sus actividades cotidianas, por ejemplo el estado de la luna orienta actividades económicas y simbólicas. También existe la creencia cuando hay eclipse de luna que morirán niños, mientras que con un eclipse de sol morirán adultos. El nagualismo es una fuerte creencia sobre los poderes de ciertas personas, que por medio de su animal o pagual realizan perjuicios a la gente.

Practicantes religiosos. Junto a las creencias católicas y como parte del trabajo de los "cargueros", existen diversos practicantes especializados en arreglar todos los asuntos de la iglesia y los altares de los hogares. Los cantores y los rezanderos son solicitados en diversas ceremonias religiosas. Son también los encargados de llevar y calcular el calendario ritual para curación y diversas festividades religiosas. Los mayordomos son figuras esenciales para sostener las fiestas religiosas de las comunidades grandes y pequeñas. Por lo común las iglesias católicas son atendidas por un cura parroquial, que viaja constantemente para realizar los oficios religiosos. En los grupos protestantes los pastores surgen de las propias comunidades, tienen una práctica local, pero también intercambios intercomunales.

Ceremonias, fiestas y danzas. Las fiestas están asociadas al calendario ritual católico: El Carnaval, la Semana Santa, Todos Santos ("muertos") y fiestas para los santos patronos de los pueblos. También se organizan anualmente ceremonias ligadas a motivos cívicos o escolares. Variando de pueblo en pueblo, prácticamente cada comunidad tiene a su cargo alguna mayordomía de algún santo patrono. Parte esencial de las fiestas y mayordomías son las danzas, entre las que destacan las de: "Mascaritas", "Chilolos", "Macho Mula", "Tortuga", "Tigre", "Conquista", "Los doce pares de Francia", "Diablos", "Chareo", "Las mojigatas", "Cebolleras", "Toritos", "Pan de panela", "Tlaminques", "Malinches", "Moros y cristianos", "Apaches y Gachupines", "Pichiques", y otras más. La música que acompaña estas danzas es también diversa: música de flauta y tambor, música de banda, etc. A la región amuzga ha llegado también el fandango costeño con música de "Chilena", rasgo cultural compartido en casi toda la Costa Chica. Existen rituales propiciatorio de lluvia, realizados en los terrenos de cultivo, en el que se utilizan figuras de piedra y se ofrenda sangre de animales.

Tecnología. Los amuzgos elaboran prácticamente sus propios instrumentos de trabajo y sus utensilios para la casa. Esta cultura se manifiesta en el lenguaje clasificatorio, para

catalogar los innumerables instrumentos y utensilios elaborados. El barro, al igual que plantas y maderas, son elementos usados para múltiples funciones: casas, corrales, herramientas, etc. Las artesanías de hilados y tejidos son frecuentes, principalmente la elaboración de huipiles (vestuario de la mujer indígena), elaborados en telar de cintura y anteriormente con algodón.

**Medicina tradicional.** Asociadas a las creencias mágicas se encuentran también gran número de creencias sobre enfermedades, males y daños, atribuidos, por lo general, al mal causado por algún enemigo, a través de los naguales. El nagualismo en algunos aspectos se vincula también con prácticas curanderas. Entre los males o enfermedades atribuidas a fuerzas sobrenaturales están: "espanto" "mal de ojo", "coraje", "nagualismo", "lehe", "sombra". Los brujos tienen técnicas diversas de diagnóstico y terapia como "ver la sangre", "pulsear", así como técnicas de curación como "limpiar", "enfriar", "curar de espanto", etc. Una gran cantidad de yerbas son usadas en la curación.

**La muerte.** Las creencias relacionadas a la muerte corresponden a una combinación de las creencias católicas con creencias ancestrales. El muerto que ha sido casado es enterrado con la cabeza hacia el oeste: mirando la puesta de sol. Los solteros y niños son colocados con la cabeza hacia el este: mirando el amanecer. Un ataúd ligero es preferible puesto que eso permitirá que el cuerpo se reintegre a la tierra. Alma y sombra son diferenciados. El alma deja el cuerpo inmediatamente a la muerte, la sombra lo deja después de nueve días. Si antes de los nueve días que dura tendida la cruz las ofrendas al muerto no son satisfechas puede ser que la sombra del difunto rechace la partida y no descansa en paz. El espíritu de los muertos retorna para Todos Santos a final de octubre.

## II. Oralidad en la vida comunitaria entre los amuzgos: cantores, rezanderos, pedidores.

El mundo de la oralidad entre los amuzgos se establece alrededor de ciertos lugares, con la participación de ciertos actores, diversos auditorios, un consenso comunitario, el ejercicio de la censura preventiva, y también por el contacto de la escritura, proveniente en casi su total mayoría en lengua castellana. El impacto de la cultura escrita en el grupo se refleja en la escuela, las campañas de alfabetización en castellano y en menor medida en lengua vernácula, y cada vez con mayor impacto en los medios de comunicación masiva.

En principio una de las cuestiones a investigar con detalle será la de conocer si entre un cantor, un rezandero y un pedidor --términos conocidos para los especialistas de la palabra-- existen funciones diferentes. A nivel de hipótesis se podría decir que el pedidor tiene una jerarquía mayor, sobre todo porque el puede ejecutar una pedida de novia, un cambio de cofradía, un rezo en un altar de hogar. Sin embargo no es común que rece en los velorios o procesiones, rezos que aparentemente están más ligados a una liturgia cristiana. La distribución de funciones y habilidades de cada uno de estos títulos dados a gente especializada para hablar será una de las tareas que se intentará avanzar en el proyecto. Por lo pronto es suficiente decir que es raro encontrar que una sola persona realice todas las actividades posibles.

Haciendo una descripción muy general de las situaciones donde puede esperarse la ejecución oral --además de los rituales matrimoniales objeto del trabajo-- se encuentran distintos espacios de oralidad. Trataré de reseñarlos a continuación.

1. La oralidad producto del ejercicio o trabajo de los oficiantes principales llamados "pedidores", rezanderos o

cantores, en muchas ocasiones se encuentra ligada a las funciones religiosas cristianas. Una de sus funciones es hacer el cambio de cofre en la casa de los "cargueros" o mayordomos que requiere de los servicios de un especialista oral. A estos especialistas se les puede contratar para que asistan a rezos o ruegos personales que alguna persona les encarga. También son los encargados de arreglar los altares de las casas. Los cantores y los rezanderos son solicitados en diversas ceremonias religiosas para lograr un buen protocolo ceremonial. Conocen el calendario ritual, las disposiciones necesarias a realizar para transmitir las obligaciones de depósito de los santos. Conocen también el arreglo de cada ritual según las fiestas patronales. Los rezanderos o cantores tienen competencia o encargo para rezar en los funerales, novenarios, levantamientos de la cruz de algún difunto y procesiones.

Pedidores, rezanderos o cantores se relacionan con las creencias mágico-religiosas asociadas a hechos de bien, pero es posible también que algunos tengan vínculos con la especialidad de brujos y entre ellos algunos malos. Un brujo que haga trabajos de daño no puede, en principio, ejercer la petición matrimonial. Por eso se prefieren los brujos de fuera.

A diferencia del pedidor, el brujo y el curandero ejercen su especialidad en privado; la del pedidor y la de los cantores se ejerce necesariamente en público.

La instrucción de un pedidor es directa por su antecesor o maestro, frecuentemente, un pariente. Aún falta por observar cuales son los mecanismos de enseñanza en que se forma un especialista de la palabra.

2. Como ya se ha señalado, la oralidad está vinculada a procesos interfásicos entre oralidad y escritura. Algunos rezanderos conservan apuntes manuscritos sobre los cantos y rezos, incluso algunos escritos en taino, sin embargo no es una exigencia la lectura de los misales en español para estos

rezanderos; podría decirse que tienen memorizados sus cuadernos y su habilidad de lectura es en realidad poca. A pesar de que buena parte de su saber pueda provenir de enseñanza del catecismo, su aprendizaje ha sido fundamentalmente oral.

Por lo común las iglesias católicas son atendidas por un cura parroquial que viaja constantemente para realizar los oficios religiosos. Al rededor de los oficios liturgicos varias personas colaboran de cerca ejerciendo algunas funciones orales y de canto, e incluso a veces de lectura.

