

El método de adquisición y socialización del saber y conocer masewal-nahua de la Sierra Nororiental de Puebla a través de las terminologías locales

The Method of Acquisition and Socialization of Masewal-Nahua Knowledge of the Sierra Nororiental de Puebla through Local Terminologies

Herminio Monterde López
 UNIVERSIDAD VERACRUZANA,
 INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICO-SOCIALES, MÉXICO
 monterdeherminio28@gmail.com
<https://orcid.org/0009-0004-2357-256X>

TEYIN KIPIA

In masewaltahtolmeh telsenkah monekih wan yehwan kinextiah nochi teyin se kichiwa wan mochiwa itech tonemilis. Ika se taixye-hyekolis kanpa mokwik in tahtolmeh “mati”, “ixmati” wan “talnamikilis”, in kemeh totanemililis, momatemoh keniwh se tanextilia wan se temachitia ne tamatilis wan taixmatilis, teyin moahsi wan mokwi itech tahtolmatilis, wan no ihkon itech inchiwalis ne tokniwan akin nemih ne San Miguel del Progreso, itech ne Puebla. In chivalis kisak ika se kwali ne-chikolis iwan teyin onkak itech weyikalnema-chtiloyan wan itech toxolal, no moahsik kewan mokwik tataman masewaltatemolis kemeh ne “tahtolmatilis”. Monextia kemeh se tamatemol kanpa kineki kitalis se tekite teyin ika welis tikchikawaskeh totalnamikilis kemeh timasewalmeh akin tikpiah owihkayot itech in México wan in semanawak América Latina, wan mah tsinkisa in itamilis totanemililis, mah moixmati, wan mah se monextili ika tehwan toyolchikawalis.

Tahtolmeh: matilis wan ixmatilis, masewaltahtolmeh, masewal, tanextililis, temachtilis

ABSTRACT

The terminologies of indigenous peoples have a very important role within community dynamics, they are the fundamental basis for the expression of various social processes. Through a linguistic analysis, as well as the use of the concepts *mati* and *ixmati* “to know”, and *talnamikilis* understood as the *masewal* or Nahua perspective, the local method of acquisition and socialization of local knowledge is systematized, which is sustained and executed through orality, but also through the praxis of the people within the locality of San Miguel del Progreso, in the state of Puebla. This work derives from a close link between the academy and the community, in addition, it is the product of the application of its own methodology and techniques such as *tahtolmatilis*, which is “sharing what is known through orality”. Likewise, it constitutes a proposal that responds to one of the emerging needs faced by minority populations both in Mexico and in Latin America to deal with displacement, devaluation, and invisibility, through contextualized teaching and from an *emic* approach.

Keywords: knowledge, local terms, Nahuatl, acquisition and socialization

RESUMEN

Las terminologías de los pueblos indígenas juegan un papel muy importante dentro de las dinámicas comunitarias, son la base fundamental para la expresión de diversos procesos sociales. A través de un análisis lingüístico, así como del empleo de los conceptos *mati* “sabe”, *ixmati* “conoce” y *talnamikilis* entendido como la perspectiva masewal o nahua, se sistematiza el método local de adquisición y socialización de sabiduría y conocimiento, el cual se sustenta y ejecuta a través de la oralidad, pero también de la praxis de las personas dentro de la localidad de San Miguel del Progreso, en el estado de Puebla. Este trabajo se deriva de una estrecha vinculación entre la academia y la comunidad; además, es producto de la aplicación de una metodología y técnicas propias como el *tahtolmatilis* que es el “compartir lo que se sabe por medio de la oralidad”. Asimismo, constituye una propuesta que responde a una de las necesidades emergentes que enfrentan las poblaciones minorizadas tanto en México como en América Latina, para hacer frente al desplazamiento, la desvalorización e invisibilización, por medio de una enseñanza contextualizada y desde un enfoque *emic*.

Palabras clave: conocimientos y saberes, términos locales, náhuatl, adquisición y socialización

INTRODUCCIÓN

En México y en América Latina diversos estudios han salido a la luz sobre los saberes y conocimientos locales, a los que sitúan, en su mayoría, como parte de la memoria colectiva. También se han desarrollado propuestas por parte de distintos académicos acerca de la reflexión y discusión de las demandas emergentes a nivel local, nacional y global. Dentro de estas indagaciones, se pueden ubicar los sistemas llamados “diálogo de saberes” (Argueta, Corona y Hersh, 2011). Dichos trabajos buscan una interacción entre lo *emic* y *etic* para visibilizar a los grupos minorizados, como parte de un ejercicio de los derechos humanos. Asimismo, para construir una sociedad equitativa, sustentable e inclusiva.

Los saberes de los pueblos originarios están siendo desplazados debido a las ideas generadas en las grandes concentraciones de poder, en la academia y en las legislaciones de los Estados que pretenden homogeneizar a las naciones multiculturales. Ante el sistema en que se rige la sociedad, estas poblaciones han conservado una vasta riqueza cultural que han ayudado a la resolución de distintas problemáticas desde hace siglos dentro de las mismas. Desde la perspectiva académica se usan diversos términos para los sistemas de saber en cuestión, desde saberes indígenas, campesinos, conocimientos tradicionales, entre otros (Argueta, Corona y Hersh, 2011). En esta investigación se usan los conceptos de “saber” y “conocer” o “conocimientos” locales, entendiendo que pueden variar de acuerdo con el contexto comunitario, incluso si las poblaciones poseedoras pertenecen a la misma región, territorio o cultura.

Para la conceptualización del saber local, Argueta *et al.* (2011) analizan diversas fuentes que construyen una definición considerando el punto de vista de las organizaciones internacionales y regionales, tanto en convenios como en tratados académicos, partiendo de distintas áreas de conocimiento. En este mismo contexto, se puede encontrar la del Foro para la Construcción de Indicadores de Conocimiento Tradicional de América Latina y el Caribe (2006) como aquello que es transmitido por las personas adultas y lo que se enseña a los hijos de generación en generación de manera oral. La Relatora Especial de la Subcomisión de Prevención de las Discrimi-

naciones y Protección a las Minorías de las Naciones Unidas (1997), define los saberes contemplando elementos más amplios y producciones que consideramos centrales en el presente trabajo.

Esta expresión abarca todo lo que, en la legislación internacional, se considera como creación del pensamiento y de la destreza del ser humano, como por ejemplo, canciones, historias, conocimiento científico y obras de arte. Incluye también el patrimonio histórico y natural, como los restos humanos, las características naturales del paisaje y las especies vegetales y animales autóctonos con las cuales un pueblo ha estado tradicionalmente vinculado (Daes, 1997, citado en Argueta, Corona y Hersh, 2011, p. 18).

El Convenio sobre la Diversidad Biológica (Naciones Unidas, 1992), en su artículo 8, apartado (j), refiere que los estados que firman los convenios tienen la obligación de hacer que se respeten, preserven y mantengan los conocimientos locales con arreglo a su legislación nacional. Convocado por la Unión Internacional para la Conservación de la Naturaleza (UICN), del 11 al 13 de diciembre de 2006 se realizó el Foro Internacional Indígena en Biodiversidad (2006), con sede en Quito, Ecuador, donde participaron 48 expertos de diversos países de nuestro continente, entre ellos México. Derivado de éste, de acuerdo con el documento final, se diseñaron, de manera participativa, indicadores que permitan medir la eficacia de la aplicación de las políticas públicas y acciones de protección de los conocimientos “tradicionales”.

En este mismo documento se conceptualizan estos conocimientos como aquellos que se vinculan con el entorno de los grupos sociales o la naturaleza, resalta que no sólo se limitan a los elementos biológicos, sino que se asocian con otros sistemas. En este caso, los lugares sagrados, las artes, la danza, la música, el manejo y la clasificación de las semillas. Se hace hincapié en que son parte esencial de la vida de los pueblos originarios y pocas veces son reconocidos y tomados en cuenta, además, los conceptos “saber” y “conocimiento” se analizan y se usan como sinónimos. Otro de los puntos que vale la pena destacar es que en el foro se enfatiza y sugiere que a nivel mundial se requiere un marco normativo para la protección de estos

saberes y conocimientos, pues en la mayoría de los casos, los sistemas de amparo existentes para este ámbito se realizan mediante instancias privadas o corporativas para fines comerciales. Lo anterior, como sostiene Shiva (2010), conduce a una práctica de saqueo de la naturaleza y del conocimiento, un acto que la autora denomina “biopiratería”.

