

# SABIDURÍA/CONOCIMIENTOS NAHUAS Y CONTENIDOS ESCOLARES DE PATRIMONIO CULTURAL. EDUCACIÓN INTERCULTURAL EN CUESTIÓN

**SILVIA SANTIAGO MARTÍNEZ**  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS-UNAM

**TEMÁTICA GENERAL:** MULTICULTURALISMO, INTERCULTURALIDAD Y EDUCACIÓN

## Resumen

Esta ponencia es producto de una investigación etnográfica basada en la co-laboración a partir del *tlatempoulli* [narrativas] realizada con los *maseualmej* de la huasteca veracruzana. El proyecto de investigación tiene como objetivo analizar los procesos de relación entre *lajlamikilis/tlamatilis* y los contenidos escolares de patrimonio cultural, en Educación Básica. Aquí presento los primeros hallazgos de investigación como de las reflexiones teóricas y metodológicas surgidas en el proceso de investigación. A través de los conceptos *nahuas* establezco formas de nombrar patrimonio cultural desde la lengua *náhuatl*, de allí que el equivalente homeomórfico que se usa es *lajlamikilis/tlamatilis* [sabiduría/conocimientos *nahuas*] porque permite articular los significados que los *maseualmej* construyen en torno a sus prácticas culturales comunitarias y del sentido cultural de los procesos de transmisión intergeneracional. El eje de análisis que presento tiene relación a las tensiones que emergen entre los contenidos escolares de patrimonio cultural y la sabiduría/conocimientos *nahuas*, a través de las prácticas culturales comunitarias: la fiesta del elote y el día de muertos, en una escuela primaria indígena, de Chicontepec, Veracruz.

**Palabras clave:** Contenidos escolares, patrimonio cultural, *lajlamikilis/tlamatilis*, sentido cultural, *maseualmej*.

## INTRODUCCIÓN

El cambio de perspectiva de las políticas educativas multiculturales se ve reflejado en los primeros años del siglo XXI, producto de las luchas y movimientos sociales indígenas, particularmente, que aparecen reivindicando la diversidad cultural y las lenguas indígenas como idiomas y como modos de construcción del conocimiento. En el marco de las políticas educativas, del enfoque de la educación intercultural para educación primaria, el patrimonio cultural se subyace en la diversidad cultural como contenido escolar, favoreciendo las expresiones locales, la pluralidad cultural y lingüística, que se ve

expresado en el principio pedagógico *Favorecer la Inclusión para Atender la Diversidad* del Plan de Estudios 2011, Educación Básica. En este afán de educar en el patrimonio cultural desde la diversidad cultural “se empieza a incorporar temas patrimoniales en el curriculum desde una visión más o menos simplista” (Cantón, 2015).

A través del currículum escolar-oficial se enseña el patrimonio cultural en las asignaturas de *Geografía, Historia, y Formación Cívica y Ética y Exploración de la Naturaleza y la sociedad*, de educación primaria. En estas asignaturas se incorporan temas de patrimonio cultural expresados en los contenidos: “manifestaciones culturales”, “fiesta y costumbres de mi comunidad”, “patrimonio cultural” y “diversidad cultural”, contenidos elaborados por una sociedad que prioriza qué sí y que no es patrimonio cultural. Es el ejemplo clave de la fiesta de día de muertos que en el 2008 se agregó en la Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial.

Con las políticas educativas enfocadas a la educación intercultural, para los contextos indígenas, se inicia con mayor fuerza la incorporación de conocimientos culturales comunitarios al aula, sin embargo, el tema de patrimonio cultural es un campo arenoso, porque existe el riesgo de caer en el esencialismo cultural si no se trabaja a partir del reconocimiento de los significados que los miembros de una comunidad cultural atribuyen a sus prácticas culturales comunitarias. En esta cuestión surgen las preguntas ¿cómo se relacionan los contenidos escolares de patrimonio cultural con la sabiduría/conocimientos *nahuas* en el marco de la educación intercultural? ¿cómo aprende el niño y la niña la sabiduría/conocimientos *nahuas* en la cultura comunitaria y en la educación escolar? y ¿cómo se nombra patrimonio cultural desde la lengua *náhuatl*?

