

REVISITANDO LA MITOLOGÍA. TEXTOS MÍTICOS Y EDUCACIÓN INDÍGENA

Miguel Alberto Bartolomé

Centro Regional de Oaxaca - INAH

Uno de los primeros temas de interés de la reflexión antropológica fue el estudio de los fenómenos religiosos, tal como lo exhibe el espacio y la importancia destinada a la cuestión en la temprana obra de E.B. Tylor (1871). Sin embargo, y tal vez debido a la irreductibilidad lógica del tema, en México dicho interés se ha ido desplazando hacia otras áreas consideradas más relevantes, tales como la economía o los sistemas políticos, las que presentan una susceptibilidad mayor en el nivel de verificación. La esfera de los fenómenos religiosos parece en cambio destinada a prevalecer como el ámbito de la ambigüedad por excelencia. Sin embargo es precisamente debido a ello que podemos proponer aproximaciones posibles al estudio de las manifestaciones religiosas, en las que nuestra propia ambigüedad comprensiva servirá de referente analítico: orientándonos más hacia la creación de una "nueva zona de significados" —producto de la reflexión—, que a una precisa determinación de los significados originales.

Dentro de la misma lógica especulativa atribuible al mito, debemos otorgar al análisis antropológico una consideración similar a la que nos ofrece la imagen de un espejo, la que *refleja la realidad pero que no es la realidad*: lo que vemos frente al espejo no somos nosotros, sino una apariencia de nosotros.

LAS LECTURAS DE LOS MITOS

Si lo anterior es aplicable a los fenómenos religiosos en general, será aún más pertinente para el estudio de la mitología en particular. La búsqueda por lograr distintas lecturas posibles de los mitos conoció muchos intentos provenientes tanto de la antropología como de disciplinas conexas. Aquí me ocuparé de retomar algunas reflexiones de las grandes tradiciones analíticas, que buscaron —y en muchos casos lograron— otorgar a los discursos míticos la dimensión que les corresponde: destacando su carácter de ser concreciones de la apropiación simbólica del universo, que reflejan y norman a la vez las conductas sociales humanas. Creo que para los fines de mi propuesta, referida a una posible utilización pedagógica del mito, es importante especialmente rescatar las cuestiones referidas a su naturaleza de relato (Boas), de expresión lingüística (Cassirer), de código simbólico (Levi-Strauss), de normador-ordenador de las conductas (Malinowski), de forma ideológica (Barthes) y de fundamento ontológico para la concepción sacralizada de la realidad (Eliade).

Si nos aproximamos al aspecto narrativo advertimos que todo relato está compuesto por distintas partes o temas. El análisis de las estructuras aparentes, entendidas como la disposición de partes que forman un todo, tuvo en Boas y sus estudios difusionistas una perspectiva precursora de la teoría sobre la determinación de temas asociados dentro de un texto. Esta asociación de temas constituye una premisa básica para la búsqueda de las configuraciones posibles de un relato. Pero para entender el carácter vivencial y sagrado de estos mismos relatos, resulta fundamental tomar en consideración la rica perspectiva desarrollada por Mircea Eliade (1967, 1972), para quien el mito es el modelo ejemplar para todas las conductas humanas; modelo cuya característica esencial es proponer una normatividad sagrada. El mito representa así el fundamento ontológico de lo real, en la medida en que lo que una cultura define como su realidad, sólo cobra un sentido trascendente en tanto se vincule a la legitimidad sagrada que le ofrecen los mitos.

Quizás en la base de todas las aproximaciones subyace la íntima y fundamental vinculación del mito con el lenguaje, lo que llevó a la filología de Max Müller (1876) a considerar al mito sólo como un fantástico resultado de la actividad lingüística en su

