



COLEGIO DE POSTGRADUADOS

INSTITUCIÓN DE ENSEÑANZA E INVESTIGACIÓN EN CIENCIAS AGRÍCOLAS

CAMPUS PUEBLA

POSTGRADO EN ESTRATEGIAS PARA EL DESARROLLO AGRÍCOLA REGIONAL

**BUEN VIVIR EN EL TOTONACAPAN POBLANO: ESTUDIO DE CASO EN EL
MUNICIPIO DE HUEHUETLA, PUEBLA-MÉXICO**

MAURICIO ENRIQUE TORRES SOLÍS

T E S I S

**PRESENTADA COMO REQUISITO PARCIAL
PARA OBTENER EL GRADO DE**

DOCTOR EN CIENCIAS

PUEBLA, PUEBLA

2019

CARTA DE CONSENTIMIENTO DE USO DE LOS DERECHOS DE AUTOR Y DE LAS
REGALÍAS COMERCIALES DE PRODUCTOS DE INVESTIGACIÓN



COLEGIO DE POSTGRADUADOS

INSTITUCIÓN DE ENSEÑANZA E INVESTIGACIÓN EN CIENCIAS AGRÍCOLAS
CAMPECHE-CÓRDOBA-MONTECILLO-PUEBLA-SAN LUIS POTOSÍ-TABASCO-VERACRUZ

SUBDIRECCIÓN DE EDUCACIÓN
CAMPUS PUEBLA

CAMPUE- 43-2-03

**CARTA DE CONSENTIMIENTO DE USO DE LOS DERECHOS DE AUTOR
Y DE LAS REGALÍAS COMERCIALES DE PRODUCTOS DE INVESTIGACIÓN**

En adición al beneficio ético, moral y académico que he obtenido durante mis estudios en el Colegio de Postgraduados, el que suscribe **Mauricio Enrique Torres Solís**, alumno de esta Institución, estoy de acuerdo en ser partícipe de las regalías económicas y/o académicas, de procedencia nacional e internacional, que se deriven del trabajo de investigación que realicé en esta Institución, bajo la dirección del Profesor **Dr. Benito Ramírez Valverde**, por lo que otorgo los derechos de autor de mi tesis **Buen Vivir en el Totonacapan Poblano: Estudio de Caso en el Municipio de Huehuetla, Puebla-México**, y de los productos de dicha investigación al Colegio de Postgraduados. Las patentes y secretos industriales que se puedan derivar serán registrados a nombre del Colegio de Postgraduados y las regalías económicas que se deriven serán distribuidas entre la Institución, el Consejero o Director de Tesis y el que suscribe, de acuerdo a las negociaciones entre las tres partes, por ello me comprometo a no realizar ninguna acción que dañe el proceso de explotación comercial de dichos productos a favor de esta Institución.

Puebla, Puebla, 08 de abril del 2019.

M.C. Mauricio Enrique Torres Solís

Vo. Bo. Profesor Consejero o Director de Tesis
Dr. Benito Ramírez Valverde

La presente tesis, titulada: **Buen Vivir en el Totonacapan poblano: estudio de caso en el municipio de Huehuetla, Puebla-México**, realizada por el alumno: **Mauricio Enrique Torres Solís**, bajo la dirección del Consejo Particular indicado, ha sido aprobada por el mismo y aceptada como requisito parcial para obtener el grado de:

DOCTOR EN CIENCIAS

ESTRATEGIAS PARA EL DESARROLLO AGRÍCOLA REGIONAL

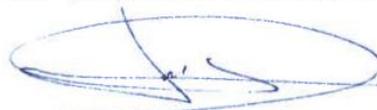
CONSEJO PARTICULAR

Consejero:



DR. BENITO RAMÍREZ VALVERDE

Asesor:



DR. JOSÉ PEDRO JUÁREZ SÁNCHEZ

Asesor:



DR. MARIO MANUEL ALÍPHAT FERNÁNDEZ

Asesor:



DR. DANIEL CLAUDIO MARTÍNEZ CARRERA

Asesor:



DR. MANUEL ROBERTO PARRA VÁZQUEZ

Asesor:



DR. GUSTAVO RAMÍREZ VALVERDE

Puebla, Puebla, México, 8 de abril de 2019

BUEN VIVIR EN EL TOTONACAPAN POBLANO: ESTUDIO DE CASO EN EL
MUNICIPIO DE HUEHUETLA, PUEBLA-MÉXICO

Mauricio Enrique Torres Solís, Dr.

Colegio de Postgraduados, 2019

Vivimos tiempos turbulentos, donde problemas como la pobreza, la desigualdad y el deterioro ambiental persisten. Desde este contexto, se hace imprescindible volver la mirada al denominado hablar profundo de los pueblos amerindios y a sus propuestas de Buenos Vivires que plantean relaciones otras, ya no solo de los individuos entre sí, y de ellos con los poderes fácticos, sino del conjunto de la sociedad con la naturaleza misma. Sobre esta línea de acción, la investigación proporciona una de las tantas respuestas al cuestionamiento de ¿cómo se concibe y práctica el Buen Vivir desde la perspectiva de las familias Totonacas del municipio de Huehuetla, Puebla? El análisis que se presenta, sin hacer a un lado carencias, restricciones, realidad cotidiana y moderna, da a conocer el cosmos, corpus y praxis de la población originaria huehueteca. Así, resultado de esta valorización surge *Tapaxuwan Latamat* como forma de vida Totonaca huehueteca que puede ser interpretada como *vida a gusto*, como *vida en felicidad*, donde el gozo por la vida nace a partir de la experiencia de convivir, trabajar y festejar la ritualidad, bajo el cumplimiento de cargos, faenas, etc., todo a favor de la colectividad. Sin embargo, está vivencia en el común de los comunitarios ya no se presenta por igual, pues va emergiendo una forma de vida antagónica, denominada *Talipuwan Latamat*, que hace referencia a una tristeza, una desarmonía, que experimenta la comunidad a partir de la imposición del modelo capitalista, desde donde opera el México actual, y su régimen de políticas públicas que buscan la eliminación de estrategias diferentes de convivencia, de trabajo y de espiritualidad.

Palabras clave: bienestar, cosmovisión, desarrollo, felicidad, Totonaca, vida plena.

GOOD LIVING IN THE TOTONACAPAN OF PUEBLA: CASE STUDY IN THE
MUNICIPALITY OF HUEHUETLA, PUEBLA-MEXICO

Mauricio Enrique Torres Solís, Dr.

Colegio de Postgraduados, 2019

We are living turbulent times, where problems such as poverty, inequality and environmental deterioration persist. In this context, it is essential to turn our attention to the so-called *profound talk* of the Amerindian peoples and their proposals of Good Living that present other types of relationships, not only of the individuals among themselves, and of them with the de facto powers, but of the whole society with nature itself. On this line of action, this research provides one of the many answers to the question of how the Good Living is conceived and practised from the perspective of the Totonaca families in the municipality of Huehuetla, Puebla. The analysis that is presented, without leaving aside shortages, restrictions, every day and modern reality, reveals the cosmos, corpus and praxis of the original population of Huehuetla. Thus, *Tapaxuwan Latamat* emerged as a Huehueteca Totonaca way of life that can be interpreted as *life at ease*, as *life in happiness*, where the joy for life is born from the experience of living together, working, and celebrating rituals, under the fulfilment of duties, tasks, etc., all in favour of the community. However, this experience within the community is no longer the same, as an antagonistic way of life is emerging, called *Talipuwan Latamat*, which refers to a sadness, a disharmony, which the community experiences starting with the imposition of the capitalist model, from where current Mexico operates, and its regime of public policies that seek the elimination of different strategies of coexistence, work and spirituality.

Key words: development, full life, happiness, Totonaca, welfare, worldview.

Dedicatorias

A todas las personas que con sus oraciones, cantos, y danzas, mantienen el equilibrio armonioso entre los seres humanos y la naturaleza.

Agradecimientos

A Dios Madre y Padre por la vida

A Charo y Leo por su paciencia

A Oana, mi complemento

A Benito Ramírez-Valverde por sus consejos

A Sergio Hernández por la oportuna y vasta bibliografía

A Marcos Juárez y a su familia por la confianza

A Juan Esteban por la alegría

A Adalberto Luna y a su familia por la cálida acogida

A Don José García, a su familia, y al grupo de fiscales de la Comunidad de Cinco de Mayo

A Don Juan Gerónimo López y a su familia

A Don Bonifacio de Gaona y a su familia

A los miembros de la Organización Independiente Totonaca, del Juzgado Indígena y del CESIK

Al Grupo de Misioneras Carmelitas con sede en Huehuetla

A los habitantes de Kgoyomachuchut por compartir y dejarme vivir esta experiencia

A CONACYT por el financiamiento

Contenido

	Página
I. Introducción general	1
1.1. Bibliografía	5
II. Planteamiento del problema	8
2.2. Bibliografía	11
III. Pregunta, Hipótesis y Objetivo general de la investigación	13
3.1. Pregunta general de investigación	14
3.2. Hipótesis general de investigación	14
3.3. Objetivo general de investigación	14
IV. Estructura del documento	15
V. Marco Teórico	19
5.1. Desarrollo: orígenes, matices y diversificaciones	21
5.2. Alternativas al desarrollo en América Latina	26
5.3. El Buen Vivir/Vivir Bien Latinoamericano	29
5.3.1. El <i>Sumak Kawsay</i> del pueblo <i>Kichwa</i> ecuatoriano	31
5.3.2. El <i>Suma Qamaña</i> y el <i>Ñande Reko</i> bolivianos	36
5.3.3. Las propuestas de Buen Vivir en México	39
5.4. Consideraciones finales	42
5.5. Bibliografía	43
VI. Contexto espacial, método y técnicas de estudio	51
6.1. Sobre el Totonacapan y los Totonacas	53
6.2. Huehuetla, municipio Totonaca, como sitio de investigación	58
6.3. Sobre el enfoque y método utilizados en esta investigación	62
6.4. La unidad de análisis en el trabajo académico	64
6.5. La selección de la muestra en la investigación	65
6.6. Las herramientas metodológicas utilizadas en esta investigación	69
6.6.1. Sobre la observación participante y la redacción del diario de campo	69
6.6.2. Sobre las entrevistas a profundidad	70
6.6.3. Sobre las encuestas realizadas en el municipio de Huehuetla	73
6.7. La operación en campo para evidenciar el Buen Vivir Totonaca	75
6.8. Bibliografía	78
VII. Resultados y Discusión	84
7.1. Buen Vivir entre las familias indígenas Totonacas del municipio de Huehuetla, Puebla-México	85
7.1.1. Resumen	85
7.1.2. Introducción	86
7.1.3. Método	89

7.1.4.	Análisis y Discusión de Resultados	92
7.1.5.	Las familias que participaron en la investigación	92
7.1.6.	La felicidad Totonaca huehueteca	94
7.1.7.	<i>Tapaxuwan Latamat</i> Huehueteca	103
7.1.8.	<i>Talipuwán</i> como antagónico de <i>Tapaxuwan</i>	108
7.1.9.	Conclusiones	110
7.1.10.	Bibliografía	112
7.2.	Vida en Felicidad o <i>Tapaxuwan Latamat</i> : conocimiento y prácticas comunitarias en el municipio de Huehuetla, Puebla-México	119
7.2.1.	Resumen	119
7.2.2.	Introducción	120
7.2.3.	Metodología	122
7.2.4.	Sobre las familias Totonacas de Huehuetla	125
7.2.5.	El conocimiento huehueteco sobre <i>Tapaxuwan Latamat</i>	127
7.2.6.	Las prácticas comunitarias, bases del conocimiento huehueteca	131
7.2.7.	Conclusiones	142
7.2.8.	Referencias bibliográficas	143
7.3.	Buen Vivir y Agricultura Familiar: la comprensión de <i>Tapaxuwan Latamat</i> en las prácticas agroproductivas Totonacas de Huehuetla, Puebla-México	149
7.3.1.	Resumen	149
7.3.2.	Introducción	150
7.3.3.	Metodología	152
7.3.4.	Resultados y Discusión	155
7.3.5.	El modo de vida en el territorio huehueteca	155
7.3.6.	El conteo del tiempo huehueteca en la agricultura familiar	160
7.3.7.	El sistema económico familiar de Huehuetla	164
7.3.8.	El cultivo del maíz sagrado en Huehuetla	168
7.3.9.	Conclusiones	175
7.3.10.	Bibliografía Actualizada	177
VIII.	Conclusiones Generales	183
IX.	Bibliografía General	189

Índice de Cuadros

		Página
Cuadro 1.	Preguntas, hipótesis y objetivos específicos de investigación.	17
Cuadro 2.	Información básica de las personas que participaron como informantes clave en esta investigación.	67
Cuadro 3.	Población huehueteca y número de familias encuestadas.	68
Cuadro 4.	Descripción de los sistemas de siembra de maíz utilizados en Huehuetla, Puebla.	169

Índice de Figuras

		Página
Figura 1.	Localización geográfica de las lenguas Totonaca-Tepehua	55
Figura 2.	Ubicación espacial del municipio de Huehuetla, Puebla.	60
Figura 3.	Ecuación estadística, muestreo cualitativo con varianza máxima.	66
Figura 4.	Etapas implementadas en campo al momento de coleccionar la información concerniente al Buen Vivir Totonaca que suscita en Huehuetla.	76
Figura 5.	Estructura conceptual sobre <i>Tapaxuwan Latamat</i> (Vida en felicidad) huehueteca.	104
Figura 6.	Calendario agrícola y festivo religioso de Huehuetla, Puebla.	162

I. Introducción General

"Frente al exterior que no podemos conocer del todo hay una actitud de inquietud e indefensión.

Eso nos lleva a decir: voy a transformar el mundo, como dicen ahora. Yo no pretendo cambiarlo, sino estar en armonía con él, y eso supone una vida que cursa como un río. El río trisca montaña abajo, luego se remansa, y llega un punto, como estoy yo, en que acaba. Mi deseo es morir como un río, ya noto la sal. Piense en lo bonito de esa muerte. El río es agua dulce y ve que cambia. Pero lo acepta y muere feliz porque cuando se da cuenta ya es mar. Ese es un consuelo. No necesito la esperanza de un personaje que me acoja"

José Luis Sampedro

No es coincidencia que la teorización de los conceptos y modos de vida inspirados en la cultura ancestral de los pueblos amerindios como el *Shiir Waras* de los Achuar (Descola, 1988), el *Súmak Káusai* del pueblo Kichwa Sarayaku (Viteri, 2002; 2003), el *Suma Qamaña* de los Aymaras bolivianos (Yampara, 2001), el *Ñande Reko* o *Teko Kavi* de los Guaraní (Melià, 2008), el *Lekil Kuxlejal* del pueblo Tzeltal mexicano (Paoli, 2003), y demás análogos, aparezcan en tiempos de crisis, ya que, en las crisis es cuando solemos mirar más allá de la cotidiana realidad.

Esta crisis, o mejor dicho, momento de la sociedad que según Beck (2001: 15) no está marcada por la revolución destructiva augurada por Karl Marx, sino, por las propias victorias del capitalismo global expuestas en el híper-consumismo, con él, las relaciones inviables de la sociedad industrial con los recursos de la cultura y de lo natural, que han puesto en jaque a los cánones del Estado de Bienestar promovidos por la razón y la forma de vida occidental.

Es en este momento de la sociedad, donde las propuestas amerindias agrupadas bajo la plataforma política y cognitiva de Buenos Vivires compartidos (Gudynas, 2014: 174) tienen cabida, pues vienen cobijadas por las emociones que comparten quienes han vivido o aprendido el trauma, la inconsciente falta de respeto, de cómo se siente en el cuerpo el ninguneo de los valores de progreso, de bien-ser, impuestos por las exigencias de la colonialidad (Mignolo, 2003: 20).

Es así que hoy en día las propuestas amerindias surgen no solo como críticas hacia el modo de vida occidental y sus promesas truncadas de desarrollo y bienestar, sino también fundamentado reflexiones sobre el conocimiento edificado por milenios, mostrando, desde una visión holística,

cuál debe ser la misión de todo esfuerzo humano, pues desde los sopesares indígenas este objetivo consiste en buscar y crear las condiciones materiales y espirituales para construir y mantener una *Vida Plena* (Huanacuni, 2010: 13), esta última entendida como una forma de vida de complementariedad entre los pueblos y de relacionamiento con los elementos y fuerzas que yacen en el mundo natural (Macas, 2014: 182; Morales, 2011: 9).

Así, se puede decir que, por un lado, las propuestas amerindias procuran la reconstrucción de lo comunitario, con ello, la revalorización de las diferentes comprensiones que presentan los pueblos indígenas y campesinos de América sobre la vida, a fin de lograr la armonía entre lo humano, lo natural y lo sobrenatural. Y por otro, gracias a las reflexiones, romper las ideas modernas de homogeneidad cultural y social, pues desde las teorizaciones amerindias se asume la lógica de un mundo siempre diverso, pero también de unidad en la diversidad (Vanhulst y Beling, 2013: 6).

Esta concepción de lo universal como realidad plural sumida en los Buenos Vivires resuena con las teorías sociológicas que intentan superar los extremismos inmersos en las cuestiones universalistas y particularistas, bajo teorías sociológicas expuestas por autores como Ulrich Beck (2001) en su trabajo icónico sobre la Sociedad del Riesgo y Modernización Reflexiva, o las ideas mencionadas por José Domingues (2006) bajo la enunciada Modernidad Contemporánea, también en las Culturas Híbridas de Néstor García Canclini (2001), o la propuesta de Jürgen Habermas (1987) con la Colonización del Mundo de la Vida, entre otros teóricos que apelan hacia posturas que procuran la integración y síntesis de lo real, en torno al proyecto de identificar

a la sociedad como un proceso dialógico, pluri-subjetivo y complejo, que ve más allá de lo universal o lo particular (Flecha *et al.*, 2001: 149; Ritzer, 1997: 507).

Es aquí, sobre la plataforma que envuelve a los Buenos Vivires amerindios donde esta investigación se inserta, preguntándose por la vida, por la felicidad, por la libertad, y encontrando respuestas en el modo de vida indígena huehueteca y su lenguaje simbólico, mediado, entre otras cosas, por fuerzas anímicas que permiten a los individuos relacionarse con el cosmos, con lo natural.

Así, y para terminar diremos que, la investigación revaloriza la narrativa Totonaca, pues en ella encuentra la base y piedra angular sobre los registros de lo comunitario que yace en *kachikin* (pueblo) y su relación estrecha con *kakiwin* (naturaleza).

Desde esta visión holística, donde la naturaleza no se comprende sin el ser humano, y la comunidad, pues conforman una misma realidad (Álvarez, 2014: 121), podemos decir también que, este trabajo procura, de cierta manera, solventar el vacío ontológico del cual surge el hiper-consumo y goce desmedido que hoy repercuten en la humanidad, ya que la teorización del modo de vida Totonaca huehueteca como alternativa al desarrollo impuesto por la razón occidental, permite reflexionar y cuestionar a la forma de vida que ofrece el capitalismo global.

1.1. Bibliografía

- Álvarez, F. 2014. La distorsión del Sumak Kawsay. En A. Oviedo (comp.) *Bifurcación del Buen Vivir y el Sumak Kawsay* (pp. 87-123). Ecuador: Ediciones SUMAK.
- Beck, Ü. 2001. La reivindicación de la política: hacia una teoría de la modernización reflexiva. En Ü. Beck, A. Giddens, L. Scott (eds.) *Modernización reflexiva: política, tradición y estética en el orden social moderno* (pp. 13-73). Madrid, España: Alianza Editorial S.A.
- Descola, P. 1988. *La selva culta. Simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar*. Ecuador: ABYA YALA, IFEA.
- Domingues, J. 2006. *Modernity reconstructed*. United Kingdom: University of Wales Press.
- Flecha, R., Gómez, J., y Puigvert, L. 2001. *Teoría sociológica contemporánea*. Barcelona, España: Paidós.
- García, N. 2001. *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Buenos Aires: PAIDOS.
- Gudynas, E. 2014. Buen Vivir: Sobre secuestros, domesticaciones, rescates y alternativas. En A. Oviedo (comp.) *Bifurcación del Buen Vivir y el Sumak Kawsay* (pp. 23-45). Ecuador: Ediciones SUMAK.
- Habermas, J. 1987. *The Theory of Communicative Action. Vol. 2. Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*. Boston: Beacon Press.
- Huanacuni, F. 2010. *Buen Vivir/Vivir Bien: filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas*. Perú: CAOI.

- Macas, L. 2014. El Sumak Kawsay. En A. Hidalgo-Capitán, A. Guillén y N. Deleg (eds.) *Antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre el Sumak Kawsay* (pp. 179-192). Huelva y Cuenca, CIM, PYDLOS, FIUCUHU.
- Melià, B. 2008. La comprensión guaraní de la Vida Buena. En J. Medina (ed.) *Ñande Reko. La comprensión guaraní de la Vida Buena* (pp. 99-130). Bolivia: PADEP/GTZ.
- Mignolo, W. 2003. *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. España: Akal.
- Morales, E. 2011. Prólogo. En I. Farah y L. Vasapollo (coords.), *Vivir bien: ¿Paradigma no capitalista?* (pp. 9-10). Bolivia, CIDES-UMSA, SAPIENZA y OXFAM.
- Paoli, A. 2003. *Educación, Autonomía y Lekil Kuxlejaj: aproximaciones sociolingüísticas a la sabiduría de los Tzeltales*. México: UAM.
- Ritzer, G. 1997. Desarrollos recientes en teoría sociológica: interacción y síntesis. En G. Ritzer (ed.) *Teoría sociológica contemporánea* (pp. 451-584). México: McGraw-Hill, Interamericana de España S.A.
- Vanhulst, J., y Beling, A. 2013. Buen Vivir: la irrupción de América Latina en el campo gravitacional del desarrollo sostenible. *Revista de la Red Iberoamericana de Economía Ecológica*, 21: 1-14.
- Viteri, C. 2002. Visión indígena del desarrollo en la Amazonía. *Polis: Revista Latinoamericana*, 3: 1-6.
- Viteri, C. 2003. *Súmak Káusai. Una respuesta viable al desarrollo* (Tesis Licenciatura). Ecuador: Universidad Politécnica Salesiana del Ecuador.

Yampara, S. 2001. Los Aymaras en su pensamiento pervivencia y saber de pueblo. En Bilbao, Jorge y AGRUCO (eds.) *Cosmovisión Indígena y Biodiversidad en América Latina* (pp. 109-125). Bolivia: COMPAS, AGRUCO.

II. Planteamiento del Problema

"Todos somos rehenes de un modelo de comportamiento que nos sitúa, en contra del sentido del universo, por encima de las cosas en vez de estar con ellas dentro de la gran comunidad cósmica"

Leonardo Boff

Hoy, la sociedad mundial enfrenta un momento de inestabilidad e incertidumbre sin precedente, pues vivimos una época donde el predominio de las lógicas de individualización y acumulación (Morin, 2011: 25-28) que atentan en contra de los recursos de la naturaleza y la cultura, han desencadenado el quiebre y desencantamiento por las promesas civilizatorias de desarrollo, con él, de bienestar, impuestas por la razón occidental (Beck, 2001: 21-22).

Vivimos tiempos turbulentos, de crisis económicas, ambientales, demográficas, étnicas, religiosas, etc., (Boff, 1996: 14), pero también, este momento de la sociedad, marcado por transformaciones aceleradas que abarcan todos los aspectos y dimensiones de la actividad humana, augura un cambio de época en su historia (Sagasti, 2014: 71).

Así, esta situación inédita que cuestiona hábitos de pensamiento establecidos, procura cambiar la manera de actuar que ha prevalecido durante los últimos cuatrocientos años, insistiendo en profundas correcciones, ideológicas, filosóficas, sociales e incluso espirituales, que permitan desentrañar los dilemas que enfrenta la humanidad del siglo XXI.

Vivimos tiempos de crisis, pero a la vez experimentamos momentos de cambio que pretenden ver más allá de los paradigmas dominantes de izquierda o derecha (Huanacuni, 2010: 25) y sus propuestas de desarrollo ancladas a la mercantilización extrema de lo humano y lo natural, bajo nociones de explotación y extracción constantes e infinitas en aras del crecimiento económico y del bienestar material "común" (Harnecker, 1976: 112).

En la actualidad, procuramos cambios que involucren aquellas alternativas de conocimiento,

formas de vida, de producción, y reproducción, que nunca llegaron a ser, por considerarse simples mitos, supersticiones, o creencias, por parte del conocimiento hegemónico dominante (De Sousa Santos, 2009: 116), y que en la última década se han convertido en el centro de atención de planificadores y académicos a nivel mundial (Rist, 2002: 39), pues con sus prácticas apuestan por el reconocimiento y la reconstrucción de una sociedad más equitativa, incluyente y plural.

La transformación de la sociedad es inminente, y en algunos casos, desde el ámbito local, ha empezado inadvertida, silente, pues nos encontramos en el estadio de unos preliminares modestos, presentes en una multitud de iniciativas concretas inspiradas en los modos de vida indígenas y campesinos de Latinoamérica que hoy se compilan bajo la plataforma política y cognitiva de Buenos Vivires compartidos (Farah y Vasapollo, 2011: 16; Gudynas, 2012: 271).

Así, por una parte, las propuestas amerindias fungen como pilares epistemológicos, ontológicos y filosóficos, mostrando la posibilidad de un cambio en el pensamiento humano, con ello, la comprensión de las relaciones entre hombres, mujeres, comunidad, y su compenetración con lo natural, bajo la idea de una naturaleza sagrada, capaz de retirar el sustento a los seres humanos si es tratada de forma inadecuada (Medina, 2011: 39; Prada, 2012: 228).

Por otra parte, esta plataforma política y cognitiva yace en constante construcción (Gudynas, 2014: 173), teniendo que muchos Buenos Vivires aún permanecen invisibles, marginales, debiendo así, ser reconocidos, censados, cotejados, e incluidos bajo el repertorio plural de caminos reformadores que buscan abrir las puertas de un conocimiento nuevo (Morin, 2011: 34),

uno que en lugar de buscar modelos alternativos de desarrollo, rompa su espejismo y cree alternativas al desarrollo mismo (De Sousa Santos, 2006: 24).