Los indicadores constituyen señales, guías y prácticas. Son datos que ofrecen información del estado de algún elemento en relación con un aspecto de la realidad sobre los saberes y los conocimientos. En el documento mencionado, se proponen tres tipos: los culturales son del reconocimiento general de los derechos individuales y colectivos desde y con la legislación de cada país participante. Los de procesos son los programas y políticas relacionados con la aplicación de las leyes. Por último, los de los resultados tienen que ver con los logros de los colectivos que hacen cumplir los dos indicadores anteriores.

Para la sistematización de estos tipos de conocimientos, los aportes de Rocha (2012) y Tuhiwai (1999) son importantes para profundizar el pensamiento amerindio a partir de las terminologías locales, en este caso, desde la lengua *masewal* o náhuatl. En este idioma se le llama *tahtolmatini* a la persona que puede compartir su saber por medio de la palabra (orador), *tanextiliani* a quien lo hace por medio de la acción (maestro) y *taixmatini* cuando se tiene la capacidad de hacer registro por medio de la escritura.

Asimismo, *tahtol* significa lengua, que también refiere a una palabra, una historia o un relato que se cuenta en las comunidades; lo que se conoce como mito, leyenda o cuento en otras lenguas, se incluye en este concepto. Las exhortaciones de los ancianos también son denominadas con este vocablo que da paso a otros géneros narrativos como el *wewehtahtol*, la palabra de los adultos o sistema de consejos, característico de la cultura nahua.

Actualmente, una de las problemáticas que prevalece se deriva de que muchas investigaciones antropológicas, socioculturales y de otras disciplinas han considerado tan sólo un minúsculo grado de la lengua y de los conceptos de las comunidades de estudio. La gran mayoría de los académicos han descrito desde una perspectiva extranjera diversas prácticas, en las que las interpretaciones suelen estar

alejadas de la realidad de las personas que se involucran en los proyectos de indagación (Tuhiwai, 1999). Los trabajos que provienen de investigadores minorizados e indígenas, especialmente del área de las humanidades y sociales, buscan la manera de indagar desde perspectivas propias, a través de la convergencia entre el saber local y el canónico, con epistemologías diferentes de las ya conocidas que conducen hacia procesos de reflexiones colaborativas (Álvarez, Arribas y Dietz, 2020).

En el siguiente apartado se desglosa la estrategia metodológica que se siguió para el procesamiento de la información por medio de herramientas lingüísticas, etnográficas y autoetnográficas (Bérnard, 2019), con técnicas participativas y dinámicas comunitarias propias de la cultura en cuestión. El objetivo central consiste en sistematizar el método de socialización y adquisición del saber y conocer *masewal* o nahua de San Miguel del Progreso, en el estado de Puebla, a través del análisis de las terminologías locales y su uso en contextos reales. Lo anterior nace ante las demandas de los pueblos originarios en la búsqueda de alternativas para potenciar los sistemas que se ven amenazados frente a los cánones establecidos, la globalización y su escasa presencia en los ambientes formales.

Ante la premisa anterior, se plantearon las siguientes preguntas: a) ¿cuál es el método *masewal* empleado en la comunidad que puede ser propuesto, en un futuro, como alternativa para el fortalecimiento de las culturas originarias?, y b) ¿cuál es papel de la lengua en la adquisición y socialización de los sistemas del pueblo *masewal*-nahua? Para responder a las interrogantes se recurre a una convergencia de las perspectivas académicas y locales, se consideran las aportaciones de las personas con las que se conversó y las teorías relacionadas con el tema por medio de una etnografía doblemente reflexiva que consiste en el reconocimiento de la interacción más allá de las limitaciones, y por medio de los sistemas lingüístico-culturales y epistémicos (Dietz, 2011). También, con un enfoque de investigación colaborativa (Álvarez, Arribas y Dietz, 2020) que favorece el ejercicio intercultural y el diálogo (Toledo, 2011).

Del Val (2022) analiza, desde las aportaciones de diversos autores, el proceso para la construcción de un verdadero diálogo de saberes, y sostiene, dentro de los aspectos más importantes, que se trata de crear nuevos discursos de algo que no está construido, por

lo cual es necesario contar con una competencia lingüística, social y cultural, además de la comunicativa, para una sistematización eficiente. Se resalta la capacidad intercultural que se refiere a la facultad del hablante de decodificar las expresiones de la lengua meta para la transducción cultural. Asimismo, esto se considera una destreza para equilibrar modelos diferenciados.

En este mismo sentido, se requiere comprender la interdisciplinariedad como área de oportunidad, pues en los contextos donde se efectúa la mediación social, la diversidad rebasa las cuestiones de racionalidad dominante y, por lo tanto, existe una relación entre seres que poseen saberes multidimensionales. Ello conlleva al reconocimiento de los derechos de las personas diferentes por su cultura. En este caso, la pluralidad conduce hacia la reflexión de otras formas de construir el conocimiento, por ello, “el diálogo de saberes” se encuentra en un proceso de consolidación (Del Val, 2022).

PROCESO METODOLÓGICO

Para el análisis e interpretación se usó información obtenida por medio de una técnica local conocida como *tahtolmatilis*, esto es, “compartir lo que se sabe por medio de la oralidad”, que incorpora las conversaciones y la observación con personas adultas. El registro se hizo en notas de campo y se digitalizó en el programa de edición de textos *Word*, transcrito y traducido al español. Esta última labor implicó seleccionar aquellos conceptos que permitan la sistematización del método sin cambiar el significado ni la intencionalidad que denotan, sino que responde a una transducción de tiempo, espacio y contexto, de tal manera que constituya un medio escrito y organizado que ayude a alcanzar el objetivo y a dar respuesta a las cuestiones planteadas, en muchos casos, se usa traducción literal, libre, cultural y explicativa, ya que la lengua *masewal* es polisintética, por lo que se aprovecha como recurso para la formación de palabras compuestas. Es importante destacar que la intervención se llevó a cabo en lengua *masewal* mediante un largo proceso que implica convivencia permanente, dominio lingüístico y adscripción cultural.

En primer lugar, se toma el concepto *talnamikilis* que se deriva de *tal* “tierra”, *namiki* “encuentra” y *lis* sufijo de abstracción. En su función nominal se entiende como “el encuentro con la tierra” (li-

teral). Su definición profunda no se limita al pensamiento, esencia, conciencia, razón, visión u opinión (explicativa). Por ejemplo, en su estado verbal, *talnamiki* refiere a “tener conciencia y la capacidad de razonar, de mirar y percibir” (cultural). El *talnamiki* es una acción que mueve el sistema de pensamiento *masewal* y circula en la praxis que da lugar al *talnamikilis* (libre).

La variante del náhuatl de la Sierra Noreste de Puebla, específicamente la que se habla en San Miguel del Progreso, Huitzilán de Serdán, ha sido poco estudiada. De hecho, los estudios existentes giran en torno a la que se habla en el municipio de Zacapoaxtla (Wrigh, 2016) y Cuetzalan del Progreso, principalmente. El grado de vitalidad de la lengua en la comunidad es alta y, aun con ello, casi no se escribe, pues un mayor porcentaje de la población no cuenta con la preparación de lectoescritura en este idioma. Dos datos que vale la pena resaltar de este idioma es que no tiene marcador morfológico de género y no presenta verbos en infinitivo, sino que se encuentran en tercera persona del presente en singular.

Para el propósito de este trabajo, se analiza la derivación y la formación de los verbos *mati* o “sabe” e *ixmati* o “conoce”, así como la formación de otras expresiones en las que estos dos funcionan como bases. La finalidad es profundizar estas terminologías que se emplean para comprender la adquisición y socialización del sistema de saber y conocer *masewal* a través de un análisis, en relación con la lengua y la cultura.