acción sobre el pensamiento. A pesar de haber sido superada históricamente, la postura de Müller motivó a que las generaciones posteriores profundizaran en el análisis de dicha vinculación. Así, por ejemplo, en la obra de Cassirer (1973) se atribuye al mito y al lenguaje la propiedad de ser fuerzas creadoras del mundo significativo. Las formas simbólicas dejaron de ser consideradas imitaciones o disfraces de la realidad, para aceptarlas como *órganos de la realidad*, ya que son las únicas que permiten su captación intelectual. Es decir, que tanto el mito como el lenguaje resultan fundamentales para la construcción mental del mundo considerado "objetivo". De la misma manera, Roland Barthes (1957) caracterizó al mito como un modo de significación, como una forma que se definía no por el objeto del mensaje, sino por la manera en que lo enunciaba. Propuso así que el estudio del mito fuera ámbito de la semiología, ya que le atribuía una significación independiente del contenido. De esta manera el estudio de la mitología correspondería a la semiología como ciencia formal y a la ideología entendida como ciencia histórica, la cual analizaba las ideas-en-sus-forma. Otra de las vertientes de pensamiento, de las que aquí pretendo hacer confluir, es la de Georges Balandier (1975) quien ha resaltado la relación formal existente entre el mito y la historia, en la medida en que ambos son relatos. Incluso señala que toda narración histórica combina en su discurso algo de *Mythos* y de *Logos*, no siendo infrecuente que el primero tienda a predominar.

Fue a la aventura estructuralista levi Straussiana, a la que le correspondió intentar re-fundar una ciencia de la mitología a partir de la formulación de que el mito es un lenguaje que al mismo tiempo está más allá del lenguaje (Levi-Strauss, 1968: 189-90). Sus grandes unidades constitutivas, que se "despegan" del fundamento lingüístico, serían los *mitemas*: configurados como haces de relaciones y cuya lógica combinatoria es la que otorga sentido al discurso. La óptica estructuralista demostró que el mensaje mítico admitía lecturas insospechadas hasta el momento; se podrá tal vez no estar de acuerdo con lo que el mismo Levi-Strauss leyó en tal o cual mito; pero creo que se puede afirmar que demostró que una lectura alterna es posible. Sin embargo, con excepción de los seguidores de esta escuela, para buena parte de la antropología social, y en especial para la tradición británica, el estudio de la mitología continuó estando pragmáticamente percibido, en tanto

fundamento ideológico de la acción social dentro de un contexto cultural determinado (Leach, 1970). Tradición que fuera inaugurada a partir de la obra de B. Malinowski (1974), quien atribuyó al mito el carácter de una "realidad vivida", en la medida en que constituye un modelo para las instituciones sociales existentes.

MITOLOGÍA Y EDUCACIÓN INDÍGENA

No es mi intención exponer la trayectoria histórica de los estudios referidos a la mitología de los pueblos nativos, la que por otra parte tendría que mencionar a una multitud de autores y orientaciones teórico-metodológicas. Las referencias mencionadas tratan de dar cuenta de la importancia cultural atribuible a estos relatos, cuyo ámbito de transmisión propongo ampliar recurriendo a su enseñanza escolarizada. Así, el conjunto de mi argumentación está encaminado a precisar este nuevo objetivo para la heurística mitográfica, pero que no excluye a los previamente existentes. Es mi intención señalar entonces un nuevo propósito y una diferente actitud hacia su estudio, los que sin embargo requieren necesariamente del concurso de las orientaciones analíticas rápidamente esbozadas. Este deliberado eclecticismo, que busca conjugar enfoques formalistas con una práctica social concreta, está guiado por una perspectiva aparentemente obvia, pero que presupone definidos puntos de partida referentes a la conceptualización y consecuente valoración del fenómeno mítico. Valoración que necesita recurrir a su apropiación como texto, como código, como discurso, como ideología, como objetivación lingüística, como normador social y como ontología sagrada.

En base a ello, y tal como espero justificarlo en estas páginas, es que propongo un programa de investigación y de reversión social de la información obtenida, basado en la recopilación y publicación bilingüe de mitos de los grupos étnicos, especialmente de aquellos minoritarios —las microetnias—, cuyas culturas se encuentran en riesgo de extinción. Esta selección no implica excluir del proyecto a las mesoetnias, que cuentan con decenas o cientos de miles de miembros, sino dirigir los esfuerzos hacia las problemáticas culturales de mayor urgencia. Los destinatarios finales de esta tarea serán los mismos pueblos objeto de la investigación. Es-

to es, una heurística mitográfica orientada hacia la confección de materiales didácticos en lengua materna, que contribuyan a la propuesta de una educación bilingüe-bicultural.

El tema de la educación bilingüe-bicultural ha obtenido en los últimos años una atención preferente por parte de antropólogos, indígenas e instituciones educativas, orientadas todas ellas hacia una labor pedagógica en el terreno de las minorías étnicas. No intentaré discutir aquí la propuesta bilingüe, sobre la que ya existe abundante bibliografía.