Es sobre este marco desde donde esta investigación se orienta, encaminada a fortalecer la ciencia local de la Sierra Norte de Puebla, evidenciando las experiencias del pueblo Totonaca de Huehuetla, sistematizando su conocimiento, su visión local de la vida, pero no cualquiera, sino aquella que se manifiesta en armonía con lo natural, lo sobrenatural y la comunidad misma (Govers, 2013: 199), procurando, de alguna manera, aportar a la estructura política y cognitiva de los Buenos Vivieres de Latinoamérica.

2.1. Bibliografía

Beck, Ü. 2001. La reivindicación de la política: hacia una teoría de la modernización reflexiva.

En Ü. Beck, A. Giddens, L. Scott (eds.) *Modernización reflexiva: política, tradición y estética en el orden social moderno* (pp. 13-73). Madrid, España: Alianza Editorial S.A.

Boff, L. 1996. *Ecología: grito de la Tierra, grito de los pobres*. España: TROTTA S.A.

De Sousa Santos, B. 2006. *Conocer desde el Sur. Para una cultura política emancipatoria*. Perú: FEFCS-UNMSM.

De Sousa Santos, B. 2009. *Una epistemología del sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*. México: Siglo XXI, CLACSO.

Farah, I., y Vasapollo, L. 2011. Introducción. En I. Farah y L. Vasapollo (coords.) *Vivir bien: ¿Paradigma no capitalista?* (pp. 11-35). Bolivia: CIDES-UMSA, SAPIENZA y OXFAM.

Govers, C. 2013. *La práctica de la comunidad. Representación ritual y reciprocidad en la Sierra*

Totonaca de México. México: INAH

Gudynas, E. 2012. Sentidos, opciones y ámbitos de las transiciones al postextractivismo. En M.

Lang y D. Mokrani (comps.) *Más allá del Desarrollo* (pp. 265-298). Quito: ABYA YALA.

Gudynas, E. 2014. La crítica al desarrollo y la exploración de alternativas desde el Buen Vivir.

En C. Von Barloewen, M. Rivera y K. Töpfer (coords.) *Desarrollo sostenible en una modernidad plural. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 169-179). Ecuador: ABYA YALA,

IASS Potsdam.

Harnecker, M. 1976. *Los conceptos elementales del materialismo histórico*. España: Siglo XXI.

Huanacuni, F. 2010. *Buen Vivir/Vivir Bien: filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas*. Perú: CAOI.

Medina, J. 2011. Acerca del Suma Qamaña. En I. Farah y L. Vasapollo (coords.) *Vivir bien:*

¿Paradigma no capitalista? (pp. 39-64). Bolivia: CIDES-UMSA, SAPIENZA y OXFAM.

Morin, E. 2011. *La vía para el futuro de la humanidad*. España: PAIDOS.

Prada, R. 2012. El vivir bien como modelo de Estado y modelo económico. En M. Lang y D.

Mokrani (comps.) *Más allá del Desarrollo* (pp. 227-256). Quito: ABYA YALA.

Rist, S. 2002. *Si estamos de buen corazón, siempre hay producción*. Bolivia: AGRUCO, Plural editores CDC.

Sagasti, F. 2014. Desarrollo, conocimiento y la condición humana en la era posbaconiana. En C.

Von Barloewen, M. Rivera y K. Töpfer (coords.) *Desarrollo sostenible en una modernidad plural. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 71-88). Ecuador: ABYA YALA, IASS

Potsdam.

III. Pregunta, Hipótesis y Objetivo General de la Investigación

"Mestizo en disfraz de blanco, en permanente sanjuán. Ridículo en sus poses de blanco. Insoportable en alardes de blanco, con apellido robado, con chaqueta y botines alquilados"

Gustavo Alfredo Jácome

Bajo lo expuesto, este trabajo académico se plantea.

3.1. Pregunta general de investigación

¿Cómo se concibe y práctica el Buen Vivir desde la perspectiva de las familias Totonacas del municipio de Huehuetla, Puebla?

3.2. Hipótesis general de investigación

En el municipio de Huehuetla, Puebla, se pueden encontrar expresiones que fundamentan el pensamiento de un Buen Vivir Totonaca.

3.3. Objetivo general de investigación

Analizar la idea y las expresiones de Buen Vivir a partir de los saberes y experiencias vividas por las familias Totonacas del municipio de Huehuetla, Puebla.

IV. Estructura del Documento

"Todas las culturas indígenas de América, tenemos la misma raíz, el mismo principio... todos somos la tradición roja. La manifestamos de diferentes formas según las regiones, pero la esencia es la misma... ¡Somos el mito solar!... porque el sol es nuestro padre y esta tierra nuestra madre... y como estamos conscientes de vivir en esta tierra y bajo este sol, no podemos más que pensar lo mismo"

Andrés Segura Granados

La tesis, construida por artículos, presenta varios apartados, cada uno contribuye con elementos que responden de forma particular al cuestionamiento planteado: ¿Cómo se concibe y práctica el Buen Vivir desde la perspectiva de las familias Totonacas del municipio de Huehuetla, Puebla?

En la primera parte sobresale la introducción general del tema. Seguido, el planteamiento del problema, motivo de esta investigación, incluyendo el objetivo y la hipótesis central que guiaron el trabajo.

Luego con afán de centrar al lector, se propone un marco teórico poniendo afán en el análisis del *Buen Vivir* como discurso, y su relación con el concepto *desarrollo*. De tal manera que, primero se repasan las diversas corrientes de *desarrollo*, sus definiciones normativas y descriptivas, para luego, indagar sobre la incorporación al debate de las propuestas amerindias; con ello, la conceptualización del *Buen Vivir* desde distintas vertientes interpretativas.

A continuación, una breve contextualización sobre el sitio de investigación, más los aportes metodológicos utilizados en este trabajo académico.

La segunda parte hace referencia al cuerpo mismo de la investigación. Esta, consta de tres secciones, cada una posee una profunda revisión teórica y conceptual, que da soporte a las respuestas encontradas, una breve descripción de la metodología usada al momento de coleccionar la información, sus conclusiones finales y un listado de la bibliografía utilizada. Prácticamente, los apartados que conforman esta parte del documento fueron guiados por las preguntas, hipótesis y objetivos específicos descritos a continuación (*Cuadro 1*).

Cuadro 1. Preguntas, hipótesis y objetivos específicos de investigación.

Preguntas específicas de investigación

- ¿Cuál es el conocimiento que gira en torno a la práctica del Buen Vivir huehueteca?
- ¿Cómo los grupos domésticos recrean los conocimientos prácticos que sustentan el pensamiento del Buen Vivir en Huehuetla?
- ¿Cómo las actividades relacionadas con la producción de alimentos permiten revalorizar la idea del Buen Vivir Totonaca huehueteca?

Hipótesis específicas de investigación

- Son vigentes los conocimientos que permiten fortalecer la idea de un Buen Vivir Totonaca.
- El pensamiento del Buen Vivir Totonaca se mantiene y recrea en los grupos domésticos de Huehuetla.
- Se conservan las prácticas tradicionales de producción de alimentos, incluyendo los procesos de reciprocidad frente a entes extrahumanos, que permiten mantener el equilibrio del hábitat productivo y comunal.

Objetivos específicos de investigación

- Sistematizar los conocimientos que presentan las familias de Huehuetla sobre la idea de un Buen Vivir Totonaca.
 - Explorar como el conocimiento práctico sobre el Buen Vivir se mantiene y recrea en los grupos domésticos de Huehuetla.
 - Analizar las relaciones de complementariedad entre familias, y de reciprocidad en el uso de los recursos naturales destinados a la producción de alimentos, como elementos del Buen Vivir Totonaca huehueteca.
-

Fuente: Elaboración propia.

Así, la primera sección de la segunda parte del documento revalora la idea de una vida a gusto y en comunidad denominada por los Totonacas de Huehuetla como *Tapaxuwan Latamat*, como camino *otro* hacia la felicidad, que se suma a la multitud de iniciativas amerindias concretas que buscan la regeneración cognitiva, étnica y existencial que necesita la humanidad.

La segunda sección, indaga sobre el modo de vida huehueteca, reflejando con ello, el trabajo colectivo y la convivencia familiar con los elementos vitales de la naturaleza y lo sobre natural.

También, describe como los conocimientos, con ello las prácticas comunitarias, parecieran escapar de las instituciones familiares Totonacas huehuetecas a causa de un modo de vida impuesto desde la política pública nacional y local.

La tercera sección busca posicionar de manera coherente y fundamentada la importancia de la agricultura familiar, no solo por sus contribuciones en la mitigación de la pobreza o mantenimiento de la biodiversidad; sino, por su dimensión socio-cultural, cuna del modo de vida indígena, que ha permitido mantener la idea de trabajo con los recursos de la tierra pero también con las fuerzas anímicas existentes en el mundo natural.

Por último, en la tercera parte de este documento se describen algunas conclusiones generales y se enlista la bibliografía utilizada a lo largo de la construcción de este trabajo investigativo.

V. Marco Teórico

"Para dialogar, escuchar primero; después, escuchar"

Antonio Machado

Hoy, en un mundo cada vez más globalizado, con múltiples crisis sistémicas, donde problemas como la pobreza, la desigualdad y el deterioro ambiental persisten, resulta interesante la búsqueda de modelos alternativos, o nuevas formas, para entender la idea de *desarrollo*.

Desde esta postura, se hace imprescindible volver la mirada al denominado "hablar profundo de los pueblos amerindios" (Farah y Vasapollo 2011: 15) que plantean relaciones *otras*, ya no solo de los individuos entre sí, y de ellos con los poderes fácticos, sino del conjunto de la sociedad con la Naturaleza misma (Hernández 2009: 56), a partir de un lenguaje cuántico (Medina 2014: 128) que pocos desarrollistas conocen, por ser considerado, incluso por los misioneros secularizados, como animismo, un lenguaje profundo, donde la materia y toda nuestra realidad dejan de ser sustancias fijas para transformarse en procesos de movimiento permanente, en sucesos que se realizan en el tiempo, en el espacio, bajo una red interconectada y llena de energía, de la cual nosotros, los seres humanos, somos parte, tal y como lo sostiene el paradigma indígena ancestral (Gavilán 2012: 4).

Esta parte del documento es resultado de una rigurosa revisión bibliográfica, y propone ser marco teórico, fuente de consulta, sobre la genealogía del *desarrollo* y sus *alternativas*, estas últimas, fortalecidas a partir de los procesos constitucionales de Ecuador (2008) y Bolivia (2009), con la inclusión de los términos indianistas *Sumak Kawsay* y *Suma Qamaña* en sus cartas magnas.

En la actualidad, las posturas indianistas han atribuido otros rumbos al *desarrollo*. Unos rumbos plasmados en la pluralidad, donde el *Buen Vivir* o *Vivir Bien* fungen como su objetivo ideal o

como sus *alternativas* (Prada 2012: 234). Unos caminos repletos de imaginarios insertos en la propia cultura, pero no de un monólogo, sino más bien que, su pensar necesariamente obedezca a un intercambio intercultural, donde se hagan validos lo saberes ausentes (De Sousa Santos 2009: 116), donde se incluyan religiones de bellas mitologías, no idólatras (Lajo 2015: 93), con el sol, la luna y la tierra como padres, madres, hermanos y hermanas, tomadores y dadores de vida.

Así, este documento incluye también una descripción sobre los planteamientos del *Buen Vivir* o *Vivir Bien* como propuestas paradigmáticas que nacen desde el mundo indígena, se extienden al pensamiento crítico latinoamericano, y llegan hasta los debates del *desarrollo*, como una "novedad" y posible alternativa para superar los retos que enfrenta la humanidad del siglo XXI.

5.1. Desarrollo: orígenes, matices y diversificaciones

En el documento "Development", Gustavo Esteva realiza un recuento histórico sobre los orígenes del *desarrollo*, mencionando que, la incursión del concepto en la academia remonta al lenguaje utilizado por la biología del siglo XVIII, donde tomaría su visión de transformación, de cambio, "hacia una forma cada vez más perfecta", para luego, en el siglo XIX, dar el salto definitivo hacia la esfera social, y consagrarse, como "un proceso histórico que se desenvuelve con el mismo carácter necesario de las leyes naturales" (Esteva 1992: 4-5), transfigurándolo a un estado terminal de la evolución social, y reformulando la historia mundial bajo el sello occidental. Sin embargo, como lo señala Escobar (2014: 25), es hasta mediados del siglo XX donde el *desarrollo* se populariza, bajo la metáfora de un Harry Truman –*desarrollados*, modernos y *subdesarrollados*, atrasados– que creía en el paradigma modernizador y la

industrialización de los Estados Nación como única vía de superación.

Desde esta visión el *desarrollo* y el *crecimiento económico* se vuelven sinónimos (Batista *et al.* 2012: 25), ligados de forma simbólica a una promesa que proponía mejorar la calidad de vida por medios económicos (Lang 2012: 13). Así, el *desarrollo*, inevitable, se lograría según Walter Rostow (1974: 16-24) por el cumplimiento de ciertas etapas –sociedad tradicional, las precondiciones para el despegue, el impulso inicial, la marcha hacia la madurez y la era del alto consumo en masa– que buscaban mediante el ejemplo de las economías avanzadas, la transformación de las sociedades tradicionales en sociedades modernas.

Esta visión lineal sobre el *desarrollo* consolidaría las políticas de los Estados Nación y las propuestas de Cooperación Internacional, bajo el eje del crecimiento económico y no de la distribución (Prada 2012: 227), según la consigna de que todos seríamos ricos, racionales, y felices, a partir de la imitación del estilo de vida occidental.

Para los sesentas la certeza recibiría fuertes críticas, promovidas, según manifiestan Batista *et al.* (2012: 34) y Escobar (2014: 27), desde los debates del *Estructuralismo* y la *Teoría de la dependencia* latinoamericana, donde se reconocía que el problema no era el *desarrollo*, sino, en el capitalismo y el colonialismo como orígenes del tan indigno *subdesarrollo*.

Paralelamente empiezan a surgir alertas ambientales, hasta que en los setentas el *Massachusetts Institute of Technology*, auspiciado por el *Club de Roma*, presenta el reporte *Los límites del crecimiento*, cuestionando la idea central del *desarrollo* como algo perpetuo. De la crítica resulta

la propuesta latinoamericana *¿Catástrofe o Nueva Sociedad? Modelo Mundial Latinoamericano*¹, con una solución que se vuelca a la creación de una sociedad socialista que regule el consumo material y el crecimiento económico frente al deterioro ambiental (Gudynas 2012b: 26). Y si bien las posturas criticaron la marcha del *desarrollo*, todas dejaban para una etapa posterior a la preservación ambiental, haciendo ver que los impactos del *crecimiento económico* o *desarrollo* podían resolverse tecnológicamente.

El debate sobre ambiente y *desarrollo* creció, convirtiendo a los ochentas en la década truncada de una posible Naturaleza emancipada. Este momento también vería nacer a las primeras versiones del *Desarrollo Sostenible*, mismo que sería fortalecido por la Comisión Mundial del Medio Ambiente y el Desarrollo de la Organización de las Naciones Unidas, bajo la definición de garantizar "las necesidades del presente sin comprometer las posibilidades de las generaciones futuras para satisfacer sus propias necesidades" (Sánchez 2011: 152). Sin embargo, la economización de la sostenibilidad fue y es resistida hasta la fecha desde varios frentes (Gudynas 2012b: 31).

Paralelo a los debates sobre los límites ecológicos del *crecimiento económico*, se suman otros cuestionamientos que intentaban reformular los aspectos económicos y sociales del *desarrollo*².

En los noventas, este debate promovería el lanzamiento del *Índice de Desarrollo Humano* a

¹ *¿Catástrofe o Nueva Sociedad? Modelo Mundial Latinoamericano* fue coordinado desde la Fundación Bariloche, y liderado por Amílcar Herrera, como un modelo prospectivo de base normativa, donde se sostiene que los problemas no son físicos sino sociopolíticos, y están basados en la desigual distribución del poder tanto internacional como dentro de los países (Gudynas 2012b: 26).

² Otra corriente que surge en los 80's corresponde al *desarrollo endógeno*, este tiene como meta empoderar a las comunidades locales a fin de que tomen el control de sus propios procesos de *desarrollo* (COMPAS 2008: 1). La corriente ha tenido un alcance limitado en Latinoamérica, sin embargo, se evidencia en el rescate de prácticas agropecuarias campesinas, o en los discursos de los gobiernos progresistas de Sur América.

partir de la propuesta innovadora de Amartya Sen (1999: 19) bajo la concepción de *desarrollo* "como un proceso de expansión de las libertades reales que disfrutaban los individuos" y no simplemente como un aumento de los satisfactores económicos. Es decir, el objetivo del *desarrollo* no es incrementar el producto económico, sino, eliminar las principales fuentes de privación de las libertades como, la pobreza, el abandono de servicios públicos, la intolerancia o el exceso de intervención de los estados represivos, para que los individuos puedan acceder a una mejor vida.

El pensamiento de Sen fue revalorado por Manfred Max-Neef mediante su propuesta de *Desarrollo a Escala Humana*, ampliando su significado a partir de la consideración de tres postulados: el *desarrollo* se refiere a las personas y no a los objetos, la diferencia entre necesidad –tal vez universal– y satisfactor –más dependiente de la cultura–, y la complementación entre las formas de interpretar pobreza, tanto objetivas como subjetivas (Max-Neef *et al.* 1998: 40-43); permitiendo considerar la idea de que cada pueblo-nación debe ser partícipe de planificar y construir el rumbo de su propio *desarrollo*.

Ochentas y noventas fueron décadas de mucho contraste en cuanto al devenir del *desarrollo*. La primera, conocida como la década perdida, se caracterizó por las recomendaciones del llamado Consenso de Washington a favor de la reducción política de los estados latinoamericanos (Escobar 2014: 33), y la inserción plena de los países en los flujos comerciales globales (Batista *et al.* 2012: 49). En los ochentas, hablar de *desarrollo* carecía de sentido, pues se asumía que el mercado generaría su marcha. Sin embargo, desde mediados de los noventas, el mundo cambiaría enormemente y con ello las perspectivas sobre los estudios del *desarrollo*. Según

Escobar (2014: 34) los factores que permitieron esta transformación son: el papel de China en la economía global; los reajustes en la geopolítica mundial sucedidos a raíz de los ataques contra el *World Trade Center* y la posterior invasión a Irak; el fin del Consenso de Washington, ahora llamado Consenso de los Commodities; el desmantelamiento del socialismo y de las economías de planificación centralizada; y la crisis ambiental, que tiene el potencial para desestabilizar cualquiera de los marcos de *desarrollo* existentes en la actualidad.

De manera que, si los ochentas representaron la década perdida en términos económicos y sociales, los noventas, se caracterizaron por la fuerte producción de conocimientos críticos sobre el *desarrollo*, particularmente a partir de los movimientos sociales (mujeres, campesinos, indígenas, etc.) y sus manifestaciones en contra de las prácticas neoliberales y coloniales.

Desde este contexto, en algunos países de Latinoamérica, se instalarían una serie de gobiernos autodefinidos como izquierda o progresistas³ (Gudynas 2012b: 33), que lograron ampliar los debates sobre el *desarrollo* a partir de la idea de estados interculturales y plurinacionales, además de adjudicarse una postura del *Buen Vivir* relacionada con la opción moderna del desarrollo neomarxista (Hidalgo-Capitán y Cubillo-Guevara 2014: 31).

Si bien existen distintos énfasis de *desarrollo* en el conjunto de gobiernos progresistas, todos coinciden en que *desarrollo* es *crecimiento económico*, por ende, se concentran en los sectores extractivos como la minería, y la explotación de hidrocarburos. Esta situación, promovida por el *Desarrollo Progresista* que procura el *Buen Vivir* (Gudynas 2012b: 37), ha generado un

³ Sin afán de discutir si la clasificación es o no correcta, el conjunto de gobiernos progresistas incluyó las administraciones de Argentina, Bolivia, Brasil, Ecuador, Uruguay y Venezuela.

extractivismo nuevo, o *neoextractivismo* que, aunque procura abordar sus problemas y conflictos mediante una "adecuada" gobernanza y un manejo "eficiente" de los recursos naturales (Acosta 2012: 101), ha comenzado a crujir, ya que se reflejan los impactos negativos, sociales, y ambientales, de sus estrategias, marcando su propia contradicción y redoblando los debates de su esencia.

De todo esto, podemos decir que, el *desarrollo* es todavía un sueño anhelado, aunque combatido, una idea que se despliega para enseguida recibir críticas y reconfigurarse bajo nuevas versiones, siendo el *neoextractivismo* su más reciente expresión. También, es evidente la apropiación que realizan los gobiernos progresistas sobre los términos indígenas inmersos en la plataforma de *Buenos Vivires*, como discursos políticos que, por un lado, aseguran la sobre explotación de la tierra, y por otro, esquivan las cuestiones culturales e identitarias de los pueblos, en nombre del consumo desmedido y el capital.

5.2. Alternativas al desarrollo en América Latina

Desde su incursión política, principios del período posterior a la Segunda Guerra Mundial (Canqui 2011: 24), el *desarrollo*, siempre ha sido cuestionado por mostrarse incapaz de eliminar aquellas lacras (pobreza, hambre, desigualdad) que supuestamente habían de ser erradicadas a través del crecimiento económico sostenido (Viola 2014: 67). Bajo este contexto, que delibera no solo los efectos del *desarrollo* sino en esencia a su ideología, se cristaliza, a partir de los noventas, el tan nombrado *postdesarrollo* (Gudynas 2014a: 62-63).

Según Escobar (2014: 31) la corriente *postdesarrollista* intenta desplazar al *desarrollo* de su posición central en las representaciones y discursos sobre la realidad social a partir de la identificación de las llamadas *alternativas al desarrollo*, como posibilidades concretas que surgen desde los conocimientos y prácticas de los movimientos social. Cabe recalcar que la idea de *postdesarrollo* no remite a un periodo histórico al cual se desee arribar, o incluso al cual ya hayamos llegado, sino que refiere a la posibilidad de pensar en categorías alternas al *desarrollo* como articuladoras de la vida social (Rodríguez 2017: 26). Y aunque en las discusiones teóricas latinoamericanas de los noventas el *postdesarrollo* tuvo poca trayectoria y repercusiones (Gudynas 2014a: 61), parece ser que hoy se retoma de forma más concreta gracias a los cambios epistémicos en el conocimiento crítico pues, sus productores, se han expandido más allá de la académica, con ellos, los imaginarios que dejan atrás a las teorías sociales contemporáneas (Escobar 2014: 38-39).

Estas transformaciones epistémicas obedecen, principalmente, a la emergencia de un marco teórico consistente, creado desde la revalorización que plantea el conjunto de intelectuales denominado grupo Modernidad/Colonial a partir del concepto *decolonialidad*, para hacer frente y superar la visión totalizadora del "sistema-mundo europeo occidental/euro-norteamericano-capitalista/patriarcal-moderno/colonial" (Castro-Gómez y Grosfoguel 2007: 3). Y también, por el reencuentro con un discurso aparentemente antiguo, pero en proceso de renovación, donde es evidente la práctica comunal de los pueblos amerindios.

Surgen así, inmersos en otras racionalidades, los planteamientos indígenas y campesinos, donde el *desarrollo* sale de su idea convencional para insertarse en los marcos de la historia y de las

formas de producción local (Rist 2002: 25), posibilitándose a partir del sopesar de una naturaleza sagrada y la recuperación de los principios, valores, y prácticas de convivencia comunal.

Desde estas comprensiones sobre el *desarrollo* se ha fortalecido la clasificación entre *desarrollos alternativos* y *alternativas al desarrollo*, pues la primera nomenclatura sirve para encasillar a las distintas opciones de rectificación, reparación, o modificación del *desarrollo* contemporáneo, aceptando sus bases conceptuales de crecimiento perpetuo y apropiación de la Naturaleza (Gudynas 2012b: 42), incluso, el cuño terminológico de *etno, eco, auto, comunitario, sustentable, con identidad*, y demás clichés, que sólo han adornado la reproducción del paradigma occidental del *desarrollo*, sin reflejar la realidad y las comprensiones holísticas de los pueblos indígenas (Canqui 2011: 29). Y la segunda clasificación, *alternativas al desarrollo*, agrupadas bajo el rótulo de *Buenos Vivires* compartidos (Gudynas 2014b: 174), con propuestas como el *Sumak Kawsay*, el *Suma Qamaña*, y demás análogos (Huanacuni 2010: 21-30).

De acuerdo con Prada (2012: 232), las premisas indianistas buscan ir más allá de la expectativa individual y el cumplimiento de determinados satisfactores, pues tienen una perspectiva de cambio social, con ello, la configuración de un Estado capaz de garantizar aquellas condiciones básicas para la reproducción de la vida de su población, y que tal reproducción no atente ni ponga en riesgo la regeneración de la biodiversidad natural y cultural de los pueblos.

Hoy, las *alternativas al desarrollo* desafían toda una base conceptual, y un claro ejemplo yace en los intentos constitucionales de Ecuador y Bolivia, donde se reconoce una nueva forma de convivencia ciudadana en diversidad y armonía con lo natural (Vanhulst y Beling 2013: 5) que

procura lidiar contra los estragos causados por la civilización del despilfarro. Sin embargo, pese al gran avance, en la práctica política y jurídica, los *Buenos Vivires* aún no se consolidan, pues los conceptos todavía lidian contra una sociedad que, a más de mantener el desprecio hacia los pueblos indígenas, se conserva adicta al estilo de vida occidental, de lujo y comodidad. Esta situación, ha permitido que los términos indígenas sean abordados de una forma ambigua, atrayendo ciertos riesgos, como la posibilidad de atribuir a los *Buenos Vivires*, por ende, a los términos indianistas que los conforman, significados vacíos y llenos de conveniencia (Viola 2014: 68).