La derivación permite formar verbos a partir de otros o de sustantivos (*ix-mati*, sabe del rostro). Los verbos derivados se comportan como raíces que aceptan los afijos de flexión como el prefijo sujeto (*ni-k-ixmati*, “yo conozco”), plural (*ixmati-h*, “conocen”), objeto (*mits-ixmati*, “te conoce”), reflexivo (*mo-ixmati*, “se conoce”), direccionales (*on-ixmati*, “conocer desde aquí para allá”), y afijos de tiempo (*ixmati-k*, “conoció”). De acuerdo con Wrigh (2016), en la lengua *masewal* o náhuatl se pueden encontrar verbos causativos, aplicativos, iterativos e intensivos, denominativos, peyorativos, reverenciales y compuestos. De estos últimos se habla en este apartado debido a que los elementos analizados forman parte de esta categoría.

En la derivación por compuestos, las raíces se pueden unir con otras adverbiales que tienen el rol de prefijos o sufijos para formar otros verbos (*weyi-mati*, “sabe grande/mucho”). También se

pueden construir a partir de dos verbos, el segundo ocupa una función adverbial que modifica el significado del primero (*ixmat-ti-nemi*, “anda conociendo”). Los sustantivos que se integran funcionan como objetos incorporados (*tahtol-mati*, “sabe palabras”).

En este sentido, *mati* significa “sabe” o “percibe”, dependiendo de la composición. Para ello, es importante analizar primeramente la derivación del verbo *ixmati* “conoce” para comprender la formación de los demás. La raíz o núcleo de este vocablo es *mati* “saber”, y se compone con el prefijo *ix* del nominal *ixti* “rostro” y literalmente significa “sabe del rostro”.

ix-mati

ixti-mati

rostro-sabe

Conoce

Uso cotidiano: *Neh nikixmati keniwh walpanok toxolal*, “**conozco** cuál es la historia de nuestro pueblo”.

Se puede observar que cuando se le anexa el prefijo /ix/ el significado cambia de saber a conocer. Es importante poner atención a la formación de otros verbos con *mati* e *ixmati*, entendidos ahora, como dos verbos distintos.

Mati

Sabe o percibe

Uso cotidiano: *Nonan kimati keyeh nikan motanotsa Milah*, “mi madre **sabe** del porqué se llama Milah este lugar”.

Formación de *mati* con un adjetivo.

Yek-mati

Yektik-mati

Pureza-sabe

Sabe con pureza

Sabe bien

Valor y sentido comunicativo: *Moweyinan kiyekmati toni takwal motaliaya ne tamanalis*, “tu abuela **sabe bien** qué comida se ponía en la ofrenda”.

Formación de *mati* con otro verbo. En estos casos /*ka*/ funciona como liga que une a los términos en cuestión.

Ahsi-ka-mati
Llegar-*ka-mati*
Llega a saber
Sabe muy bien

Valor y sentido comunicativo: *Ne tatahtsin kiah**hsikamati** wehkawhsanil*, “el respetable anciano **sabe muy bien** de los viejos relatos”.

Formación de *mati* con el adverbio *weyi* “grande” que resalta categoría e intensidad.

Weyi-mati
Grande-sabe
Sabe con grandeza
Sabe mucho

Valor y sentido comunicativo: *Ne Antonio ki**weyimati** katin newikwikatilmeh yoweh*, “el señor Antonio **sabe mucho** sobre qué melodías se tocan”.

Dentro de la formación con el verbo compuesto *ixmati* con un adjetivo.

Yek-ix-mati
Yektik-ixti-mati
Pureza-rostro-sabe
Conoce el rostro con pureza
Conoce bien

Valor y sentido comunicativo: *Ne tokniwh ki**yekixmati** in tanawatilmeh*, “esa persona **conoce bien** los mandamientos”.

Formación del verbo *ixmati* con otro verbo.

Ahsi-ka-ix-mati
Ahsi-ka-ixti-mati

Llega-*ka*-rostro-sabe
Llega a conocer el rostro
Conoce muy bien.

Valor y sentido comunicativo: *Ne tepahtiani semi kiahsikamati toni pahti temakas*, “el doctor **conoce muy bien** sobre los medicamentos que receta”.

Formación del verbo *ixmati* con el adverbio *weyi*.

Weyi-ix-mati
Weyi-ixti-mati
Grande-rostro-sabe
Conoce con grandeza el rostro
Conocer mucho

Valor y sentido comunicativo: *Ne temachtiani kiweyiixmati in masewal wan koyotahtol*, “la maestra **conoce mucho** de la lengua indígena y el español”.

En el siguiente cuadro se resumen los términos analizados.

■ Cuadro 1. Términos relacionados con el saber y conocer

Verbo	Traducción libre	Interpretación
<i>Ma-ti</i>	Sabe o percibe	Sabe
<i>Yek-mati</i>	Sabe con pureza	Sabe bien
<i>Ahsi-ka-mati</i>	Llega a saber muy bien	Sabe muy bien
<i>Weyi-mati</i>	Sabe con grandeza	Sabe mucho
<i>Ix-mati</i>	Sabe o percibe el rostro	Conoce
<i>Yek-ix-mati</i>	Conoce con pureza	Conoce bien
<i>Ahsi-ka-ix-mati</i>	Llega a conocer muy bien	Conoce muy bien
<i>Weyi-ix-mati</i>	Conoce con grandeza	Conoce mucho

Fuente: elaboración propia.

Comprender la estructura de la lengua, la formación de los términos y el uso que se les da dentro de la cultura donde se hace la investigación nos ofrece una gama de herramientas para la comprensión del pensamiento local. En esta sección observamos que los tér-

minos con los que se denomina el saber y el conocer poseen una relación intrínseca con respecto a su formación y su valor connotativo, al mismo tiempo que se pueden encontrar diversos conceptos que resaltan el nivel de su adquisición. De acuerdo con la investigadora Kelly McDonough (citada en Arias, 2018), el término *ixtlamatini* que se usa para referirse a una persona que conoce, califica el rol que tiene en la sociedad. La lengua, en cuanto producto cultural, refleja la visión de los individuos, y en esta construcción de conocimientos consideramos el idioma y su repertorio en los distintos campos semánticos como centrales e inseparables de otras producciones culturales. La gran mayoría de los conceptos necesitan ser interpretados y explicados al español, puesto que la forma de concebir y explicar el saber y el conocer son muy distintos.

Resaltamos que en estos términos se guardan no sólo las dinámicas y formas de transmisión de dichas producciones, sino que nos brindan grandes revelaciones pocas veces explicadas que permiten encontrar estrategias para su fortalecimiento y reconocimiento ante la sociedad del conocimiento. Los conceptos locales hacen posible también ver que la lengua *masewal* construye vocabularios de acuerdo con los sistemas pragmáticos que responden a los distintos contextos.

RESULTADOS

Los conceptos locales nos permiten explicar la visión de los grupos sociales, de las culturas y de los hablantes que hacen uso de ellos en sus diversos contextos. El estudio de la lengua y la cultura nunca debe separarse, aún menos dejar a un lado las denominaciones de los elementos, las producciones y las prácticas internas. En este sentido, la indagación de la composición de las palabras, así como el origen y los contextos de uso, nos permite conocer el pensamiento y la intelectualidad. Por otro lado, para el análisis en español no basta con el uso de la traducción literal y libre, sino la explicativa y cultural, puesto que muchos vocablos requieren este recurso para su comprensión y aunque, en este caso, el contacto lingüístico es estrecho, ambos idiomas expresan perspectivas diferenciadas. Se trata “más bien de traducir visiones del mundo, valores, sensibilidades,

temporalidades, sentidos afectivos, que constituyen los desafíos principales en cualquier experiencia de comunicación intercultural. Son asuntos que debemos abordar con mucho cuidado en cada caso y contexto” (Mato, 2019, p. 11).

Bajo esta idea, es necesario considerar las dinámicas y ambientes de formación infantil *masewal*, aunque las fases, procesos y niveles que aquí se describen no responden sólo desde y de la niñez. Este transcurrir responde a un sinnúmero de temáticas relacionadas con los valores y la ética. Desde el uso correcto del lenguaje, el trabajo considerado una ética (Good, 2005) y las actitudes que cimientan al *yeknemilis* o el “vivir bien” son la base de la instrucción. Es necesario hacer hincapié en que esta perspectiva se encuentra en un grado de desplazamiento debido a que existe poca relación intergeneracional, siendo las personas adultas quienes aseveran la presencia de un cambio muy marcado dentro de la sociedad. Esto visibiliza que “es necesario construir una relación horizontal, a lo que se ha denominado diálogo de saberes” (Hernández, 2022, p. 54).