## EL CONOCIMIENTO EN LA EPISTEMOLOGÍA OCCIDENTAL

El modelo de educación y el conocimiento eurocéntrico occidental constituyen las estructuras por las cuales se han producido saberes “verdaderos”, considerados como ciencia o conocimientos científicos. La epistemología occidental basada en la matriz colonial ha legitimado métodos que compone a una serie de reglas científicas para producir conocimientos, de ahí se habla del positivismo, por ejemplo, el método cartesiano con su *ego cogito* (yo pienso, luego soy). Con base en esta postura, la supremacía eurocéntrica impone y hegemoniza un conocimiento “universal”, “verdadero” y “objetivo”, así también establece un modelo de persona, un sistema educativo y formas de aprendizaje reflejados en la educación escolarizada.

Frente a la postura de la epistemología occidental, el conocimiento *nahua* está articulado en la *lajlamikilis* [sabiduría] configurando el ser, hacer, pensar y conocer en el universo. El *tlamatilis* dispone a *tlen tijmati* [lo que sabemos] para delegar, enseñar y compartir a las futuras generaciones a estar-vivir en la vida. La racionalidad está constituida por las relaciones de hombre-mujer-naturaleza-cosmos, donde lo sagrado, el mito, los ritos, las ofrendas y las plegarias son sustanciales en la construcción de conocimientos y en la formación de la persona. Para el caso andino, Angelica Porras Velasco menciona que el símbolo y lo sacro son los medios que constituye la lectura de la realidad, de allí la importancia de la religiosidad, el baile y los mitos para la construcción del conocimiento y de la persona. Para los amazónicos, Fidel Tubino (2011) explica que la mitología es el principio de ordenamiento de la realidad y la relación hombre-mujer-naturaleza se caracteriza por el principio de la humanidad.

## SOBRE EL CONCEPTO DE EDUCACIÓN

Cada cultura gesta su modelo de educación que configura la formación de los hombres y mujeres, en este sentido, la educación es una práctica social y cultural vinculada a la formación de sujetos de acuerdo a una cultura y sociedad determinada. En toda cultura existe una perspectiva de hombre, por lo tanto, un sistema educativo que permean las condiciones de posibilidad en la formación de sujetos, bajo una cierta figura de mundo (Villoro, 1993). En este trabajo, entiendo el concepto de educación como un proceso dinámico entre la reproducción, transformación y producción de conocimientos que configura la constitución de sujetos sociales.

En el pueblo *nahua*, la formación humana “es un acto de transformación de los rostros forjados por las palabras” (Valle Vázquez, 2011, p.1), de esta manera, los consejos de los mayores, el trabajo y la participación son estrategias pedagógicas que permiten a los niños y niñas a la apropiación de la sabiduría/conocimientos *náhuatl*. El sistema educativo basado en la pedagogía indígena del pueblo *náhuatl*, huasteca veracruzana, está caracterizado por los procesos de la *ixtlamachtlistli* [educación], que literalmente puede significar “hacer que alguien adquiera sabiduría” (ibid., p.1) o “acción de dar sabiduría a los rostros ajenos” (León Portilla, 2003), alude a la expresión *in ixtli in yolotl* [nuestro rostro, nuestro corazón] que expresa la formación de la persona atravesados por la formación del ser, del pensar, del hacer y del conocer bajo una visión del mundo, por ello, los “sistemas educativos propios

consideran la formación de la persona en términos distintos al pensamiento occidental” (Arguelles, 2016, p. 22).