5.3. El Buen Vivir/Vivir Bien Latinoamericano

La expresión *Kichwa Sumak Kawsay* (Buen Vivir en español) y su similar *Aymara Suma Qamaña* (traducido como Vivir Bien) aparecen en el discurso político latinoamericano a inicios del siglo XXI, impulsados por una serie de factores de entre los cuales destacan: el descrédito de los Estados-Nación ante la pérdida de su capacidad para regular las economías y la satisfacción de las demandas sociales; con esto, el desdoro del concepto *desarrollo* como manifestación de la crisis que vive la modernidad; la irrupción de los movimientos sociales como actores políticos de resistencia frente al neoliberalismo y colonialismo global; y la coincidencia temporal de los procesos constituyentes de Ecuador y Bolivia que permitieron el establecimiento de los conceptos indigenistas (Vanhulst y Beling 2013: 3; Hidalgo-Capitán *et al.* 2014: 38-40).

El *Sumak Kawsay*, el *Suma Qamaña*, y demás, proyectan una forma de vida de complementariedad entre los pueblos y de relacionamiento con las fuerzas de la naturaleza y lo

sobre natural (Macas 2014: 182; Morales 2011: 9). Las propuestas indianistas, se cimientan en la ética y la moral de su cultura indígena ancestral, desde donde surge la idea de una naturaleza sagrada, capaz de retirar el sustento que las comunidades requieren si es tratada de forma inadecuada (Prada 2012: 228), y desde donde se promueven una serie de principios prácticos, sin los cuales no pueden mantenerse, como: el *principio de paridad*, que muestra la correspondencia necesaria que tienen los entes y las acciones, pues sus dos contrapartes forman un todo integral; o el *principio de vincularidad*, entendido como la vinculación obligatoria que los seres humanos mantienen con el cosmos, el mundo y lo natural; o el *principio de tercero incluido* que, desde una posición ontológica, plantea que existe una tercera posibilidad en esta lógica complementaria reflejada en la coexistencia de opuestos, bajo comprensiones de sus realidades simétricas y contradictorias en sí mismas; o el *principio de servicio comunitario*, y de una democracia participativa, en el cual todo miembro de la comunidad tiene la obligación de prestar cargos y servicios a su comunidad; o el *principio de reciprocidad*, del hombre con los otros, con la naturaleza y con los espíritus tutelares del territorio (Estermann 1997: 12-16; Gavilán 2012: 21-26; Medina 2011: 41-43).

Todos estos principios, ética, y moral ancestral, marcan la identidad étnica y erigen las propuestas paradigmáticas indígenas (Oviedo 2016: 19; Huanacuni 2010: 16), no inventada ni descubierta, sino enactuada⁴ a partir de las experiencias comunitarias y el acierto sistemático de intelectuales *Kichwa*-ecuatorianos y *Aymara*-bolivianos, para posteriormente, a partir del 2008 (Hidalgo-Capitán *et al.* 2014: 30), ser enriquecidas bajo las nociones *Buen Vivir* y *Vivir Bien* desde diferentes corrientes del pensamiento latinoamericano y europeo.

⁴ Varela y colaboradores (1991) acuñan el término enacción en el ámbito de la fenomenología para referirse al proceso mediante el cual un sujeto, al percibir un objeto, hace que emerja un fenómeno.

5.3.1. El *Sumak Kawsay* del pueblo *Kichwa* ecuatoriano

Para Rodríguez (2016: 94), parte de la experiencia sistemática del *Sumak Kawsay* está relacionada con los procesos de Educación Bilingüe Intercultural de los noventas, según la autora, estas instrucciones permitirían a futuro la construcción de una metodología pedagógica basada en la cosmovisión indígena, que posteriormente se vería reflejada en la propuesta epistemológica *Ayllukunapak Sumak Kawsay* o *Buen Vivir Comunitario* (Sarango 2013: 266) de la Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas *Amawtay Wasi* (UIAW). Sin embargo, sus nociones remontan más atrás, pues en este sentido Philippe Descola (1988: 415) describe en 1986 el *Shiir Waras* del pueblo amazónico *Achuar*, donde dice específicamente: "para los *Achuar*, la finalidad principal de un buen uso de la naturaleza no es la acumulación infinita de objetos de consumo sino la obtención de un estado de equilibrio que ellos definen como el bien vivir (*Shiir Waras*)". Este pensamiento es retomado por Elke Meder (1999: 166-167), quien en 1999 describe el *Pénker Pujústin* de los amazónicos *Shuar* al tratar de interpretar su "bienestar". Merder coincide con Descola y equipara al *Pénker Pujústin* con "los criterios del buen vivir" *Achuar*. Empero, como señalan Cubillo-Guevara e Hidalgo-Capitán (2015), son los amazónicos *Kichwa Sarayaku*⁵ los primeros en teorizar sobre su propia forma de vida y el *Sumak Kawsay* como *alternativa al desarrollo*, incluyendo las primeras interpretaciones del concepto en un documento incorporado al *Plan Amazanga de la OPIP* (Organización de Pueblos Indígenas de Pastaza) en 1992, para posteriormente inspirar en 1998 al *Plan de Autodesarrollo de la OPIP*; volviendo al *Sumak Kawsay* uno de los elementos centrales en la descripción de su modo de vida indígena (Cubillo-Guevara e Hidalgo-Capitán 2015: 308-312).

⁵ Sarayaku, alberga alrededor de 1.200 habitantes dedicados principalmente a la agricultura de rotación, la recolección, la cacería y la pesca; su territorio, de 135 mil *ha*, se ubica en el curso medio del río Bobonaza, en la provincia de Pastaza-Ecuador (Cubillo-Guevara e Hidalgo-Capitán 2015: 311).

Pareciera que el *Sumak Kawsay* circulaba exclusivamente en el espacio intelectual de la dirigencia indígena de Pastaza, hasta que Carlos Viteri –*Sarayaku*– lleva las reflexiones al ámbito intelectual occidental, plasmándolo en dos documentos importantes: *Visión indígena del desarrollo en la Amazonía* del 2002 y *Súmak Káusai. Una respuesta viable al desarrollo* del 2003; donde lo define como:

Súmak káusai es buen vivir o vida armónica [...] aquello que los *sarayakuruna* conciben como el sentido de la vida. Es un concepto formado por dos palabras: *súmak*, que significa, lo bueno, lo bello, lo armónico, lo perfecto, lo ideal y *káusai*, que significa, vida, existencia [...] alude a una condición ideal de existencia sin carencias o crisis [...] a una práctica social orientada para evitar caer justamente en condiciones aberrantes de existencia (Viteri 2003: 46-48).

En estos documentos Viteri hace notar las diferencias entre la cosmovisión indígena y la concepción occidental del *desarrollo*, además de la inexistencia de conceptos como la pobreza y la riqueza material, enalteciendo la presencia de una postura diferente bajo la expresión "*Alli Káusai*" o "*Súmac Káusai*" (Viteri 2002: 2).

Casi paralelo a los trabajos de Viteri, 2003, aparece la primera reivindicación política del *Sumak Kawsay*, esta vez es Marlon Santi, representante del pueblo *Sarayaku* frente al extractivismo en la selva, quien presentaría ante el gobierno del Presidente Ecuatoriano Lucio Gutiérrez la propuesta de acuerdo integral sobre la autodeterminación y el manejo de los territorios titulada *Sarayaku sumak kawsayta ñawpakma katina killka* o *El libro de la vida de Sarayaku para defender nuestro futuro*, haciendo referencia, entre otras cosas, a su estilo de vida y a su interpretación de las relaciones entre seres humanos, seres extrahumanos, y naturaleza, conjugados en armonía y complementariedad (Altmann 2013: 291).

Nuestras principales divinidades, *Amazanga* y *Nunguli*, nos recuerdan que de la selva solo debemos aprovechar lo necesario si queremos tener un futuro. Nunca han aceptado que cazásemos más de lo permitido o que sembrásemos sin respetar las reglas del *Ukupacha* y el *Kaypacha*. Sus iras, complacencias y sabidurías nos han sido reveladas a través de nuestros sabios y mujeres, quienes nos han enseñado acerca de los secretos para alcanzar la armonía de uno consigo mismo y con la naturaleza, nuestra máxima del *Sumak Kawsay*.

Así, había que dar tiempo de regeneración a la naturaleza, para poder renovar nuestra propia vida. Hemos estado en permanente movimiento, permitiéndonos a nosotros y a las otras formas de vida continuar su ciclo. *Mushuk Allpa*, la tierra en permanente renovación, ha sido una premisa fundamental del *Sumak Kawsay*. Estar, crecer, hacer y ser en nuestro espacio de vida, implica vivir según las normas dadas por los espíritus en la voz de nuestros sabios. En lo fundamental, y pese a los intentos desde afuera por organizarnos de otras formas, nosotros hemos tenido que adaptarnos conforme al ordenamiento y a las normas de la propia *Sacha*. Esto nos ha permitido vivir una relación de complementariedad mutua, y con ella satisfacer nuestra salud, vivienda, alimentación y educación, es decir, la base material de nuestra vida, llena de cambios, movilidad y ciclos, que ha permitido que la naturaleza también descanse y se revitalice, y con ella nosotros (Sarayaku 2003: 79).

El documento, describe al *Sumak Kawsay* como "la vida en plenitud" o "la vida armónica" (Altmann 2013: 291), y en su amplitud reafirmaría los pilares de la lucha indígena, abarcando elementos como: la reivindicación del territorio y su derecho a ser distintos; el rechazo a la pretensión de convertir el territorio en un campo petrolero; la reafirmación por la voluntad de gobernar su territorio y administrar su propia justicia; el fortalecimiento de su propia economía y con esto el aprovechamiento equilibrado de la selva; la construcción de sus propias propuestas educativas y de salud; y la posibilidad de contribuir en la construcción de un estado plurinacional y una democracia donde se mande obedeciendo al pueblo (Sarayaku 2003: 83-102).

Para el siguiente año, 2004, el discurso del *Buen Vivir* es retomado por el movimiento indígena, ahora con la creación de la UIAW, patrocinada por la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) y el Instituto Científico de Culturas Indígenas (ICCI), *Amawta Runakunapak Yachay* (ARY). La institución académica permitiría plasmar la cosmovisión, epistemología, y ética, de la resistencia indígena, sustentándose en el *Ayllukunapak Sumak*

Kawsay o *Buen Vivir Comunitario* como basamento de la comunidad científica y fundamento en la construcción de un Estado Plurinacional e Intercultural (Sarango 2013: 271).

La idea comunitaria se erige en la propuesta educativa, pues según Prada (2012: 241) lo comunitario crea valores colectivos que permiten regular y aplicar prácticas de cuidado y aprovechamiento responsable de la Madre Tierra. Así, desde esta "comunitariedad" la UIAW revalorizaría lo indígena y sentaría bases para la recuperación del pensamiento ancestral. Esta cosmovisión distinta a la occidental permitiría crear una estructura educacional basada en cinco centros del saber, compuestos por el *yachay/saber*, *munay/querer*, *ruray/hacer*, *ushay/poder* y *kawsay/vida*, para luego conjugarlos –centro *yachay-munay*, centro *munay-ruray*, centro *ruray-ushay*, centro *ushay-yachay*– con la idea de que en cada una de estas conciliaciones se refleje la vida o *kawsay* (Sarango 2013: 272-273). Desde esta visión, la institución promovería una publicación fundamental para el proceso del *Sumak Kawsay* a cargo del equipo UINPI-AW, titulada en *Kichwa*, inglés y español como "Aprender en la sabiduría y el buen vivir" (Sarango 2009: 196). Sin embargo, años después, la iniciativa universitaria apoyada por la CONAIE perdería su acreditación según la evaluación del Consejo de Evaluación, Acreditación y Aseguramiento de la Calidad de la Educación Superior (CEAACES), golpeando fuertemente a los avances del multiculturalismo ecuatoriano (Martínez 2016: 47) y en general a la propuesta indígena del *Sumak Kawsay*.

Luego de un periodo de silencio, en el contexto de la crisis interna del movimiento indígena ecuatoriano, el concepto reaparece, en 2007, bajo la "Propuesta de la CONAIE frente a la Asamblea Constituyente" del Ecuador, con principios y lineamientos para la construcción de una

nueva constitución que apostaba por la edificación de un "Estado plurinacional, unitario, soberano, incluyente equitativo y laico" (CONAIE 2007).

Con este documento la organización indígena apostaba por la refundación del Estado ecuatoriano, procurando "recuperar la soberanía popular en el manejo de la economía" y dejando claro que "el objetivo y los principios" de esta "no debe ser la rentabilidad, sino el bienestar humano, el vivir bien, el *sumak kawsay*" (CONAIE 2007: 7). La CONAIE reiteraría la crítica al modelo neoliberal, cimentando las bases para lo que se consideraría el proceso de cambio de paradigma para el *Buen Vivir* (Rodríguez 2016: 99), basado en:

Principios ancestrales como el "sumak kawsay" que propone el buen vivir, en el principio de reciprocidad fomentado por las comunidades en prácticas como la minga, el *randy randy*, el cambia mano o *maki mañachi*. Principios que cuestionan radicalmente la acumulación económica como fin de la economía. La propuesta económica deberá fomentar la convivencia armónica de las personas y los pueblos entre sí y con la naturaleza (Conaie 2007: 21).

El proyecto de la CONAIE, y demás contribuciones, cimentarían las bases en los procesos de cambio en el país, pues para el 2008 se redactarían los 444 artículos de la nueva Constitución ecuatoriana, de los cuales 99 incluyen elementos del *Buen Vivir* (Acosta 2010: 6), convirtiendo al *Sumak Kawsay*, del ámbito comunitario *Sarayaku*, en una institución reguladora de toda la sociedad ecuatoriana. Este es el punto de partida para que el concepto empiece a ser enriquecido por diferentes intelectuales, indigenistas e indianista, convirtiéndolo no solo en el ideal de vida de los *Sarayakuruna*, sino en la aspiración práctica cotidiana del resto de pueblos latinoamericanos (Hidalgo-Capitán *et al.* 2014: 35).

5.3.2. El *Suma Qamaña* y el *Ñande Reko* bolivianos

De acuerdo con Rodríguez (2016: 102) el *Suma Qamaña Aymara* y el *Ñande Reko Guaraní* son sistematizados a partir de la década de los setentas por autores de la Teología de la Liberación, donde destacan Xavier Albó y Bartomeu Melià. Luego, en los ochentas, los términos son compilados por investigadores indígenas, al frente el *Aymara* Simón Yampara, y en los noventas, por las organizaciones de cooperación internacional, principalmente la Agencia Alemana de Cooperación Técnica-GTZ más el aporte de intelectuales indígenas, bajo el contexto conversatorio sobre la inoperancia de los proyectos de *desarrollo* (Medina 2014: 127).

En la versión de Simón Yampara (1999) el *Suma Qamaña*, se logra alcanzando ciertas condiciones personales, pero a la vez, éstas sólo son posibles si estamos insertos en una comunidad social y ecológica. Con esto el autor cristaliza la idea del *ayllu*/comunidad como base constitutiva del *Suma Qamaña*, dotándole al concepto una concepción ancestral.

Entonces qamaña no quiere decir solo economía. La economía es solo contar dinero y adquirir dinero, en cambio qamaña tiene que ver con varios factores, vivimos con los animales, de los productos, con el "ajayu" (espíritu), de la "qamasa" (energía), atajándonos de la tierra, sino produciendo alimentos y riqueza, además del dinero, haciendo encaminar el "qamasa/ánimo" y cuidando bien nuestro territorio, con eso tal vez nos acerquemos al buen vivir armónicamente no solo en lo social sino con los otros miembros de la naturaleza.

Los aymaras vivimos del crecimiento material (producción – economía), del crecimiento espiritual (acciones rituales y empatía con la naturaleza), y del gobierno de los ecosistemas territoriales de producción. La interacción y combinación adecuada y armónica de estos factores permiten que haya el "vivir bien", "suma qamaña" (Yampara 1999: 119).

Por su parte, Bartomeu Melià aclara que el *Ñande Reko* o *Teko Kavi* es un "modo de ser, modo de estar, sistema, ley, cultura, norma, comportamiento, hábito, condición, costumbre" donde en

su "concepción se encuentra la quintaesencia de su comprensión de la Calidad de Vida" (Melià 2008: 107). El autor parte de la concepción del territorio *Guaraní* visto como *tekohá*, y como medio donde se dan las condiciones que posibilitan el modo de ser *Guaraní*, donde florecen las virtudes humanas como: "el buen ser: *tekô porâ*; la justicia: *tekô jojâ*; las buenas palabras: *ñe'êporâ*; las palabras justas: *ñe'ê jojâ*; el amor recíproco: *joayhú*; la diligencia y la disponibilidad: *kyre'y*, la paz entrañable: *py'á guapy*; la serenidad: *tekôñemboro'* y, un interior limpio y sin dobleces: *py'á potî*" (Melià 2008: 103); para dar sustento a la vida buena, *Teko kavi*, implicando respetar a la naturaleza, los espíritus, a los ancianos, los niños y a todo lo que nos rodea (Rodríguez 2016: 103), y dejando claro que para los Guaranís sin *tekohá* no hay *Ñande Reko*, y cuando esta relación se desequilibra cobra cuerpo un exceso denominado *tekó vaí*, la maldad (Melià 2008: 106), que imposibilita el ejercicio mismo de cualquier canto, la producción de un rezo, o la fiesta de vivir en comunidad.

Finalmente, Xavier Albó, quién produce una vasta obra sobre los pueblos originarios de Bolivia: *La paradoja Aymara: solidaridad y faccionalismo* (1977), *Visión frente a la opresión de la naturaleza y de la sociedad* (1982), entre otros; donde analiza aspectos esenciales de la epistemología andina que posteriormente serán articulados al concepto *Suma Qamaña* y presentados, por el autor, a la Asamblea Constituyente Boliviana (Rodríguez 2016: 104).

Dicho esto, llegamos a los noventa, en pleno fracaso de los proyectos de cooperación, y en una Bolivia que procuraba los procesos de descentralización municipal. De acuerdo con Prada (2012: 227), en el país andino, existía una preocupación, etimológica, por traducir el concepto *desarrollo* a términos originarios. Este debate, permitió barajar algunas aproximaciones

indianistas como el *Suma Qamaña*, *Ñande Reko*, y *Sumak Kawsay*.

Para la siguiente década, en el contexto del *Diálogo Nacional 2000*, el concepto *Suma Qamaña* se incluiría como componente del *Programa de Apoyo a la Gestión Pública Descentralizada y Lucha contra la Pobreza* de la Cooperación Técnica Alemana (PADEP/GTZ). Entonces en colaboración con la FAM (Federación de Asociaciones Municipales), se produciría gran cantidad de material bibliográfico sobre el *Suma Qamaña*, *Ñande Reko*, *Sumak Kawsay* y la *Vida Buena Municipal* que, llegaría hasta los últimos rincones del país, logrando posicionar a los conceptos como diferentes al de *desarrollo* (Medina 2014: 128).

En 2007, luego de dos años de consulta, las organizaciones sociales del *Pacto de Unidad* presentarían la propuesta titulada *Por un Estado Unitario Plurinacional Comunitario, libre, independiente, soberano, democrático y social*, con el *Vivir Bien* como referente para la formulación de la nueva constitución política boliviana, definiendo al *Estado Plurinacional* como modelo de descolonización de las naciones y pueblos originarios, con autonomía territorial "para alcanzar la Vida Plena, para vivir bien, con una visión solidaria", y como "motores de la unidad y el bienestar social" de los bolivianos (Garcés 2010: 71).

Así, la propuesta del *Pacto de Unidad* se convertiría en un referente para la elaboración de la nueva constitución política boliviana, tanto para el *Movimiento al Socialismo* (MAS) de Evo Morales, como para los asambleístas y representantes de las organizaciones sociales que discutían en las mesas temáticas.

Finalmente en 2009, luego de un año de crisis política (Rodríguez 2016: 108), se realizaría el referéndum que aprueba la nueva Constitución del Estado Plurinacional de Bolivia, recogiendo los principios ético-morales indianistas: "El Estado asume y promueve como principios ético-morales de la sociedad plural: *ama qhilla*, *ama llulla*, *ama suwa* (no seas flojo, no seas mentiroso ni seas ladrón), *suma qamaña* (Vivir Bien), *ñande reko* (Vida armonioso), *teko kavi* (Vida Buena), *ivi maräei* (Tierra sin mal) y *qhapaj ñan* (camino o vida noble)" (Ministerio de Comunicación 2008: Art 8. I).

5.3.3. Las propuestas de Buen Vivir en México

Existen nociones similares entre los pueblos indígenas de América que hacen referencia a la utopía práctica y ética colectiva que orientó y orienta el actuar de las comunidades en aras de alcanzar una "Vida Plena" (Huanacuni 2010: 13).

Desde esta corriente de pensamiento *otro*, en México, uno de los primeros intelectuales indígenas en analizar y contraponer el modo de vida de los pueblos originarios frente al modelo capitalista hegemónico fue el antropólogo *Mixe* Floriberto Díaz Gómez.

En los años noventa, el teórico, acuñó el término "comunalidad" para nombrar y entender al colectivismo indio, la lógica de su estructura social y la forma en la que se define y articula la vida social (Maldonado 2003: 14). Para Floriberto Díaz Gómez la "comunalidad" define la inmanencia de la comunidad, a partir de los siguientes elementos:

La Tierra como madre y como territorio. El consenso en asamblea para la toma de

decisiones. El servicio gratuito como ejercicio de autoridad. El trabajo colectivo como un acto de recreación. Los ritos y ceremonias como expresión del don comunal (Díaz 2003a: 96).

Según el autor, los componentes de la "comunalidad" equivalen a principios comunitarios, y a los cimientos de los derechos que los pueblos indígenas reclaman a los Estados-gobiernos de corte occidental. Prácticamente, a la par de los países del Sur de América, pero desde un contexto político poco favorable, Díaz (2003b: 119) ponía en escena la autonomía de los pueblos indígenas, no como una idea contraria a la de nación, sino replanteando el concepto de nacionalidad desde una perspectiva de composición heterogénea.

Por otro lado, en 2003, Antonio Paoli incursionó sobre la idea amerindia de *Buen Vivir*, analizándola desde el contexto *Tzeltal* bajo el término *Lekil Kuxlejal* o "vida buena". El autor profundizó en los aspectos filosóficos que sustentan a este modo de vida, con ello, la relación indivisible que tienen los *Tzeltales* mexicanos con la naturaleza, dejando claro que "No, el *Lekil Kuxlejal* existió, se ha degradado, pero no se ha extinguido y es posible recuperarlo"; y sobre todo que, este modo de vida se da "cuando existe *slamalil kinal*", es decir, cuando hay paz interna y externa en la persona, en la pareja, y en la comunidad, volviendo inseparables a las ideas de *lekil kuxlejal* y *slamalil kinal* (Paoli 2003: 71).

En su trabajo, Paoli no esquiva la difícil realidad que vive el pueblo *Tzeltal* y propone:

Desde luego que la condición dramática de la crisis sí es real, que lo viejo tiende a transformarse, a morir, y la vieja ética es parte de lo arcaico. No obstante, también es cierto que los *tzeltales* piensan y constatan que el *lekil kuxlejal* no está eliminado, que está presente [...] que el *lekil kuxlejal* puede regenerarse, que es necesario generar instrumentos, mapas y brújulas que orienten esta regeneración. Para producir estos instrumentos deben tenerse presentes las tradiciones aún arraigadas y en gran medida operantes en la vida social (Paoli

2003: 221).

De todo esto podemos reafirmar que los pueblos originarios de América, en su multitud de cosmovisiones y filosofías: *Kyme Mogen* del pueblo *Mapuche*, *Nued Gudisaed* de los *Kuna* de Colombia y Panamá, *Ronojorl K'o uchak upatan y ronojerl jastaq ki chaponkib* del pueblo *Maya* de Belice, la *Vida Dulce* para los *Mochicas* (Huanacuni 2010: 35-48; Rodríguez 2016: 112); tienen conceptos similares al *Sumak Kawsay* o *Suma Qamaña* andino-amazónico, pues ubican en el centro la vida, dando prioridad a la comunidad en sus relaciones vitales, enfatizando la relación armónica con la naturaleza, y señalando al territorio como base de sus culturas e interculturalidad.

Finalmente, en el conjunto de la literatura contemporánea sobre los *Buenos Vivires*, se evidencian al menos tres discursos políticos (Cubillo-Guevara 2016: 126) que desde sus diferencias promueven la crítica sobre el paradigma dominante para tratar de levantarse como propuestas de reconstrucción cognitiva, económica, política, social y cultural, para la humanidad. Los discursos se resumen en: *socialista*, relacionado con los gobiernos progresistas, donde los conceptos *Sumak Kawsay*, *Suma Qamaña*, etc., son completados con aportaciones del pensamiento neomarxista, tendiendo a dejar en segundo plano las cuestiones ambientales, culturales, e identitarias; *ecologista* y *postdesarrollista*, vinculados con el pensamiento constructivista postmoderno, por ende, con corrientes, cooperativistas, feministas, ecologistas, decolonialistas, etc., que proporcionan un *collage* de significados a los términos indianistas; *indigenista* y *pachamamista*, determinado por la relevancia que le dan a la autodeterminación de los pueblos indígenas en la construcción de sus términos, así como a los elementos espirituales presentes en sus cosmovisiones (Hidalgo-Capitán y Cubillo-Guevara 2014: 27-29).

5.4. Consideraciones finales

El *desarrollo*, aunque combatido es, todavía un sueño anhelado, una idea que se despliega para enseguida recibir críticas y reconfigurarse bajo nuevas versiones. Su resistencia es evidente, sin embargo, sus alertas y contradicciones no han mermado su programa, ubicándolo en escenarios que van más allá de su mera ejecución para combatir pobreza y desigualdades, transportándolo, hacia un plano ideológico que explicaría su apego irracional y emotivo por cumplir su promesa anhelada de felicidad con base en la acumulación de la riqueza material.