La formación del *masewal* se encamina hacia el alcance del *ixpetanilis* e *ixmatilis* o el “hacer que alguien despierte, se ilumine y sepa del rostro”, respectivamente, de las personas, de los sistemas locales, del trabajo y otras cuestiones abstractas. Cuando se habla del **rostro** se hace referencia a la formación de la persona misma, que es reconocida cuando adquiere las habilidades de poder compartir a través de la oralidad, de manera cinestésica y escrita, lo que sabe y conoce.

El futuro *chiwalis* o actividad a la que se dedicará la persona se manifiesta en los juegos que se relacionan con la ocupación de los padres, quienes a su vez asignan roles conforme al género que responde a la complementariedad. Actualmente, por el acceso a la tecnología y la migración suelen desplazarse muchas dinámicas, por lo que algunas familias más jóvenes que no viven en hogares multigeneracionales tienden a seguir los procesos de formación adquiridos desde el exterior “*amo nochi ihkon mopiliskaltiah ok*” “ya no todas las personas forman a sus hijos de esta manera [*masewal* o nahua]” (Juana Vázquez, 2019).

Sobre esta discusión, encontramos el trabajo de Rodríguez, Paradowska y Tauro (2011) acerca de los procesos de aprendizaje de los

saberes “tradicionales” entre los totonacos, en el que elaboran una propuesta de educación no formal en una comunidad del norte del estado de Veracruz. Los autores comparan los métodos institucionales y los “tradicionales comunitarios”. De acuerdo con el diagnóstico realizado en relación con las formas de transmisión consideran necesario impulsar espacios para el desarrollo de estos saberes y conocimientos locales. El diseño de una metodología con patrones de transferencia, que contemplen las realizaciones como herramientas de educación y sin los horarios de las escuelas oficiales, permitirá enseñar a las nuevas generaciones las ciencias-prácticas que se encuentran amenazadas de desplazarse. Dicha reconfiguración concerniente al ámbito educativo es expresada por Hernández (2022, p. 55) en los siguientes términos:

El diálogo de saberes, desde otra perspectiva, se ha considerado como una “hermenéutica colectiva”, en la que la interacción, caracterizada por lo dialógico, recontextualiza y resignifica los “dispositivos” pedagógicos e investigativos que facilitan la reflexividad y la construcción de sentidos de los procesos y acciones.

Asimismo, la familia, la comunidad y los factores internos son los componentes que permiten tanto la transmisión como el desplazamiento de los saberes y conocimientos. Los investigadores también consideran indispensable generar necesidades para el uso y ejercicio de estos sistemas, como la apertura de espacios con modelos de habilidad (personas) y bolsa comunitaria de habilidades (tipos de sistemas y prácticas en espacios definidos). Rodríguez *et al.* (2011) sostienen la relevancia de discurrir las emociones, la reproducción, la observación, la participación y la espiritualidad como puntos clave para los procesos de aprendizaje. En este mismo contexto, los idiomas nativos en sus respectivos repertorios lingüísticos cuentan con términos para expresar, denominar, transmitir y conservar lo que se sabe y conoce. Cada concepto guarda en su significado más profundo, literal e interpretativo grandes procesos que giran en torno a un modelo propio de cada cultura.

La perspectiva de cada comunidad o pueblo guarda la esencia, la historia y la visión que se ha generado a lo largo de los años. Por

ejemplo, desde el pasaje andino, el concepto aymara *amawt* a propuesto por Esteban Ticona, responde a una resolución de distintas problemáticas a través del liderazgo (Arias, 2018). En este mismo tenor, si nos remontamos al ambiente mesoamericano, encontramos el concepto totonaco *aqsqalala* que de manera literal significa “persona que piensa o sabe con la cabeza” (P. Pérez, comunicación personal, 10 de noviembre, 2019). La interpretación de los conceptos anteriores va más allá de lo visible y lo tangible. Es una manera de estar consciente y de actuar conforme al saber, conocer y pensar.

Para adentrarnos en el contexto *masewal* o nahua por medio de las incitaciones instructivas orales: *xitachia* responde a la observación, va de la mano con *xitapalewi-xikaki* que es la ayuda, la escucha y la participación. Lo anterior da paso a *ximonextili* que es la experimentación y motiva a la enseñanza-aprendizaje y la práctica para lograr el *xikchiwa* que es la realización y la producción. De esta manera se llega al *xiknexti*, que significa ilumina, y demuestra para el *xikmelawa*, que es el hacer verdad, precisar y rectificar el saber y conocer. En este sentido, como sostiene Dietz (2022, p. 335), “para ubicar las epistemologías indígenas es necesario pensarlas desde un enfoque intercultural, lo cual implica identificarlas en permanente tensión y subordinación no solamente a saberes hegemónicos, sino igualmente a hacer y poderes vinculados a la epistemología dominante, escolarizada”.

De acuerdo con la aportación anterior, la epistemología *masewal-nahua* requiere una sistematización y transducción espacio-tempo y lingüístico-cultural que permita su reflexión y aplicación. Bajo esta perspectiva, se observa que, para el empleo de los conceptos, se usa el prefijo imperativo */xi/* que aparece en contextos cotidianos para la instrucción-formación según se presenta en el cuadro 2.

De esta manera, cuando se incumplen las instrucciones, se recurre al *tahtamachiwalis* y *tahtalili*, que es la repetición o imitación para corregir y modelar al aprendiz por parte del adulto, por lo regular se busca una referencia (persona o animal) que comete algún acto similar para indicar que eso no se debe hacer. *Tahtalili* se asemeja a una “corrección” en términos del español, con la intención de que se descubra lo que no es “correcto” (*teyin amo kwali*) y se practique el *takamatilis* o sea “percibir lo humano”, que es “obedecer” de modo

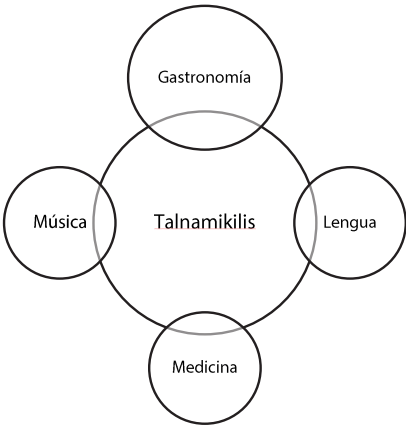
que no se repita (Mancilla, 2019), esto da paso al *talnamikilis* y el “saber del rostro” de un ser humano (*ixmatilis*). En el diagrama 1 se muestra cómo este primer concepto conglomerara distintas producciones tangibles e intangibles tal como se explicó anteriormente.

■ Cuadro 2. Uso de los términos de instrucción

Expresión cotidiana	Traducción al español	Formación
<i>Ihkon, teha tipiliok xitachia keniwh kichiwh, no welis xitapalewi ta onpa tikyekitas intekiwh. Xitakaki keman tahtowah okeskin, amo welis titetahtolpanawis.</i>	Así, como eres menor, observa cómo actúan, también si puedes, ayuda, puesto que ahí verás cómo es su trabajo. Escucha cuando hablan los demás, no puedes quitar la palabra.	Empezar a ser y a saber dentro de la comunidad.
<i>Keman timoskaltia amo nochipa ihkon titanemilis, yeh ika ximonextili tensa tekit, amo powi o so titatanis ta nohon sayoh mitsnextilia. Yeh ika xikchiwa teyin tiweli wan onpa kemah powi kemeh tekit, ihkon timonextiliheh, tikonemeh tipewayah.</i>	Cuando creces cambia tu forma de pensar, por eso enséñate y aprende un trabajo, no cuenta como tal o no se gana en un principio, ahí practicas. Por eso, haz o produce con lo adquirido, nosotros así aprendimos, desde pequeños así nos formaban.	Saber y poder para hacer dentro de la comunidad.
<i>Axkan nikneki xiknexti kox tiwelik nohon “nawioxchit”. Ihkon yolik xikmelawa wan moitas kox ihkon kemeh tikitakeh.</i>	Ahora demuestra (pon a la luz) si aprendiste el nawioxchit (una melodía). Poco a poco “haz verdad, precisa y rectifica lo visto para confirmar (ver).	Conocer para transmitir dentro de la comunidad.