## METODOLOGÍA

La metodología de investigación es cualitativa basada en un enfoque etnográfico participativo, co-laborativo y dialógico. El trabajo etnográfico *in situ* permitió hilvanar los saberes y conocimientos a partir de la convivencia-vivencia-experiencia con los sujetos nativos de investigación, para convertir lo conocido en desconocido y lo ordinario en extraordinario (Rockwell 2011). La co-laboración y participación entre la investigadora y los sujetos nativos posibilitó la construcción de prácticas cotidianas emanadas del *tlatempouilli* [narrativas], rompiendo con los cánones epistemológicos de una entrevista etnográfica basa entre preguntas y respuesta. A través del *tlatempouilli* se construyó espacios de diálogos, de reflexiones y de compartir experiencias-vivencias. Está caracterizado por los tiempos y espacios para charlar, narrar y contar sobre algo, según el grado de complejidad de un tema, y parte de los principios pedagógicos: todos somos sujetos, todos somos iguales, todos nos enseñamos, todos aprendemos y todos juntos decidimos cuándo re-encontrarnos. *Tlatempouilli* posibilitó la construcción de relaciones a partir de un nos-otros como sujetos de conocimientos.

## PATRIMONIO CULTURAL Y LAJLAMIKILIS/TLAMATILIS [SABIDURÍA/CONOCIMIENTOS NAHUAS]

Los *maseualmej* de la huasteca veracruzana conciben el patrimonio cultural no como objetos o expresiones culturales que se rescatan, se conservan y se transmiten a las nuevas generaciones para “no perderlos” sino que los procesos de reproducción están constituidas a una visión de mundo para estar en equilibrio, además es parte de la vida comunitaria y es trascendental para el ser-estar en *Totlaltipak* [nuestra casa-tierra].

El término patrimonio cultural no existe en la lengua *náhuatl* y su sentido cultural está permeado a una visión del mundo cuya racionalidad está reflejada en los principios de relación hombre-mujer-naturaleza-cosmos. Para explicar el patrimonio cultural en la lengua *náhuatl* es necesario hablar de cuatro dimensiones filosóficas-ontológicas-pedagógicas que configuran los sentidos y significados que los *maseualmej* atribuyen a sus prácticas culturales comunitarias y que constituyen la esencia de la formación de la persona. Estas dimensiones son: *nemilistli* [la existencia, el andar del camino], *chikaualistli* [unión, fuerza, fortaleza], *ueuetlajtoli* [los consejos de los abuelos],

*lajlamikilistli* (sabiduría). Estas dimensiones, se sustentan de cuatro elementos que permite su construcción y su entendimiento: *totlajtoli tlaskamatili* [agradecimiento], *tlatlepanitalistli* [respeto] y *tekilt* [el trabajo].

De esta manera, se encuentra que la fiesta del elote y el día de muertos son modos de caminar en la vida y están enlazadas a una visión del mundo que cobra sentido en los *maseualmej* de la huasteca veracruzana, pues estas prácticas culturales comunitarias no se realizan para “no perderlos” o para “rescatarlos”, sino que están vinculadas a los principios de vida, *nemilistli* [existencia, caminar de la vida], y guardan significados profundos con la esencia de la vida, el ser, la crianza, los valores comunitarios y a una memoria histórica colectiva. Por ello, se usa *lajlamikilis/tlamatilis* [sabiduría/conocimientos *nahuas*] como el equivalente homeomórfico funcional de patrimonio cultural, y se emplea el concepto patrimonio cultural como un término definido desde afuera que se manifiesta como contenido en el curriculum oficial-escolar.

A continuación, se describen las dimensiones y elementos que configuran la *lajlamikilis/tlamatilis* [sabiduría/conocimientos *nahuas*].

Dimensiones:

— *Nemilistli* [la existencia, el andar del camino]. Expresa el movimiento de la vida. Es el caminar en la vida que denota los principios de complementariedad y reciprocidad con la Madre Tierra.

— *Chikaualistli* [unión, fuerza, fortaleza]. *Chikaualistli* puede interpretarse como la energía física, espiritual y emocional, se refiere también a lo duro y resistente. Uso el concepto de *chikaualistli* para referirme a los procesos de resistencia comunitaria que los *maseualmej* han construidos a partir de los haceres de las fiestas.

— *Uuetlajtoli* [los consejos de los abuelos]. Se refiere a lo que cuentan y hacen los adultos mayores para que las generaciones venideras se apropien de la sabiduría/conocimientos *nahuas*. Son modelos discursivos y poéticos (Ruiz Bañuls, 2013).