Y aunque los proyectos desarrollistas se han impuesto durante todos los periodos de la historia latinoamericana (conquista, colonia, independencias, repúblicas, estados nación), los pueblos indígenas han resistido a la imposición de modelos ajenos a sus cosmovisiones y modos de vida. De manera que, paralela a la idea occidental del *desarrollo*, en el mismo tiempo y espacio histórico, se han fraguado, desde otras racionalidades, una multitud de alternativas (*Shiir Waras*, *Pénker Pujústin*, *Sumak Kawsay*, *Suma Qamaña*, *Ñande Reko*, *Kyme Mogen*, *Nued Gudisaed*, *Lekil Kuxlejal*) que avanzan en el sentido de la regeneración cognitiva, económica, social, política, filosófica, educativa, étnica y existencial que necesita la humanidad.

Surgen así los *Buenos Vivires* compartidos, no como modelos alternativos de *desarrollo* sino como alternativas al *desarrollo* mismo, pues, a partir de la utilización de *otros* símbolos rompen su espejismo.

Estos *Buenos Vivires* compartidos, donde pensar *lo vivo* en dicotomía con *lo muerto* deja de tener

sentido, donde la Tierra es considerada como organismo vivo, donde la divinidad se expresa en relación con la humanidad, como elementos complementarios y recíprocos capaces de integrarse en comunidad.

Buenos Vivires compartidos que emergen en el contexto de la crisis económica, social, ambiental, cultural que vive la humanidad, y que se convierten en las reflexiones más importantes de América Latina, postulándose como alternativas al discurso neoliberal, bajo propuestas anticapitalistas y anticolonialistas que se colocan en el centro del debate de los estudios del *desarrollo* a nivel mundial.

5.5. Bibliografía

ACOSTA, ALBERTO. *El Buen Vivir en el camino del post-desarrollo. Una lectura desde la Constitución de Montecristi*. Quito: Fundación Friedrich Ebert, FES-ILDIS, 2010.

_____. "Extractivismo y neoextractivismo: Dos caras de la misma maldición". *Más allá del Desarrollo*. Lang, Miriam y Dunia Mokrani (comps.). Quito: ABYA YALA, 2012. 83-118.

ALTMANN, PHILIPP. "El Sumak Kawsay en el discurso del movimiento indígena ecuatoriano". *INDIANA*. 30 (2013): 283-299.

ALBÓ, JAVIER. *La paradoja Aymara: solidaridad y faccionalismo*. Bolivia: Centro de Investigación y Promoción del Campesino, 1977.

_____. *Visión frente a la opresión de la naturaleza y de la sociedad*. Quito: Central Ecuatoriana de Servicios Agrícolas, 1982.

BATISTA, MINDAHI, FERNANDO MELO Y LEILA OULHAJ. *Sistematización del concepto*

de desarrollo desde la perspectiva de los pueblos indígenas y sus prácticas: Estudio de dos comunidades en México. México: CDI, 2012.

CANQUI, ELISA. "El Vivir Bien, una propuesta de los pueblos indígenas a las discusiones sobre el desarrollo". *OBETS Revista de Ciencias Sociales*. 6. 1 (2011): 19-33.

CASTRO-GÓMEZ, SANTIAGO y RAMÓN GROSFUGUEL. "Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico". *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Castro-Gómez, Santiago y Ramón Grosfoguel (eds.). Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007. 9-23.

COMPAS, "Desarrollo Endógeno". *Compas*. 13 (2008): 1-30.

CONFEDERACIÓN DE LAS NACIONALIDADES Y PUEBLOS INDÍGENAS DEL ECUADOR (CONAIE). *Propuesta de la CONAIE frente a la Asamblea Constituyente. Principios y lineamientos para la nueva constitución del Ecuador. Por un Estado Plurinacional, Unitario, Soberano, Incluyente, Equitativo y Laico*. Quito: CONAIE, 2007.

CUBILLO-GUEVARA, ANA y ANTONIO HIDALGO-CAPITÁN. "El Sumak Kawsay genuino como fenómeno social amazónico ecuatoriano". *OBETS Revista de Ciencias Sociales*. 10. 2 (2015): 301-333.

CUBILLO-GUEVARA, ANA. "Genealogía inmediata de los discursos del buen vivir en el Ecuador (1992-2016)". *América Latina Hoy*. 74 (2016): 125-144.

DE SOUSA SANTOS, BOAVENTURA. *Una epistemología del sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*. México: Siglo XXI, CLACSO, 2009.

DESCOLA, PHILIPPE. *La selva culta. Simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar*. Ecuador: ABYA YALA, IFEA, 1988.

DÍAZ, FLORIBERTO. "Comunidad y comunalidad". *La comunalidad. Modo de vida en los*

- pueblos indios. Tomo I.* Juan Rendón. México: CONACULTA, 2003a. 91-107.
- _____. "Principios comunitarios y derechos indios" *La comunalidad. Modo de vida en los pueblos indios. Tomo I.* Juan Rendón. México: CONACULTA, 2003b. 109-131.
- ESTERMANN, JOSÉ. "Filosofía andina elementos para la reivindicación del pensamiento colonizado". *Filosofía Andina.* Estermann, José y Antonio Peña. Chile: IECTA-IQUIQUE, 1997. 4-31.
- ESTEVA, GUSTAVO. "Development". *Development Dictionary. A Guide to Knowledge as Power.* Wolfgang Sachs (ed.). New York: Zed Books, 1992. 1-23.
- ESCOBAR, ARTURO. *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia.* Medellín: Ediciones UNAULA, 2014.
- FARAH, IVONNE Y LUCIANO, VASAPOLLO. "Introducción". *Vivir bien: ¿Paradigma no capitalista?* Farah, Ivonne y Luciano Vasapollo (coords.). Bolivia: CIDES-UMSA, SAPIENZA y OXFAM, 2011. 11-35.
- GARCÉS, FERNANDO. *El Pacto de Unidad y el proceso de construcción de una propuesta de Constitución Política del Estado. Sistematización de la experiencia.* Bolivia: Preview Gráfica, 2010.
- GAVILÁN, VICTOR. *El pensamiento en espiral. El paradigma de los pueblos Indígenas.* Chile: Ñuke Mapufölaget, 2012.
- GUDYNAS, EDUARDO. "Sentidos, opciones y ámbitos de las transiciones al postextractivismo". *Más allá del Desarrollo.* Lang, Miriam y Dunia Mokrani (comps.). Quito: ABYA YALA, 2012a. 265-298.
- _____. "Debates sobre el desarrollo y sus alternativas en América Latina: Una breve guía heterodoxa". *Más allá del Desarrollo.* Lang, Miriam y Dunia Mokrani (comps.). Quito:

- ABYA YALA, 2012b. 21-53.
- _____. "El postdesarrollo como crítica y el Buen Vivir como alternativa". *Buena Vida, Buen Vivir: Imaginarios alternativos para el bien común*. Gian Carlo Delgado (coord.). México: UNAM, 2014a. 61-95.
- _____. "La crítica al desarrollo y la exploración de alternativas desde el Buen Vivir". *Desarrollo sostenible en una modernidad plural. Perspectivas latinoamericanas*. en Von Barlowen, Constantin., Rivera, Manuel y Töpfer, Laus (coords.). Ecuador: ABYA YALA, 2014b. 169-179.
- GUTIÉRREZ, ROBERTO. "Walt W. Rostow: Réquiem por un historiador económico". *Ciencia Ergo Sum*. 10. 3 (2004): 295-303.
- HERNÁNDEZ, MARIBEL. "Sumak Kawsay y Suma Qamaña, el reto de aprender del Sur. Reflexiones en Torno al Buen Vivir". *OBETS Revista de Ciencias Sociales*. 4 (2009): 55-65.
- HIDALGO-CAPITÁN, ANTONIO, ALEXANDER ARIAS y JAVIER ÁVILA. "El pensamiento indigenista ecuatoriano sobre el Sumak Kawsay". *Antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre el Sumak Kawsay*. Hidalgo-Capitán, Antonio, Alejandro Guillén y Nancy Deleg (eds.). Huelva y Cuenca: CIM, PYDLOS, FIUCUHU, 2014. 25-73.
- HIDALGO-CAPITAN, ANTONIO y CUBILLO-GUEVARA, ANA. "Seis debates abiertos sobre el *sumak kawsay*". *Íconos*. 48 (2014): 25-40.
- HUANACUNI, FERNANDO. *Buen Vivir/Vivir Bien: filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas*. Lima: CAOI, 2010.
- LAJO, JAVIER. *¡Allin Kawsay! El retorno de los Qhapaq Inka*. Lima: Amaro Runa Ediciones, 2015.

- LANG, MIRIAM. "Crisis civilizatorias y desafíos para las izquierdas". *Más allá del Desarrollo*.
Lang, Miriam y Dunia Mokrani (comps.). Quito: ABYA YALA, 2012. 7-18.
- MACAS, LUIS. "El Sumak Kawsay". *Antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre el Sumak Kawsay*. Hidalgo-Capitán, Antonio, Alejandro Guillén y Nancy Deleg (eds.). Huelva y Cuenca: CIM, PYDLOS, FIUCUHU, 2014. 179-192.
- MALDONADO, BENJAMÍN. "La comunalidad como una perspectiva antropológica india". *La comunalidad. Modo de vida en los pueblos indios. Tomo I*. Juan Rendón. México: CONACULTA, 2003. 13-26.
- MARTÍNEZ, CARMEN. "El desmantelamiento del Estado multicultural en el Ecuador". *Ecuador Debate*. 98 (2016): 35:50.
- MAX-NEEF, MANFRED, ELIZALDE ANTONIO y MARTÍN HOPENHAYN. *Desarrollo a Escala Humana. Conceptos, aplicaciones y algunas reflexiones*. Montevideo: Editorial Nordan-Comunidad, 1998.
- MEDINA, JAVIER. "Acerca del Suma Qamaña". *Vivir bien: ¿Paradigma no capitalista?* Farah, Ivonne y Luciano Vasapollo (coords.). Bolivia: CIDES-UMSA, SAPIENZA y OXFAM, 2011. 39-64.
- _____. "Vivir Bien y De Vita Beata. Una cartografía boliviana". *Bifurcación del Buen Vivir y el Sumak Kawsay*. Atawallpa Oviedo. Quito: Ediciones Sumak, 2014. 125-135.
- MEDER, ELKE. *Metamorfosis del poder. Persona, mito y visión en la sociedad de Shuar y Achuar (Ecuador, Perú)*. Quito: ABYA YALA, 1999.
- MELIÀ, BARTOMEU. "La comprensión guaraní de la Vida Buena". *Ñande Reko. La comprensión guaraní de la Vida Buena*. Javier Medina (ed.). Bolivia: PADEP/GTZ, 2008. 99-130.

MINISTERIO DE COMUNICACIÓN. *Nueva Constitución Política del Estado*, 2008.

Documento en línea disponible en

http://www.comunicacion.gob.bo/sites/default/files/docs/Nueva_Constitucion_Politica_del_Estado_Boliviano_0.pdf [Consultado el 19 de abril de 2017].

MORALES, EVO. "Prólogo". *Vivir bien: ¿Paradigma no capitalista?* Farah, Ivonne y Luciano Vasapollo (coords.). Bolivia: CIDES-UMSA, SAPIENZA y OXFAM, 2011. 9-10.

OVIEDO, ATAWALLPA. *Qué es el Sumak Kawsay. Más allá del antropocentrismo de derecha e izquierda*. Ecuador: Sumak Editores, 2016.

PAOLI, ANTONIO. *Educación, Autonomía y Lekil Kuxlejal: aproximaciones sociolingüísticas a la sabiduría de los Tzeltales*. México: UAM, 2003.

PRADA, RAÚL. 2012. "El vivir bien como modelo de Estado y modelo económico". *Más allá del Desarrollo*. Lang, Miriam y Dunia Mokrani (comps.). Quito: ABYA YALA, 2012. 227-256.

RIST, STEPHAN. *Si estamos de buen corazón, siempre hay producción*. Bolivia: AGRUCO, Plural editores CDC, 2002.

RODRÍGUEZ, YASSIR. "Ni pobres ni ricos, vivimos bien. La lógica del desarrollo y el buen vivir en Ek Balam, Yucatán". *Pueblos y Fronteras*. 12. 23 (2017): 22-45.

RODRÍGUEZ, ADRIANA. *Teoría y práctica del Buen Vivir: orígenes, debates conceptuales y conflictos sociales. El caso de Ecuador*. Tesis doctoral. España: Universidad del País Vasco, Euskal Herriko Unibertsitatea, HEGOA, 2016.

ROSTOW, WALTER. "Las etapas del crecimiento económico. Un manifiesto no-comunista". México: Fondo de Cultura Económica, 1974.

SÁNCHEZ, KARINA. "Los campesinos frente a las políticas públicas del campo. Estudio de los

- cafetaleros organizados del comercio justo del estado de Chiapas". *Desarrollo sustentable, interculturalidad y vinculación comunitaria*. León Ávila (coord.). México: Universidad Intercultural de Chiapas, 2011. 143-167.
- SARANGO, LUIS. "Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas Amawtay Wasi. Ecuador/Chinchaysuyu". *Instituciones Interculturales de Educación Superior en América Latina. Procesos de construcción, logros, innovaciones y desafíos*. Daniel Mato (coord.). Caracas: IESALC-UNESCO, 2009. 191-213.
- _____. "La Universidad Comunitaria Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas Amawtay Wasi. Hacia un nuevo paradigma de educación superior". *Educación intercultural a nivel superior: Reflexiones desde diversas realidades Latinoamericanas*. Hernández, Sergio, María Ramírez, Yunuen Manjarrez y Aarón Flores (coords.). Puebla: UIEP, UCIRED, UPEL, 2013. 265-281.
- SARAYAKU. "Sarayaku sumak kawsayta ñawpakma katina killka (extracto)". *Antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre el Sumak Kawsay*. Hidalgo-Capitán, Antonio, Alejandro Guillén y Nancy Deleg (eds., 2014). Huelva y Cuenca: CIM, PYDLOS, FIUCUHU, 2003. 79-102.
- SEN, AMARTYA. *Desarrollo y Libertad*. Buenos Aires: Editorial Planeta Argentina, 1999.
- VANHULST, JULIEN y ADRIAN BELING. "Buen vivir: la irrupción de América Latina en el campo gravitacional del desarrollo sostenible". *Revista Iberoamericana de Economía Ecológica*. 21 (2013): 1-14.
- VARELA, FRANCISCO, THOMPSON EVAN y ELEANOR ROSCH. *De cuerpo presente*. Barcelona: Gedisa, 1991.
- VIOLA, ANDREU. "Discursos pachamamistas versus políticas desarrollistas: el debate sobre el

sumak kawsay en los Andes". *Íconos*. 48 (2014): 55-72.

VITERI, CARLOS. "Visión indígena del desarrollo en la Amazonía". *Polis: Revista Latinoamericana*. 3 (2002): 1-6.

_____. *Súmak Káusai. Una respuesta viable al desarrollo*. Tesis Licenciatura. Ecuador: Universidad Politécnica Salesiana del Ecuador, 2003.

YAMPARA, SIMÓN. "Los Aymaras en su pensamiento pervivencia y saber de pueblo". *Cosmovisión Indígena y Biodiversidad en América Latina*. Bilbao, Jorge y AGRUCO (eds., 2001). Bolivia: COMPAS, AGRUCO, 1999. 109-125.

VI. Contexto espacial, método y técnicas de estudio

"Los mundos nuevos deben ser vividos antes de ser explicados"

Alejo Carpentier

Antes de avanzar, se debe señalar que, aunque existen estudios previos en la región y zona de estudio enfocados a resaltar la forma de vida Totonaca (Ver Ellison, 2006; Govers, 2013; Hernández, 2012; Hernández y Lemus, 2017; Ichon, 1990; Kelly y Palerm, 1952; Martínez, 1990; Masferrer, 1990; Stresser-Péan, 2011), ninguno lo ha teorizado como propuesta ética política alternativa frente a los procesos del capital global y sus promesas de desarrollo y bienestar.

De tal manera que, este trabajo debe considerarse pionero y como una contribución a la plataforma cognitiva y en construcción de Buenos Vivires compartidos (Gudynas, 2014: 174), que plantean los pueblos amerindios a fin de despertar conciencias y el compromiso político por la necesidad de mirar no sólo el lado económico, sino también aquellos aspectos sociales, culturales, históricos y ambientales donde se desenvuelven las sociedades.

Es por eso que, desde esta perspectiva, la investigación se mantuvo alineada a las formas de estudio de tipo descriptivo y exploratorio (Behar, 2008: 21), confiada en que, este primer acercamiento y teorización sobre el modo de vida Totonaca huehueteca como alternativa a las propuestas de desarrollo que surgen desde el paradigma occidental, contribuya con la construcción de una investigación mayor, trans-disciplinaria (Castro-Gómez, 2007: 90), a favor del diálogo intercultural entre la académica y el resto de actores no contactados, a fin de revalorar los patrones estructurales de la vida social y cultural de los pueblos indígenas, incluido el Totonaca, que se desenvuelven tanto en el municipio como en la región.

Dicho esto, y empapados de las preguntas, hipótesis, y objetivos propuestos en esta investigación, es necesario hacer mención de las decisiones metodológicas que sirvieron de guía al momento de ejecutar el trabajo académico.

6.1. Sobre el Totonacapan y los Totonacas

Históricamente los Totonacas se han distribuido a lo largo de la costa de Veracruz, aproximadamente desde el río Cazonas, en el norte, hasta el río la Antigua, en el sur, incluyendo parte de la Sierra Madre que yace entre los estados de Puebla e Hidalgo (Kelly y Palerm, 1952: 3).

Por siglos, los Totonacas han configurado la región cultural conocida como Totonacapan (Troiani, 2007: 7), esta última, cuna de la alfarería de caritas sonrientes típicas de su cultura prehispánica (Masferrer, 2004: 10).

Actualmente, el idioma de este grupo forma parte de la familia lingüística denominada como Totonacana⁶, donde yace también el Tepehua.

Con respecto a la lengua Totonaca, el Censo de Población y vivienda de 2005 proporciona una idea sobre el total de sus hablantes, teniendo un aproximado de 230 mil 930 individuos, de los

⁶ Recordemos que, a la llegada de Hernán Cortés, los idiomas prehispánicos más importantes del centro de México fueron el Otomí, Nahuatl, Tarasco y Totonaca, este último ligado en cierta época al grupo Maya-Totonaca (Troiani, 2007: 10), para luego, por sus características conformar la familia lingüística Totonacana.

cuales 116 mil 044 viven en Veracruz, y otros 97 mil 064 radican en el Estado de Puebla (INEGI, 2005).

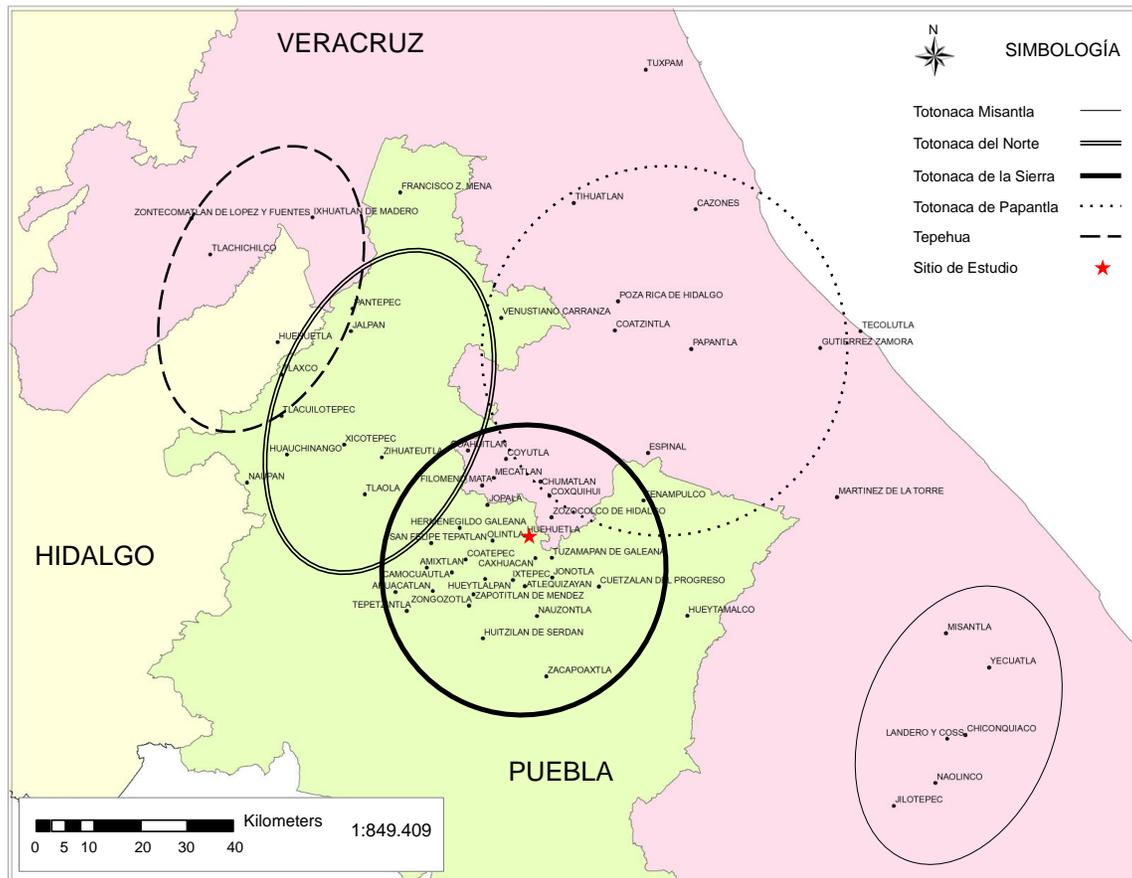
Desde el punto de vista del idioma el Totonacapan se han ido reduciendo⁷, al punto de que en la actualidad se distinguen dos franjas lingüísticas Totonacas (*Figura 1*). La primera, yace al sur de Veracruz, en la sierra baja comprendida entre Xalapa y Misantla. Y la segunda franja, entre la Sierra Norte de Puebla y la Costa Veracruzana (Morales, 2008: 202), siendo esta, el referente geográfico donde se asientan los municipios de mayor concentración Totonaca, pues en ellos la tasa de monolingüismo sigue siendo muy alta (Troiani, 2007: 7).

En la actualidad existe una controversia sobre la agrupación interna de dialectos que configuran la lengua Totonaca. Por ejemplo, en una clasificación, García (2007: 32) muestra que el Totonaca está compuesto por seis variantes, de los cuales figuran en Veracruz, el Papantenco, el Coyuteco, el Coahuiteco-Filomeno Mata, el Misanteco; y en Puebla, el Munixcán o Mecapalpa-Pantepec y Zapotitlán de Méndez-Huehuetla.

En otra categorización, Levy (2015) muestra seis dialectos, llamándolos, Totonaco Misantla, Totonaco Central Norteño, Totonaco Sureño-Costa, Totonaco Costa-Sierra, Totonaco Costa-Papantla y Totonaco Sierra.

⁷ El encogimiento de la región obedece a diversas configuraciones internas, entre las principales destacan: la llegada de los españoles, que redujo la población de 80 mil Totonacas en 1519 a unos 80 en 1550 (Kelly y Palerm, 1952: 8-9); en nuestros días, debido a los grandes flujos migratorios hacia ciudades como Veracruz, Pachuca, Puebla y México (Hernández, 2017: 5); con ello, la renuncia paulatina de una parte de los hablantes a transmitir o a aprender su lengua materna (Morales, 2008: 202) a razón de la discriminación racial de la que son sujetos, pues la palabra "naco" es empleada como un término despectivo por los mestizos e incluso por los miembros en general de la sociedad mexicana (Masferrer, 2004: 8; Navarrete, 2008: 10).

Sin embargo, una clasificación reciente, validada por Mackay y Trechsel (2015: 122), distingue cuatro dialectos del Totonaca, teniendo así el de Misantla, de Papantla, del Norte y de la Sierra. Esta última variante, Totonaca de la Sierra⁸, de nuestro interés, por ser medio de comunicación en Huehuetla, ya que al rededor del 89% de su población lo habla (Ellison, 2017: párr. 7).



Fuente: Elaboración propia; Mackay y Trechsel (2015), Levy (2015)

Figura 1. Localización geográfica de las lenguas Totonaca-Tepehua.

⁸ Según Mackay y Trechsel (2015: 138-143) el Totonaca de la Sierra se diferencia del resto de dialectos, principalmente por la ausencia de ambigüedad de todas las combinaciones de un sujeto de segunda persona con un objeto de primera persona. Rasgo que lo convierte en la variante más innovadora de la familia lingüística Totonaca.

Para terminar y con respecto al significado del término Totonaca, varias son las definiciones e interpretaciones que se le han adjudicado.

Por ejemplo, las primeras fuentes históricas señalan que los Totonacas se llaman así porque adoraban a un dios llamado Totonac (Kelly y Palerm, 1952: 1).

En otra interpretación Krickeberg (1933: 28), basado en Zambrano y Domínguez (1752), explica que la epistemología de la palabra Totonaca recae en los términos *tutu* (tres) y *nacu* (corazón), proporcionándole su significado más coloquial "tres corazones".

Sobre una línea similar de análisis, algunos investigadores, entre estos Masferrer (2004: 6), plantean que *tutu* y *nacu* hacen referencia a los tres grandes centros ceremoniales Totonacas: *Tajín* en Papantla, *Zempoala* cerca de la antigua fundación del Puerto de Veracruz, y *Yohualichan* en la Sierra Norte de Puebla cerca de Cuetzalan.

Otra versión propone que el nombre Totonaca es una derivación del Náhuatl *tona* (hace calor, hace sol) con reduplicación de la raíz para marcar intensidad, *to-tona-c*: "los de tierra caliente", donde la agregación del sufijo *-c* permite derivar del verbo adjetivos o nombres de agentes; pues, como lo explica Troiani (2007: 9), los aztecas habían dado un nombre a todas las poblaciones dominadas según su especificidad: por ejemplo, Tepehuas literalmente "gente de los cerros" y Totonacas "los de tierra caliente", los que habitaban la costa oriental de México.