Fuente: elaboración propia con base en la sistematización de la observación y conversaciones.

■ Diagrama 1. El concepto *talnamikilis* y los sistemas



Fuente: elaboración propia.

El concepto que da certeza de que el individuo no se encuentra sin sabiduría al iniciar a adquirir habilidades y conocimientos es el *mati* cimentado en el *talnamikilis*. De esta forma, el *mati* o saber es la acción de partida para la adquisición y socialización del sistema, se relaciona intrínsecamente con el *tahtol* o la palabra, es decir, es de carácter oral-auditivo.

En esta fase existen dos procesos muy importantes que se encuentran extremadamente relacionados entre sí, la observación y la participación. La observación es un proceso largo que ocurre en diversos ambientes y contextos, como afirma Castilleja (2011), los sitios comunitarios nos permiten percibir, conocer, y explicar la dimensión temporal y espacial de la vida social. Desde la niñez la persona realiza la indagación gracias a las distintas experiencias, producciones y oficios locales. Lo anterior nos revela el pensamiento *masewal* que dicta “*tiwelis komo ipa ika tiyolik tikyolnehneki*”, “aprenderás si naces y sigues lo que desea tu corazón”, o sea, “cuando empiezas a ser y a saber” (Juan Hilario, 2019), es decir, se inicia al estar en contacto, como sostiene Luis Monterde (2019), de lo contrario el proceso será más tardado o simplemente no se completará, adquiriendo otra finalidad y significado, en cuanto a la música, por ejemplo, se refiere.

Ne konemeh cantarohtioweh ya keniwh yowi sones, ihkon kiwikah, pero ayamo ihkon kiwika kemeh yowi verso, sayo no ihkon san kwika isones. Teha tikneki no timomachtis, nohon teha tiktalilis ya inom-bre, nochí de keniwh kinamiktias, de keniwh para kinamikis ya sones keniwh yowi. Wan mah motenewa, toni, keniwh monotsa, uelis tiktenewas ne tokniwh, weli tiktenewa se kowit. Weli tiktenewa ya xalxokoxochit. Teyin tikixahsis.

Los niños cantan como va la melodía [sonido], pero aún no como va el verso [oralidad], sólo siguen el sonido. Si quieres aprender eso te tocará poner nombre al *son* de acuerdo con el sonido para adaptarse con el ritmo. Entonces, que se mencione lo que se desee y como se llame esa persona, puedes mencionar un árbol. Puedes mencionar el *xalxokoxochit* o flor de guayabo. Lo que encuentres con la mirada.

Es importante recalcar que existe una observación no directa (no participante) porque el aprendiz no se involucra en las actividades y sólo las reproduce en los juegos (locales) que son permitidos por los padres porque determinan los gustos y las habilidades que retomará pronto en la vida adulta; mientras que la directa implica una participación sin llegar a ocupar un espacio o cargo importante en la ejecución o trabajo. En este proceso se corrige (observando) y sin llegar a dar una explicación concreta, como sucede en la experimentación (porque aún no cuenta lo que se hace) “*ika mawiltih tok san nohon*” “sólo está jugando con ello” (Juana Vázquez, 2019).

La participación es, precisamente, involucrarse en los sistemas por medio de la “ayuda”. En muchos casos no se puede opinar de lo que se hace y se siguen las instrucciones de las personas que saben y la actividad o producto con la que se practica es considerada “*ayamo yektachiuh*” o “aún no está bien hecho” (Juana Vázquez, 2019). Existen sistemas que no se comparten por medio de este proceso y sólo se permite la observación indirecta, como el de curación sobre los estados de ánimo, energética (*tenotsalis* y *ahakwilis*) o espiritual en términos religiosos. Lo anterior porque existen médicos que nacen con la habilidad, por lo tanto, no hay un sistema de enseñanza. Esto separado, en algunas ocasiones, del *tapahtilis* o remediar con otros procesos no abstractos, incluyendo la medicina convencional.

Con esta perspectiva, se forma una persona *tamatini*. Es importante resaltar que el uso del prefijo */tal/* indefinido para animales, objetos o abstractos refiere que se sabe, mientras que el sufijo */nil/* remarca el oficio de la persona. En este mismo sentido, se entiende que el *tamatini* es quien usa los discursos orales para dictar y realizar actos con su sabiduría.

Durante la observación y la participación, en muchos casos, lo que hace la persona no cuenta aún como un producto tratándose de un oficio y, si se refiere a una actividad discursiva, no es considerada *tahtol* o palabra que debe seguirse, porque es necesario completar los siguientes niveles de adquisición. Al cumplirse estos dos procesos se pasa a la experimentación cuando el sistema así lo requiere y el ambiente lo permite, puesto que algunos temas sólo se socializan a nivel básico debido a diversos factores como el poco interés, la migración o la falta de medios y recursos que direccionan al desplazamiento.

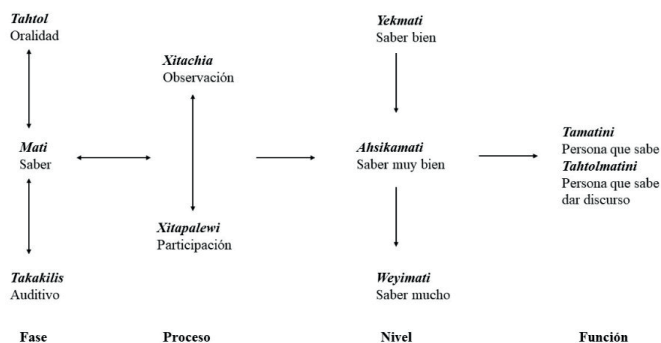
Dentro de la fase *mati* o “sabe” existen tres niveles que posicionan e indican cómo y dónde se obtiene la sabiduría; el *yekmati* o “sabe bien” constituye el primer nivel. Esto implica que lo que se dicta se obtenga por medio de una explicación. Se trata de una persona que asiste al ambiente y tiene la capacidad de exponer.

El siguiente paso es el *ahsikamati* o “sabe muy bien”, para ello se necesita una prueba, demostrable de manera física u oral, o una explicación detallada. Este término es el que se usa con más frecuencia, puesto que el siguiente implica otros procesos adquiridos por medio de la experiencia. Lo anterior quiere decir que los dos primeros niveles los pueden obtener las personas independientemente de la edad o trayectoria de acuerdo con el tipo de *talnamikilis*-sistema del que se trate.

El tercero, *weyimati* o “sabe mucho”, implica haber pasado los niveles anteriores y tener una experiencia larga sobre el tema que se dicta. Éste lo obtienen las personas adultas que son quienes orientan a los jóvenes en cuestiones éticas y morales, principalmente a las familias recién formadas. También da paso al *wewehtahtol*, la palabra de los grandes o el consejo que se da a las nuevas generaciones. Conviene recalcar que, como se mencionó, en algunos casos el proceso no inicia desde la niñez, sino en el momento en que la persona se sumerge en el contexto y decide aprender algún oficio; el diagrama 2 sintetiza la fase *mati* o sabe.

Otra fase muy importante es la habilidad *weli* o “poder”, ligada indiscutiblemente con *mati* e *ixmati* y de orientación cinestésica. En ésta se encuentran la experimentación y la producción, que son los procesos que favorecen el desarrollo de la adquisición y la socialización. La experimentación consiste en el ejercicio del *talnamikilis* y se decide practicar o aproximarse a él de manera intencional, por necesidad o por tradición. Se puede asistir con los interlocutores, maestros locales o poseedores y obtener una explicación de lo que se desea aprender. En este momento es cuando la persona muestra las habilidades y “decide empezar a hacer” (Juan Hilario, 2019), que, en otros términos, muestra la intención e interés por dominar algún sistema local.

■ Diagrama 2. Fase *mati*



Fuente: elaboración propia.