— *Lajlamikilistli* [sabiduría]. Manifiesta los modos de hacer las fiestas y las ceremonias rituales, desde la primera organización del trabajo, de los haceres en colectivo, hasta cómo saber dialogar con los entes, por ejemplo, el maíz, el agua, las montañas y los guardianes de los caminos.

Elementos auxiliares:

— *Totlajtoli* [nuestra palabra]. La lengua es la fuente de transmisión de los saberes y conocimientos.

— *Tlaskamatili* [agradecimiento]. Se refiere al agradecimiento como un valor moral y también espiritual. Expresa el sentimiento de gratitud, reciprocidad, armonización y bienestar con nosotros.

— *Tlatlepanitalistli*: Se refiere a los modos de respetarse entre nos-otros, es decir, nosotros los humanos y los demás entes que co-habitan en el contexto territorial y sociocultural.

— *Tekilt* [el trabajo]. Se refiere a la fuerza física, espiritual y emocional. En la concepción *nahua* se parte que todos los entes, los guardianes, los muertos y los humanos tienen trabajo.

## CONTENIDOS DE PATRIMONIO CULTURAL Y LAJLAMIKILIS/TLAMATILIS [SABIDURÍA/CONOCIMIENTOS NAHUAS]

### a) La fiesta del elote: revitalización cultural y diversidad cultural

En la lengua *náhuatl*, *elotlamanalistli*, significa literalmente: poner ofrendas al elote. Los *maseualmej* de la huasteca veracruzana realizan el *elotlamanalistli* para agradecer a las divinidades y dioses por haberles otorgado alimento, para Arturo Gómez Martínez “los nahuas celebran *elotlamanalistli* (ofrenda al maíz tierno) para agradecer a las divinidades el haberles otorgado el alimento vital, es el momento en el que la planta presenta un fruto casi seguro” (2002, p.117).

La fiesta del elote constituye un espacio que afianza los procesos educativos endógenos a partir de estar-participar en la fiesta, del baile y de las peticiones y plegarias que se construyen para entablar modos de caminar-existir-conocer en la formación de la persona. El espacio de la fiesta está cargado de elementos simbólicos que expresan el modo de ser, sentir, estar, hacer, pensar, conocer y caminar en la vida. Esta fiesta constituye un proceso de vivir y estar en la vida, donde se enseña a las nuevas generaciones a respetar a los entes y dualidades que co-habitan en el *Totlaltipak* [Nuestra casa-tierra]. La realización de la fiesta está vinculada a los principios de agradecimiento y reciprocidad a la Madre Tierra y a las dualidades que cuida y protege al maíz, *Chicomexochitl*.

El sentido cultural de esta fiesta se expresa en los modos de concebir al maíz como un hermano pequeño, al que hay que protegerlo. En la fiesta del elote los adultos mayores encaminan enseñando a los hijos, a las hijas, a los nietos y a las nietas a estar en *tlaskamatili* [agradecimiento] y *kitlepanitase* [de respetar] al maíz y a *tlaltipak* [tierra], porque gracias a los granos del maíz el *maseuali* puede comer y puede caminar en la vida-mundo.

En la fiesta del elote, a través del baile, la ofrenda y la bienvenida se reproduce la concepción simbólica, cosmogónica y cultural de que el maíz es un ente vivo, cuya dualidad es niño y niña maíz, y realizar su fiesta es una manera de expresar devoción, humildad y respeto para que “no se vuelva a ir” entre los *maseualmej* de la huasteca, pues desde el imaginario colectivo los *maseualmej* expresan que el maíz se había ido. La ausencia simbólica del maíz se expresa a que no crecía y se producía poco maíz.

La re-vitalización de la fiesta está articulada a un sistema de necesidades, en primera porque si bien la fiesta del elote tuvo una ruptura generacional por más de 25 años, su realización en nuestros días tiene relación a que el maíz no crecía y no daba suficiente cosecha, de allí la necesidad de los *maseualmej* de re-vitalizar la fiesta para estar en equilibrio con la Madre Tierra; en segundo lugar, tiene relación de enseñar los valores a los niños y a las niñas para que respeten a las dualidades y entes que habitan en el *Totlaltipak* [Nuestra casa-tierra].