Entre los fieles a sectas protestantes los pastores surgen de las propias comunidades. La existencia de texto bíblico escrito en la lengua vernácula o en español no se refleja significativamente, aunque sí es posible que en los eventos ritualés entre los protestantes, la existencia del texto bíblico sea un elemento a investigar en tanto ritual con texto. Los procesos escolares pueden incluirse aquí, como efectos interfásicos e interculturales. Incluso la incipiente alfabetización en lengua vernácula.

3. Los especialistas en prácticas mágicas, como son los brujos practicantes del nagualismos viven en un mundo oral secreto respecto a sus sortilegios. Sin embargo, las creencias sobre nagualismo conforman un amplio mundo de narraciones vinculadas a los hechos de la vida social comunal.

4. Un último espacio típico de la oralidad lo constituye la tradición de narración del género de los cuentos. Niños y adultos son hábiles contadores de cuentos, interminables y de amplia variación segun cada contador. La variedad de las versiones de cada cuento es igual a tantas personas lo cuente. Nadie se sabe el mismo cuento tal como otro contador lo cuenta.

### III. Etnografía del proceso matrimonial amuzgo.

Las normas generales de alianza de la sociedad amuzga hoy en día están basadas en una preferencia indiferenciada en cuanto a las reglas de descendencia. Aunque, como hemos dicho más arriba, existe una dominancia patrilateral, misma que puede ser la influencia de las reglas parentales del sistema mestizo. Observando la terminología de parentesco, podríamos suponer que no existía alguna regla de unificación en el sistema, puesto que se trata de una terminología idéntica en ambos lados de la filiación. Al desconocerse alguna regla preferencial de matrimonio o la estructura de grupo de descendencia es imposible saber la orientación matrimonial que poseían los amuzgos anteriormente a la influencia cristiana y mediterránea española.

A través de la terminología amuzga se observa un sistema de tipo "esquimal" (clasificación con diferentes términos de parentesco a los padres y a los hermanos/as de éstos, con diferencia por sexo y simetría bilateral). Es notoria la función en el uso de los términos de un subsistema de división por edad que permite dirigirse a los parientes con los mismos términos según la edad. Es decir, existe en la terminología, tanto referencial como direccional o recíproca, un sistema de clasificación por edad, en el que se distingue parientes pertenecientes al grupo de los mayores y al de los menores (abarcando hasta tres generaciones colaterales); mientras que en la descendencia lineal directa no se diferencia sexo abajo de la generación de ego.

En algunas prácticas se observan algunos comportamientos que hacen pensar en la existencia de reglas de descendencia. Mencionábamos ya el comportamiento de un hombre cuando se encuentra en situación de negociación matrimonial y una vez que llega a un acuerdo con el otro grupo familiar, dice que consultará con la familia de su hijo/a, es decir, con la familia de su cónyuge, reflejándose con esto un mantenimiento de la diferencia

entre el grupo del esposo y el de la esposa (el del padre de la esposa).

La preferencia patrilineal se expresa también en la dominancia de normas de descendencia (reconocimiento de los hijos), en reglas de residencia matrimonial y de sucesión y herencia en que los varones asumen la dominancia. La residencia virilocal es preferida por las parejas recién casadas, sin excluir la posibilidad uxorilocal; la neolocalidad es poco frecuente.

La forma matrimonial que se encuentra expresada en la práctica contemporánea del matrimonio en el grupo amuzgo, remite a cierta norma ideal de matrimonio. Este discurso matrimonial se encuentra, en la práctica, de manera muy distinta a como lo señalaría el canon que, al menos, podría tener vigencia entre dos o tres generaciones anteriores; la historia de este proceso matrimonial podría tener mucho más tiempo por supuesto, y haber cambiado paulatinamente desde hace varios siglos debido a la presencia de las normas del mundo occidental y cristiano.

La sociedad reconoce como seguimiento ideal de una alianza matrimonial aquel que se encuentra ligado a un proceso ritual verbal y no-verbal vigente en la tradición, aunque esta norma se oriente a una fuerte tendencia al cambio o al desuso, sobre todo en las formas y estrategias de alianza realizadas por las nuevas generaciones.

Las formas del ritual matrimonial han estado basadas en la costumbre de petición de novia, consistente ésta en el acuerdo matrimonial entre los padres de los contrayentes, sin considerar primordialmente la voluntad de los hijos. Esta forma tradicional de pacto matrimonial, aún practicada, se ha desplazado, en las nuevas generaciones, al acuerdo entre los contrayentes, en donde la intervención paterna guarda una función secundaria, aunque muy fuerte en tanto que debe convalidar la voluntad de los hijos pretensos.



La petición matrimonial abarca desde los primeros tratos hasta el momento en que se da por concluída la ceremonia matrimonial pública y la nueva pareja comienza a vivir su vida cotidiana. En ese lapso, los individuos participantes se encuentran en un proceso especial, es decir, en un estado ritual constituido de varias etapas y escenificaciones y a través del cual establecen una alianza social y pública con la comunidad. Los participantes no sólo son los pretendientes o futuros cónyuges sino también los grupos sociales parentales vinculados a ellos, y en general, todo el grupo social, en tanto que frente a éste se convalida la alianza matrimonial.

#### IV. Proceso ritual: la petición de novia.

A continuación presento un resumen en el que se abstraen los pasos del ritual matrimonial, señalando el tipo de intervención verbal producida.

##### A) RITUAL DE PETICION DE NOVIA.

###### Primera visita.

Después de que el muchacho le hace saber a su padre sus intenciones de casarse con una muchacha, y éste se asegura de la seriedad de sus intenciones y de que esa familia no tenga ya un compromiso de petición, busca al pedidor para hacer una primer visita formal y tratar el asunto por primera vez; el pedidor o el padre del joven buscan la aceptación de una próxima visita formal. En caso de que ya hubiera un compromiso, en ese momento terminaría el proceso de petición, de hecho, podría decirse, que no se inició. La primer visita que hace el padre o el pedidor es para pedir ser recibidos y aunque no diga de que asunto se quiere tratar, es de suponerse la intención. De hecho el padre o el pedidor discretamente se informan de la existencia de algún compromiso previo antes de ir a visitar al padre de la muchacha.

###### Segunda visita.

De hecho se trata de la primer visita formal para comenzar la petición. El pedidor usa palabras para solicitar la novia al padre de ella como si pidiera por su propio hijo:

En éstas primeras visitas, los novios pueden hablar entre ellos, pero siempre en presencia de sus padres; es la primera vez que hablan entre ellos, al menos públicamente. De hecho, la forma tradicional implicaría que es en el pedimento cuando los muchachos se hablarán e incluso es posible que en ese momento la muchacha conozca quien es su pretendiente; hablar en presencia

de sus padres, es una muestra de mucho respeto a sus familias. Si se supiera que han hablado antes o el muchacho ha visto a la muchacha fuera de la mirada paterna se puede suscitar un grave conflicto, e incluso el rechazo a la petición, de donde la pareja se vería forzada a una huída para realizar sus propósitos y evitar la furia del padre de la muchacha. Actualmente este procedimiento de petición en el que la mujer no tiene un papel activo en el consentimiento a la alianza se da en pocos casos.

### Tercera visita.

En esta tercer visita (aunque pudieran ser más según el proceso de negociación) el pedidor hace ya la pregunta formal de petición de la muchacha y se espera una respuesta. Antes verbaliza el hecho de que ha vuelto, para mostrar el interés y seriedad de la propuesta.

En la segunda, tercera y subsecuentes visitas (si se realizan muchas visitas es señal de respuesta positiva) comienza reafirmando su presencia para buscar una respuesta a su petición.

La forma de expresarse del padre busca dar la idea de no querer aceptar, aunque se sabe, que en realidad si quiere. Cuando se refiere a que la muchacha tiene mucha gente, alude también a que la familia de ella aceptará la boda de una manera tolerante, mientras que la familia del novio mostrará una actitud gustosa. En buena parte, estas actitudes se reflejarán en el regateo de los gastos para la boda.

### Respuesta de compromiso de quedamento.

Después de aceptada la petición (en la última visita), se anuncia que se dará el aviso de compromiso a los familiares, es decir, el aviso de que ya hay "quedamento". Después de la aceptación de la petición de la novia al padre de la muchacha, el padre del novio contesta diciendo que va a dar aviso a los familiares; en la última visita, el decir que va a dar aviso es ya la señal de que el compromiso se ha hecho, ~~en~~ embargo hay que esperar el resultado del aviso, pues algún familiar del novio

podría no estar satisfecho; el padre de la muchacha espera que no haya problema.