Independientemente de la realidad o no de sus concreciones institucionales y de la eficiencia de su práctica real, la teoría de una educación bilingüe se encuentra bastante desarrollada. Sin embargo, en la esfera de la llamada educación bicultural nos encontramos ante una retórica triunfalista, que se muestra extraordinariamente endeble cuando pretende abordar el aspecto de los materiales didácticos concretos. Una breve referencia a la literatura al respecto, producida tanto por individuos como por instituciones, permiten confirmar la observación anterior.

Las conclusiones del *Primer Seminario Nacional de Educación Bilingüe Bicultural*, celebrado en 1979 en el estado de Morelos, apelan a la necesidad de "buscar y definir la filosofía indígena de la educación". Asimismo se enfatiza que se debe enseñar "la filosofía y los objetivos del indígena", es decir "los contenidos programáticos de la cultura indígena" (?). Uno de los intelectuales indios participantes señala en un ensayo posterior (Franco Gabriel, 1979) que "en primer término debemos enseñar y fomentar la cultura indígena", esto es —una vez más—, "la filosofía de los indígenas".

En un documento programático del *Consejo Nacional de Pueblos Indígenas* (1982), se delimitan objetivos algo más precisos, tales como el estudio de las historias locales, los sistemas de conteo del tiempo, sistemas de numeración, pesas y medidas, medicina propia. . . , pero engloban, en un confuso conjunto, a las "tradiciones, danza, mitología, etc.". Resulta visible que los mismos intelectuales indios ya no valoran los sentidos posibles de la enseñanza de la mitología, pues la asimilan a los aspectos más folklorizados de sus propias culturas. No advierten que es precisamente en los mitos donde se encuentra una de las más estructuradas y concretizadas manifestaciones de esa tan socorrida filosofía india.

En un texto escrito por el entonces responsable de la Dirección

General de Educación Indígena de México (Cándido Coheto, 1983), se destaca que se debe: "Ante la ausencia de una tradición literaria, reforzar la lecto-escritura con la presentación de textos encaminados a ejercitar la comprensión de lecturas, y a fomentar el uso de la lengua escrita en la vida social de las comunidades". Resulta un tanto irónico que este distinguido intelectual zapoteca, desprecie la posibilidad de que la narrativa tradicional se configure como un *corpus* literario propio. Incluso se puede afirmar que ya lo es, sólo hace falta reconocerlo.

En sus aspectos formales, el proyecto referido a la narrativa de las microetnias supone la recopilación y posterior difusión de las narraciones tradicionales (mitos, leyendas, cuentos, etc.), en las escuelas de las localidades indígenas. El recopilar, grabar y/o editar en forma bilingüe, o exclusivamente en la lengua nativa, los relatos transmitidos por los ancianos, y difundirlos por distintos medios entre todos los habitantes de las comunidades étnicas —y especialmente en el ámbito escolar—, responde a una intencionalidad que requiere ser claramente explicitada. En primer lugar es necesario hacer constar que esta propuesta no equivale a un intento de "encapsular" el pensamiento social nativo, condenándolo a una constante reiteración de sus tradiciones orales. La memoria colectiva es también un conocimiento sujeto a una continua transformación, y por lo tanto abierto a las posibilidades de actualización y enriquecimiento. Pero es indudable que dicho conocimiento está socialmente devaluado e históricamente degradado, por lo que, al igual que otros aspectos de la cultura, se encuentra en un franco proceso de deterioro. Casi quinientos años de relaciones coloniales y neocoloniales, han marcado con una impronta —quizás definitiva— el mundo ideológico de las sociedades subordinadas. A pesar de los múltiples mecanismos de defensa y/o estrategias adaptativas, a los que implícita o explícitamente han recurrido los pueblos nativos, durante generaciones la articulación simbólica ha sido —también— un intercambio asimétrico. Los distintos discursos míticos, que reflejan tanto el medio social como el natural en el cual han surgido, así como la peculiar apropiación del mundo que cada cultura efectúa por medio de la mediación simbólica, se encuentran en riesgo de extinción.