Como se ha visto, varias son las hipótesis planteadas sobre los significados e interpretaciones del término Totonaca. En Huehuetla también se presenta un relato, aunque en su base tiene mucha similitud con las descripciones que realiza Mendieta (1870: 89-90) sobre la leyenda relacionada con el sacrificio de tres niños Totonacas, que se realizaba cada tres años, como ofrendas para sus dioses⁹.

Yo creo que los mismos dioses nos han ofrecido ofrendas, o sea todo el universo donde tenemos experiencias, donde aprendemos a hacer oraciones, por ejemplo: la de los cuatro rumbos. Ahí está el Tajín, donde está *takilhsukut*, donde están las raíces de los Totonacos. [...] Primero ofrecían a Dios, para que sigan bendiciendo [...] así fue su origen, por ejemplo, cuando a los Totonacos los iban a invadir, querían que se desaparezcán, pero salieron tres hombres o jóvenes que hablaban Totonaco y quienes nos rescataron. Ellos se auto ofrecieron, se sacrificaron, por eso se dice tres corazones a los *Tutunaku* ¿Por qué? Porque fueron tres personas que no querían que se pierda la lengua, que se auto sacrificaron para que sigan existiendo los Totonacos, por eso ellos se auto ofrendaron, entregaron su vida, no sé si por la mano de Dios o por el Quetzalcóatl se entregó esa ofrenda (Don Rafael, 28 de julio de 2017).

Finalmente, en la actualidad existe una tendencia entre los lingüistas que se ocupan de la lengua Totonaca a retomar el término *tutunaku* para designar al idioma. Todo esto gracias a que el estudio fonológico de la lengua confirma el carácter erróneo de la primera propuesta, ya que en Totonaca no existe el fonema /o/, sino más bien la variante fonética [o] del fonema /u/, aunque únicamente en contacto con una glotal o con una gutural, como lo especifica Troiani (2007: 9).

⁹ "Comunión tenían también los totonaques, en esta forma: que de tres en tres años mataban tres niños, y sacaban los corazones, y de la sangre que de allí salía, y de cierta goma que llamaban ulli, que sale de un árbol en gotas blancas y después se vuelve negra como pez, y de ciertas semillas, las primeras que salían en una huerta que en sus templos tenían, hacían una confección y masa. Esta tenían por comunión y cosa santísima, con orden y precepto que de seis en seis meses los hombres de veinticinco años habían de comulgar, y las mujeres de diez y seis. Llamaban a esta masa, Toyolliaytlaqual, que quiere decir: "manjar de nuestra alma" (Mendieta, 1870).

6.2. Huehuetla, municipio Totonaca, como sitio de investigación

Huehuetla, a más de formar parte del Totonacapan, yace dentro del *agroecosistema de café de baja tecnología de la Sierra Totonaca*, esto según la clasificación realizada por Masferrer (2006: 178-212) cuando hábilmente divide a la Zona Serrana del Totonacapan en diez agroecosistemas¹⁰.

De acuerdo con el autor, la gran problemática que suscita en la zona yace en que su población había centrado esfuerzos en la producción del café, y al caer los precios del aromático en el mercado internacional más la desaparición de INMECAFÉ¹¹, su situación económica empeoró (Masferrer, 2009: 146), convirtiendo a los poblados que conforman el agroecosistema, entre estos Huehuetla, en los territorios más deprimidos, económicamente hablando, de la subregión.

Así, Huehuetla con un aproximado de 15 mil 689 habitantes, se presenta actualmente como uno de los municipios altamente rezagados del país (CONAPO, 2011) donde el 86% de sus habitantes vive la pobreza y un 46% incluso padece pobreza extrema (CONEVAL, 2015). Empero, a pesar de la limitante material, Huehuetla muestra una riqueza *otra* enmarcada en su importante actividad lingüística y cultural.

¹⁰ Masferrer (2006) divide a la Zona Serrana del Totonacapan en: el agroecosistema de las tierras bajas o declive del golfo; el de la zona cafetalera de alta tecnología; el agroecosistema de la bocasierra occidental; el del sector cafetalero en proceso de diversificación; el de la bocasierra central; el agroecosistema de café de baja tecnología; el agroecosistema de café de baja tecnología en la Sierra Totonaca; el agroecosistema de café con diversificación y organización campesina; el de la bocasierra oriental; y el agroecosistema del declive austral de la sierra y la industria.

¹¹ Institución gubernamental creada a partir de 1973 con el propósito de convertir campesinos marginales en eficientes productores capitalistas, y cuyo trabajo mermaría luego de que México se incorporará al Tratado de Libre Comercio de América del Norte-TLCAN en 1994 (Paré, 1990: 2; Salinas, 2000: 191).

Estos saberes de su gente permitieron plantear cambios en las estructuras gubernamentales locales de los noventas, bajo la experiencia administrativa conocida como "Gobierno Indígena" (Maldonado *et al.*, 2008: 40), donde gracias a los nueve años consecutivos de organización comunal se ejecutaron grandes cambios sociales, económicos y ambientales a favor de su monte (*kakiwin*) y de su pueblo (*kachikin*) en general.

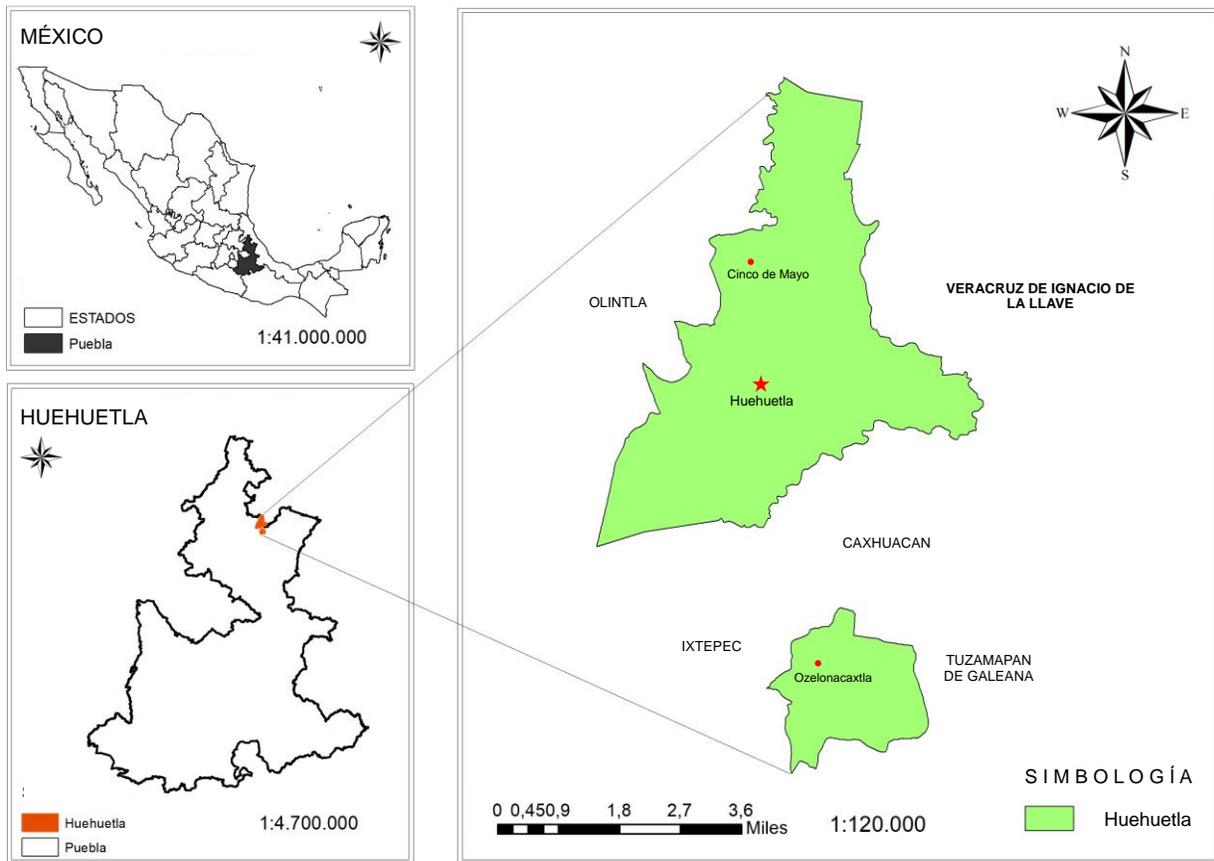
El municipio, ubicado entre los paralelos 20°02', 20°10' de latitud norte y los meridianos 97°35', 97°40' de longitud oeste de la Sierra Nororiental de Puebla (INEGI, 2010), toma su nombre *San Salvador Huehuetla* a partir de la cédula real expedida por el virrey Don Luis de Velasco en 1574 (Ayuntamiento de Huehuetla, 2005: 13).

Huehuetla proviene del vocablo náhuatl, *huehue* que quiere decir viejo y *tla* que significa lugar, interpretado así como *pueblo viejo*. Sin embargo, su nombre original en lengua Totonaca es *Kgoyomachuchut*, bajo la traducción *manantial de los pericos*, pues *kgoyot* quiere decir *pericos*, *loros o cotorras* y *chuchut* se interpreta como *agua*, en este caso como *manantial*.

Se dice que el lugar es nombrado así, *Kgoyomachuchut*, porque en el manantial que ahora forma parte de la localidad Lipuntahuaca (donde yace el primer asentamiento Totonaca de Huehuetla) existían muchos pericos, y cuando volaban, dada su cantidad, tendían a oscurecer el cielo (Ortega, 2009: 105).

Mi encuentro con Huehuetla remonta al trimestre enero-marzo de 2015, cuando investigaba los procesos de participación ciudadana que suscitaban en el lugar. Así, en recorridos de campo,

buscando aliados, conocería a Don Jacinto, médico tradicional de Putaxcat y capitán de los *Quetzales* (danzantes); y a Don Enrique, ex presidente del Gobierno Indígena, en ese entonces representante de la Organización Independiente Totonaca (OIT).



Fuente: Elaboración propia.

Figura 2. Ubicación espacial del municipio de Huehuetla, Puebla.

En aquel año, los acercamientos hacia la comunidad eran leves, dificultosos, a causa de los tiempos que permitía la academia, pues eran cortos y puntuales, volviendo a los días insuficientes para disfrutar de la hospitalidad y las costumbres huehuetecas. Sin embargo, en mi

corta estancia fui testigo de cómo *Voladores* aún danzaban en el atrio de la iglesia, subiendo y descendiendo, desde el imponente mástil que sobresalía en el lugar.

Mi retorno a Huehuetla fue más grato, tuve la oportunidad de experimentar durante todo el año 2017 los acontecimientos que suscitan al vivir bajo las normas inscritas en la comunidad. A mi llegada, retome viejas y logre nuevas amistades. Conocí a la maestra de la telesecundaria ubicada en la cabecera municipal de Huehuetla, Doña Chayo, oriunda de Xonalpu, quien gustosa me recibió en su hogar, compartiendo, con su familia, costumbres, mitos, leyendas, a más de empaparme de primera mano sobre las actividades que se desarrollan en una mayordomía, pues ella, celebraría el festejo dedicado al Santísimo "Corpus Cristi" en aquel año, haciéndome participe de este *tapaxuwan* de forma directa.

En mi estancia, también conocería a Don Fabián, médico tradicional de la localidad Cinco de Mayo, en ese entonces fiscal mayor, quien, con su familia, amigos y demás conocidos, me explicarían cómo funcionan los cargos y servicios comunales, y los procesos relacionados con la agricultura tradicional, con ello, los tintes de complementariedad y reciprocidad vigentes aún en la comunidad.

Por otro lado, a más de las explicaciones sobre los cargos (*litay*) y servicios (*talakgachixkuwin*) hacia la comunidad, sería la OIT y sus miembros (Centro de Estudios Superiores Indígenas Kgojom, CESIK, y Juzgado Indígena) quienes me brindarían la oportunidad de realizar mi servicio comunitario, con ello, sentir en esencia el esfuerzo que conllevan *litay* y *talakgachixkuwin*, bajo la experiencia de maestro voluntario del CESIK.

Mi estancia en los dos hogares Totonacas (Huehuetla y Cinco de Mayo), los encuentros con los fiscales de Cinco de Mayo, la asistencia a las asambleas comunitarias organizadas por la OIT, el servicio comunitario en el centro de estudios, las reuniones con maestros y alumnos, los acercamientos con padres y madres de familia, sirvieron de mucho, al momento de transmitir y comprender cosmovisiones, permitiendo establecer un verdadero diálogo de saberes.

Toda esta coincidencia con la forma de vida que suscita en Huehuetla, permitió enriquecer el componente de tinte etnográfico que se implementó en esta investigación, con ello, la familiarización estrecha de los ciclos de vida y productivos Totonacas que se desarrollaban a lo largo y ancho de la municipalidad.

6.3. Sobre el enfoque y método utilizados en esta investigación

Este trabajo parte de un enfoque epistemológico investigativo de tipo Vivencialista-Interpretativo, basado gnoseológicamente en el empirismo y el escepticismo, y ontológicamente sustentado por el idealismo objetivo, teniendo como base al método inductivo (Sauto *et al.*, 2005: 40; Rendón, 2017: 10), a fin de interpretar los simbolismos socioculturales a través de los cuales los Totonacas de Huehuetla abordan la realidad.

Desde esta perspectiva, se puede decir que la investigación consideró que sólo puede entenderse a la realidad social como un producto coherentemente constituido a través de la comunicación y la interacción de las personas, por tanto, sólo puede captarse por la vía de reconstruir patrones de interpretación colectivos (Kardorff Von, 1991: 7).

De tal manera que, antes de avanzar se debe tener claro que en este trabajo se entiende por patrón interpretativo, al concepto heurístico que pretende escapar de la falsa dicotomía sobre las concepciones sociológicas de estructura y acción (Ver Ritzer, 1997: 492) y, que representa una respuesta cultural (re)producida en forma colectiva a condiciones sociales que prescinden de los problemas de acción. Pero que al mismo tiempo en el plano individual representa, una forma de percepción e interpretación del mundo social, un esquema para el ordenamiento de experiencias, y también un medio para la superación de los problemas estructurales (Rist, 2002: 25).

Desde este enfoque y pensando en la vía más apropiada para acceder al conocimiento, teniendo en cuenta que el trabajo académico es de índole novedoso tanto en el municipio como en la región, se utilizaron los criterios del *Estudio de Caso*, pues el método a más de su carácter ecléctico (Behar, 2008: 36), permitió el uso combinado¹² de técnicas metodológicas de tipo cualitativo y cuantitativo al momento de sistematizar datos e interpretar la información colectada en esta investigación.

Así, el *Estudio de Caso* como método flexible, por un lado, posibilitó la integración por parte del investigador hacia los escenarios naturales de las personas, permitiendo con ello, experimentar, compartir y profundizar las vivencias cotidianas y el significado social de sus acciones. Y por otro, solventó, en cierta medida, la problemática del posible monólogo metódico y las pre-

¹² Al respecto, debemos tener claro que por muchos años ha existido un conflicto metodológico sobre los paradigmas cuantitativo y cualitativo. Este debate se ve reflejado en las tres posiciones de enfoque que dominan a las investigaciones actuales. Pues, por un lado, los puristas sostienen que, dadas las diferencias ontológicas y epistemológicas, los enfoques no son compatibles, por lo tanto, sus técnicas e instrumentos no se pueden integrar, ya que sus supuestos teóricos están referidos a dos formas diferentes de ver el mundo. Mientras que, los eclécticos y los pragmáticos, apoyan la validez en la utilización de ambos enfoques como complementos en un mismo estudio, sugiriendo que la dicotomía cuantitativo y cualitativo, son los extremos de un continuum que se vive en la realidad (Behar, 2008; Pita y Pértega, 2002).

concepciones del investigador, pues se operó bajo la premisa de que no solo éste, sino, también aquellos que son sujeto de análisis aportan con interpretaciones y métodos propios al momento de adquirir y comunicar experiencias útiles para esta investigación (Martínez, 2006: 172; Yin, 1989: 23).

Por último, el municipio de Huehuetla fue seleccionado como sitio para desarrollar este *Estudio de Caso* a partir de los siguientes criterios:

- Alta población indígena, de los cuales la mayoría es Totonaca (CDI, 2010).
- Principal actividad económica basada en agricultura y ganadería familiar (Lemus y Hernández, 2017: 33-114).
- Alta participación ciudadana (Torres, 2015: 82).
- Fuerte presencia de organizaciones de la sociedad civil (Hernández, 2012: 87-119).
- Experiencias ético políticas en la implementación de esquemas alternativos al desarrollo (Reyes, 2005: 73; Hernández, 2010: 229).

6.4. La unidad de análisis en el trabajo académico

La familia Totonaca de Huehuetla constituyó la unidad de análisis en esta investigación. Esta fue observada bajo dos vertientes.

Desde la cualitativa, a partir de la observación participante resultado de la convivencia directa, bajo dos estancias domiciliarias con familias Totonacas; primero, en el hogar de Doña Chayo

(Ver Cuadro 2); y segundo, con la familia de Don Fabián en la comunidad de Cinco de Mayo. La observación participante también incluye los momentos de convivencia como miembro voluntario del CESIK y las relaciones establecidas con alumnos, padres y madres de familia vinculados al bachillerato durante todo el año 2017. También, se analizó a la familia Totonaca a través de los miembros de los hogares que participaron en calidad de informantes claves, al momento de ejecutar las entrevistas a profundidad.

Desde la vertiente cuantitativa, la familia fue analizada por medio del jefe o jefa de hogar, en calidad de respondiente, al momento de desarrollar las encuestas a lo largo y ancho de la municipalidad.

6.5. La selección de la muestra en la investigación

Con respecto a la primera variante, cualitativa, este trabajo utilizó la técnica de muestro no probabilístico de tipo intencional (Otzen y Manterola, 2017: 230), considerando los siguientes parámetros al momento de la selección de los informantes clave: Que vivan o hayan vivido por más de cuatro años seguidos en el municipio; de preferencia que hablen el idioma Totonaca; que la comunidad donde viven actualmente los reconozca como líderes o lideresas; que cumplan o hayan cumplido un cargo o servicio a favor de la comunidad; que practiquen la agricultura o ganadería familiar, como elementos de su economía; que tengan conocimientos y experiencias sobre los temas a tratar; y que hayan estado dispuestos a colaborar.

Así, bajo estos parámetros, la investigación pudo contactar con veinte y cinco Totonacos y Totonacas en total, de entre los cuales figuraron: dos ex presidentes municipales (Gobierno Indígena), tres danzantes (Voladores y Quetzal), tres médicos tradicionales, una partera, tres amas de casa, dos estudiantes universitarios, tres profesionistas, una misionera Carmelita, un catequista, cuatro agricultores, el juez indígena y el mediador de paz afiliados al Juzgado indígena de Huehuetla (Ver *Cuadro 2*).

Por otro lado, con respecto a la variante cuantitativa, para calcular el número de familias a encuestar se utilizaron, como marco de muestreo, los datos del último censo poblacional expuestos en el *catálogo de localidades indígenas* (2010) de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.

El dato universo, *número de familias indígenas por localidad*, se obtuvo al dividir el reporte de la *población indígena* entre cinco, como número promedio de integrantes por familia reportados en Huehuetla (Torres *et al.*, 2016: 248).

$$n = \frac{NZ_{\alpha/2}^2(.25)}{Nd^2 + Z_{\alpha/2}^2(.25)}$$

Donde:
n = Tamaño de muestra;
N = Tamaño de la población;
d = Precisión; y,
Z_{α/2} = Confiabilidad.

Figura 3. Ecuación estadística, muestreo cualitativo con varianza máxima.

Cuadro 2. Información básica de las personas que participaron como informantes clave en esta investigación.

Nombre^z	Nacimiento	Lengua	Lugar de origen	Ocupación	Domicilio Actual
Doña Clemencia ²	1997	Bilingüe ⁺	Tuxtla	Estudiante	Lipuntahuaca
Doña Fatima ¹	1996	Bilingüe ⁺	Lipuntahuaca	Ama de casa	Lipuntahuaca
Don David ¹	1995	Bilingüe ⁺	Leacaman	Estudiante	Leacaman
Don Pascual ¹	1992	Español	Zacapoaxtla	Danzante	Huehuetla
Don Edgar ¹	1983	Bilingüe ⁺	Chaucingo	Danzante	Huehuetla
Don Julián ²	1981	Bilingüe ⁺	Xonalpu	Abogado	Caxhuacan, Xonalpu
Doña Paulina ²	1979	Bilingüe ⁺	Chilocoyo G.	Ama de casa	Chilocoyo Guadalupe
Doña Laura ¹	1979	Bilingüe ⁺	Vicente Guerrero	Misionera Carmelita	Huehuetla
Don Fabian ¹	1972	Bilingüe ⁺	Cinco de Mayo	Médico Tradicional	Cinco de Mayo
Doña Chayo ²	1971	Bilingüe ⁺	Xonalpu	Maestra	Huehuetla
Don Javier ²	1971	Bilingüe ⁺	Lipuntahuaca	Agricultor	Lipuntahuaca
Don Arturo ¹	1969	Bilingüe ⁺	Cinco de Mayo	Agricultor	Cinco de Mayo
Doña Lucia ¹	1968	Bilingüe ⁺	Leacaman	Promotora CDI	Francisco Madero
Don Rafael ¹	1962	Bilingüe ⁺	Xonalpu	Mediador de Paz	Xonalpu
Don Jacinto ²	1956	Trilingüe*	Huehuetla	Médico Tradicional	Huehuetla
Don Enrique ²	1953	Bilingüe ⁺	Xonalpu	Ex presidente municipal	Huehuetla
Don Elías ²	1952	Bilingüe ⁺	Putlunichuchut	Juez Indígena	Putlunichuchut
Don Julio ¹	1950	Totonaca	Cinco de Mayo	Agricultor	Cinco de Mayo
Don Emilio ¹	1949	Totonaca	Cinco de Mayo	Agricultor	Cinco de Mayo
Don Aníbal ²	1949	Bilingüe ⁺	Xonalpu	Catequista	Xonalpu
Don Eduardo ¹	1949	Bilingüe ⁺	Huehuetla	Médico Tradicional	Huehuetla
Don Feliciano ²	1946	Bilingüe ⁺	Leacaman	Ex presidente municipal	Leacaman
Don Leo ²	1944	Totonaca	Xonalpu	Danzante	Xonalpu
Daña Zoila ¹	1943	Bilingüe ⁺	Xonalpu	Ama de casa	Huehuetla
Doña Esther ²	1935	Totonaca	Cinco de Mayo	Partera	Leacaman

+ Totonaca y español; * Totonaca, náhuatl y español; 1 Grupo I; 2 Grupo II; z todos los nombres de los entrevistados han sido cambiados a fin de conservar su anonimato.

Fuente: Elaborado a partir de los datos de la fase de campo.

Seguido, mediante la ecuación de un muestreo cualitativo con varianza máxima, precisión del 8% y confiabilidad del 95% (*Figura 3*), se pudo determinar el número de hogares a encuestar, resultando en un total de 144 familias, distribuidas conforme lo muestra el *Cuadro 3*.

Por último, aunque las encuestas fueron tomadas respetando los lineamientos de azar, es necesario mencionar que los respondientes reunieron los siguientes requisitos: Actualmente radiquen en el municipio; hablen el idioma Totonaca; que cumplan roles de jefes de hogar, o a su vez, que presenten la mayoría de edad; y que estén dispuestos a colaborar.

Cuadro 3. Población huehueteca y número de familias encuestadas.

Localidad	Población Total	Población Indígena	Familias Indígenas	Familias Entrevistadas
Huehuetla	2065	1632	326.4	16
Ozelonacaxtla	1326	1319	263.8	13
Cinco de Mayo	1893	1858	371.6	18
Chilocoyo del Carmen	954	795	159	8
Francisco I. Madero	664	664	132.8	6
Leacaman	1897	1894	378.8	18
Lipuntahuaca	1484	1456	291.2	14
Putaxcat	890	876	175.2	8
Xonalpu	2100	2096	419.2	20
Putlunichuchut	1321	1321	264.2	13
Chilocoyo Guadalupe	341	326	65.2	3
Kuwik Chuchut	754	754	150.8	7
Total, Municipal	15689	14991	2998.2	144

Fuente: Elaboración propia; CDI (2010)

6.6. Las herramientas metodológicas utilizadas en esta investigación

Hasta aquí, se puede decir que el *Estudio de Caso* es uno de los métodos más apropiados para aprehender la realidad de una situación en la que se requiere explicar y describir relaciones causales complejas (Jiménez, 2012:143).

Sin embargo, como todo método de la académica, el Estudio de Caso tiene falencias. De tal manera que, para solventar su validez, esta investigación propuso la combinación de algunas herramientas metodológicas con el propósito de triangular la información y fundamentar los patrones sociales y datos encontrados.

6.6.1. Sobre la observación participante y la redacción del diario de campo

Para reconstruir a fidelidad los procesos cotidianos que se daban en la comunidad, se redactó un diario sumamente detallado durante toda la fase de campo de la investigación.

Por un lado, el diario, reflejaba los resultados de la observación participante, con ello, la vivencia y experimentación de los patrones de comportamiento internos y externos de los actores evaluados (Guash, 2002: 35), figurando así, sistematizaciones sobre algunos eventos del ciclo de vida Totonaca, como la levantada de niños, bautizos, confirmaciones, matrimonios, peregrinaciones, procesiones, mayordomías, curaciones, funerales, entierros, levantada de cruz, graduaciones; y momentos del ciclo productivo que llevan a cabo las familias Totonacas, como la preparación de terrenos, las siembras de maíz y frijol, y las cosechas de maíz, frijol y café.

El diario también aglutina algunos detalles sobre los encuentros previos con los entrevistados, con ello, las impresiones, los estados de ánimo y las atmósferas que resultaban al momento de realizar las conversaciones. Además, el diario incluye anotaciones sobre algunos eventos particulares suscitados cuando se implementaban las encuestas en las doce localidades que conforman la municipalidad.

Parte del diario también corresponde a las sistematizaciones de las actividades que se desarrollaban en el centro de estudios CESIK, las acotaciones hechas por los intérpretes al momento de los recorridos por el municipio, y algunas actas levantadas al momento de participar en las asambleas comunitarias de la cabecera municipal dirigidas por la OIT.