En la petición de novia el padre del hijo, una vez que el padre de la hija ha aceptado su petición, concluye diciendo que va a dar aviso a sus familiares (los del hijo). Se refiere a la familia de la esposa, principalmente al hermano. Esto es, le consultará al grupo que le otorgó esposa si está de acuerdo en el casamiento de su hijo. Lo mismo hará el padre de la muchacha. Este uso marca una tendencia al reconocimiento de la filiación del grupo de la madre del pretendiente, como un acto de reciprocidad del padre, quien recibió a su esposa de ese grupo. Por ello manifiesta su respeto a la familia que le dió esposa: una buena esposa y una buena familia. La consulta, que no deja de ser una cortesía, está dirigida a sus *xen*, esto es, a padres y hermanos de la mujer. Al mismo tiempo esta tendencia muestra, por parte de los hijos, un mayor reconocimiento, apego y relación afectuosa a la familia de la madre, aspecto que en el momento ritual del quedamento se recuerda y se hace manifiesto verbalmente.

En realidad, es una formalidad, pues una vez aceptada la petición es ya un compromiso, aunque algún pariente no apruebe el casamiento; en ese caso no asistirá a la fiesta de quedamento. Si un pariente no asiste a la fiesta de quedamento, el padre de la novia pedirá al padre del novio, que le envíe panes y chocolate a su casa, para lograr su aceptación, si los recibe se supondrá que no hay dificultad. En esos casos se busca desagraviar a los parientes, pues cuando alguien no acepta y tiempo después ese matrimonio "va mal", se justificará la falta de desagravio, "yo se los dije". Es entonces que el ritual pasa a la celebración del Quedamento.

#### B) AVISO DE QUEDAMENTO.

Este aviso se da a los familiares del hijo. Este aviso lo hace el padre del muchacho recorriendo casa por casa de los familiares, al mismo tiempo les avisa del día de la fiesta de

quedamiento. Alguna gente podrá contestar a este aviso "pues, nosotros que podemos decir", lo cual da a entender que no hay desacuerdo y mostraran su gusto. Por su parte cuando el padre da la novia haga su aviso a sus familiares la actitud será de aceptación resignada "pues, ya que".

#### C) FIESTA DE QUEDAMIENTO.

En la fiesta de quedamiento se informará del resultado del aviso de quedamiento, tanto de los parientes que están de acuerdo como los que no lo están. Ahí, el padre de la novia pide a la familia del novio que envíe regalos --pan y chocolate-- a los parientes que no están de acuerdo o no muy convencidos y que por lo mismo no han asistido a la fiesta.

#### Palabras del novio.

En la fiesta de quedamiento el novio toma la palabra frente a las familias que van a emparentar; el muchacho da su palabra de compromiso frente a los presentes. La forma de hablar varía de jóven a jóven, unos hablan mucho, otros poco, pero lo que a la gente le importa escuchar es saber que no lo hayan obligado; por eso él debe expresar que ese deseo salió de su vista y de su gusto. Antes que hable el muchacho, el pedidor anuncia a los presentes que el jóven quiere decir unas cuantas palabras y pide que guarden silencio.

En el tiempo que va de la fiesta del quedamiento a la boda, el novio lleva varias veces regalos --una despensa-- a los papás de la novia; también le ayuda a trabajar a su futuro suegro en las labores del campo. En ese lapso, las pláticas entre los novios deben ser a la vista de los padres, pues si esta norma se viola, el compromiso podría cancelarse.

#### D) RITUAL DE BODA.

El núcleo del ritual, puede suponerse, es la celebración de la boda. Sin embargo es una fase en la que los participantes y la sociedad tienen una actitud verbal menos preponderante. En realidad, dos días antes de la celebración religiosa comienza el

ritual de la boda con la construcción de la "enramada" en casa del novio y de la "enramada de boda" en casa de la novia. Las enramadas las construyen los parientes, vecinos y amigos del novio. Comienzan también los preparativos para matar los animales para la comida y otras actividades realizadas por los parientes allegados a las familias y a los padrinos.

El día de la boda, desde la madrugada se peina a la novia; en la mañana se ofrece pan y chocolate a los padrinos y gente que ha colaborado con los preparativos. La familia de la muchacha, la novia y el novio van de casa de ella a la iglesia, acompañados de una banda de música (van a dejar a la novia a la iglesia).

Se realiza la boda religiosa en la iglesia, previa confesión y perdón de los novios y padrinos; a la salida se hacen los trámites necesarios para obtener el acta religiosa de matrimonio. Después, ya de regreso, los invitados y en general gran parte del pueblo, acompaña, junto con los acordes musicales de la banda, a los novios a la enramada de novia, donde se realizará la fiesta o comida. Ahí, se dará de comer y habrá baile, con banda tradicional o con conjunto de música moderna.

#### E) CONSEJOS A LOS RECIEN CASADOS.

Después del ritual festivo, el novio acompañado de su familiares realiza el ritual de llevarse a la novia a su nueva casa donde vivirá. Ritual que marca el final de la donación de la mujer. Ahí, el pedidor (representante del pacto), los padres de ambos cónyuges, los padrinos de boda y de bautismo de los novios, así como otros familiares de respeto, realizarán una sesión en donde darán consejos al nuevo matrimonio y les darán su bendición.

El nuevo matrimonio, reclinado frente al altar de la casa escuchará los consejos dados por el pedidor y algunos familiares, sobre la forma en que deberán vivir. Después de sus consejos, el pedidor les pide a los papás, padrinos y familiares que pasen a

echarles sus bendiciones a los recién casados. Todos los familiares lloran porque nadie sabe si van a vivir bien y felices.

Así, el ritual matrimonial concluye con el largo proceso de etapas sucesivas que deben cumplirse. Si bien la descripción presentada se refiere a una forma ideal del rito, cabe señalar que de formas diferentes y sustitutivas se trata de cubrir con este patrón de comportamiento; las premisas a seguir se basan en diversas estrategias de negociación, rupturas y desacuerdos.

## V. Relaciones socioparentales vinculadas al ritual matrimonial.

En relación a la costumbre de establecer el pacto matrimonial como acuerdo de los padres, la sociedad indígena amuzga se encuentra en el paso generacional en que los jóvenes y muchos padres han abandonado esta forma matrimonial. No por ello la autoridad paterna y el acuerdo familiar dejan de ser actualmente la base de la legitimidad y consentimiento matrimonial.

Ante este cambio, estando aún vigente la norma de acuerdo exclusivamente paterno (petición de novia en estricto sentido, es decir, por decisión de los padres), la fórmula de acuerdo por la pareja, respetando la voluntad de los padres, plantea la pregunta sobre la fuerza sancionadora de la nueva costumbre. La norma actual parece debilitar las alianzas, produciéndose un mayor número de abandonos, divorcios o separaciones fácticas en lapsos muy inmediatos a las alianzas (que muchas veces se concretan en el abandono de la comunidad por uno de los cónyuges). Es decir que la norma tradicional de sanción familiar, en especial de los padres (varones), es todavía muy fuerte y acorde con la dinámica de relaciones intracomunales. Así la decisión de una pareja para casarse, encuentra de hecho muchas presiones y normatividades de intercambio social que deben respetar.

Si se reconoce que una alianza involucra al conjunto de los grupos parentales de forma muy activa y decisoria, dado que no sólo depende de la decisión del padre de la mujer sino también del grupo de su esposa, entonces, esta amplia participación parental conlleva una mayor estabilidad matrimonial al ejercer una presión normativa de mayor consenso social.

Sanción social que se ve debilitada en el matrimonio con la exclusiva voluntad de la pareja, y que por ende, provoca la sanción condenatoria de la alianza, culpabilizándose entre sí los



grupos parentales, que se consideran ellos mismos excluidos. Por ejemplo los conflictos entre esposos, tratándose de una alianza en la que sí intervinieron los grupos parentales, son enfrentados conjuntamente con la pareja, e incluso a favor del pariente no consanguíneo; con ello se reafirma el compromiso social de los grupos emparentados por la alianza, rebasando la voluntad inmediata de los cónyuges. Al contrario, cuando en la alianza no se siguió el ritual acostumbrado, en donde el acuerdo entre los padres es muy importante, no en la elección matrimonial, sino en la negociación y pacto del matrimonio, entonces la intervención futura de los grupos para resolver problemas de la pareja pierde obligatoriedad y no se acepta ningún compromiso para mantener la alianza. Este último caso se encuentra predispuesto para la disolución de la alianza por los cónyuges.