EL DERECHO A UN MUNDO PROPIO

El artículo 18 de la *Declaración Universal de los Derechos Humanos*, establece que: "Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión. . .". De la misma manera, el artículo 18.1 del *Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos* adoptado por las Naciones Unidas y en vigor desde 1976, estipula, junto a la libertad religiosa, que: "Nadie será objeto de medidas coercitivas que puedan menoscabar su libertad de tener o adoptar la religión o las creencias de su elección. . .". Sin embargo los grupos étnicos de México son destinatarios de la prédica religiosa de una iglesia institucionalizada a partir de una invasión militar, a pesar de lo cual nadie parece cuestionar la legitimidad de su empresa. Aparentemente no existe la comprensión —ni aún dentro del clero progresista— de que la destrucción y sustitución de las cosmovisiones indias, conlleva la inevitable desaparición de uno de los componentes fundamentales de la conciencia social distintiva de las etnias. No sólo es la conciencia la que se fragmenta como consecuencia de la destrucción de las religiones nativas, sino que también se agrada a uno de los fundamentos ideológicos de los sistemas políticos propios (R. Firth, 1981: 585), afectando la capacidad de autodeterminación política de las poblaciones involucradas. El cariz etnocida de esta práctica centenaria, se ha agravado en los últimos años por la proliferación de las sectas protestantes, cuyo fundamentalismo intolerante fomenta los faccionalismos.

Lamentablemente, las innovaciones teológicas y las de las prácticas pastorales llevadas a cabo por algunos sectores eclesiásticos, aún no han encontrado suficiente eco en el ámbito nacional. Esto no significa que no exista una aún minoritaria pero activa iglesia comprometida con la población indígena. Pero, contradictoriamente, su compromiso es básicamente económico y legal, ya que está fundamentalmente orientada hacia programas de desarrollo y de asistencia jurídica. Pero el universo religioso indígena sigue siendo percibido como la manifestación del "paganismo", de lo que sólo se pueden rescatar las expresiones del cristianismo sincrético, entendido como "catolicismo popular".

La acción del catolicismo misionero colonial fue orientada especialmente hacia la represión de las religiones nativas y de los rituales que las expresaban; el proceso concomitante ha sido la

"clandestinización" de los mitos que les daban sentido, así como su posterior desacralización. Es decir, la desaparición de la vivencia sagrada que determinaba el papel de fundamento ontológico de la realidad atribuible al mito. Su pérdida no es entonces sólo la pérdida de relatos, valorables por la mayor o menor riqueza literaria de sus textos. Tal como alguna vez lo destacara Elíade (1961: 11), toda mitología constituye una ontofanía, una manifestación plenaria del ser, que revela la estructura de lo real y los múltiples modos en los cuales los seres humanos se insertan en esa realidad. La capacidad ordenadora de los mitos, que a nivel del lenguaje son palabras que circunscriben y fijan los acontecimientos, organiza la estructura de plausibilidad de la realidad. Representan así un recurso crucial ante las amenazas del caos y de la anomía —de la angustiosa pérdida de sentidos existenciales—, que se ciernen sobre todos los órdenes sociales y que han generado estos ámbitos referenciales en los distintos momentos de su acontecer histórico.

Una vez desacralizados y perdido su papel original de códigos normadores de la vida colectiva, los mitos ya no pueden ser recuperados en cuanto tales (un ateo sólo podrá sentir una emoción estética ante la Biblia). La eficacia ontológica de la narración mítica sólo es operante para quienes creen en ella, y son por lo tanto capaces de vivir la realidad que les ofrece. Pero, aún desacralizados, los textos míticos continúan reflejando la tradición simbólica específica de la cultura donde surgieran. Constituyen concreciones de las estructuras codificadoras de la realidad, que mantienen su capacidad para expresar la organización particular de la misma, propia en toda cultura. Cabría aquí tal vez retomar la reflexión de Levi-Strauss (1968: 24-25), referida al paralelo existente entre el mito y la obra musical: ambos deben sus estructuras a partituras subyacentes, ambos son lenguajes que trascienden el plano del lenguaje articulado y ambos superan la antinomia entre la historicidad que les es propia y la atemporalidad de sus estructuras. Pero más allá de estas afinidades estructurales, importa destacar que en ambos la participación estética del escucha no está necesariamente guiada por la comprensión, sino básicamente por el acto de compartir una emoción. Oír un relato mítico, aun habiendo perdido la capacidad de creer en él, puede ser equivalente al acto de escuchar la vieja música de la cultura, en la que se conjugan la apelación al pasado y las vivencias del presente.