La dimensión pedagógica del *elotlamanalistli* [fiesta del elote] está caracterizada por los procesos de socialización y transmisión de valores comunitarios. Las nuevas generaciones construyen sus propias concepciones para considerar al maíz un elemento simbólico, un ente vivo y que es el hermano menor. De este modo, el *elotlamanilistli* es un espacio propicio para inculcar a las nuevas generaciones los principios de reciprocidad y complementariedad a la Madre Tierra para que el maíz nazca, crezca y haya alimento para Ser-Estar en el *Totlaltipak* [Nuestra casa-tierra]. Entonces, la fiesta del elote, entre otras cosas, es el espacio de transmisión de saberes donde se configura la participación comunitaria. Nayelli Arguelles menciona que “La fiesta del elote constituye un proceso tendiente a consolidar la participación comunitaria desde una formación educativa crítica y la construcción de un nuevo entramado social” (2016, p. 92).

Una de las tensiones que surge en la relación entre los contenidos escolares de patrimonio cultural y la *lajlamikilis/tlamatilis* [sabiduría/conocimientos nahuas] se articula con la cuestión de “rescate de la cultura”. En las prácticas escolares la fiesta del elote se convierte en una expresión cultural, símbolo de una práctica ancestral antigua que “no se pueden perder” y es “esencia cultural”, por lo tanto, un contenido cultural y étnico para configurar la identidad de los *maseualmej*. En el aula, *lajlamikilis/tlamatilis* [sabiduría/conocimientos nahuas] es un medio para un ejemplo de la diversidad cultural pero nunca como objeto de conocimiento, mientras para los *maseualmej* esta fiesta está articulada con la *nemilistli*, el caminar de vida-mundo para estar en equilibrio con la naturaleza.

Lo que se alcanza a ver es que, en las prácticas escolares la *lajlamikilis/tlamatilis* no se profundiza a partir de los modos en cómo los *maseualmej* construyen su visión del mundo bajo una cierta cosmovisión, tampoco se reflexiona en torno al sentido cultural de la pervivencia de esta fiesta. En esta misma línea, Laurentino Campos Lucas, quien realizó investigación entre los saberes totonacos y los contenidos escolares en la región Totonacapan, llega a concluir que los saberes totonacos “no se profundiza en el sentido cultural que subyace en la persistencia de este tipo saberes. Los cuales aparecen estar soterrados por la institución, escolar, sin embargo, están muy latentes y vivos, ya que se manifiestan en algunos periodos de la vida escolar”. (2015, 4).

b) La fiesta del día de muertos: hilo cultural y expresión cultural

En los *maseualmej* de la huasteca veracruzana a la fiesta del día de muertos se le llama *mijkailjuitk*. Es una fiesta tendiente a consolidar la cohesión social y la educación endógena comunitaria. A través del trabajo y la ayuda mutua las familias preparan los alimentos, el arco y la ofrenda para recibir a sus muertos que regresan del inframundo a convivir con ellos. La fiesta del día de muertos está compuesta de elementos símbolos representativos que expresa la convivencia intersubjetiva. El uso del *popochkomitl* [copalero], copal [perfume para sahumar], altar, comida, flores y sones son expresiones culturales que manifiestan el significado de convivir con los muertos y constituyen el sentido de la reproducción de la práctica cultural transmitida de generación a generación.

La reproducción cultural de esta fiesta, *mijkailjuitl*, tiene relación con los recuerdos de un pasado leído en el presente a través de la costumbre y de “*uajkapatl*” [lo antiguo] que no se puede romper. Y es que no se puede romper porque está articulada a los modos de estar, vivir, ser y caminar en el *Totlaltipak* [Nuestra casa-tierra], donde los familiares fallecidos realizan otro trabajo más allá de la vida. Lo antiguo se re-configura en el presente a través de la continuidad de la práctica cultural, su dinamismo puede leerse como una espiral que va movilizándose, al tiempo que se moviliza, los significados culturales son transformados o re-construidos por las nuevas generaciones.