Una comparación más detallada nos mostrará las diferencias y similitudes entre los dos procesos o vías de matrimonio, una por la petición de novia con todo el proceso de negociación familiar, y la otra por acuerdo de la pareja sin consentimiento o conformidad de los padres.

La primera, la forma tradicional de petición de la novia (con o sin el consentimiento de ella), se efectúa con los siguientes pasos:

1. Visitas del padre del pretendiente al padre y familia de la novia, hasta lograr la aceptación; lleva regalos y acepta el compromiso de gastos para las fiestas de quedamento y la boda por la iglesia.

2. Fiesta de quedamento, donde se anuncia públicamente el compromiso de boda y se logra la aceptación de ambos grupos parentales, con lo cual se fortalece la futura alianza. En caso de discrepancias, se ofrecerán regalos (panes y chocolate) a los parientes inconformes.

3. Se realiza la boda por el civil, más que nada para cubrir un requisito para la boda religiosa. Después de la ceremonia en la iglesia se realiza una fiesta (enramada de novia). Al finalizar, el novio y su familia se llevan a la mujer a su casa, en

donde se efectua una reunión familiar para dar la bendición y los consejos a los novios, por parte del pedidor, los padres, los padrinos y madrinas y en general de la gente mayor.

La segunda forma de alianza a la que nos referimos tiene por base la decisión de la pareja, frecuentemente sin el consentimiento de los grupos parentales, y tendría el siguiente mecanismo de operación:

1. La pareja decide unirse y viven juntos en la casa paterna del varón. En ocasiones la unión de la pareja no se consuma, es decir, no viven juntos ni siquiera por un mínimo tiempo. En estos casos, el proceso de alianza se da por fracasado.

2. La mujer se queda a vivir en la casa del hombre, tienen el primer hijo y tienen reclamos familiares.

3. Finalmente realizan su casamiento por la norma civil y la religiosa, recomponiéndose la alianza y la aceptación de los grupos parentales. La participación de los grupos parentales se recobra por medio de las negociaciones entre las partes para los gastos y condiciones de aceptar la alianza. En algunas ocasiones esta negociación puede ser más difícil que una petición de novia, dado que entre los grupos parentales, el hecho que la pareja se haya unido se interpreta como un acto arbitrario del varón y su falta, por ende, deberá ser compensada de manera más fuerte.

De las dos situaciones por las cuales se consuma una alianza, la segunda resulta ser la vía más débil en términos de la estabilidad y duración de la alianza. La razón de esta situación parece sostenerse simplemente en el hecho que la alianza por decisión de la pareja no cuenta con el apoyo, consenso y sanción del grupo social.

Una muestra de ello se puede observar cuando en algún momento, o continuamente, una pareja de jóvenes recién casados tiene conflictos. Entonces, si la vía de alianza ha sido por el camino de la reciprocidad, los grupos familiares se ven comprometidos a que esa alianza permanezca. La prueba consiste en que las

familias intervienen en el arreglo de los conflictos de la pareja. En cambio, los conflictos entre parejas que no realizaron la alianza por la vía tradicional, llegan incluso a ver incrementados sus problemas con la intervención familiar, o finalmente se les dice que ellos quisieron unirse y que sus problemas son de ellos. Es frecuente también observar que en la segunda vía el índice de abandonos es mayor, sobre todo cuando no llegan a restablecer la alianza por la realización final de las negociaciones de boda.

#### 4. EL ANALISIS.

La apertura de este capítulo tiene una constitución incipiente debido al propio avance del proyecto. He mostrado ya los parámetros generales en que circunscribo la investigación: la oralidad y su conexión con el ritual. Se ha visto también las condiciones de oralidad en la sociedad amuzga y en específico el trayecto oral por el que pasa un rito de "petición" de novia.

El análisis de la oralidad del ritual matrimonial depende evidentemente de las premisas ya expuestas en los capítulos anteriores y a ellas nos ceñiremos, sin dejar de mejorar su aplicación. Las nociones teóricas presentadas anteriormente están de fondo en la selección del material. Con el fin de precisar la investigación resulta necesario presentar las bases empíricas de este corpus oral.

Resulta imposible aplicar inmediatamente algunas de las definiciones de oralidad, pues se correría el riesgo de adjudicar algún mecanismo a una oralidad que ciertamente desconocemos. Seguramente, hay un estilo oral operando en el mecanismo de funcionamiento de este ritual, así como fórmulas, un patrón rítmico y una variedad de estructuras de repetición que hacen posible la preservación de estos mensajes orales. En los estudios de oralidad la comparación es un procedimiento indispensable, pues permite justamente apreciar qué tipo de oralidad se presenta de forma organizada.

##### I. El material.

Las limitaciones expresadas no significan que el ritual de "petición" no se enmarque en las definiciones de oralidad y ritual presentadas arriba. Antes bien, la muestra de material que recabada hasta el momento, permite apreciar con claridad que

estamos ante un ritual sostenido fundamentalmente por la capacidad oral del grupo social.

En principio se trata de una oralidad directa, ejercida y sostenida por los miembros de la comunidad: principalmente los especialistas de la palabra y su auditorio escucha. Asimismo, se trata de un ritual vivo, con vigencia social y repercusiones sociales y morales en el seno de la sociedad.

El material central, es pues, justamente esta ejecución del ritual de "petición". Hasta el momento cuento con un ejemplar directo, en vivo, de la fase llamada "quedamento". En este caso el material se encuentra videograbado, lo cual permite un mayor control del material para su transcripción y traducción.

También cuento con material de tipo indirecto, es decir, referido o narrado. Este último implica material de entrevistas y comentarios con "pedidores" y conocedores del protocolo del ritual donde describen cómo se realiza el ritual y qué palabras utilizan. A pesar de la utilidad de este material, el análisis básico se basará en el material directo.

Ante este panorama, queda por recabar más material directo y de todas las etapas del proceso ritual. Será también importante contar con versiones distintas: a) al menos dos versiones del mismo "pedidor" para observar su propio estilo y regularidad, y b) al menos dos versiones de distintos "pedidores". Por supuesto que entre mayor sea el material, la comparación será más productiva.

La dificultad a superar consiste en registrar el material en los actos rituales efectivos, es decir en el momento mismo de su realización, sobre todo en aquellas fases que suelen tener un carácter de mayor privacidad, como las primeras visitas del "pedidor", donde pocos saben que se está haciendo una "pedida".

## II. Un primer material de trabajo.

A continuación presento algunos avances de la transcripción y material de un "quedamiento", en donde el "pedidor" le solicita a otro especialista que realice el interrogatorio para los novios. Anexo a estas primeras páginas una copia de la videogración. Con la ayuda de la imagen podemos tener una mejor idea de la naturaleza oral de esta fase del ritual.