Por último, cabe señalar que gracias a la observación participante y a los recorridos de campo se pudo compilar material de tipo fotográfico y de video que registró gran parte de los aspectos sobre la vida comunitaria Totonaca.

6.6.2. Sobre las entrevistas a profundidad

En total se hicieron veinte y cinco entrevistas a profundidad. De ellas, cuatro se realizaron en el idioma Totonaca, sin embargo, gracias a la colaboración de los intérpretes que trabajaron en esta investigación, se pudieron sistematizar con éxito, sin perder detalle de la información. Por otro lado, el resto se desarrolló, previo consentimiento de los informantes, en idioma español.

En lo que refiere al lugar de su ejecución, un informante prefirió realizarla al aire libre; otro, quiso sostener el diálogo en las instalaciones de la secundaria de su comunidad; el resto, se ejecutó en cada una de las viviendas de los informantes.

Las entrevistas duraron entre 40 minutos a 2 horas 10 minutos. Por acuerdo, veinte y tres se registraron en una grabadora digital de voz, el resto se sistematizó luego de su ejecución. Durante las entrevistas, sobre todos las extendidas, los interlocutores pedían espontáneamente una interrupción, en promedio de veinte minutos, empleados para tomar café, ingerir algún alimento, o incluso para ordenar las ideas conforme veían la profundidad a la que se llegaba.

Dado el objetivo y los resultados obtenidos con cada entrevista, este trabajo prefirió agruparlas en dos. Primero, es evidente que, conforme avanzaba el tiempo, con ello, la prestación del servicio comunitario por parte del investigador como maestro del CESIK, más los recorridos diarios por las veredas de la municipalidad, se lograría mayor contacto y confianza con los informantes contactados. De tal manera que, los encuentros iniciales no tuvieron un guion muy estructurado ya que en su mayoría se desarrollaban preguntas guiadas por la revisión bibliográfica, más aquellas orientadas a generar una confrontación de ideas. Por esta razón, a las primeras entrevistas se las agrupa bajo la categoría de diálogos (Ver *Cuadro 2*).

En esta primera ronda, los interlocutores aportaron con explicaciones relacionadas sobre algunos antecedentes históricos de su comunidad, su organización, sus fiestas; sus percepciones sobre los cargos y servicios comunitarios, con ello, ideas sobre su traslape generacional; sus conocimientos sobre actividades de trabajo colectivo como la mano vuelta o las faenas; sus

reflexiones respecto a la tierra y su espiritualidad, con ello, leyendas sobre los santos y los dueños que yacen en el territorio municipal; también, expusieron algunas ideas sobre el uso de los recursos naturales y la producción de alimentos; por último su pensamiento sobre la idea de comunidad, con ello, las propuestas de desarrollo vigentes en la municipalidad.

La información extraída de estas entrevistas fue validada por los informantes, con este proceso, se evidenciaron ciertos términos Totonacas relacionados con la forma de vida huehueteca. Los conceptos locales recurrentes fueron: *Pulataman* (territorio), *Laktatajni* (persona sabia de sexo masculino), *Laknanajni* (persona sabia de sexo femenino), *Kachikin* (pueblo, comunidad, sociedad), *Kakiwin* (monte, naturaleza), *Listakni'* (corazón y latido, vida y lo que sostiene a esa vida), *Kuxta* (vinculo), *Kpaxuwa'* (felicidad, alegría, gusto, a nivel personal), *Tapaxuwan* (felicidad, alegría, gusto, a nivel comunal), *Talagachixkuwin* (servicio), *Tasmanin'* (costumbre), *Lamakgtayat* (solidaridad), *Takanajlat* (fe), *Tamakxtumit* (asamblea), *Litay* (cargo), *Taskujut*, *Xalimakatum* (faena), *Talamakatlaja'* (mano vuelta), *Paskwa* (fiesta), *Kílhtamaku* (tiempo), *Tlan Latamat* (buena vida), *Tapaxuwan Latamat* (vida en felicidad), *Akstitum Latamat* (vida correcta) y *Talipuwán Latamat* (vida en infelicidad).

Toda esta reflexión sobre los términos Totonacas constituyó la base para formular el guion de una segunda ronda de entrevistas con preguntas guiadas principalmente por las hipótesis planteadas en esta investigación, más aquellas orientadas a generar una confrontación de ideas. Esta vez, los informantes enfocaban sus explicaciones, al origen, el conocimiento y sobre todo los contextos donde se recreaban las nociones locales mencionadas. Todas las intervenciones de

los informantes hacían alusión al modo de vida Totonaca, resaltando con ello la idea de una forma de vida plena, una vida en felicidad, presente aún en el territorio huehueteca.

Similar al grupo anterior, la sistematización de las entrevistas, con ello, la interpretación de cada concepto y los acontecimientos que reflejaban las condiciones promotoras y obstaculizadoras de su promoción, se presentaron a cada uno de los interlocutores del segundo grupo (Ver *Cuadro 2*), permitiendo validar la información, y así reformular correcciones sobre los significados y las definiciones de los términos locales que hacían referencia al modo de vida indígena huehueteca. Para terminar, todas las entrevistas fueron transcritas por el investigador a mano. Estas compilaciones reposan en un documento de aproximadamente 200 páginas. Sistematizar la información de esta manera, dice Rist (2002: 79), representa un primer paso para la penetración conceptual y puede que también intuitiva del texto. Así, con la transcripción, se captaban las palabras pronunciadas, sobre todo las de origen Totonaca, procurando, en el plano lingüístico-sintáctico, describirlas conforme la guía de los propios involucrados, más la colaboración de los intérpretes que se sumaron al trabajo, permitiendo con ello, recuperar el nivel interior de sentimientos y de involucramiento al momento de consolidar las definiciones de cada término Totonaca.

6.6.3. Sobre las encuestas realizadas en el municipio de Huehuetla

Como se dijo, una de las ventajas del método de *Estudio de Caso* es que promueva la utilización de diversas herramientas metodológicas, con ello, la fusión de enfoques cualitativo y cuantitativo (Ver Muñoz, 2007: 30-32), con el propósito de triangular y validar la información colectada.

Así, para operativizar dicha unión, luego de confrontar la opinión y los patrones sociales de los diferentes sujetos integrados al grupo de entrevistados, fue necesario ampliar la visión concerniente al modo de vida Totonaca huehueteca que refleja la idea de una vida plena.

Para lograr esta nueva validación, se desarrolló una encuesta. El instrumento, aglutinaba alrededor de 150 reactivos, bajo los ejes que se describen a continuación: Aspectos generales de la familia, con ello, percepciones sobre temas de educación, alimentación, salud, migración, economía, vivienda, pobreza y bienestar; aspectos sobre el cumplimiento de las prácticas comunitarias donde se veían reflejadas las ideas sobre la vida plena huehueteca; también, la encuesta incluyó un apartado sobre la forma de ver a los recursos naturales, procurando preguntas que permitían sistematizar los procesos de reciprocidad y complementariedad al momento de producir los alimentos.

En total se implementaron 144 encuestas, su distribución y número se detallan en el *Cuadro 3*. El instrumento se aplicó a partir de los meses de agosto, septiembre y octubre de 2017. La implementación de la encuesta duraba de entre veinte a cuarenta minutos. Una vez colectada la información se construyó una base de datos, la cual fue analizada a partir del software estadístico SPSS versión 20 para el sistema operativo macOS.

Por último, cabe mencionar que de las personas encuestadas un 25.7% solo hablaba Totonaca, el 71.5% fueron bilingües (Totonaco y español), mientras que el 2.8% reconoció saber más de dos idiomas (Totonaco, náhuatl y español). De tal manera que, al momento de realizar las encuestas, la investigación contó con la participación de dos intérpretes. Estos profesionistas huehuetecas

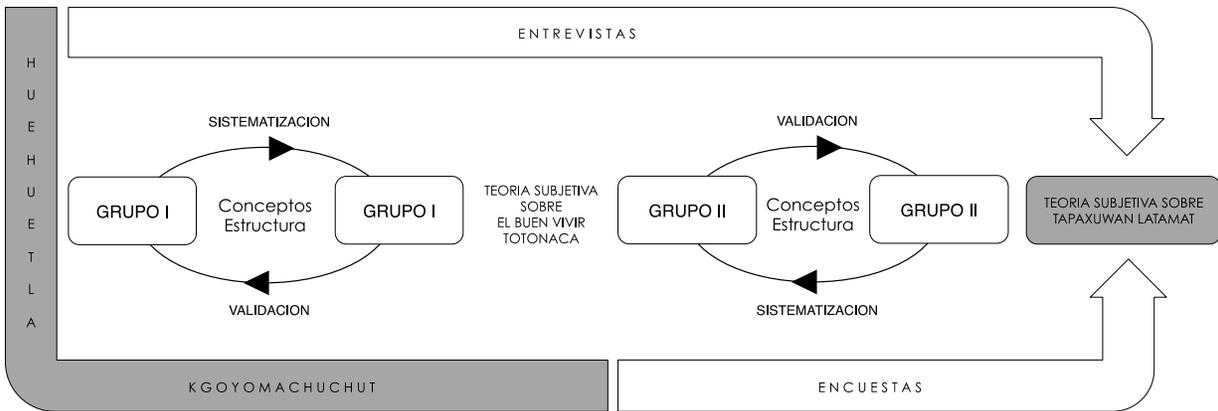
hicieron traducciones de los diálogos, tratando de acercar al máximo los términos Totonacas frente a sus homólogos en español.

6.7. La operación en campo para evidenciar el Buen Vivir Totonaca

Como se ha visto, este trabajo, inmerso en una perspectiva *emic*, partió de las vivencias que los actores involucrados manifestaron, encerrando así, sentires, pensares y actuares propios de su cultura Totonaca.

En sí, las herramientas metodológicas utilizadas a lo largo de la fase de campo, procuraron encaminar procesos reflexivos en los informantes y respondientes contactados a través del análisis de sus propios conceptos y la ejecución de sus prácticas comunitarias, bajo una reconstrucción de hechos que básicamente operaba según el esquema informante-estructura-informante-estructura (*Figura 4*), al momento de recrear la teoría subjetiva sobre el modo de vida plena que practican las familias Totonacas del municipio de Huehuetla.

Así que, antes de avanzar se debe tener claro que para esta investigación la reconstrucción de teorías subjetivas se refiere al hecho de que cualquier contactado, entrevistado o encuestado, tiene un caudal complejo de conocimientos sobre el asunto de estudio. Este conocimiento, dice Flick (2007: 95), incluye supuestos que son explícitos e inmediatos y que el contactado puede expresar espontáneamente al responder una pregunta abierta. Sin embargo, a estos supuestos los complementan otros implícitos que se deben articular. Y por lo general esta articulación se realiza utilizando una representación gráfica llamada técnica de generación de una estructura.



Fuente: Elaborado a partir de los datos de la fase de campo.

Figura 4. Etapas implementadas en campo al momento de coleccionar la información concerniente al Buen Vivir Totonaca que suscita en Huehuetla.

Entonces, para reconstruir la estructura cognitiva que abordaba al Buen Vivir Totonaca que practican las familias huehuetecas, con ello su teoría subjetiva, en campo se ejecutaron los siguientes pasos.

- La estancia en el municipio fue crucial para esta investigación, pues cada experiencia registrada durante el año 2017 permitió, por una parte, la estrecha familiarización, por parte del investigador, con los ciclos de vida y productivos que recrean las familias Totonacas de Huehuetla, y por otra, el realizar ajustes al momento de estructurar las entrevistas y encuestas que se aplicaron en el sector, pues la idea con cada pregunta era hacer más explícito el conocimiento implícito de los individuos que colaboraron con el trabajo.
- Así que, desde las vivencias cotidianas se abordaron las entrevistas. Primero se realizaron trece, con preguntas abiertas y de confrontación, guiadas principalmente por la teoría y la revisión bibliográfica sobre la cultura del sector. Estas primeras entrevistas se sistematizaron

a mano, cada una en un lapso no mayor a una semana. De ellas se obtenían los conceptos más relevantes incluyendo su definición y momentos de la cotidianidad donde se veían reflejados. Con cada entrevista se generaba una estructura conceptual, para ello se utilizaba la técnica de generación de una estructura propuesta por Flick (2007: 97-99), evidenciando con ello las condiciones promotoras y obstaculizadoras de cada concepto, pero sobre todo del modo de vida Totonaca que hacía referencia a la idea de una vida plena. Luego en una segunda entrevista, los informantes validaban sus declaraciones. Este segundo encuentro, con los trece informantes, permitió reconstruir la estructura conceptual, con ello la teoría subjetiva sobre el Buen Vivir Totonaca huehueteca.

- Con cada intervención se fijaba la estructura conceptual sobre el Buen Vivir Totonaca. Esta consolidación dio paso a que se realicen doce entrevistas nuevas, esta vez con otros actores repartidos a lo largo y ancho del municipio. Similar a la sistematización anterior, con cada entrevista se puntualizaban los conceptos relevantes, luego se elaboraba la estructura conceptual, misma que era validada por los interlocutores con el propósito de que consientan sus propias declaraciones.
- De las veinte y cinco entrevistas se obtuvo la estructura conceptual, con ello la teoría subjetiva que reflejaba el Buen Vivir Totonaca huehueteca, en este caso un modo de Vida Feliz al que los entrevistados llamaron *Tapaxuwan Latamat*.
- Finalmente, una vez validada la información sobre *Tapaxuwan Latamat*, sus condiciones promotoras y también obstaculizadoras, se construyó la encuesta, misma que tenía como objetivo triangular la información y recabar datos sobre el cumplimiento de algunas prácticas

comunitarias con el propósito de evidenciar la persistencia de su modo de vida, así, por un lado, se ponían a prueba los patrones encontrados, y por otro, se ampliaba la información concerniente a la vida plena huehueteca.

6.8. Bibliografía

Ayuntamiento de Huehuetla. 2005. *Diagnóstico y Plan de Desarrollo Municipal 2005-2006*.

Puebla: Ayuntamiento de Huehuetla.

Behar, D. 2008. *Metodología de la Investigación*. Cuba: Editorial Shalom

Castro-Gómez, S. 2007. Descolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes. En S. Castro-Gómez, y R. Grosfoguel (eds.) *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 79-91). Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

Consejo Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI). 2010. *Catálogo de localidades indígenas 2010*. México: CDI.

Consejo Nacional de Población (CONAPO). 2011. *Índice de marginación por entidad federativa y municipio*. México: CONAPO.

Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (CONEVAL). 2015. *Informe anual sobre la situación de pobreza y rezago social 2015*. Municipio de Huehuetla, Puebla. México: CONEVAL.

Ellison, N. 2006. Les enjeux locaux de la ‘reconstitution des peuples indiens’ au Mexique. Reconfiguration des rapports entre minorités et pouvoirs publics, le cas totonaque. *Cahiers des Amériques Latines*, No. 52. Recuperado de

<http://gitpa.org/Autochtone%20GITPA%20300/gitpa300-16-%209mexiqueTEXTREFtotomaque.pdf>

- Ellison, N. 2017. Cambios agro-ecológicos y percepción ambiental en la región Totonaca de Huehuetla, Pue (Kgoyom). *Nuevo mundo - Mundos Nuevos*, CERMA. <<http://nuevomundo.revues.org/302>>. <hal-01490768>
- Flick, U. 2007. *Introducción a la investigación cualitativa*. España: Ediciones Morata, Fundación PAIDEIA GALIZA.
- García, C. 2007. *Diccionario Totonaco-Español. Español-Totonaco*. Veracruz: Academia Veracruzana de las Lenguas Indígenas.
- Govers, C. 2013. *La práctica de la comunidad. Representación, ritual y reciprocidad en la Sierra Totonaca de México*. México: INAH.
- Guasch, O. 2002. *La Observación Participante*. España: CIS.
- Gudynas, E. 2014. La crítica al desarrollo y la exploración de alternativas desde el Buen Vivir. En C. Von Barlowen., M. Rivera y K. Töpfer (coords.) *Desarrollo sostenible en una modernidad plural. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 169-179). Ecuador: ABYA-YALA.
- Hernández, L. 2010. *El proceso de configuración de un Sujeto Político Indígena, estudio de caso de la Organización Independiente Totonaca*. (Tesis de maestría). México: FLACSO.
- Hernández, M. 2012. *Historia contemporánea del movimiento indígena en la Sierra Norte de Puebla*. México: Ediciones Navarra, CEDICAR.
- Hernández, S., y Lemus, G. 2017. *El territorio de San Juan Ozelonacaxtla. Uso y cuidado desde la cosmovisión Totonaca*. Puebla: UIEP.
- Hernández, S. 2017. Estudios sobre el territorio en el Totonacapan Poblano. Una breve

- introducción. En S. Hernández y G. Lemus (coords.) *El territorio de San Juan Ozelonacaxtla. Uso y cuidado desde la cosmovisión Totonaca* (pp. 5-32). Puebla: UIEP.
- Ichon, A. 1990. *La Religión de los Totonacas de la Sierra*. Instituto Nacional Indigenista. México.
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI). 2005. *II Censo de Población y Vivienda 2005*. México: INEGI.
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI). 2010. *Compendio de Información Geográfica Municipal*. México: INEGI.
- Jiménez, V. 2012. El estudio de caso y sus implementaciones en la investigación. *Rev. Int. Investig. Cienc. Soc.*, 18(1): 141-150.
- Kelly, I., y Palerm, A. 1952. *The Tajin Totonac. Part 1. History, Subsistence, Shelter and Technology*. Washington D.C: Smithsonian Institution, Institute of Social Anthropology.
- Krickeberg, W. 1933. *Los Totonacas*. México: Talleres gráficos del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnología.
- Kardorff Von, E. 1991. Qualitative Sozialforschung - Versuch einer Standortbestimmung. En U. Flick, E. Kardorff Von, H. Kempp, L. Rosenstiel Von y St. Wolff (hrsg.) *Handbuch Qualitative Sozialforschung. Grundlagen, Konzepte, Methoden und Anwendungen* (pp. 2-10). München: Psychologie Verlags Union.
- Lemus, G., y Hernández, S. 2017. Transformaciones y reconfiguraciones del territorio. En S. Hernández y G. Lemus (coords.) *El territorio de San Juan Ozelonacaxtla. Uso y cuidado desde la cosmovisión Totonaca* (pp.33-114). Puebla: UIEP.
- Levy, P. 2015. *La fonología prosódica del totonaco de Coatepec: Los textos totonacos de N.A. McQuown (1938-1940)*. Memorias del VII Congreso de idiomas indígenas de

- Latinoamérica, 29-31 de octubre de 2015, Universidad de Texas en Austin. Disponible en [http://www.ailla.utexas.org/site/events.html]
- Mackay, C., y Trechsel, F. 2015. Totonac-Tepehua Genetic Relationships. *Amerindia*, 32 (2): 121-158.
- Maldonado, K., Terven, A., y Lartigue, F. 2008. *Los juzgados indígenas de Cuetzalan y Huehuetla. Vigencia y reproducción de los sistemas normativos de los pueblos de la Sierra Norte de Puebla*. México: CDI.
- Martínez, M. 1990. Investigaciones etnobotánicas en la Sierra Norte de Puebla. En E. Leff, J. Carabias, y A. Batis (coords.) *Recursos naturales, técnica y cultura. Estudios y experiencias para un desarrollo alternativo* (pp. 55-74). México: CIIH-UNAM.
- Martínez, P. 2006. El método de estudio de caso: estrategia metodológica de la investigación científica. *Pensamiento & Gestión*, 20(_): 165-193.
- Masferrer, E. 1990. Antropología y etnobotánica. Una larga y compleja relación. En E. Leff, J. Carabias, y A. Batis (coords.) *Recursos naturales, técnica y cultura. Estudios y experiencias para un desarrollo alternativo* (pp. 41-54). México: CIIH-UNAM.
- Masferrer, E. 2004. *Totonacos. Pueblos indígenas del México Contemporáneo*. México: CDI, PNUD.
- Masferrer, E. 2006. *Cambio y continuidad entre los totonacos de la Sierra Norte de Puebla*. México: Gobierno del Estado de Veracruz.
- Masferrer, E. 2009. *Los dueños del tiempo. Los tutunakú (totonacos) de la Sierra Norte de Puebla*. México: Fundación Juan Rulfo.
- Mendieta, G. 1870. *Historia Eclesiástica Indiana. De muchos agüeros y supersticiones que los indios tenían (Capítulo XIX)*. México: Porrúa.

- Morales, S. 2008. Estudios lingüísticos del Totonacapan. *An. Antrop*, (42): 201-225.
- Muñoz, A. 2007. *Los métodos cuantitativo y cualitativo en la evaluación de impactos en proyectos de inversión social*. Tesis Doctorado. Guatemala: Universidad Mariano Gálvez de Guatemala.
- Navarrete, F. 2008. *Los Pueblos Indígenas de México*. Pueblos Indígenas del México Contemporáneo. México: CDI.
- Ortega, A. 2009. *Crisis de la cafeticultura, estructura agraria, migración, descapitalización y organización en zonas indígenas. Estudio de caso en el municipio de Huehuetla, Puebla*. Tesis Doctorado. Puebla: COLPOS.
- Otzen, T., y Manterola, C. 2017. Técnicas de muestreo sobre una población a estudio. *Int. J. Morphol*, 35(1): 227-232.
- Paré, L. 1990. ¿Adelgazamiento del INMECAFE o de los pequeños productores de café? *Revista Sociológica*, 5(13): 1-9.
- Pita, S., y Pértega, S. 2002. Investigación cuantitativa y cualitativa. *Cad Aten Primaria*, (9): 76-78.
- Redondo, E. 2017. Fundamentos epistemológicos: La Ontología, La Gnoseología y la Axiología. *Artículo Divulgación*. Disponible en [<http://edgarredondo.com/fundamentos-epistemologicos/>]
- Reyes, F. 2005. *La Organización Independiente Totonaca (OIT): Un proyecto cultural contra la pobreza*. Tesis de Licenciatura. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Rist, S. 2002. *Si estamos de buen corazón, siempre hay producción*. Bolivia: AGRUCO.
- Ritzer, G. 1997. Desarrollos recientes en teoría sociológica: interacción y síntesis. En G. Ritzer (eds.) *Teoría sociológica contemporánea* (pp. 451-584). México: McGraw-Hill,

Interamericana de España S.A.

Salinas, E. 2000. Regulación y desregulación en caso del café. *Análisis Económico*, Año XV(31): 185-205.

Sautu, R., Boniolo, P., Dalle, P., y Elbert, R. 2005. *Manual de metodología. Construcción del marco teórico, formulación de los objetivos y elección de la metodología*. Argentina: CLACSO, Colección Campus Virtual.

Stresser-Péan, G. 2011. *El Sol-Dios y Cristo. La cristianización de los indios de México vista desde la Sierra de Puebla*. México: FCE, CONACULTA.

Torres, M. 2015. *Pobreza y participación ciudadana en la población indígena Totonaca del municipio de Huehuetla, Puebla*. Tesis de maestría. Puebla: COLPOS.

Torres-Solís, M., Ramírez-Valverde, B., y Juárez, P. 2016. Percepción de la pobreza por las familias totonacas del municipio de Huehuetla, Puebla. *Argumentos*, 29(81): 241-260.

Troiani, D. 2007. *Fonología y morfosintaxis de la lengua totonaca, Municipio de Huehuetla, Sierra Norte de Puebla*. Colección científica 515. México: INAH.

Yin, R.K. 1989. *Case Study Research: Design and methods, applied social research methods series*. Newbury Park CA, Sage.

Zambrano, J., y Domínguez, F. 1752. *Arte de la Lengua totonaca, Doctrina de la lengua de Naolingo*. Puebla: Imprenta de la Viuda de Miguel de Ortega.

VII. Resultados y Discusión

"¿Cómo se hace para rebelarse contra el mal?, ¿Cómo se resiste para que ese mal del capitalismo no destruya?, Cómo se hace para volver a construir lo destruido de modo que no quede igual sino que sea mejor?, ¿Cómo se levanta al caído?, ¿Cómo se encuentra al desaparecido?, ¿Cómo se libera al preso?, ¿Cómo viven los muertos?, ¿Cómo se construye la democracia, la justicia, la libertad?. No hay una respuesta sola. No hay un manual. No hay un dogma. No hay un credo"

Subcomandante Insurgente Moisés

7.1. Buen Vivir entre las familias indígenas Totonacas del municipio de Huehuetla, Puebla-México

7.1.1. Resumen

El trabajo revaloriza la idea de una forma de vida en comunidad denominada por los Totonacas de Huehuetla como *Tapaxuwan Latamat* o Vida en Felicidad, donde el gusto por la existencia nace a partir de servir, de trabajar, en y, para la colectividad, festejando, con ello, a los principios y fuerzas que yacen en el mundo natural. *Tapaxuwan Latamat*, como aporte Totonaca huehueteca, se suma a la multitud de iniciativas amerindias concretas que buscan la regeneración cognitiva, étnica y existencial que se necesitan para construir una sociedad más equitativa y plural.

Palabras clave

Bienestar, comunidad, espiritualidad, *Sumak Kawsay*, *Suma Qamaña*.

7.1.2. Introducción

Como una eclosión necesaria de los tiempos, marcada por el reconocimiento de nuevas experiencias del pensamiento que cuestionan no solo los desaciertos sino la esencia misma de la sociedad industrial (Beck, 2001: 19), surge el denominado hablar profundo de los pueblos amerindios (Farah y Vasapollo, 2011: 15) fundamentando reflexiones sobre el conocimiento occidental y sus promesas civilizatorias de desarrollo y de bienestar.

Este desarrollo que en términos simplificados puede ser concebido como un proceso de transformación, como un cambio favorable "de lo inferior a lo superior" (Esteva, 1992: 6), que ha validado su uso metafórico afortunado (Tortosa, 2009: 67) como único camino para lograr la felicidad; mientras que, el bienestar es entendido como la "satisfacción de las necesidades humanas" (Del Amo y Moctezuma, 2008: 2), con el fin de alcanzar "un florecimiento personal" y una "vida holgada que conduzca a pasarlo bien y con tranquilidad" (Aguado, Calvo, Dessal, Riechmann, González y Montes, 2012: 57).