De esta forma, se llega a la producción de lo que se experimenta y la elaboración o ejecución es la muestra de que el proceso se ha completado. Casi todos los sistemas de expresión llegan al *weli*. El concepto hace que la persona sea conocida con la especialidad que adquiere en las técnicas mencionadas. El vocablo *weli* tiene una alta productividad puesto que todo gira en torno a ello, ubicándose como punto complementario e intermedio entre saber y conocer. Esto nos muestra que la producción es muy importante para mantener vivo un sistema cuando se trata de una sociedad con enfoque práctico-oral. En este sentido,

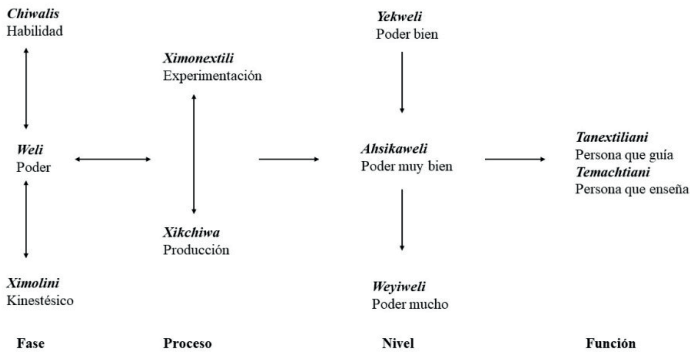
Los “saberes-haceres” son conocimientos prácticos, validados empíricamente mediante su aplicación cotidiana. A ambos tipos de saberes se une la dimensión de los “poderes-saberes”, de la implicación política que necesariamente adquiere la apropiación y resignificación de saberes por determinados actores académicos o comunitarios (Dietz, 2022, p. 336).

Al ser cinestésica, la fase *weli* implica que la exposición del aprendizaje se haga por medio de la acción, en este caso, el aprendiz o *momachtiani* obtiene las capacidades de realizar y sistematizar por medio de la práctica. Por otro lado, la persona que imparte clases

sobre temas variados es el *temachtiani* o enseñante, pues tiene la habilidad de ejecutar, explicar y plasmar o representar lo aprendido.

En cuanto a los niveles de habilidad también se encuentra el *yekweli* o “puede bien”, cuando la persona muestra un sistema completo, ejecuta y explica. Además, el *ahsikaweli* o “puede muy bien” es el poder transferir a otros lo aprendido por medio de la realización a través del rol de *tanextiliani* que, de manera literal, significa “quien ilumina” o guía. El *weyiweli* o “puede mucho” suele aparecer en algunos contextos donde se reconoce una mayor habilidad con respecto a la producción y registro (oral, práctico o escrito) de un sistema adquirido. El diagrama 3 resume la fase *weli*.

■ Diagrama 3. Fase *weli*



Fuente: elaboración propia.

La última fase es el *ixmati* o “conocer”, en los contextos comunicarios se usa para la afirmación sobre conocer a las personas, animales u objetos. En términos más amplios, es el resultado de pasar los distintos procesos en las fases de *mati* y *weli*. Es cuando se completa la formación y una mujer o un hombre debe ser un buen practicante de *takachiwalis* y *takaitalis*, es decir, del “hacer” y “ver” (dirigir acciones) y tratar al otro “como ser humano” para el *yeknemilis* o vivir bien.

El concepto *ixmatilis* se relaciona con el *taihkwilolis* o la acción de representar o trazar signos, la escritura, y a ello obedecen dos procesos muy importantes que son la evidencia y la aprobación, que requieren una alta capacidad visual. Desde el náhuatl antiguo y clásico, escrito durante la Colonia (Wright, 2016), se muestra la existencia de los *tlamatinin*, *tlahkwilo* y los *temachtianin* que son los sabedores, conocedores, escritores y enseñantes, respectivamente, como oficios especializados en la sociedad mexicana.

La evidencia es el proceso que se requiere para el uso del vocablo “*ixmati*” e implica un tiempo prolongado y un soporte para registrar la comprensión, sistema o producto. Implica, además, recibir una instrucción continua, como se hace en una escuela formal. Cabe destacar que este concepto (*ta-ixmati-lis*) es empleado para denominar el saber y el conocimiento institucional y científico.

Lo anterior nos muestra, sin lugar a duda, que las sociedades amerindias tienen un sistema educativo que incluye las fases analizadas, los procesos y los niveles descritos. La oralidad, la ejecución y la escritura han sido los elementos esenciales para la adquisición y la socialización dentro de dichas comunidades. Otro suceso indiscutible es que el contacto con el occidente desplazó algunos procedimientos de representación y sistematización de los conocimientos (Brotherston, 1992), principalmente el escrito por el fonético que usamos en la actualidad, posicionando a los pueblos como “analfabetas” en términos escolares.

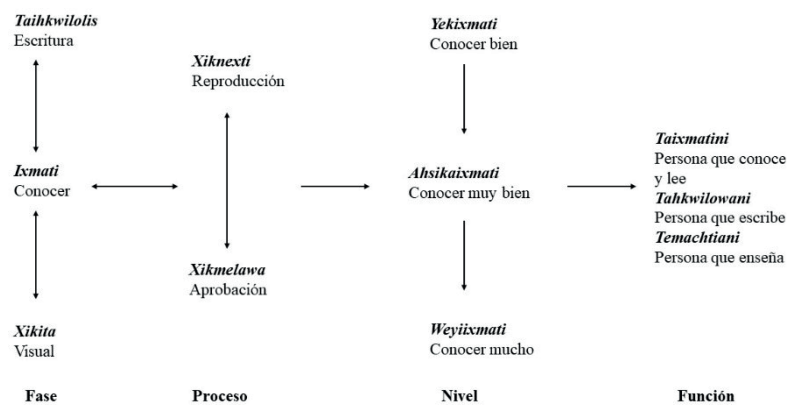
La aprobación social es el proceso por el que se ratifican los conocimientos que se tienen, los cuales deben impactar tanto individual como socialmente, de este modo, la persona es identificada con el oficio-profesión que conoce y deja un producto para la comunidad, así como la demostración de valores y una ética “adecuada” (*kwalí*) por medio de los hechos y las actitudes.

En cuanto a los niveles, se llega al *yekixmati* que es “conoce bien” cuando se muestra la mayor parte de los procesos y suficiente evidencia, existe explicación y demostración. Al *ahsikaixmati* o “conoce muy bien” cuando, además de la evidencia, se cumple con todos los procesos y niveles de *mati* y *weli* y se registra por medio de una escritura. Por último, el *weyiixmati* o “conoce mucho” es empleado para denominar al alto conocimiento adquirido, en la actualidad,

entran aquí las cuestiones académicas demostrables (explicar, ejecutar, registrar) y de manera circunstancial permite resolver asuntos o problemáticas que demanda la sociedad al combinarlo con los sistemas locales.

Los conceptos locales guardan y expresan las fases, procesos y niveles de sabiduría y conocimientos de una sociedad, en este caso, la lengua *masewal* permite la formación de otros conceptos que indican qué, cómo y dónde se adquieren, como en los términos analizados. En el diagrama 4 se resume el *ixmati*.

■ Diagrama 4. Fase *ixmati*



Fuente: elaboración propia.

Es de suma importancia recalcar que las fases están ligadas entre sí, lo que significa que el aprendiz puede ubicarse en diferentes procesos de alguna temática u oficio y adquirir nuevos de manera simultánea. Esto se interpreta de modo que una persona puede ser el *tahtolmatini*, “orador” o “sabor de palabras”, *tanextiliani* “guía”, *temachtiani* “maestro” y *taixmatini* “conocedor” al mismo tiempo, mientras que en otros casos puede cumplir sólo un rol básico.