QUEDAMIENTO: MARZO DE 1995. SAN PEDRO AMUZGOS.  
TRANSCRIPCIÓN Y TRADUCCIÓN

INICIA' NICOLAS HERNANDEZ (presentador)

Nkianayaa tyo'tz'oun' ng'e tixoe jaa xebaa' nanko'  
Gracias Dios porque amaneció nosotros este día bonito  
*Gracias a Dios porque amanecimos bien este día*

nna mancha'ñ'ein o' nna tui invita o' ndue a'.  
entre todos ustedes que fueron invitados ustedes digamos pues.  
*con todos ustedes que fueron invitados.*

Jo'ó konkia naya tyēē tyo'tz'oun ng'e mandō m'an joun  
Por eso estamos dando gracias nuestro padre Dios porque aquí está él  
*Por eso le damos gracias a Dios que está que está*

kityki'nt'an ndōin.  
entre nosotros aquí.  
*aquí con nosotros.*

Ng'e jaa jñ'oun ya nna'nen, ntyja'nan yotzka  
Porque nosotros palabra buena vamos hablar sobre niños.  
*Porque nosotros vamos a hablar algo importante sobre los niños*

Ja ñi'nkia chjo kwenta nd'a nan jnd'a yo ju tz'an jndyu  
Yo quiero dar poco cuenta o informe mandado que hicimos con la persona se llama  
*Yo quiero informarles de la petición que hicimos con Doña*

Modesta, yo ju kila ndyinoun yo basio jo' n'an 'nan' ju  
 Modesta, con él Nicolás Bernardino con Bonifacio son personas de él (del novio)  
**Modesta y con Don Nicolás Bernardino y con Bonifacio pues son los familiares del**

tzans'aa' ndue.  
 el hombre digamos  
**novio pues.**

Ndo'jo' ni'nkia kwenta ndē o' je'ng'e jnd'a nd'a kityki'  
 Y por eso yo voy a dar cuenta cara ustedes porque hicimos mandado adentro  
**Y por eso quiero informarles porque hicimos una pedida en la**

nkwan' 'nan' mpaa najoun m'an dōin.  
 sombra de mi compadre donde estamos aquí  
**casa de mi compadre que es donde nos encontramos aquí**

Ndo'jo' tz'an nan nchjii jñ'oun nan ndue a', tz'an nan  
 Y entonces persona que sabe(eso) palabra que digamos pues persona que  
**Y entonces la persona que sabe de esta pedida es la persona que**

jndyu sirinoun xio mpaa ndo' yo Kamilo ntyjē Kamilo Siaa' jo  
 se llama Sirino tío mi compadre y con Camilo nuestro hermano Camilo García son  
**se llama Sirino tío de mi compadre y con Camilo nuestro pariente Camilo García**

namen' nan ngio xjein nan tye' an'.  
 estas personas que saben desde que comenzó (esto = la pedida)  
**ellos son los que saben desde un principio de la pedida**

Ng'e ju Kamilo Siaa' tyjenki ju yuchjo yu nan  
 Porque él Camilo García hermana de él sólo él la niña la que  
**Porque Don Camilo García es familia cercana de la**

kityein ndōin ndo' joun nchji joun'on'  
 está sentada aquí y él (Don) sabe él esta cosa  
**esta sentada aquí (la novia) y él sabe de la pedida.**

Ndo'jo' ndō ndyokitah binanya'ñein nnoun mpaa tz'an  
 Y por eso aquí venimos a pedir un favor su cara mi compadre persona  
**Y por eso le venimos a pedir un favor a mi compadre que es la persona**

ndyia' tz'an nan ba' nan m'an ndōin.  
 humilde persona que su casa que estamos aquí.  
**humilde en cuya casa estamos aquí.**

Mayu' ty'oun joun na bi'nchji joun jaa yo yo yuchjo.

Ciertamente agarró (tomó) él de considerar él a nosotros con con el niño.

*Ciertamente, él (compadre = papa de la novia) nos tomó en consideración con este niño.*

Majo' taxe' jndye joun ndē.

Pero preguntó primero él nuestras caras.

*Pero nos preguntó primero.*

A mayu' xeng'e mancha'chein tz'oun ju nan tzo ju,

Si de verdad es porque con todo corazón él que dijo él

*Ciertamente él (novio) lo pensó (lo dijo) de todo corazón,*

chi'chito a' be'e nan nkwi be 'ndyo jñ'oun nan tzo ju noun

no solamente es unas que uno dos su boca palabra que dijo él cara

*no solamente por unas cuantas palabras que le dijo a*

ndye jú ndo'jo' ñi'ñoun' ta'ntyja tz'oun joun. Jo'ondō' jñ'oun

su mama él y por eso luego le creyó corazón de ella. Por eso palabra

*su mamá e inmediatamente ella le creyó. Por eso la verdad*

nannki' yo jñ'oun 'nan' ju.

pura con palabra de él.

*(palabra pura = que salió de su boca) es solamente de él.*

Jo' tui nan ta'ka nan nan jnanēē jñ'oun tyinkiaan nkwi

Por eso que seguimos que que platicamos palabra nos dieron ellos una

*Por eso seguimos platicando esta pedida y nos dieron un*

nnoun ndoe an, ndo' nkwi ñoan 'nan' tyo'tz'oun nan tyinkia

cara(o punta) mano ellos y un alma de Dios que les dió

*dedo de su mano (de ellos) y un alma de Dios que él (Dios) les dió*

ndē joan.

caras ellos.

*a ellos.*

Jo'ochindō' ju jñ'oun nan mankia ndē o' nanein xeng'e

Por esa razón esa palabra que estoy dando cara ustedes, ahora para que

*Y por esa razón les estoy informando de esa palabra ahora para que*

K'ion o' kwenta ng'e mancha'ñ'ein o' tyi'kindioo' an', nan

ustedes tomen en cuenta porque todos ustedes no sabemos eso sólo

*ustedes la tomen en cuenta porque muchos no la sabían, solamente*



nkwi nan be tz'an ba' nan nchji jñ'oun ba nan nan m'an ndō.  
 una o dos persona de su casa que lo sabe palabra ésta que que están aquí.  
*unas cuantas personas de los que están aquí lo sabían.*

Ndo' kityki' nan ng'e juan' jndē ntykwi nan jna'nen jndē  
 Y dentro que porque es ya se acabó que platicamos ya  
*Y cuando ya terminamos de platicar ya dieron*

tyinkiaan ndaan je'ng'e yuba bantjā ju ba' sa' ju. Ndo'jo'  
 dieron ellos hija de ellos porque ésta persona se va a entregar ella casa su esposo ella. Y entonces  
*a su hija de ellos porque la van a entregar a casa de su esposo. Y entonces*

konduē ndēēn je' ñintz'an nan nan ntz'a naya ndē jo nan  
 dijimos caras de ellos pues que persona que que va hacer regalo caras ellos que  
*les dijimos quien es la persona que les va a hacer el favor que les va dar*

ndue nan ñinkia nan ñinkē choun nan ndijiuain nnoun ba'tz'oun  
 digamos que va a dar las cuatro lumbré que se van a bendecir cara iglesia de  
*digamos las cuatro velas qu se van a bendecir enfrente de la iglesia*

'nan tyēē San Pedro.  
 de nuestro padre San Pedro.  
*de nuestro padre San Pedro.*

Ndo'jo' tjiin' xjein je' ng'e ñin'an namen' jo' jnd'a nd'aa.  
 Y entonces sacaron medida pues porque que personas esas entonces hicimos mandado  
*Y entonces pensaron quienes son aquellas personas y ahí hicimos el mandado*

Kityki' jeng'e jndē jndio namen je' be tz'an be padrino  
 Adentro porque ya encontramos estas personas pues dos persona dos padrino  
*Y cuando ya encontramos estas personas pues son dos padrinos*

tz'an nan nan ntz'a naya.  
 persona que que va a hacer la gracia.  
*que les van a hacer el favor.*

Ndo'jo' man nanein je' man nein nkwa'n'oun o' ñin'an  
 Y entonces pues ahora pues ahora van a saber ustedes qué personas  
*Entonces ahora pues van a saber ustedes quienes son*

namen' jo'ondō' jndē maankia kwenta ndē o' ng'e ja  
 aquellas personas pues entonces ya estoy dando cuenta caras ustedes porque yo  
*aquellas personas por eso ya les informé porque yo*

ndo' ta tz'an chjo tz'an nan kityein ndō koy'oun in kwenta  
 y señores persona pequeña persona que está sentado aquí estan agarrando ellos cuenta  
*los señores y el niño que está sentado aquí estan tomando en cuenta (lo que el dijo)*

ndō'ñ'ain jñ'oun nan matzjō.  
 es todo palabra que digo.  
*es todo lo que les digo.*

Ndō m'an tz'an nan ntzinein nan tzkwajndo jojo nan bein  
 Aquí está la persona que va hablar que va a interrogar ellos los dos ellos  
*Aquí está la persona que va a interrogar a ellos dos*

ndō.  
 aquí.  
*aquí.*

### HABLA PABLO HERNANDEZ.(Interrogador)

Man kinan't'oan n'oun o' a' o' nnan tkee ndō o' compadre nan  
 Pues engrandan corazones ustedes pues ustedes señoras grandes y ustedes compadre entre  
*Pues disculpen ustedes señoras y compadres*

mancha'ñ'ain o' nan tixonkwi jaa nan xjein baa'.  
 todos ustedes que nos reunimos nosotros en momento está.  
*todos ustedes que nos reunimos en este momento.*