Se trata entonces de discursos que siguen siendo expresiones legítimas de las reflexiones sociales que los produjeron, en la medida en que contribuyen al entendimiento colectivo de la sociedad: no sólo por su calidad de manifestaciones estéticas sino también por su carácter de normadores éticos. Por otra parte y a pesar de la pérdida de su normatividad y vivencia sagrada, los mitos ofrecen, no ya al investigador sino a los miembros de las culturas nativas, datos fundamentales referidos a sus propios principios y ordenamientos lógicos. Tal como lúcidamente lo ha destacado Víctor Turner (1975), si bien los mitos se refieren a los orígenes, derivan de las transiciones, puesto que relatan cómo una situación pasó a ser otra cosa (cómo de un huevo salieron Sol y Luna, cómo se originaron los accidentes geográficos en una naturaleza indiferenciada, etc.). Es precisamente en ese carácter procesal atribuible al mito, donde se pone de relieve la lógica combinatoria específica de cada cultura, susceptible de ser recuperada por medio de la narración de los textos que apelan a los aspectos estructurales de la reflexión histórica colectiva.

En el caso de las etnias más deculturadas, estos devaluados "relatos de los abuelos" son uno de los últimos testimonios de lo que fuera la religión prehispánica: los restos de todo un rico y complejo sistema de pensamiento, tan válido como el de cualquier otra cultura del mundo, por lo que su pérdida significa también una pérdida para la humanidad entera. Esta amenaza de extinción cultural no es para nada remota en el ámbito mexicano. Los últimos años han sido testigos de la desaparición de la lengua ixcateca de Oaxaca, la que ya es hablada sólo por unos pocos ancianos (Barabas y Bartolomé, 1990). Por más que algunos de los elementos de la cultura y de la organización social puedan haber sobrevivido a la virtual desaparición del idioma, las nuevas generaciones ya no escucharán los relatos que nombraban al mundo en el propio idioma y en su irrecuperable dimensión semántica. Pero ello no se debe a la dificultad en la traducción, sino a que junto con el idioma han desaparecido los mitos y otras nociones culturales vinculadas al orden de lo sagrado, tales como los conceptos de tonalismo y nahualismo (Miguel Bartolomé, 1992).

El idioma y las concreciones cosmológicas, el nombre y lo nombrado de la ontología sagrada, se eclipsaron en forma conjunta. Dicho suceso, además de ser un desafío para los lingüistas, re-

presenta una ausencia irremediable. Y esto no constituye sólo una apelación discursiva a la emoción, sino al reconocimiento de que más allá de sus referencias a ámbitos específicos, la mitología informa también acerca de problemáticas comunes a todas las culturas. Así lo señalaba Lucien Sebag (1968), al afirmar que el mito sobrepasa a la sociedad particular en la cual ha surgido, puesto que su mensaje se refiere a estructuras permanentes derivadas de la experiencia y del pensamiento humano. Así, junto con el ixcatéco se ha perdido una parte de la aventura existencial de nuestra especie.

DEL MITO ORAL AL MITO ESCRITO

No es este el lugar donde habría que destacar una vez más la importancia de la tradición oral como medio de expresión de las culturas, omnipresente en los múltiples terrenos de la vida cotidiana y a través de la cual se registra la memoria histórica colectiva. La propuesta de recurrir a los relatos míticos como materiales didácticos para las escuelas bilingües se orienta hacia la recuperación de textos de lectura propios, que es de suponer despierten más interés que los producidos externamente, en la medida en que los discursos míticos configuran documentos que nombran al mundo con las palabras propias de cada cultura. La propuesta implica literalizar la oralidad; conscientes del riesgo que supone pretender que los textos escritos aspiren reflejar la más fluida dinámica del discurso hablado. Pero es necesario asumir que la escritura no excluye la oralidad, ya que oralidad y escritura pueden coexistir a pesar de constituir códigos diferentes de comunicación, los que no deben ser considerados mutuamente excluyentes sino complementarios. Incluso, si bien la trasmisión oral de los mitos se efectúa en contextos sociales específicos, la utilización de la instancia escolar para ello, no supone intentar excluir dichos espacios sino ampliarlos.