De acuerdo con lo anterior, en los estudios culturales y sociales amerindios es imprescindible preguntarnos con qué, cómo, para

qué, por qué y dónde intervenimos; entender que el producto de una investigación debe generar un impacto en el colectivo y en la sociedad del conocimiento. En este sentido, se plantea aportar hacia el ejercicio teórico-práctico que coadyuve a la planeación, diseño didáctico y propuestas para una educación con enfoque intercultural, comunitario, indígena, popular o de otras corrientes que buscan potenciar y reconocer los sistemas de los pueblos. Actualmente, la intelectualidad se asocia con la escritura y la publicación, alejada del diálogo, la participación y la colaboración intercultural para apreciar otras maneras de hacer ciencia en las disciplinas que trabajan con seres humanos. Como hemos observado, tanto la lengua como los ambientes determinan las formas de construcción de los saberes, habilidades y conocimientos. Por ello en las ciencias sociales y humanidades “la interpretación de los resultados de cualquier forma de producción del conocimiento debe hacerse teniendo en cuenta esas condiciones de producción. No hay conocimiento universal, ninguno lo es; rotundamente no, al menos en los campos mencionados” (Mato, 2019, p. 8). De acuerdo con la afirmación anterior, existen ciencias y conocimientos locales que deben llevar el calificativo de la cultura que los origina.

Finalmente, el saber *masewal* es la fase que se adquiere por medio de la observación y la participación en los ambientes y contextos comunitarios. Se socializa y se adquiere en los primeros años de la infancia, es de carácter oral y auditivo. Tiene una orientación moral que asigna roles y funciones para la resolución de distintas problemáticas.

Mientras tanto, el conocimiento se adquiere por medio del saber y de las habilidades o *weli*, es decir, de la observación, participación, experimentación y producción del sistema. Configura funciones especializadas por medio de la escritura, que permite la socialización y adquisición a través de diversos medios de registro. Tiene una orientación visual que requiere una formación continua que se sustenta en la reproducción y la aprobación social.

El saber y el conocer requieren habilidades para su formación. De esta manera, la fase *weli* juega un papel intermedio, y la cultura oral de la sociedad *masewal* favorece la transmisión de las producciones a otras generaciones. Asimismo, ambas construcciones poseen

diferentes niveles demostrables por medio de la orientación de cada una. En el cuadro 3 se recapitula la sistematización y los términos profundizados.

■ Cuadro 3. Método masewal-nahua de socialización y adquisición del saber y conocer

Fase	<i>Mati</i> "Sabe" (Oral-auditivo)	<i>Weli</i> "Puede" (Habilidad-cinestésico)	<i>Ixmati</i> "Conoce" (Escrito-visual)
Proceso (A partir de los términos de instrucción)	Observación <i>Xitakaki</i> <i>Xitachia</i> Participación <i>Xitapalewi</i>	Experimentación <i>Ximonextili</i> Producción <i>Xikchiwa</i>	Aprobación <i>Xiknexti</i> Comprobación <i>Xikmelawa</i>
Nivel	<i>Yekmati</i> Sabe bien <i>Ahsikamati</i> Sabe muy bien <i>Weyimati</i> Sabe mucho	<i>Yekweli</i> Puede bien <i>Ahsikaweli</i> Puede muy bien <i>Weyiweli</i> Puede mucho	<i>Yekixmati</i> Conoce bien <i>Ahsikaixmati</i> Conoce muy bien <i>Weyiixmati</i> Conoce mucho
Función (Rol social)	<i>Tamatini</i> <i>Tahtolmatini</i> Persona que sabe y comparte el saber por medio de la oralidad.	<i>Tanextiliani</i> Persona que ilumina, que guía y enseña.	<i>Temachtiani</i> <i>Taixmatini</i> Persona que enseña a otras personas, maestro y conocedor.
Formación	Empezar a ser y a saber dentro de la comunidad.	Saber y poder para hacer dentro de la comunidad.	Conocer para transmitir dentro de la comunidad.

Fuente: elaboración propia.

CONCLUSIONES

La música, la vestimenta, la comida son *talnamikilis*; por ello, reconocer estas producciones culturales como portadores orales de conocimientos e intelectualidad es posicionar a las sociedades minorizadas (Chikangana, 2014). Al mismo tiempo, éstas nos ayudan a resolver las diversas problemáticas y crisis que enfrentamos en América Latina dentro las poblaciones originarias. Lo anterior porque, a pesar de los esfuerzos internos y externos, comunitarios, académicos y estatales, por indígenas y no indígenas, no se ha podido frenar el desplazamiento y la pérdida de los sistemas locales, lo que se sitúa

como uno de los grandes retos en la actualidad. Por lo tanto, la búsqueda de medios propios, desde diversos ámbitos bilaterales, como en este trabajo, desde la academia y la comunidad, constituye una alternativa relevante.

Entonces, si el *talnamikilis* se encuentra en la construcción, transmisión, adquisición y socialización del *mati* e *ixmati*, “saber” y “conocer”, la oralidad resulta crucial en este proceso. En los últimos años, gracias a los registros de “oralitura” (Rocha, 2014), se presentan grandes y profundas reflexiones filosóficas que son parte de un sistema de pensamiento. Como sostiene el autor, se da a conocer a otras sociedades el valor intelectual de las poblaciones indígenas.

Bajo este mismo análisis, en la academia, se ha dado poca visibilidad e importancia a los saberes y conocimientos locales. Como consecuencia, muchos integrantes de los distintos pueblos, presionados por los sistemas estatales, han dejado de transmitirlos a las generaciones más jóvenes, porque la sociedad del conocimiento escolar despliega un poder sobre la formación ideológica de las personas.

La presente sistematización da cuenta de la importancia de considerar las terminologías propias donde la oralidad toma un papel central para construir el aprendizaje. Asimismo, presenta un avance para una futura planeación de educación intercultural, autónoma, comunitaria, popular, multilingüe y bilateral, ya que se puede adaptar a los modelos que se proponen desde la educación estatal, porque el análisis que se presenta es meramente traducible a otras culturas, lenguas y contextos. Está sustentado con las aportaciones e información que se aplica en la comunidad de estudio; sin embargo, es necesario reconocer que dichas dinámicas se encuentran en peligro de desaparecer debido a que existe una disminución de las interacciones intergeneracionales; además de los procesos migratorios, el desplazamiento lingüístico, las cuestiones políticas, la ausencia de la lengua en la tecnología y el acceso a la educación universitaria donde no se reflexionan ni se desarrollan metodologías para atender estos temas emergentes.

El empleo de recursos culturales autóctonos nos orienta en la comprensión de los procesos revolucionarios: nos ayuda a explicar en parte cómo las clases populares, víctimas de la violencia masiva que

ejerce el estado y carentes de participación formal en la política, pueden a veces mantener un movimiento de resistencia nacional (Almeida y Urbizagástegui, 2002, p. 177).

Como sostienen los autores, este trabajo es un recurso o medio que nace de otros, como la lengua, la oralidad y las dinámicas de socialización. También señalan que estas formas de manifestar son propias de “culturas políticas de resistencia y oposición” (Almeida y Urbizagástegui, 2002, p. 147) frente a un sistema dominante, para ello, las investigaciones y producciones como la presente, crean un “encuadre de acción colectiva” (Almeida y Urbizagástegui, 2002, p. 148), que requiere tres tareas fundamentales. La primera es un diagnóstico, en el que se consideran los elementos necesarios que se requieren para emprender una acción, se pone de manifiesto una realidad y se presenta un desglose que parte de lo empírico a un análisis con técnicas de las ciencias sociales y humanas. La segunda es el pronóstico, donde justo con esta sistematización se puede vislumbrar el alcance que puede tener, a partir de un enfoque interdisciplinar, llevar a cabo un plan de acción, tanto comunitario como académico y estatal para potenciar la enseñanza-aprendizaje de las diversas producciones de los pueblos indígenas. La tercera, la motivación, con este trabajo se busca que diversas figuras y áreas de conocimiento, así como agentes, puedan acceder a un recurso y aportación que inspire futuras investigaciones, que se pueda tomar como base, para aplicar o mejorar las iniciativas en pro de los saberes y los conocimientos de las poblaciones. De acuerdo con Hekking y Núñez (2020), hoy existe una gran preocupación tanto a nivel nacional como internacional por “salvar” no sólo a las lenguas, sino también a otros procedimientos y expresiones.