De esta manera, enactados de los pueblos amerindios (Hidalgo-Capitán, Arias y Ávila, 2014: 33) aparecen propuestas como el *Sumak Kawsay* del pueblo *Kichwa* ecuatoriano (Buen Vivir en español) o el *Suma Qamaña* de los *Aymara* bolivianos (traducido como Vivir Bien), y demás análogos, envueltos por una serie de principios ancestrales comunes como, el de paridad, que muestra la correspondencia necesaria que tienen los entes y las acciones, pues sus dos contrapartes forman un todo integral (Gavilán, 2012: 21-22; Lajo, 2005: 79); o el principio de tercero incluido que, desde una posición ontológica, plantea que existe una tercera posibilidad en

esta lógica complementaria reflejada en la coexistencia de opuestos, bajo comprensiones de sus realidades simétricas y contradictorias en sí mismas (Medina, 2011:42; Oviedo, 2016: 49); o el principio de reciprocidad, descrito como la manifestación paritaria en lo práctico y en lo moral, pues su ejecución solidaria responde al don divino (Estermann, 1997: 14), volviéndose elemento normativo en el plano de la vida social de la comunidad (Huanacuni, 2010: 26).

Las propuestas amerindias hoy muestran, desde una visión holística, cuál debe ser la misión de todo esfuerzo humano pues, desde estas racionalidades, el objetivo consiste en buscar y crear las condiciones materiales y espirituales para construir y mantener una Vida Plena (Huanacuni, 2010: 13). Esta última, concebida como una forma de vida de complementariedad entre los pueblos y de relacionamiento con los elementos y fuerzas que yacen en los mundos natural y sobre natural (Morales, 2011: 9).

Luego de múltiples procesos políticos y participativos (Cubillo-Guevara, 2016: 127-128; Medina, 2014: 127-131) que evidenciaban las diferencias epistemológicas de los conocimientos, amerindio y moderno occidental, las reflexiones indianistas, del ámbito comunitario y local, pasaron a formar parte de las estructuras normativas constitucionales de Ecuador y Bolivia. Siendo este, el punto de partida de su enriquecimiento intelectual, incluso, llevándolas a debate en el campo académico de la economía del desarrollo, bajo la plataforma política y cognitiva de Buenos Vivires compartidos (Gudynas, 2014: 174), que entre otras cosas, busca promover cambios, ya no solo de los individuos entre sí, y de ellos con los poderes fácticos, sino, del conjunto de la sociedad con una naturaleza de tipo sagrada, capaz de retirar el sustento que los pueblos requieren si es tratada de forma inadecuada (Hernández, 2009: 56; Prada, 2012: 228).

Es sobre este marco, el de la Vida Plena como inmanencia de la comunidad, desde donde este documento opera, sistematizando parte del conocimiento Totonaca del municipio de Huehuetla, Puebla, valorando su cosmo-vivencia, aquella donde substancia y materia se complementan (Gavilán, 2012: 4).

Dar respuesta al cuestionamiento de cómo se concibe y práctica el Buen Vivir en los hogares indígenas huehuetecas resulta crucial, pues con la teorización de su forma de vida se realzan las diferentes estrategias de convivencia, de trabajo, y de espiritualidad, vigentes en México, pudiendo con esto fortalecer a las propuestas indianistas que, hoy en día, se vuelcan como caminos de regeneración cognitiva, étnica y existencial que necesita la humanidad.

De tal forma que, lo que aquí se muestra procura contribuir con la construcción de un conocimiento nuevo (Morin, 2011: 34), uno que, en lugar de buscar modelos alternativos de desarrollo, rompa su espejismo, y cree alternativas al desarrollo mismo (Escobar, 2014: 31) y a su visión de bienestar basada en el híper consumo como estrategia para lograr la felicidad.

Este análisis, nutrido por la tradición oral de Huehuetla, debe ser tratado como un aporte y no como una sustitución de los conocimientos, de las personas Totonaca hablantes, guardianes de las verdades que, como muchas amerindias, han inspirado a toda una corriente de intelectuales latinoamericanos enfocados en superar la visión totalizadora de la matriz colonial (Quijano, 2007: 93).

7.1.3. Método

Históricamente el pueblo indígena Totonaca se ha distribuido en los estados de Puebla, Hidalgo y Veracruz, específicamente en el área de la Sierra Madre Oriental y la costa del Golfo de México, configurando la región cultural conocida como Totonacapan (Troiani, 2007: 7). Actualmente, este grupo es uno de los conglomerados etnolingüísticos más importantes del país pues, por su población, 230 mil 930 individuos (INEGI, 2005), se posiciona en octavo lugar de entre los 68 pueblos indígenas reconocidos por el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas de México (INALI, 2008).

El municipio de Huehuetla forma parte del Totonacapan. Su territorio se ubica entre los paralelos 20°02', 20°10' de latitud norte y los meridianos 97°35', 97°40' de longitud oeste de la sierra poblana (INEGI, 2010). En él habitan alrededor de 15 mil 689 personas (CONEVAL, 2015) de las cuales el 89% habla la lengua originaria (Ellison, 2017: párr. 7), y según la clasificación de Mackay y Trechsel (2015: 122) la variante dialectal conocida como Totonaca de la Sierra.

Según cifras oficiales, Huehuetla se muestra como uno de los municipios más rezagados del país. Los datos revelan que el 86% de su población vive en condiciones de pobreza y un 46% padece pobreza extrema (CONEVAL, 2015). Sin embargo, el territorio muestra una riqueza enmarcada en su importante actividad lingüística y cultural. Estos saberes de su gente permitieron plantear cambios en las estructuras gubernamentales locales de los noventas bajo la experiencia administrativa conocida como "gobierno indígena" (Maldonado, Terven y François, 2008: 40), donde gracias a los nueve años consecutivos de organización comunal, encabezados por la

Organización Independiente Totonaca (OIT), se ejecutaron grandes transformaciones, sociales y ambientales, a favor de su monte (*kakiwin*) y de su pueblo (*kachikin*) en general.

Para abordar los simbolismos socioculturales con los cuales los Totonacas de Huehuetla afrontan la realidad, la investigación se sumió en un enfoque paradigmático constructivista e interpretativo. De este modo, empapado por un razonamiento inductivo, el trabajo, metodológicamente, articuló en campo los lineamientos sugeridos por el método de estudio de caso, mismo, que pudo consolidarse gracias a la estancia domiciliaria realizada en el municipio bajo convivencia directa con Totonacos durante todo el año 2017.

El estudio artículo en campo diferentes técnicas metodológicas. Entre estas, la observación participante que posibilitó la familiarización de los aspectos, productivo y reproductivo, relacionados con el ciclo de vida Totonaco. La ejecución de la herramienta consolidó la redacción de un diario de campo que registró algunos patrones de comportamiento, internos y externos, de los actores evaluados, detalles sobre los encuentros previos con los entrevistados, varias acotaciones hechas por los dos intérpretes al momento de los recorridos de campo, y algunas actas levantadas gracias a la participación en asambleas comunitarias dirigidas por la OIT.

También se implementaron entrevistas a profundidad. El espectro de informantes¹³ fue variado, un total de 25 Totonacas de entre los cuales figuraron dos ex presidentes del gobierno indígena, tres danzantes (voladores y quetzal), tres médicos tradicionales, una partera, tres amas de casa,

¹³ Los nombres de las personas que participaron en esta investigación han sido modificados para mantener su anonimato.

dos estudiantes universitarios, tres profesionistas, una misionera carmelita, un catequista, tres agricultores, un fiscal de turno, el juez indígena y el mediador de paz huehueteca. Todos, miembros activos y respetados en la municipalidad pues, cumplieron cargos y servicios a favor de la colectividad.

Las entrevistas se sistematizaron considerando las recomendaciones de Flick (2007: 97-99), sobre todo al momento de construir la teoría subjetiva que sustentaba la idea de Buen Vivir. El ejercicio, como también lo plantea Dietz (2011: 15-22), permitió que los entrevistados validaran sus declaraciones. Además de enriquecer la estructura conceptual (*Figura 5*), pues con cada reflexión se profundizaba en las condiciones promotoras y obstaculizadoras de su operación, recreando, con ello, el pensamiento sobre la Vida Plena huehueteca.

Finalmente, se realizaron 144 encuestas, abarcando las doce localidades que conforman la municipalidad. Su número fue calculado según la ecuación de muestreo cualitativo con varianza máxima, con una precisión del 8% y confiabilidad del 95%, considerando, como marco de muestreo, los datos correspondientes al número de familias indígenas del catálogo (2010) de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de México. La sistematización de encuestas consolidó la triangulación de los resultados en este estudio de caso, evidenciando, a más de los patrones sociales encontrados, la persistencia del modo de vida Totonaco.

Las personas que participaron de la encuesta hablaban la lengua materna, su edad fluctuaba entre los 18 y 80 años (promedio 49 años de edad), y un 50% fueron mujeres. Con respecto al nivel

educativo se encontró que los hombres presentaban en promedio 4.8 años de escolaridad, mientras que las mujeres 4.7 años.

7.1.4. Análisis y Discusión de Resultados

7.1.5. Las familias que participaron en la investigación

Los hogares huehuetecas, generalmente compuestos por cinco miembros, se desenvuelven en un territorio altamente parcelado, con propiedades, y según los datos recabados de 0.99 ha/familia en promedio, dedicadas principalmente a la producción de café.

La satisfacción de las necesidades de la unidad de producción familiar se da a partir de la implementación de estrategias pluriactivas. Así, y en promedio, los datos mostraron que del total de los ingresos monetarios que perciben los hogares Totonacas mes a mes (258.40 dólares americanos¹⁴), un 29.3% está relacionado con la ejecución de actividades agrícolas directas; mientras que, el 16.4% son producto de actividades agrícolas indirectas, principalmente jornales asalariados; y un 29.7%, resulta del cumplimiento de actividades no agrícolas como la albañilería, carpintería y demás. A este total se suma un 20.4%, como consecuencia de apoyos gubernamentales que se implementan en el sector, bajo programas productivos y de inclusión social. Finalmente, un 4.2% de la economía familiar depende de las remesas que perciben los hogares a causa de la migración de alguno de sus integrantes.

¹⁴ Para hacer la conversión a dólares americanos se tomó la tasa de cambio de 18.72 pesos por un dólar, proporcionada por el Banco de México el 30 de enero de 2018.

Lo anterior reveló varios aspectos, aquí se discutirán dos de ellos. Primero, si se compara la suma de los ingresos económicos que perciben las familias Totonacas frente a la línea de pobreza establecida por CONEVAL (corte enero 2018), se confirman las estadísticas oficiales, pues un 82.6% de los hogares pueden ser considerados pobres desde el punto de vista cuantitativo. Sin embargo, para los Totonacas de Huehuetla, similar al resto de pueblos amerindios, la pobreza no es vista tan solo como la carencia de bienes materiales, tal es así que del total de familias que yacen por debajo del indicador, un 24.4% no se considera pobre.

Este desacuerdo puede comprenderse si profundizamos en el significado de pobreza huehueteca, pues para las familias, el ser *limaxkgan* (pobre) radica en la sensación de abandono, de orfandad, que sienten las personas sin parientes o amigos que los socorran. Este hecho de aislamiento, según los huehuetecas, convierte a los individuos, a la larga, en seres sin necesidad de nadie, en personas que prefieren no compartir, participar, o dar, llenos de una conciencia individual que los aleja de las prácticas que se desarrollan en la comunidad, al punto de ser considerados como pobres de verdad.

Segundo, se nota que un componente fuerte de la economía familiar reposa en los desembolsos de dinero que realizan los programas gubernamentales como propuestas de desarrollo. Sin embargo, estas estrategias no se consolidan como verdaderas ayudas para el sector rural, pues su paternalismo, a más de generar dependencia (Székely, 2002: 10), olvida los valores no convencionales presentes en los pueblos indígenas, mermando aspectos relacionados con las visiones locales de identidad o de libertad, tal y como lo señalan Max-Neef, Elizalde y Hopenhayn (1998: 62). Incluso, es preciso mencionar que, debido a la incorrecta utilización de

estos instrumentos públicos, en Huehuetla suscita una fuerte fragmentación del tejido social, todo gracias a la competencia por los recursos gubernamentales destinados a contribuir con la reducción de la pobreza que yace en el lugar.

7.1.6. La felicidad Totonaca huehueteca

La cosmovisión de Huehuetla, presenta características serranas y costeñas (Ellison, 2017: párr. 8). De ella, surgen infinidad de mitos velados por una importante fachada de catolicismo, que refrescan el vínculo que tienen los Totonacas con su entorno natural. Y aunque la construcción (límites y niveles) del universo huehueteca no es clara, trabajos pioneros como el de Ichon (1990) o recientes como el de Enríquez (2013: 15) dan cuenta de su organización a partir de tres horizontes, *akgapun* (el cielo), *kalinin* (el inframundo) y *tiyat* (la tierra).

Entonces, *tiyat* se vuelve lugar del ser humano, y sitio donde las divinidades-creadoras o dueños-cuidadores anclados a principios de la naturaleza se manifiestan (Masferrer, Báez, Brenis, Barranco, Hernández, García, Montoya, Trejo y Pérez, 2003: 47). En *tiyat* se levanta el pueblo, *Kgoyomachuchut* o Huehuetla, como resultado del saber que proporcionaron los primeros abuelos y abuelas, la paridad *Laktatajni* y *Laknanajni* huehueteca. Se crea entonces *pulataman*¹⁵, como territorio animado, poseído por entidades extraordinarias y poderosas con capacidad de acción, con las que se coexiste e interacciona mediante la entrega de ofrendas y prácticas rituales que regulan las relaciones de reciprocidad. Así, los Totonacas de Huehuetla entienden que *pulataman* está cuidado por dioses como *Kimpaxkatsikan* (Virgen de Guadalupe o Madre Tierra)

¹⁵ *Pulataman* es entendido como lugar que sirve para la vida, el término se compone por dos conceptos, *pu* que significa "lugar" o "algo que sirve" y *latamat* que quiere decir "vida".

o *Kimpuchinakan* (San Salvador o Padre Sol), y por dueños como *Kiwikgolo'* (dueño del monte), capaces de beneficiar a los seres humanos, pero también dispuestos a perjudicarlos, malogrando cosechas, provocando sustos, etc., por causa de malos usos de los bienes de esta tierra.

Los ancianos y ancianas de Huehuetla mencionan que todos los elementos de la naturaleza (piedras, plantas o animales) tienen esencia¹⁶, y están organizadas bajo la tutela de intercesores (dueños) que pudieran ser las estrellas, capaces de cuidar, guiar y transformar a dichos elementos, incluso bajo la obligación de volverlos a la normalidad cuando no es su tiempo y despiertan.

Tenemos un algo, digamos ¡Una conexión! [...] Un *Tutunakú* tiene varias conexiones, no tiene tres como nos hace pensar el español al decir tres corazones. [...] Desde que nacemos nos van uniendo, nos ponen mundos, vinimos de otros mundos, aquí estamos en otro mundo, y cuando morimos vamos a otros mundos. Cada mundo tienes que vivirlo, tienes que pensarlo, no sabes que está existiendo a tú alrededor, pero ya vas creciendo, vas aprendiendo [...] Cada mundo debes atenderlo y debes conservarlo [...] Como decía, el *kuxta* nos está viendo, está vigilando nuestro alrededor, pero a la vez eres tú. Dios mando el *kuxta* de tal forma que quizás cuando muramos, no lleguemos a otro mundo, sino que primero lleguemos al *kuxta*, para seguir viviendo en la tierra, quizá para seguir aprendiendo. Pero si matan primero al *kuxta*, un animal con el que tengas conexión, nos va a afectar y dejemos de existir aquí en la tierra. Ese es un problema, a veces matamos animales, matamos el *kuxta*, pero no sabemos a quien estamos matando, si ese animal tiene el *kuxta* de otra persona, si matamos a ese animal muere esa persona [...] Un árbol también puede ser *kuxta*, si llegamos a machetearlo [...] a la persona le afectamos, le empieza a doler el pie o el cuerpo porque le están cortando y luego se siente mal, pero si llegamos a tumbarlo, ahí si la persona sale afectada ¡En un instante!. Si el árbol no se cortó, digamos, como se hace en la medicina tradicional, tal vez solo se quiten sus capas y lo ponen a hervir, pues el árbol y la persona no salen afectados, no se muere, porque no se le hizo daño [...] Cuando ponemos una ofrenda no es para pedir permiso, porque ya lo matamos, la ofrenda es como una prueba del animal, para darle el último alimento al espíritu, encaminarle hacia Dios, a lo que le espera (Entrevista a Doña Esther, Septiembre de 2017).

¹⁶ Esta aseveración se confirma con trabajos como el de Ichon (1990: 111-113) o el de Espinoza-Pérez y García (2017: 95) pues mencionan que en la cosmovisión Totonaca existe la idea de que árboles y piedras son "almas dormidas" que quieren recobrar su forma original para dañar o beneficiar a los seres humanos que habitan el planeta.

El relato refleja la multidimensionalidad del universo huehueteca, dejando claro que sus "mundos" constituyen espacios-tiempos donde se producen vínculos, *kuxta*, por donde transitan los espíritus, viviendo y aprendiendo. De la cita, también resalta que en Huehuetla persiste la idea sobre el tonalismo¹⁷ mesoamericano que evidencia la presencia de fuerzas anímicas que comparten todos los elementos que conforman el mundo natural.

Este fenómeno ha sido estudiado por varios intelectuales, entre ellos y en el Totonacapan de la Sierra, Ichon (1990: 175) bajo los términos *li-stákna* (alma grande) y *li-katsin* (principio del conocimiento), y recientemente por Govers (2013: 199) a partir de los conceptos *listakna* (alma espíritu) y *kuxta* (alma animal). Algo fundamental en el trabajo de Ichon (1990: 206) es la referencia hacia un tonal de tipo "vegetal", hecho que valida la aserción de la informante cuando se refiere al *kuxta* como planta o animal.

En cuanto a los primeros términos los autores los entienden como almas, como cualidades únicas de la humanidad. La diferencia más grande en la interpretación es que, el *li-stákna* de Ichon no sale del cuerpo, sin embargo, para Govers sí, pues según la autora el *listakna* es capaz de salir mediante el sueño y proporcionar información al individuo que lo compone. Parece ser muy ambiguo, como dice el mismo Ichon (1990: 174) "la noción del alma entre los totonacas, es muy confusa y las informaciones aportadas a este propósito son frecuentemente contradictorias". Además, que con el paso del tiempo los términos se alteran pudiendo adquirir otro significado, como lo manifiesta un informante de Huehuetla.

¹⁷ Conjunto de pensamientos que evidencian la unión mística (Aguirre Beltrán, 1992: 97) que los seres humanos presentan con los organismos de esta tierra durante toda su vida, incluso, como lo manifiesta Stresser-Péan (2011: 487), atándolos hasta en la muerte.

Cuando empezaron hablar aquí de un alma, entonces surgió la idea de que el alma es algo que te mantiene vivo [...] pero esto es espiritual por eso el *listakni'* se volvió el alma y el *kuxta* se ha ido olvidando [...] antes en la cultura Totonaca se decía *nakú*, para decir alma decían *nakú*. Pero también se perdió la palabra *nakú*, ahora dicen *anima*. Pero esa *anima* es un espíritu, lo que llamaban *kuxta* [...] *Listakni'* en términos Totonacas es algo así como, lo que te mantiene vivo, es el que te da vida [...] Por ejemplo, los alimentos para que te mantengas vivo debes comerlos, el agua, la tierra o el mismo pueblo son *listakni'* del ser humano (Entrevista a Don Enrique, Agosto de 2017).

Como se ve, el concepto de alma (forma católica) no existía en el lenguaje Totonaca, más la búsqueda de su traducción invalidó ciertos términos y proporcionó a otros significados diferentes. Esta disertación tiene fundamento si se revisa el trabajo de Stresser-Péan (2011: 485-492) sobre los procesos de cristianización acontecidos en la Sierra de Puebla.

Continuando, *listakni'* a veces es traducido como corazón (Rodríguez, 2000: 58). Sin embargo, para los Totonacas huehuetecas la interpretación va más allá, pues como dicen "*kum tatsuwima mi listakni' nalatapaya*" (si se mueve tú corazón vas a vivir), dejando ver que la comprensión sobre el término no involucra solo su parte física, sino, también su parte inmaterial, su movimiento, su latido. Así, la reflexión huehueteca sobre *listakni'* muestra porque el término también es interpretado como vida, y a la vez como algo que permite el sostén de esa vida.

Esta comprensión se separa de las interpretaciones hechas por Ichon y Govers sobre el alma grande y alma espíritu, evidenciando un significado más profundo, dejando aún lado la característica que lo relaciona solo con lo humano, pues el hecho permite aplicar la idea del término no solo a lo animado sino también a lo inanimado, expandiendo su noción, incluso a elementos como los cerros, el agua, los cargos, y los servicios presentes en la comunidad. Dicho de otra manera, en Huehuetla yace la idea de que todo tiene corazón y latido, unidos, bajo un sopesar donde todo tiene vida y a la vez permite el sostén de esa vida.

Esta forma de ver *listakni'* abre las puertas hacia una comprensión del ser humano-sociedad y una naturaleza como realidades que interactúan, no separadas, en un proceso de unión permanente, que pudiera ser llamado, citando a Guillemot (2005: 40), como "sistema de vida". Desde esta idea interpretamos las palabras "el agua, la tierra, o el mismo pueblo son *listakni'* del ser humano", donde no se diferencia *listakni'* de lo inerte, pues la tierra (*tiyat*), el agua (*chuchut*) o el pueblo (*kachikin*) tienen vida y a la vez sostienen la vida de los comuneros.

Por otro lado, una de las primeras sistematizaciones sobre el *kuxta* es presentada por Aschmann (1983: 75) bajo la traducción de "insecto". Esta idea también suscita en Huehuetla, sin embargo, aquí *kuxta* no corresponde a todos los insectos, sino, solo los alados y en especial las moscas verdes. Al respecto, algunos comuneros aún conservan la idea de que *curanderos*¹⁸ y *brujos* utilizan el *kuxta* de las personas como mensajeros o espías, incluso como fuerzas útiles al momento de realizar curaciones o brujerías. Esto último, similar a los hallazgos que presenta Beaucage (2012: 214), sobre algunas tendencias religiosas entre los Nahuas de la Sierra de Puebla.

Continuando, Ichon no menciona al *kuxta* aunque pareciera interpretarlo a partir del concepto *li-katsin* (principio del conocimiento). En cambio, Govers sí lo analiza, la autora define al *kuxta* como "el alma animal (o varios animales) con el que una persona está relacionada estrechamente o con el que se identifica", luego dice "los nanacatecos totonacas hablan de –dobles– y así expresan el hecho de que es el co-espíritu o la co-esencia de una persona" (Govers, 2013: 199).

¹⁸ Con respecto a los *curanderos* huehuetecas, estos reconocen que la sanación de sus pacientes está en las manos de "Dios", pues curan con la fuerza de su Fe más la de los individuos tratados como elementos principales de poder. En cambio, mencionan que los *brujos*, mediante prácticas, someten o tratan de someter a su propia voluntad ciertas "fuerzas", dejando ver que son ellos los que dirigen su hacer (Diario de campo, Agosto de 2017).

En este punto, y siguiendo las construcciones conceptuales desarrolladas por los Totonacas huehuetecas se debe mencionar que, *kuxta* no debe ser entendido como un "alma animal" con la que el ser humano "se identifica", pues desde esta interpretación queda la idea de que los seres humanos escogen su "alma animal" de acuerdo a su afinidad, resultando en un hecho de mera vanidad que rompe todo el significado que se pretende expresar. Incluso, se debe reconsiderar la metáfora de "co-espíritu" o "co-esencia" de la manera planteada, ya que propone una jerarquía donde el "alma animal" se subordina al "alma espíritu" para coexistir, dejando ver que un alma le pertenece a otra, "es [...] de una persona", rompiendo con las concepciones de paridad y tercero incluido que proponen los pueblos amerindios, para acercarnos de forma errónea a un sincretismo postmoderno, pues no se considera que desde esta visión del mundo resolver la contradicción a partir de la supremacía de alguno de sus elementos carece de sentido, ya que es posible que algo ocurra al mismo tiempo con su contrario, bajo estados íntegros e independientes, pero de constante complementariedad (Oviedo, 2016: 44-49; Estermann, 1997: 13).

La idea sobre el tonalismo huehueteca más que una creencia supersticiosa constituye un pensamiento filosófico, una realidad. Estos saberes de *tatas* (persona sabia del sexo masculino) y *nanas* (persona sabia del sexo femenino) son una ciencia que solo ellos saben explicar y utilizar. Y si bien estas nociones han sido acusadas de magia, superstición, o mitos (De Sousa Santos, 2009: 116), hoy buscan sumarse en la discusión de un pensamiento otro, que a la par del conocimiento científico, procura construir una sociedad más equitativa y plural.

Kuxta es un concepto difícil de explicar pues en el pensamiento occidental no existe término con el que se lo pueda comparar. Sin embargo, gracias a las reflexiones y construcciones conceptuales huehuetecas, puede ser interpretado como el vínculo espiritual que surge entre el ser humano y los organismos de *tiyat* (la tierra), como una cualidad de un espíritu que no es único, sino fragmentado en trece porciones (doce manifestadas en organismos de *tiyat* y una parte lograda en el ser humano) trans¹⁹-conectadas en una relación de complementariedad, capaces de transmitir experiencia, evolucionar o involucionar, como elementos del principio vital.

En Huehuetla *kuxta* tiene y no lugar en el cuerpo, pues es parte del multiverso, está y no está, siendo nosotros una parte recíproca, su complemento, su paridad.

Con respecto a su número, no sería novedad. Así, las comprensiones de Kelly (1966: 403) mencionan que los Totonacas creen que cada ser humano tiene uno o varios compañeros llamados *kuxta* o *nia kuxta* que se asimilan a él a partir del día de su nacimiento. También, no debemos olvidar que los números en la Sierra están cargados de una significación sagrada muy importante. Ichon (1990: 39-40) al analizar la numerología Totonaca concluye que el doce y trece expresan la dualidad sexual; macho (13) y hembra (12), cuya conjunción (25) representa la plenitud, la perfección en general.