Tyi'naro jndē ncha'ñ'ain o' jndē ty'oun chjo kwenta jñ'oun naa  
 Quizas ya todos ustedes ya recibieron poco cuenta palabra que  
*Quizás todos ustedes ya tomaron en cuenta lo que*

tzo juu mpa.  
 dijo el mi compadre.  
*dijo mi compadre.*

**Yo nd'a nan jnd'aan kityki' ba' ju ntyjēē nda' ndue ntyjēē**  
 Con mandado que hicieron adentro su casa el nuestro hermano así vamos a decir somos hermanos  
*Con la pedida que hicieron en la casa de nuestro hermano*

**xeng'e tyo'tz'oun nda' tzo joun nan mancha'ñ'ein jaa ntyjēē**  
 porque Dios así dijo él entre todos nosotros somos hermanos  
*porque Dios así lo dice todos nosotros*

**ng'e ñinki joun nan ntzinda joun jaa.**  
 porque sólo él que hijos de él nosotros.  
*sólo de él somos sus hijos.*

**Kityki' ba' ju, kityki' kwan' 'nan' ju tz'an ta Paulino**  
 Adentro su casa el adentro sombra de el persona señor Paulino  
*Dentro de su casa dentro de su sombra del señor Paulino*

**matyi, ora sí nan xjein ba je' o' nan yo ntyja 'nan o'**  
 Martínez, ora sí en momento este pues ustedes por con algo colgado de ustedes  
*Martínez, ora sí en este momento ustedes por su parte*

**ncha' nan tzo joun kichein, bja nan be'njoun' tyi'kindio o' ñein**  
 como lo dijo él ahorita ayer que anteayer no saben ustedes que  
*como dijo él hace un momento en días pasados no sabían ustedes sobre*

**jñ'oun nan joan jnan'nein an' ndo' ñein jñ'oun nan joan nan**  
 palabra que ellos platicaron ellos y que palabra que ellos que  
*qué ellos habían hablado y que palabra ellos*

**jndyokitkein an' ntjoin.**  
 vinieron a poner ellos aquí.  
*vinieron a poner aquí.*

**Mata'kintyja joan ngio an' tz'an ndyia' tz'an nan nkwan'**  
 Solamente ellos saben ellos persona humilde persona que sombra  
*Solamente ellos saben, la persona humilde de quien es la casa*

**'nan nan be'ndyua jaa xjein bain, ndo' yo tz'an jnda t̄zans'aa'.**  
 de que estamos sentados nosotros momento este y con persona hijo del hombre.  
*en donde estamos sentados en este momento (papá de novia) y con la persona hijo del hombre (se entiende que son los papas del novio, que estan enterados conjuntamente con los papás de la novia).*

**Joan ngioa jñ'oun ba ndo' nchutui nan joan jna'kita'an**  
 Ellos saben palabra esta y como fue que ellos empezaron  
*Ellos conocen esta pedida y como fue que empezaron a*

jnan'neiin jñ'oun ndo' nchutui nan ng'e joan toe' xjein nan  
 platicaron palabra y como fue que porque ellos llegó momento que  
*platicarla y como fue que ellos llegaron*

jndyo'kioan kityki' nkwan' 'nan ju Paulino matyii'.  
 vinieron a caer adentro sombra de el Paulino Martínez.  
*a venir a la sombra de Paulino Martínez.*

Ora si jaa nan xjein ba je' tyi'naro a' ju tz'an  
 Ora si nosotros en momento este pues quizás es el o la persona  
*Ahora sí nosotros en este momento quizás la persona*

jnda tzanskuu' s'a bita jaa ng'e nchji joun xeng'e ntyje joun  
 hija la mujer hizo invitación nosotros porque sabe ella porque hermanos ella  
*hija de la mujer nos invitó (se refiere a papás de la novia) porque sabe que  
 somos su familia*

jaa ng'e nchji joun ng'e chu' jaa s'a joun bita jaa.  
 nosotros porque sabe ella que pegados nosotros hizo el invitación nosotros.  
*porque sabe que somos familiares nos invitó.*

Ndo' jo' je' ñi'kitzo jñ'oun nkianaya tyo'tz'oun xeng'e o'  
 Y entonces pues quiere decir palabra gracias Dios porque ustedes  
*Y entonces quiere decir gracias a Dios porque ustedes*

ma'noun o' nan ya tonko o' nan ya xebain jndyoki jndyokijndy'ia  
 andan ustedes con bien amanecieron ustedes con bien día este vini... vinieron  
*andan con bien amanecieron con bien este día este día vinieron*

o' ndo' jndyokindye o' ñi'nan ñan nchji ju joun kityki' ba' joun  
 a ver ustedes y vinieron a oír ustedes que cosa es sabe él él o Don adentro su casa él hija  
*a ver y a escuchar que es lo que sabe él en su casa*

yo jnda joun yo yo a'ñoan 'nan tyo'tz'oun nan tynkia noun  
 CON su hija de él con con alma de Dios que le dió cara  
*con su hija que es un alma de Dios que él le ha dado a*

joun nan ske joun.

él que creó él.  
*él para criar.*

Ng'e t'oun nkwi jñ'oun nan jnan'nein an' yo nkwichain  
 Porque hubo una palabra que hablaron ellos con otra  
*Porque hubo un asunto que platicaron con otra*

a'ñoan 'nan' tyo'tz'oun.

alma de Dios.  
*alma de Dios.*

Xeng'e jaa nda' nda' jndyu' nan kontjoya jaa tzonngoe  
Porque nosotros así así digamos que componemos nosotros mundo  
*Porque nosotros así nos componemos en este mundo.*

'nan' tyo'tz'oun mancha'ñein jaa nan be'ndyua jaa ndō, ndo'  
de Dios todos nosotros que sentados nosotros aquí y  
*de Dios todos nosotros que estamos sentados aquí*

mancha'n'ein jaa nan kondyē ndōin mankwixjein man nda' nan  
todos nosotros que estamos oyendo aquí de por sí pues así es  
*todos nosotros que estamos oyendo de por sí así*

kontjoya jaa tyēē ndo' ndo' ndyēē' ndo' chi'taan n'an tkechein  
componemos nosotros nuestros padres y y nuestras madres y nuestras abuelas personas grandes más  
*nos componemos nuestros padres y madres y abuelas personas mayores*

natoxein mankwī maju nato tyinkio an' ndo' mankwī majuan'  
atrás de por sí es camino vinieron ellos y de por sí ese es  
*de antes de por sí en ese camino vinieron y en ese camino*

jndy'ia an yo jaa.  
vieron ellos con nosotros.  
*vieron con nosotros.*

Ora sí jaa bantjo jaa, majuntyi nato koōō nchund'aa,  
Ora sí nosotros vamos quedando nosotros, el mismo camino nos vamos como le hacemos  
*Ora sí nosotros nos vamos quedando en el mismo camino vamos*

na'ba ncha'bijoun ndoe kostumbre an' bueno, si kostumbre  
cosa esta es como vamos a decir costumbre es bueno, sí costumbre  
*como le hacemos esto así es digamos que es costumbre bueno sí es costumbre*

an' majo' ta'nan bi tz'an ngitzo jaa je' xekindē nan nan jaa nd'aa  
es pero no hay una persona va decir nosotros pues no se puede que que nosotros vamos a hacer  
*pero nadie puede decir que nosotros no podemos hacer esto*

na'bain ndo' xekindē nan ndue xeng'e jaa je' kita'jn'aan na'ba,  
cosa esta y no se puede que digamos porque nosotros pues no poder conocer cosa esta  
*y no podemos decir que no podemos conocer esto*

ndo' ng'e mancha'n'ein a' o'.

y porque todos pues ustedes.

*porque todos nosotros ustedes*

O' nan tkee ndo' o' nabi' nan be'ndyua o' ndoin naxjein

Ustedes señoras grandes y ustedes mamacitas que estan sentadas ustedes aquí momento

*Ustedes señoras y madrecitas que estan sentadas aquí en*

bain koy'oun o' kwenta jñ'oun nan na'nēn ndoin.

este estan agarrando ustedes cuenta palabra que vamos a platicar aquí.