Los autores proponen una educación intercultural multilingüe para todos los mexicanos y resaltan que sólo de esta manera se puede hablar de una verdadera praxis de este enfoque. Reconocen que en las poblaciones indígenas existen diversos factores que inciden en la desaparición de los sistemas en cuestión, desde el rezago y la deficiencia educativa en la mayoría de las comunidades, el uso del español como primera lengua y, aunado a esto, la formación de los niños con poco dominio formal de éste; la falta de estandarización

de muchos idiomas originarios, los profesores que no dominan la lengua de su lugar de trabajo y las ideologías que se tienen hacia ellas, tanto de las autoridades educativas, como de los padres de familia y el estudiantado (Hekking y Núñez, 2020). Por último, cabe destacar que la sistematización que se presenta se encuentra en ejecución de manera independiente por medio de talleres cuyo objetivo consiste en fortalecer y socializar la música nahua con las generaciones jóvenes, donde se busca vincular la escuela, la comunidad y los actores que poseen el sistema musical y lingüístico. Además, se usa para la enseñanza de la lengua náhuatl como segundo idioma en contextos formales, con la intención de generar experiencias que puedan sistematizarse en ambos contextos.

REFERENCIAS

- Almeida, R., y Urbizagástegui, R. (2002). Cutumay Camones. La música popular en el movimiento de liberación nacional de El Salvador. Taller. *Revista de Sociedad Cultura y Política*, (7), 145-183. https://www.academia.edu/1365424/cutumay_camones_la_m%C3%9Asica_popular_en_el_movimiento_de_liberaci%C3%93n_nacional_de_el_salvador
- Álvarez, A., Arribas, A., y Dietz, G. (Eds.) (2020). *Investigaciones en movimiento: etnografías colaborativas, feministas y decoloniales*. Buenos Aires: CLACSO.
- Argueta, A., Corona, E., y Hersh, P. (Coords.) (2011). *Saberes colectivos y diálogo de saberes en México*. Puebla: Universidad Iberoamericana.
- Arias, A. (2018). From Indigenous Literatures to Native American and Indigenous Theorists: The Makings of a Grassroots Decoloniality. *Latin American Research Review*, 53(3), 613-626. <http://doi.org/10.25222/larr.181>
- Bérnard, S. M. (2019). *Autoetnografía. Una metodología cualitativa*. México: Universidad Autónoma de Aguascalientes y El Colegio de San Luis.
- Brotherston, G. (1992). *La América indígena en su literatura: los libros del cuarto mundo*. Estados Unidos: Cambridge University Press.
- Castilleja, A. (2011). Sistemas de conocimiento en competencia: un estudio en pueblos purépecha. En A. Argueta, E. Corona y P. Hersh

- (coords.), *Saberes colectivos y diálogo de saberes en México* (pp. 393-416). Puebla: Universidad Iberoamericana.
- Chikangana, F. (2014). Oralitura indígena como un viaje a la memoria. En L. M. Lepe (coord.), *Oralidad y escritura. Experiencias desde la literatura indígena* (pp. 56-75). México: Dirección General de Culturas Populares. Programa para el Desarrollo Integral de las Culturas de los Pueblos y Comunidades Indígenas.
- Del Val, J. M. (2022). Interculturalidad y diálogo de saberes en la educación superior. En A. L. Gallardo y C. Rosa (eds.), *Epistemologías e interculturalidad en educación* (pp. 319-332). México: Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación (IISUE). <http://www.iisue.unam.mx/publicaciones/libros/epistemologias-e-interculturalidad-en-educacion>
- Dietz, G. (2022). Los saberes indígenas en la educación superior: entre ausencias y emergencias. En A. L. Gallardo y C. Rosa (eds.), *Epistemologías e interculturalidad en educación* (pp. 333-357). México: Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación (IISUE). <http://www.iisue.unam.mx/publicaciones/libros/epistemologias-e-interculturalidad-en-educacion>
- Dietz, G. (2011). Hacia una etnografía doblemente reflexiva: una propuesta desde la antropología de la interculturalidad. *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, 6(1), 3-26. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=62321332002>
- Foro Internacional Indígena en Biodiversidad (2006, 11 a 13 de diciembre). Indicadores de Conocimiento Tradicional de América Latina y el Caribe. *Seminario de expertos de América Latina y El Caribe sobre indicadores pertinentes para las comunidades indígenas y locales y el convenio sobre diversidad biológica*. Quito. <https://ilamdocs.org/documento/3450/>
- Good, C. (2005). Ejes conceptuales entre los nahuas de Guerrero: expresión de un modelo fenomenológico mesoamericano. *Estudios de Cultura Náhuatl*, 36, 87-113.
- Hekking, E., y Núñez, R. A. (2020). Educación intercultural multilingüe para todos los mexicanos. *Tlahuizcalli*, 41-48. <https://sites.google.com/site/eaecbpublicaciones/>

- Hernández, V. (2022). Conocimientos científicos y saberes tradicionales: encuentros y desencuentros desde la concepción nahua y la otredad. En A. L. Gallardo y C. Rosa (eds.), *Epistemologías e interculturalidad en educación* (pp. 39-60). México: Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación (IISUE). <http://www.iisue.unam.mx/publicaciones/libros/epistemologias-e-interculturalidad-en-educacion>
- Hilario, J. (2019, 10 de marzo). Entrevista de H. Monterde [Cinta de audio]. *Maj timonojnotsakan keniuj chijchiujtok nojon xochisones (Hablemos sobre los xochisones)*. San Miguel del Progreso, Huitzilan de Serdán, Puebla, México.
- Mancilla, M. (2019, 4 de marzo). Entrevista de H. Monterde [Cinta de audio]. *Maj timonojnotsakan keniuj chijchiujtok nojon xochisones (Hablemos sobre los xochisones)*. San Miguel del Progreso, Huitzilan de Serdán, Puebla, México.
- Mato, D. (2019). Más allá de la academia: estudios culturales y prácticas interculturales. *Educação & Realidade, Porto Alegre*, 44(4) 1- 13. <http://dx.doi.org/10.1590/2175-623689213>
- Monterde, L. (2019, 4 de marzo). Entrevista de H. Monterde [Cinta de audio]. *Maj timonojnotsakan keniuj chijchiujtok nojon xochisones (Hablemos sobre los xochisones)*. San Miguel del Progreso, Huitzilan de Serdán, Puebla, México.
- Naciones Unidas (1992). *Convenio sobre la Diversidad Biológica* [Documento]. <https://www.un.org/es/>
- Rocha, M. (2014). Oralitura indígena como un viaje a la memoria. En L. M. Lepe (coord.), *Palabras de vuelta (ora)lituras indígenas contemporáneas en Colombia y algunas de sus conexiones continentales* (pp. 76-99). México: Dirección General de Culturas Populares. Programa para el Desarrollo Integral de las Culturas de los Pueblos y Comunidades Indígenas.
- Rocha, M. (2012). *Palabras mayores, palabras vivas. Tradiciones mítico-literarias y escritores indígenas en Colombia* (Premio Nacional de Investigación en Literatura). Colombia: Tauros.
- Rodríguez, S., Paradowska, K., y Tauro, A. (2011). Los procesos de aprendizaje de los saberes tradicionales entre los totonacos. En A. Argueta, E. Corona y P. Hersh (coords.), *Saberes colectivos y dialogo de saberes en México* (pp. 393-416). Puebla: Universidad Iberoamericana.

- Shiva, V. (2010). *Biopiratería. El saqueo de la naturaleza y del conocimiento*. España: Icaria.
- Toledo, V. M. (2011). Del “diálogo de fantasmas” al “diálogo de saberes”: conocimiento y sustentabilidad comunitaria. En A. Argueta, E. Corona y P. Hersh (coords.), *Saberes colectivos y dialogo de saberes en México* (pp. 393-416). Puebla: Universidad Iberoamericana.
- Tuhiwai, L. (1999). *A descolonizar las metodologías: investigación y pueblos indígenas*. Londres: Zed Books.
- Vázquez, J. (2019). Entrevista de H. Monterde [Cinta de audio]. *Maj ti-monojnotsakan keniuj chijchiujtok nijin pakilis uan xochisones (Hablemos del pakilis y xochisones)*. San Miguel del Progreso, Huitzilán de Serdán, Puebla, México.
- Wright, D. (2016). *Lectura del náhuatl*. México: Instituto Nacional de Lenguas Indígenas.