La continuidad de la fiesta está anclada a las formas de *nemilistli* [existencia] que los *maseulamej* han construido en el Marcos del *Totlaltipak* [Nuestra casa-tierra], por ello, la fiesta simboliza el respeto a los familiares fallecidos. Seguir con el hilo cultural, es decir, a los procesos de transmisión intergeneracional, es enseñar a las nuevas generaciones el *tlatlepanitalistli* [respeto] a los tiempos y espacios para la convivencia con los muertos, pues desde el imaginario *nahua* los muertos

también tienen su fiesta. La reproducción de las prácticas culturales comunitarias está enlazada a creencias, *tlaneltokili*, que los *maseualmej* construyen en el caminar de la vida. *Tlaneltokili* expresa las creencias, la devoción y la fe (Gómez Martínez, 2002), está vinculada con las formas del Ser-Estar en el *Totlaltipak* [Nuestra casa-tierra]. En el ámbito de la cultura comunitaria, la fiesta se aprende a través de la vivencia de la fiesta, la participación a partir del trabajo y del gozo.

En las prácticas escolares, la fiesta del día de muertos se vincula con los contenidos “manifestaciones y fiesta en mi comunidad”. Esta fiesta se desarrolla en el aula como un elemento para propiciar el aprecio a la diversidad cultural y permite abrir un espacio para platicar de la fiesta cayendo muchas veces en lo anecdótico. Si bien dentro del currículum escolar se manifiesta en los contenidos patrimoniales ésta sólo se la incorpora como un ingrediente cultural que rellena el currículum escolar-oficial, por ejemplo, en el salón de clases se ve reflejada cómo esta fiesta forma parte de un listado de modelos de expresiones patrimoniales más no es el objeto de aprendizaje.

El espacio de aprendizaje del día de muertos tiene su relevancia en tiempos de fiesta, en el cual, los profesores y las profesoras construyen un espacio para enseñar la importancia de festejar el día de muertos. A través de las narraciones los alumnos, las alumnas, los profesores y las profesoras describen qué se hacen en la fiesta, por lo que los conocimientos se expresan en las narraciones y en los dibujos ilustrativos que se realizan en tiempos de fiestas, particularmente en el periódico mural escolar. La representación de la fiesta del día de muertos en la escuela constituye una práctica extraescolar.

La enseñanza de la fiesta del día de muertos toma lugar en las prácticas extraescolares, es en este espacio que posibilita el lugar de aprendizaje de la fiesta, y es el único espacio donde se reproduce el sentido cultural que los *maseualmej* atribuyen a la fiesta del día de muertos. En este espacio los profesores y las profesoras junto con los alumnos y las alumnas festejan el día de muertos a través de la representación del altar, el camino de flores y la preparación de los tamales que son colocados en el altar. Esta representación cultural en la escuela se realiza para inculcar a las nuevas generaciones el respeto a los días de fiesta y a la fiesta de los muertos.

## INTERCULTURALIDAD EN CUESTIÓN

Del trabajo etnográfico realizado, se observa que la relación entre los contenidos de patrimonio cultural y *lajlamikilis/tamatilis nahuas*, en torno a los ejemplos: fiesta del elote y día de muertos, impera

procesos de subordinación epistémica, pues, estas fiestas dentro de las prácticas escolares cotidianas sirven para demostrar la diversidad de expresiones sin considerarse las epistemologías indígenas, el sentido cultural de estas fiestas, los procesos de socialización comunitaria y los procesos de resistencia cultural frente a los procesos de colonialidad religiosa. De este modo, cuestionar a la interculturalidad funcional es un paso para dar paso a nuevos enfoques de educación intercultural emanados desde las escuelas y las comunidades.