*este momento estan tomando en cuenta lo que vamos a hablar aquí.*

Mancha'n'ēin jaa nan kota'jn'aan jñ'oun bain xeng'e

Todos nosotros que estamos conociendo palabra esta porque

*Todos nosotros que estamos conociendo esta palabra porque*

a'ngioo' ndu, xeng'e jaa kona'kē ndaa.

¿saben? ¿porque?, porque nosotros estamos criando nuestros hijos.

*¿saben? porque? porque nosotros estamos criando nuestros hijos.*

Tyo'tz'oun nkia joun nkwi xjeinkwi a'ñoan 'nan' joun yo

Dios da él un depende alma de el con

*Dios nos da un alma de él para nosotros depende*

nantyja njaan nan xjeinkwi jaa xenan a' jndē tonkō nkia joun

sobre de nosotros que cada uno nosotros si es que ya nos casamos da él

*si ya nos casamos nos da su*

nañoan 'nan' joun nduee konan'kēē, ndo' kityki' xenan jndē

alma de él nuestras manos estamos criando y dentro si ya

*alma de él digamos que estamos criando y cuando ya*

tke yuchjo mankwi man xjein machein man jaa tzkwete' ju

creció niño de por si pues momento pues pues nosotros da molestias él

*está grande el niño de por sí a nosotros nos va a molestar*

ndo' man jaa ndēē ndyia' ju.

y pues nosotros nuestras caras ve él.

*y a nosotros nos tiene que ver.*

Ndo' ñi'nan' nd'aa yo ju ju.

Y que cosa vamos a hacer con él él.

*Y que podemos hacer con él.*

Xjein manchein man jaa xenan yuchjo ñi'koko ju man jaa  
 Momento pues pues nosotros si niño quiere casarse el pues nosotros vamos  
*Tenemos que ser nosotros si el niño se quiere casar*

ng'on jñon'matz'oun bioxjein nan m'an, ndo' tañein minan a'  
 vamos a estar preocupación mientras que estamos y no importa aunque no  
*nosotros debemos de preocuparnos mientras vivamos*

tajaa k'oun majo' mankwí maxjein machein tyi'bitja nkwichéin  
 no nosotros estamos pero de por sí tiene que ser no falta otra  
*y no importa aunque no estemos pero de por sí no falta otra*

ñoan 'nan' tyo'tz'oun ntz'a naya noun bi yuchjo, tzonnangoe  
 alma de Dios va a ser regalo cara un niño mundo  
*alma de Dios que le haga el favor al niño el mundo*

mankwixjein nda'an' tyo'tz'oun mankwixjein xeki'ndyi joun jaa  
 de por sí así es Dios de por sí no nos deja él nosotros  
*de por sí así es Dios de por sí no nos deja*

nan nan ndui nan mi'kia jaa xenan jaa konan'tiuu bi 'nan' nan  
 que que nos pase cosa cualquiera nosotros si nosotros pensamos una cosa que **ES**  
*que nos pase cualquier cosa si es que nosotros pensamos algo*

ya ndo' jaa bañjon'n'on tyo'tz'oun, mankwixjein tyo'tz'oun  
 buena y nosotros nos acordamos Dios de por sí Dios  
*bueno y nosotros nos acordamos de Dios de por sí Dios*

tyi'joun ki'ndyi joun jaa nan ndui jaa 'nan mi'kia.  
 nunca nos deja él nosotros que nos pase nosotros cosa cualquiera.  
*nunca nos deja que nos pase cualquier cosa.*

## BIBLIOGRAFIA

## SECCION ORALIDAD.

- Detienne, Marcel  
 1979 *Les maîtres de vérité dans la grèce archaïque*, (Tercera edición) Ed. François Maspero, Paris.
- Finnegan, Ruth.  
 1970 *Oral Literature in Africa*, Clarendon Press, Oxford.  
 1976 "What is Oral Literature Anyway? Comments in the Light of Some African and Other Comparative Material", en Benjamin A. Stolz y Richard S. Shannon (Comps.), *Oral literature and the Formula*, Center for the Coordination of Ancient and Modern Studies, (pp. 127-176), Ann Arbor, Mich.  
 1977 *Oral Poetry: its Nature, Significance, and Social Context*, Cambridge University Press, Cambridge, Gran Bretaña.
- Goody, Jack  
 1968 "The Consequences of Literacy", *Literacy in Traditional Societies*, (p.27-68) Cambridge University Press, Inglaterra.  
 1977 *The Domestication of the Savage Mind*, Cambridge University Press, Inglaterra.  
 1986 *La Logique de l'écriture. Aux origines des sociétés humaines.*, Ed. Armand Colin Éditeur, París.  
 1987 *The interface between the written and the oral*, Cambridge University Press, Great Britain. (COLMEX)
- Goody, Jack (Comp.)  
 1968 "Introducción", *Literacy in Traditional Societies*, (p.1-26) Cambridge University Press, Inglaterra.
- Havelock, Eric A.  
 1963 *Preface to Plato*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Mass.  
 1976 *Origins of Western Literacy*, Ontario Institute for Studies in Education, Toronto.  
 1978 *The Greek Concept of Justice. From Its Shadow in Homer to Its Substance in Plato*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.  
 1986 *The Muse Learns to Write*, Yale University Press, New Haven.
- Havelock, E., Hershben, J.P.  
 1981 *Arte e Comunicazione nel Mondo Antico*, Editori Laterza, Bari, Italia.



- Kiparsky, Paul  
 1976 "Oral poetry: some linguistic and typological considerations", en Benjamin A. Stolz y Richard S. Shannon (Comps.), *Oral literature and the Formula*, Center for the Coordination of Ancient and Modern Studies, pp. 73-106, Ann Arbor, Mich.
- Lord, Albert B.  
 1976 "The traditional song", en Benjamin A. Stolz y Richard S. Shannon (Comps.), *Oral Literature and the Formula*, Center for the Coördination of Ancient and Modern Studies, The University of Michigan, Ann Arbor, USA. (p. 1-29).
- Nagy, Gregory  
 1976 "Formula and Meter", en Benjamin A. Stolz y Richard S. Shannon (Comps.), *Oral Literature and the Formula*, Center for the Coördination of Ancient and Modern Studies, The University of Michigan, Ann Arbor, USA. (p.239-272).
- Ong, Walter J.  
 1987. *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*, 1ª Ed. en Español, Fondo de Cultura Económica, México. (1ª Ed. en inglés, 1982).
- Peabody, Berkley  
 1975 *The Winged Word. A Study in the Technique of Ancient Greek Oral Composition as Seen Principally through Hesiod's Works an Days.*, (Primera edición) State University of New York Press, Albany, USA.
- Russo, Joseph A.  
 1976 "Is "Oral" or "Aural" Composition the Cause of Homer's Formulaic Style?", en Benjamin A. Stolz y Richard S. Shannon (Comps.), *Oral Literature and the Formula*, Center for the Coördination of Ancient and Modern Studies, The University of Michigan, Ann Arbor, USA. (p. 31-71).
- Stolz, Benjamin A. y Shannon, Richard S. (Comps.)  
 1976 "Introduction" *Oral Literature and the Formula*, Center for the Coordination of Ancient and Modern Studies, The University of Michigan, Ann Arbor, USA.
- Tannen, Deborah  
 1982 (Comp.) *Spoken and Written Language: Exploring Orality and Literacy*, ABLEX Publishing Corporation, Norwood, New Jersey.
- Zumthor, Paul  
 1991 *Introducción a la poesía oral*, (Edición original en francés 1983), Ed. Taurus Humanidades, Madrid.

## SECCION ANTROPOLOGIA Y GENERAL

## ANTROPOLOGIA- RITUAL- Mitos, Parentesco, etc.

Bonte, Pierre y Michel Izard (Eds.)

1991 *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*,  
Press Universitaires de France, París. FICHA: Rito por  
Pierre Smith.

Calame-Griaule, Genevieve

1982 *Etnología y Lenguaje. La palabra del Pueblo Dogon*,  
Editora Nacional, Madrid, España.

Cassirer, Ernest

1955 *The Philosophy of Symbolic Forms, vol.II: Mythical  
Thought*, New Haven.

Cornford, F.M.

1950 "A Ritual Basis for Hesiod's *Theogony*", en *The  
Unwritten Philosophy*, Cambridge.

de Langhe, R.