Se busca recuperar así una literatura original, de un contexto dado, en tanto que se refiere y es producto de un medio social y natural específico, por lo que tiene la capacidad de relacionar los signos humanos con los de la ecología circundante. Los cerros, los ríos, la flora, la fauna —al igual que las instituciones sociales—, son utilizados por el discurso mítico como significantes cuyo conjunto configu-

ra la organización lógica del universo (Levi-Strauss, 1964; Lucien Sebag, *op. cit.*). La geografía mítica no consiste solamente en el medio ambiente del ámbito sacrificial de la cultura, sino también en la apropiación simbólica de ese medio ambiente, realizada gracias a la mediación de los signos. Apropiación cuyo resultado está plasmado en el discurso mítico.

Pero es necesario hacer constar que los estudios sobre las religiones de la mayoría de las culturas locales, son bastante limitados, razón por la cual no se cuenta con un *corpus* de relatos susceptibles de ser inmediatamente utilizados; es decir, devueltos a sus creadores. Las razones de esta ausencia deben buscarse —en lo inmediato— en la primitiva perspectiva economicista que afectó a la antropología nacional en las últimas décadas. Dentro de esa rudimentaria corriente teórico-ideológica, lo "superestructural" era concebido como accesorio y representaba un aspecto irrelevante para el análisis social. Se llegó incluso a negar la existencia misma de las etnias, las que pasaron a ser comprendidas sólo en términos de su condición campesina, puesto que los datos económicos no arrojaban una información concreta sobre la filiación cultural. Sólo gracias a la un tanto tardía adopción local del neogramscianismo, se produjo una consiguiente revaloración de las superestructuras, de las "culturas populares" y de sus intelectualidades orgánicas. En razón de esta empobrecedora tradición reciente, todo intento actual de recurrir al vasto acervo de las tradiciones orales indígenas, requiere en primera instancia de una intensa tarea de recopilación de las mismas. Esto presupone que haya una decidida y consciente participación no sólo de los investigadores y narradores nativos, sino también de los recopiladores miembros de las etnias, quienes puedan recoger las versiones en su lengua original.

Ahora bien, lo que atañe a la difusión o devolución social de los relatos, plantea algunos problemas que merecen ser señalados. Por su misma naturaleza, las narraciones míticas, en tanto fenómenos pertenecientes al orden del discurso, pueden presentar tantas variantes como narradores que las cuenten. Publicar un mito, interrumpiendo de alguna manera su proceso de transmisión oral, puede parecer como una forma de "congelarlo", pues se proporciona un modelo de referencia unitario, a pesar de que sólo se pretende dar a conocer una de sus múltiples variantes. In-

cluso la empresa de configurar un relato en base a la integración de una secuencia de temas indudablemente asociados, supone una excesiva participación del investigador en el texto final resultante, el que aparecerá necesariamente recreado. El riesgo que implica es el de imponer involuntariamente el modelo referencial. Esto se agrava en los pueblos donde aún es importante la transmisión oral de los conocimientos, debido al desmesurado prestigio de que goza la escritura. Prestigio que tiende a producir una reificación de aquello que designa, al otorgarle una legalidad y permanencia mayores que las reales (recordemos la bíblica sentencia, *estaba escrito*). El riesgo es inevitable, pero tal vez una forma de disminuirlo radique en recurrir al empleo de grabaciones de los textos, método particularmente viable en aquellos grupos que se encuentren más familiarizados con el uso de grabadoras domésticas. Se mantendría de esta manera el carácter oral discursivo de los relatos, lo que los sujetaría a todas las transformaciones posibles, dictadas tanto por la memoria como por la creatividad de sus narradores.

De esta manera escolares y adultos podrían compartir y recrear aquellas minusvaloradas palabras de los abuelos. Volver a ser los destinatarios colectivos de los sistemas de pensamiento plasmados en los mitos que les corresponden por derecho. Es decir, participar en reflexiones totalizadoras, similares a las que Whitman caracterizara con singular claridad en su *Canto a Mi Mismo*:

Estos son en verdad los pensamientos de todos los
Hombres en todos los lugares y épocas; no son originales míos
Si son menos tuyos que míos, son nada o casi nada
Si no son el enigma y la solución del enigma, son nada.
Si no están cerca y lejos, son nada.

ABSTRACT

This essay proposes to appeal to indigenous narratives as fundamental sources for the production of educational materials to teach reading and writing. While considering the necessities of a bilingual and bicultural education, the use of these materials

may have the potential of reaffirming one of the most important messages that are left by each cultural tradition. To justify this goal, we argue in favor of the significance that mythical discourses may be put together as reading texts that can reflect the symbolic traditions that are characteristic of each culture. They are ways of codifying structures of reality, that are capable of expressing the organization of the real, in accordance to a specific social semantics. This scholarly recuperation of narratives, and particularly of mythology, even though probably not sacred anymore, will contribute to recover particular traditions as well as specific ethic, symbolic and normative codes.