Entonces frente a la política educativa enfocada a la educación intercultural, la incorporación de los conocimientos indígenas al curriculum escolar no garantiza el pleno reconocimiento de otras formas de construir conocimientos. Si se sigue operando un curriculum bajo un denominador intercultural sin la profunda reflexión del sentido cultural que los miembros de una comunidad cultural atribuyen a sus conocimientos comunitarios se reproducirán las prácticas esencialistas y folclorizantes que han caracterizado a la educación intercultural funcional emanado desde el discurso oficialista.

## A MODO DE CIERRE

La homogenización de la educación escolar sigue vigente aún con las actuales políticas educativas, reflejado en la segregación de los contenidos étnicos en el curriculum escolar-oficial. A pesar de los esfuerzos de interculturalizar el curriculum sigue operando una visión monocultural en los procesos educativos escolares, manifestado en los procesos de evaluación, los estilos de enseñanza-aprendizaje escolares y la formación de la persona. Coincido con Humberto Santos Bautista al señalar que “la educación que se ofrece en las comunidades indígenas desde una perspectiva intercultural exige pensar la escuela más allá de los marcos ortodoxos que le impone la pedagogía la tradicional”. (2012, p. 311), a su vez, exigen pensar más allá de los marcos de la educación escolar para una educación intra-intercultural.

Ahora con las políticas educativas con enfoque en educación intercultural exige pensar más allá de la educación tradicional que aún impera en las prácticas educativas. Por ello, se considera que las tensiones que emergen entre los contenidos escolares y la *lajlamikilis/tlamatilis* son puentes que posibilitan a re-pensar la educación intercultural para reconocer procesos educativos propios que puedan complementar o no a los procesos de enseñanza-aprendizaje escolar.

## REFERENCIAS

- Arguelles Nayelli. (2016). *Konemej tlen kuaxtecapan tlali. Niños y niños en la Huasteca en los procesos de enseñanza y aprendizaje para el Buen Vivir*. Tesis doctorado en Pedagogía, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.
- Cantón, Valentina. (2015). Ponencia “Educación patrimonial: Patrimonio Cultural Inmaterial, diversidad, interculturalidad y transformación subjetiva,” presentada en el III Congreso Internacional sobre la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial, realizada en Cuernavaca Morelos.
- Campos Lucas, Laurentino. (2015). “Interacción entre saberes indígenas y conocimientos escolares en Educación Básica en la región del Totonacapan”, en Memoria del XIII Congreso Nacional de Investigación Educativa.
- Gómez Martínez, Arturo. (2002) *Tlanetokilli. La espiritualidad de los nahuas chicontepecanos*. Mexico: Ediciones del programa de desarrollo cultural de la huasteca.
- León Portilla, Miguel. (2003). *Toltecayotl. Aspectos de la cultura náhuatl*. México: FCE.
- Porras Velasco, Angelica. (s/f). La sabiduría está en las arrugas de nuestros mayores, [en línea]<http://iusfilosofiamundolatino.ua.es/download/La%20sabidur%C3%ACa%20se%20encuentra%20en%20las%20arrugas%20de%20nuestros%20mayores....pdf>, [consultado, 20 de agosto, 2016].
- Rockwell, Elsie. (2011). *La experiencia etnográfica*. Buenos Aires: Paidós.
- Ruiz Bañuls, Mónica. (2013). “Los huehuetlatolli. Modelos discursivos destinados a la enseñanza retórica en la tradición indígena”, en Castilla, Estudios de Lireratura, pp. 270-281
- Santos Bautista, Humberto. (2012). *Las lenguas indígenas, la interculturalidad y la educación*, en Floriberto González, et.al. (coords.), *De la oralidad a la palabra escrita. Estudios sobre el rescate de las voces originarias en el Sur de México*. Chilpancingo: El Colegio de Guerrero.
- SEP. (2011). *Plan de estudios, Educación Básica*.
- Tubino, Fidel. 2011. *El nivel epistémico de los conflictos interculturales. Construyendo Nuestra Interculturalidad* 6/7:1-14.
- Valle Velázquez, Ana María. (2011). *Rostro y percepción, un hablar poético. O reflexiones sobre ixcuitia.nite, palabra náhuatl de significa educación*. Memoria Congreso Nacional de Investigación Educativa.