1958 *Myth, Ritual and Kingship*, ed. S.H. Hooke, Oxford.

Fontenrose, Joseph A.

1959 *Python, a Study of Delphic Myth and its Origins*,  
Berkeley.

1966 *The Ritual Theory of Myth*, Berkeley.

Hirschfeld, Lawrence A.

1986 "Kinship and Cognition: Genealogy and the  
Meaning of Kinship Terms", en *Current  
Anthropology*, Vol. 27. No.3, June, Chicago,  
USA.

Jáuregui, Jesús

1986 "Les Rites de Passage hoy en día", mecanoescrito, en  
prensa, México.

Kirk, G.S.

1990 *El mito*. (2ª Reimpresión; Edición original en inglés de  
1970), Ediciones Paidós, Barcelona, España.

- Kluckhohn, Clyde  
 1942 "Myths and rituals: a general theory", en *Harvard Theological Review*, XXXV, (45-79).
- Leach, Edmund  
 1969 *Genesis as Myth and Other Essays*, Cape, Londres, (1962, 1966)  
 1971 *Replanteamiento de la Antropología*, Editorial Seix Barral, Barcelona.  
 1989 *Cultura y Comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos*, Siglo XXI, Madrid, [Cuarta edición en castellano].
- Leach, Edmund, Ed.  
 1967 *The Structural Study of Myth and Totemism*, A.S.A. Monographs, vol.5, Londres.
- Lévi-Strauss, Claude,  
 1983 *Las estructuras elementales del parentesco*, Editorial Paidós, México.  
 1974 "La familia", en *Polémica sobre el origen y la universalidad de la familia*, Ed. Cuadernos de Anagrama, Barcelona.  
 1962 *Le Totémisme aujourd'hui.*, Presses Universitaires de France, París.  
 1972 *El pensamiento salvaje.* (Segunda Reimpresión; Edición original en francés de 1962) Fondo de Cultura Económica, México.  
 1979 *Antropología Estructural. Mito Sociedad Humanidades* (V.II) Siglo XXI, México.  
 1994 *Mirar, Escuchar, Leer.*, (Edición original en francés de 1993), Ediciones Siruela, Madrid, España.
- Malinowski, Bronislaw  
 1961 *Argonauts of the Western Pacific*, E.P. Dutton & Co., Inc. New York, USA.  
 1954 "Myth in Primitive Psychology" en *Magic, Science and Religion*, Doubleday Anchor Books, New Yor.
- Mauss, Marcel  
 1970 "La oración (1909) Libro I." en *Lo sagrado y lo profano. Obras I.* Barral Editores, Barcelona (Traducción de Obras en Éditions de Minuit, París).
- Van Gennep, Arnold  
 1972 *The rites of passage*, The University of Chicago Press, USA, [Sexta impresión].

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

#### HISTORIA-FUENTES-

Durán, Fray Diego  
1980 *Ritos y Fiestas de los antiguos mexicanos*, Editorial Innovación, México.

Esparza, Manuel (Editor)  
1994 *Relaciones Geográficas de Oaxaca 1777-1778*, CIESAS Instituto Oaxaqueño de la Cultura, Oaxaca.

#### ETNIAS-ETNOGRAFIA-

Aguirre Beltrán, Gonzálo  
1951 "Casamiento de monte", *Homenaje al Dr. Alfonso Caso*, Imprenta Nuevo Mundo, (1951, págs.41-54).

1958 Cuijla. *Esbozo etnográfico de un pueblo negro*. Obra Antropológica VII, Fondo de Cultura Económica, I.N.I., Universidad Veracruzana, Gobierno del Estado, México, (Segunda Edición, Corregida y aumentada 1989).

Dehouve, Danièle  
1978 "Parenté et mariage dans une communauté nahuatl de l'état de Guerrero, Mexique", *Journal de la Société des Americanistes*, París, T. LXV (págs, 173-208).

Marino Flores, Anselmo, J. C. Catalán Blanco y R. Cervantes Delgado (Coordinador)  
1987 *Bibliografía Antropológica del estado de Guerrero*, Instituto Guerrerense de la Cultura, Chilpancingo, Guerrero, (1987).

Oettinger, Marión and Patricia P. Oettinger  
1975 "The burning of the firewood ceremony: final consecration of marriage in the tlapanec community of Tlacoapa, Guerrero", en *Balance y perspectiva de la antropología de Mesoamérica y del Norte de México*. XII Reunión de Mesa Redonda. México, Sociedad Alemana-Mexicanista T. IV. (págs. 195-205).

Palafox Vargas, Miguel,  
1985 *Violencia, droga y sexo entre los huicholes*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

## OTROS

- Domínguez Caparrós, José  
1993 *Métrica Española*, Editorial Síntesis, Madrid.
- Fränkel, Hermann  
1993 *Poesía y Filosofía de la Grecia Arcaica*, (Edición original en alemán 1962), Ed. Visor, Madrid, España.

## AMUZGOS

- Caso, Alfonso  
1966 *Interpretación del Códice Colombino*, Sociedad Mexicana de Antropología, México.
- Castro Domingo, Pablo  
1994 "El sistema de cargos en una comunidad amuzga de Guerrero", Tesis de Licenciatura en Antropología Social, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.
- Cervantes Delgado, Roberto  
1993 "Los amuzgos" en *Así Somos...*, Periódico Mural, Organó Quincenal de Información Cultural, Centro de Investigación y Cultura de la Zona de la Montaña, Chilapa, Guerrero, México.
- Cruz Hernández, Modesta  
1993 *N'ooan nan kobijnd'ue n'an tzjon noan. Los usos de la madera entre los amuzgos*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México, D.F.
- Cuevas, Susana  
1985 *Fonología generativa del amuzgo*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.
- 1985 *Ornitología amuzga: un análisis etnosemántico*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, D.F.
- Egli, Walter  
1982 *San Pedro Amuzgos. Ein mexikansisches Dorf kämpft um sein Land. Agrargeschichte der Costa Oaxaca von der Kolonialzeit bis zur Gegenwart*, Limmat Verlag genossenschaft, Zürich.
- Guevara Ramírez, Luis  
1959 *Síntesis Histórica del Estado de Guerrero*. Colección de Estudios Históricos Guerrerenses, N° 1. México, D.F.

- Ravicz, Robert y A. Kimball Romney  
 1969 "The Amuzgo", *Handbook of Middle American Indians*,  
 V.7., Ethnology Parte 1. Págs. 417-433, University of  
 Texas Press Austin, Ed. London.
- Acuña, René (Editor)  
 1984 -"Relación de Justlahuaca", *Relaciones Geográficas del  
 Siglo XVI: Antequera*, V.2. T. Primero, Editado por  
 René Acuña. Universidad Nacional Autónoma de México,  
 México, D.F.  
 1984 -"Relación de Xalapa, Cintla y Acatlán", *Relaciones  
 Geográficas del siglo XVI: Antequera*, V.3. T. Segundo,  
 Universidad Nacional Autónoma de México, México, D.F.
- Smith, Thomas y Fermín Tapia  
 1986 "Los tonos del amuzgo de San Pedro Amuzgos" en *Anales  
 de Antropología*, V. XXI, UNAM, México, 1984, Primera  
 edición.
- Tapia García , Fermin  
 1978 *Etnobotánica de los amuzgos. Parte I: Los  
 árboles*, Cuadernos de la Casa Chata, No. 14.  
 Centro de Investigaciones Superiores del INAH  
 México.  
 1980 *Etnobotánica de los amuzgos. Parte 2: Los  
 bejucos, zacates, yerbas y otras plantas.*  
 Cuadernos de la Casa Chata, No. 28, CISINAH,  
 México.  
 1985 *Las plantas curativas y su conocimiento entre los  
 amuzgos. Árboles grandes y arbustos*, Ediciones  
 especiales de la Casa Chata, CIESAS, México, D.F.
- XI Censo General de Población y Vivienda, 1990. Estado de  
 1991 Guerrero. Resultados Definitivos, Instituto Nacional  
 de Estadística Geografía e Informática, México.
- XI Censo General de Población y Vivienda, 1990. Estado de Oaxaca.  
 1991 Resultados Definitivos, Instituto Nacional de Estadística  
 Geografía e Informática, 1991, México.