BIBLIOGRAFÍA

Academia Mexicana

- 1989 *Manual de Documentos para la Defensa de los Derechos Indígenas*, Academia Mexicana de Derechos Humanos, D.F., México.

BALANDIER, Georges

- 1975 *Antropo-lógicas*, Homo Sociológico 7, Editorial Península, Barcelona, España.

BARABAS, Alicia y Miguel BARTOLOMÉ

- 1990 *Etnicidad y Pluralismo Cultural. La Dinámica Étnica en Oaxaca*, Colección Regiones, Dirección General de Publicaciones, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México (1a. ed. INAH-1986).

BARTOLOMÉ, Miguel

- 1992 "La extinción del ixcateco: la identidad étnica ante la pérdida lingüística", *Anuario de Etnología y Antropología Social* INAH, Mexico.

BARTHES, Roland

- 1957 "Le mythe aujourd'hui", *Mythologies* II, Aux Editions du Sevil, Paris, France.

BOAS, Franz

- 1896 *The growth of Indian mythologies*, Washington.

CASSIRER, Ernst

- 1973 *Mito y Lenguaje*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, Argentina (1a. ed. Sprache und Mythos).

COHETO, Cándido

- 1983 "Avances y perspectivas de la educación indígena en Oaxaca", *Educación, Etnias y Descolonización en América Latina*, vol. I, Unesco-III, México.

Consejo Nacional de Pueblos Indígenas

- 1982 "Documento Sobre Educación Bilingüe-Bicultural", Franco Gabriel Hernández (Coordinador), Mecnografiado, México.

ELÍADE, Mircea

- 1961 *Mitos, Sueños y Misterios*, Compañía General Fabril Editora, Buenos Aires, (1a. ed. Gallimard, Francia).
- 1967 *Lo Sagrado y lo Profano*, Ediciones Guadarrama, Madrid, España (1a. ed. Das Heilige und das Profane, Hamburgo, 1957).
- 1972 *Tratado de Historia de las Religiones*, Ediciones ERA, México (1a. ed. Traité d'histoire des religions, 1964, Francia).

FIRTH, Raymond

- 1981 "Espiritual aroma: Religión and Politics: Distinguished Lecture for 1980", *American Anthropologist*, vol. 83, núm. 3, AAA, Washington, USA.

GABRIEL, Franco

- 1979 "De la educación indígena tradicional a la educación indígena bilingüe-bicultural", en *Las Nacionalidades Indígenas en México*, A. Barabas y M. Bartolomé (eds.), *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales* núm. 97, año XXV, UNAM, México.

LEACH, Edmund

- 1970 "Levi-Strauss, antropólogo y filósofo", *Cuadernos Anagrama*, Barcelona, España (1a. ed. *New Left Review*, London, 1965).

LEVI-STRAUSS, Claude

- 1964 *El Pensamiento Salvaje*, Breviarios Fondo de Cultura Económica núm. 173, México (1a. ed. francés Plon 1962).

- 1968 *Lo Crudo y lo Cocido*, Fondo de Cultura Económica, México (1a. ed. francés Plon 1964).

MALINOWSKI, Bronislaw

- 1974 *Magia, Ciencia, Religión*, ed. Ariel, Barcelona, España (1a. Ed. inglesa de 1948).

MULLER, Max

- 1876 "Uber die Philosophie der Mithologie", *Introducción a la ciencia de la religión comparada*, Estrasburgo (hay ediciones en castellano).

Primer Seminario Nacional

- 1979 "Conclusiones", *Primer Seminario Nacional de Educación Bilingüe-bicultural*, Alianza Nacional de Profesionales Indígenas Bilingües, Oaxtepec, México.

SEBAG, Lucien

- 1968 "El Mito: código y mensaje", *Cuadernos de Psicología* núm. 1, Buenos Aires, Argentina.

TURNER, Víctor

- 1975 "Mito y Símbolo", *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, Madrid, España (1a. ed. en inglés de 1968).

TYLOR, Edward

- 1871 *Primitive Culture*, Edición de 1958, University of Chicago Press, Chicago, USA.