A lo mejor diosito nos mando a tener muchos espíritus [...] pero si lo pescan a tu último *kuxta* ¡Fin! [...] si fue la primera, la segunda *kuxta*, no pasa nada, pero si es la última, el doce, ni modo ¡Adiós! ¿Cómo saber cuál es tu mero *kuxta*? Nadie sabe (Entrevista a Don Rafael, Julio de 2017).

¹⁹ En este sentido, se toma la idea de Castro-Gómez (2007: 86-90) con relación al término "trans" para hacer referencia a la incorporación del tercero incluido.

Los relatos huehuetecas donde aparecen las cifras sagradas doce y trece son recurrentes, abordar esta temática cabalística sobrepasa el objetivo del documento. Sin embargo, la aproximación de Ichon sobre el significado simbólico de los números Totonacas permiten comprender (de forma muy discutible) el por qué en el municipio la mayoría de personas encuestadas y entrevistadas aseguraron la existencia de doce *kuxta*, doce vínculos, de los cuales uno es el principal.

También, es preciso señalar que el pensamiento sobre *listakni'* y *kuxta* huehueteca desaparece, todo como consecuencia del fortalecimiento de las adormecidas conciencias que procura el conocimiento moderno y racional (De Sousa Santos, 2009: 18). Según el trabajo de campo un 70.8% de las personas encuestadas comprende el significado de los conceptos. Sin embargo, tan solo el 56.8% se apega a su pensamiento filosófico, moldeando así su forma de vida, pues son conscientes de que la unión de estos principios anímicos con el cuerpo físico humano procura un estado de armonía en ellos, y de ellos, entre la naturaleza, lo divino, y la comunidad.

Para aquellos individuos que todavía recrean esta moral e identidad local se ve reflejado un pensamiento de "bienestar" distinto al occidental, y descrito como *kpaxuwa* o felicidad. Desde esta idea se entiende porque *kpaxuwa* depende primordialmente de la relación armónica entre el cuerpo y sus esencias, lo que significa que se debe tener cuidado con los elementos que yacen en el mundo natural (animales, agua, etc.) y cuidado con el entorno social familiar (hermanos, padres, etc.) si se quiere mantener la integridad física, mental y espiritual, el gusto, la alegría, o la felicidad.

Si uno no tuviera estas cosas, *listakni'*, *kuxta*, no viviría bien. Hay personas que si, pero como que no piensan igual porque no le alcanza el pensamiento [...] Lo que te digo está muy

relacionado con la salud. Hay que estar bien con estas cosas, ahí uno puede estar contento, conviviendo con el pueblo, en *tapaxuwan* (Entrevista a Don Jacinto, Agosto de 2017).

Kpaxuwa se aleja de su homólogo occidental pues no parte de la idea introspectiva de un florecimiento personal para desarrollar las capacidades propias, pues su práctica hierática no es monástica, ya que trae consigo una carga moral que antepone primero al otro (tierra, planta, animal, ser humano) para lograr alcanzar la felicidad. Este gusto por la vida tiende a sublimarse con el trabajo (no con el ocio), con la convivencia extra familiar (compadres, etc.) y la actividad comunal, en palabras de Lenkersdorf (2012: 78-95) con el "nosotros", bajo una idea de alegría colectiva denomina *tapaxuwan*.

Así, *tapaxuwan* (la felicidad) surge en *kachikin* (pueblo), como armonía que se promueve siempre en circunstancias colectivas que se reflejan en la cotidianidad.

Cuando nace un bebé, pues llega este *tapaxuwan* [...] Por eso, cuando la partera recibe esa criatura lo limpia, y en el lugar donde nació, pone su veladora, incienso, aguardiente, lava su mano, ese es el primer *tapaxuwan* [...] a los ocho días adorna la partera, pone la flor, el incienso, la comida, el aguardiente ¡Todo! [...] lo están ofreciendo a la Madre Tierra que la ensuciaron, porque llegó el bebé [...] después, cuando se bautiza está otro *tapaxuwan*, buscan otros compadres, y todo el mundo conversan y comen de felicidad. Cuando llega ese niño a sus ocho o diez años, hace la primera comunión, otro *tapaxuwan*, otra convivencia, después, hace su confirmación, igual, buscan otro compadre y sigue ese *tapaxuwan* [...] ¡Y cuando se casa uno! Igual [...] Entonces este *tapaxuwan* hay en varias maneras. Cuando comienzan a construir una casa ponen sus cuatro cruces en la esquina, ponen sus veladoras y rezan, y cuando terminan igual, ¡Ahí está ese *tapaxuwan*!, porque gracias a Dios construimos una casa [...] Pero ya de *tapaxuwan* de una comunidad cuando eligen una autoridad, ahí si ¡Si elige todo el pueblo! Está consciente que esa autoridad va a ser para todo el pueblo, no nada más para tres o cuatro personas, y si se logra ¡Existe ese *tapaxuwan*! [...] Y cuando viene el tiempo de siembra y, si existe todavía de trabajar mano vuelta pues, todos apoyares, unos a otros, las mujeres igual se ayudan a echar tortillas, ese es el *tapaxuwan* (Entrevista a Don Feliciano, Noviembre de 2017).

Tapaxuwan surge en la práctica, donde el pueblo se proporciona complementariamente con lo divino y lo natural, bajo un sentimiento, como una forma de amar en la cual el amor se

siente/entiende diferente, dejando aún lado las palabras para presentarse en los hechos. Un amor con respeto, indivisibles, pues no nace del corazón sino de otro centro anímico del cuerpo. Un amor que surge del tronco (*pan*) como área del cuerpo de gran peso simbólico, puente del infinito cognitivo y de las emociones que yacen en, y entre, el hombre y el multiverso.

Las personas de pueblos indígenas no decimos te amo con todo mi corazón, sino decimos *kpaxkiyan*, te aprecio, te respeto [...] la palabra viene de *pan*, estómago, entonces *kpaxkiyan* es como que te quiero con el estómago [...] Algo así se entendería con *tapaxuwan* pues la palabra también viene de *pan* [...] solo que *tapaxuwan* lo utilizamos en colectivo, cuando se desean cosas buenas, por ejemplo, en las fiestas del pueblo [...] entonces se dice *tapaxuwan* porque estamos todos contentos (Entrevista a Doña Clemencia, Noviembre de 2017).

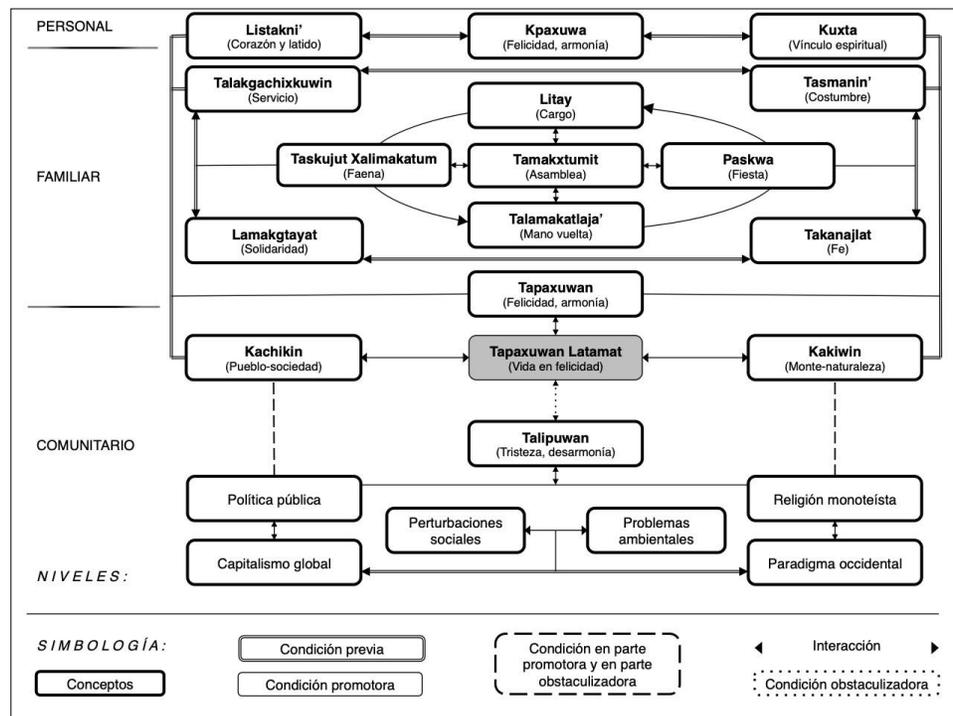
En Huehuetla existe una división del cuerpo, sin embargo, no quedan claros los límites de *pan* como lugar donde se reciben y emiten los sentimientos, ya que para unos constituye todo el tronco mientras que para otros solo la parte del estómago. Sin embargo, se puede señalar que *tapaxuwan* como sentimiento surge desde *pan*, considerando en esta afirmación que el cuerpo humano y sus partes son foco de atención cultural y obedecen a una lógica lingüística compleja que se debe profundizar (Beaucage, 2012: 215). Así, *tapaxuwan* como sentimiento puede ser visto como producto de un amor, como un aprecio/respeto, que se demuestra en colectividad con trabajo, con ofrendas, con mayordomías, etc., a favor de la comunidad.

7.1.7. *Tapaxuwan Latamat huehueteca*

Tapaxuwan, es estar tranquilos, alegres, en paz, en convivencia, en armonía, es algo así como ¡Vivir alegres, vivir felices!, se podría llamar *Tapaxuwan Latamat* o vida alegre, vida en armonía. Ahora ¿Por qué no surgen estas ideas? ¿Por qué no se ha hablado de lo que platicamos si es lo que vemos?, lo que pasa es que como todo mundo vive de acuerdo a sus intereses, no ha habido, ahora si, un líder que otra vez analice, que reúna a la gente bajo estos conceptos, sobre este modo de vida, porque nos han corrompido tanto los partidos políticos, o el sistema de gobierno, que nos tienen con los ojos vendados [...] *Tapaxuwan Latamat*, lo que estamos conversando es un modo de vida porque se habla de equilibrio [...] *Tapaxuwan*

Latamat porque se está alegre, sin sobresaltos, y aquí se trata de estar en armonía con la sociedad y la naturaleza como hemos conversado (Entrevista a Don Enrique, Agosto de 2017).

Tapaxuwán Latamat no tiene una traducción al español, sin embargo, si ha de interpretarse será comprendido como *vida a gusto, vida en felicidad, vivir en paz, vivir en armonía, vida alegre*. Así, siguiendo a Farah y Vasapollo (2011: 22) y la metáfora utilizada al momento de describir los planteamientos insertos bajo la plataforma de Buenos Vivires, se puede mencionar que en *Tapaxuwán Latamat*, la vida (*latamat*) se conjuga de forma plena bajo un sentido biológico, humano, y espiritual, donde su disfrute, su gozo, su felicidad (*tapaxuwán*) estaría asociada al trabajo creativo, litúrgico y recreativo, que fluye gracias al diálogo constante entre la comunidad, lo divino, y lo natural.



Fuente: Elaboración propia a partir de los datos de campo, Noviembre de 2018.

Figura 5. Estructura conceptual sobre *Tapaxuwán Latamat* (Vida en felicidad) huehueteca.

La subjetividad de *Tapaxuwan Latamat* se cristaliza con los principios que lo sostienen, principios hieráticos como *lamakgtayat* (solidaridad), *takanajlat* (fe), *tasmanin'* (costumbre), y *talakgachixkuwin* (servicio) que, con su práctica, dejan ver la capacidad de los Totonacas para relacionarse, evidenciando la transformación del "yo" por el "nosotros", pues como lo señala Giraldo (2014: 103) desde la racionalidad amerindia los seres humanos se convierten en auténticos individuos gracias a su incorporación con la colectividad.

Tapaxuwan Latamat como camino Totonaca huehueteca para llegar a la felicidad es proceso de aprendizaje y toma de conciencia que se experimenta principalmente a partir de vivir la espiritualidad de la tierra, mediante la entrega de ofrendas dirigidas a principios vitales del mundo natural y sobre natural. También, por el cumplimiento de cargos y servicios comunitarios, bajo acatamientos que muestran el recorrido de un camino de prestigio que los individuos siguen para acceder, por un lado, a una idea de *li akstu tapakgsit* (libertad) atada al *tapaxuwan* que brinda el hecho de vivir en, y servir a la, comunidad. Y por otro, al poder y la autoridad, promoviendo con ello el ejercicio de otra democracia participativa, donde "el que manda obedece y el que obedece manda", incomparable con sus homólogos de derecha o izquierda (Grosfoguel, 2007: 74), vigentes en la actualidad.

Desde esta perspectiva, y considerando que hoy más que nunca es aceptado que necesidades humanas y desarrollo, en cualquiera de sus formas, son componentes de una misma ecuación (Max-Neef et al.,1998: 37), vemos que *Tapaxuwan Latamat* se aleja de la concepción de desarrollo convencional, pues se ha dado cuenta de que en este modo de vida, los aspectos de la propia realización y de la formación de los rasgos sociales y morales de la personalidad de los

individuos, no entran recién en juego cuando ya están suficientemente satisfechas las necesidades de subsistencia, protección, ocio, y demás, pues por el contrario, se ha visto que, para los Totonacas de Huehuetla, la satisfacción de las primeras determinan el marco dentro del cual se pueden cubrir el resto de necesidades, o sea a la inversa.

Siguiendo esta línea de análisis se puede decir que, *Tapaxuwan Latamat*, a diferencia de la idea de desarrollo convencional donde las necesidades humanas son vistas desde una perspectiva lineal, separadas y delimitadas unas de otras, como peldaños que se deben escalar (Rist, 2002: 438; Viteri, 2002: 1), el modo de vida huehueteca, entiende que estas yacen interconectadas pues, es sensible a comprender que las relaciones existentes entre los diversos ámbitos del ser Totonaca y de la vida yacen imbricados en una totalidad.

Contrario a los países del cono sur de América, la política mexicana aún no discute las experiencias de los modos de vida indígena como alternativas al modelo de desarrollo occidental. Sin embargo, existen trabajos, un tanto aislados, que han promovido esta corriente de pensamiento.

Así, tenemos las reflexiones del antropólogo *Mixe* Floriberto Díaz (2003: 96), quien en los noventas acuñó el término "comunalidad" para nombrar y entender la lógica de la estructura social de los pueblos indígenas y apelar por su autonomía. Recientemente, Antonio Paoli (2003: 71) analizó la idea de Buen Vivir desde el contexto *Tzeltal* bajo el término *Lekil Kuxlejal* o "Vida Buena", develándolo como un modo de vida que existió y, que hoy, pese a su degradación se puede recuperar.

Tapaxuwan Latamat tiene muchas similitudes con sus homólogos sudamericanos y mexicanos pues, a más de estar cobijado por las emociones que comparten quienes han vivido el trauma, la inconsciente falta de respeto, de cómo se siente en el cuerpo el ninguneo de los valores de progreso, de bien-ser, impuestos por las exigencias de la colonialidad (Mignolo, 2003: 20), goza del acuerdo donde naturaleza y colectividad se vuelven uno, como un todo integral. Sin embargo, la propuesta Totonaca huehueteca también presenta particularidades, pues en ella, como se ha explicado, yacen elementos propios de su cosmovisión.

Tapaxuwan Latamat no es algo que se pretenda recobrar, pues este modo de vida se sigue promoviendo con aquellos que participan de *tamakxtumit* (asambleas), *taskujut xalimakatum* (faenas), *talamakatlaja'* (mano vueltas), *paskwa* o *tapaxuwan* (fiestas del pueblo), o *tachanan* (agricultura) y *takgalhin* (ganadería) considerando su dimensión espiritual. Todas estas prácticas comunitarias, verdaderas esencias de la estructura social indígena, donde la convivencia es algo fundamental.

Tapaxuwan Latamat se ha mantenido entre el *kakiwin* (monte) que rodea a Huehuetla, operando de forma paralela al proyecto capitalista global. El modo de vida Totonaco, aunque silente, ha sabido colarse en la política local. Una evidencia de su persistencia yace en los intentos de la Organización Independiente Totonaca huehueteca de los noventa, por posicionar su propuesta de sociedad comunitaria (Hernández 2012: 93-94), desde donde ya se concebía a la forma de vida comunitaria, no solo como relación social, sino, como una correspondencia profunda de vida que reconocía la divinidad en la Naturaleza y el ejercicio espiritual de sus prácticas

cotidianas, con ello, la enseñanza de que lo individual no desaparece, sino que emerge en su capacidad natural, a partir de la comunidad.

De manera que, hoy, con su teorización, a más de sumarse al cumulo de expresiones indígenas y campesinas que buscan la regeneración cognitiva, étnica y existencial a favor de la colectividad, *Tapaxuwan Latamat*, incita al diálogo pendiente en el contexto ético-político mexicano como una propuesta concreta basada en el ejercicio de una vida hierática-comunitaria que permite replantear políticas, locales y regionales, enfocadas al realce, y no a la depredación, de los patrones estructurales, sociales y culturales, de la vida en comunidad. Incluso, como parte de los fundamentos sobre los horizontes que México debe seguir si pretende convertirse en un territorio verdaderamente intercultural y plurinacional.

7.1.8. *Talipuwan* como antagónico de *Tapaxuwan*

Huehuetla, al igual que otros municipios mexicanos, vive los efectos de una macropolítica que, entre otras cosas, procura crear apoyos para sus subyugados basados principalmente en los desembolsos de dinero, la entrega de comida, ropa, y demás, como estrategias para lograr bienestar. Sin embargo, esta idea de bienestar que trae consigo el desarrollo, como lo señala Torrez (2012: 21), también promueve que en el ser de los individuos se priorice la razón de "primero es el dinero", luego la comida, lo demás, en nuestro caso, incluso dejando a un lado el pensamiento mismo sobre *tapaxuwan*. Así, este sistema, fundado en leyes y reglamentos del México moderno y actual, impulsa a su pueblo (no solo los originarios) a comprender mal el

rumbo del desarrollo, o el horizonte del bienestar, sino, también a la experiencia misma de vivir en comunidad.

Esta realidad, a la que se suman problemas socio-ambientales como el alcoholismo, el racismo, o el deterioro del entorno natural, ha fundamentado el despertar de un sentimiento contrario al que se vive desde *Tapaxuwan Latamat*. Una emoción denominada por los Totonacas de Huehuetla como *talipuwán*, y que refiere a un tipo de tristeza, de infelicidad, que hasta cierto punto puede ser entendida como una desarmonía que se vive en la comunidad, pues fomenta una forma de vida desequilibrada entendida como *Talipuwán Latamat*.

El escenario donde se presenta *Talipuwán Latamat* empieza a ser general, pues a más de lo mencionado, su sentimiento se materializa con los fuertes flujos migratorios que persisten en la municipalidad. Al respecto, los datos revelaron que en un 65.3% de los hogares encuestados varios de sus miembros han migrado en busca de trabajo, a fin de contribuir con los gastos económicos que suscitan en su núcleo familiar.

Para las familias donde yace este tipo de perturbación social se encontró que la edad promedio de los migrantes es de dieciocho años (mínimo once y máximo 32 años). Los informantes y respondientes revelaron que el flujo migratorio es interno, pues se procuran destinos como las ciudades de Puebla, Veracruz o México.

El fenómeno migratorio se vuelve importante en *Talipuwán Latamat*, ya que su hecho niega a las nuevas generaciones el traspaso de toda una tradición oral. Así, los más jóvenes suprimen la

plática con abuelas y abuelos del pueblo, volviéndose, en muchos de los casos, desconocidos de la forma de vida en convivencia, pues no se incorporan al trabajo colectivo, a servir voluntariamente a favor de la comunidad, y mucho menos a la idea de ofrendar a los principios que yacen en el mundo natural.

Desde este pensar, *Talipuwan Latamat* puede ser el fin para el modo de vida que busca la felicidad comunal, sin embargo, su auge (con todas las circunstancias que lo envuelven) nos permite hacer conciencia sobre nuestro caminar en la vida, influyendo directamente en el renacer de *Tapaxuwan Latamat*, para volver a comprenderlo como nuevo paradigma (aunque siempre estuvo ahí) que, sumado a otros tantos comunitarios, procura cambios en el pensar, sentir, y actuar, de la humanidad.

7.1.9. Conclusiones

El documento muestra que a partir de la cosmovisión Totonaca huehueteca conceptos como desarrollo o bienestar en sus formas convencionales pierden sentido, pues los individuos no experimentan la idea de una vida lineal, por ende, no ven en sus necesidades peldaños que se deben escalar con el propósito de lograr el bienestar, con ello, el desarrollo, como ocurre en la razón occidental. Mas bien, los huehuetecas entienden que las relaciones existentes entre los diversos ámbitos del ser Totonaca y de la vida yacen interconectados, mostrándose como una totalidad. Incluso, la idea de riqueza o pobreza determinada por la acumulación o carencia de bienes materiales no se refleja, pues en Huehuetla suscitan comprensiones sobre este concepto

atado a valores y prácticas morales que forman parte de la de la identidad étnica que mantienen los individuos del lugar.

Por el contrario, en Huehuetla se evidencia una forma holística sobre la comprensión del camino que un individuo debe seguir para alcanzar la felicidad. Esta vía se muestra a través de una forma de vida a la que los comuneros llaman *Tapaxuwan Latamat* o Vida en Felicidad.

Tapaxuwan Latamat reconoce la complementariedad que existe entre lo espiritual de *kakiwin* (monte) y lo material de *kachikin* (pueblo), y recuerda sobre la existencia de un territorio vivo y sagrado, sitio de antepasados, de interacción, donde conviven la comunidad, la naturaleza y los elementos que conforman el mundo sobrenatural.

Tapaxuwan Latamat yace en dos sentimientos, uno que nace a nivel personal, conocido como *kpaxuwa*, que resulta gracias a la paz o gusto que experimentan los individuos cuando su cuerpo se mantiene en armonía con las fuerzas anímicas que lo sostienen (*kuxta* y *listakni'*). La moral que envuelve a *kpaxuwa* permite que los individuos tengan cuidado con los entornos social y natural, pues de este comportamiento depende su integridad física, mental y espiritual. El sentimiento de *kpaxuwa* trasciende de lo personal a lo familiar y de lo familiar a lo comunal, pues se sublima a partir de la ejecución de una serie de principios hieráticos y prácticas comunitarias en una nueva sensación colectiva de felicidad denominada como *tapaxuwan*.

El conocimiento sobre *Tapaxuwan Latamat* lo conservan *tatas* y *nanas*, con ellos, la experiencia de este modo de vida que incluso puede ser retomado como proyecto ético-político a favor de la

comunidad. Sin embargo, está vivencia en el común de los comunitarios ya no se presenta por igual, ya que poco a poco va emergiendo un sentimiento contrario al de *tapaxuwan*, una sensación marcada por una forma de vida antagónica denominada como *Talipuwán Latamat* y que hace referencia a una tristeza, una desarmonía que experimenta la comunidad a partir de la imposición del modelo capitalista y su régimen de políticas públicas que buscan la eliminación de estrategias diferentes de convivencia, de trabajo y de espiritualidad.

Así, esta investigación sale a la luz en el momento de una crisis profunda que se debe superar si como humanidad queremos transitar por el paradigma indígena ancestral que no antepone lo social con lo natural, de tal manera que también esperamos que otros (en especial Totonaca hablantes) detrás de nosotros se animen a ampliar el camino y explicarlo con mayor profundidad.

7.1.10. Bibliografía

Aguado, M., Calvo, D., Dessal, C., Riechmann, J., González, J. y Montes, C. (2012). La necesidad de repensar el bienestar humano en un mundo cambiante. *Papeles de relaciones ecosociales y cambio global*, (119): 49-76.

Aguirre Beltrán, G. (1992). *Medicina y magia*. México: Instituto Nacional Indigenista.

Aschmann, H. (1983). *Vocabulario totonaco. Dialecto de la sierra. Castellano-totonaco, totonaco-castellano*. México: Instituto Lingüístico de Verano.

Beaucage, P. (2012). *Cuerpo, cosmos y medio ambiente entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla. Una aventura en antropología*. México: UNAM.

Beck, U. (2001). La reinención de la política: hacia una teoría de la modernización reflexiva.

- En *Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno*. U. Beck, A. Giddens y S. Lash, (Eds.) España: Alianza Editorial.
- Castro-Gómez, S. (2007). Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes. En *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel, (Eds.) Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI). (2010). *Catálogo de localidades indígenas 2010*. México: CDI.
- Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (CONEVAL). (2015). *Informe anual sobre la situación de pobreza y rezago social 2015. Municipio de Huehuetla, Puebla*. México: CONEVAL.
- Cubillo-Guevara, A. (2016). Genealogía inmediata de los discursos del buen vivir en el Ecuador (1992-2016). *América Latina Hoy*, (74): 125-144.
- De Sousa Santos, B. (2009). *Una epistemología del sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*. México: Siglo XXI.
- Del Amo, S., y Moctezuma, S. (2008). Bienestar o calidad de vida, en una comunidad de la Sierra Totonaca de Veracruz. *Iberoforum Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana*, (5): 1-18.
- Díaz, F. (2003). Comunidad y comunalidad. En *La comunalidad: Modo de vida en los pueblos indios*. J. Rendón, (Comp.) México: CONACULTA.
- Dietz, G. (2011). Hacia una etnografía doblemente reflexiva: una propuesta desde la antropología de la interculturalidad. *Revista de Antropología Iberoamericana*, 6(1): 3-26.
- Ellison, N. (2017). Cambios agro-ecológicos y percepción ambiental en la región Totonaca de

- Huehuetla, Pue (Kgoyom). En <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-01490768>. Accedido el 2 de Noviembre 2018.
- Enríquez, H. (2013). *La jerarquía de los dioses totonacos*. México: INAH.
- Escobar, A. (2014). *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: Ediciones UNAULA.
- Espinoza-Pérez, J. y García, H. (2017). Los recursos naturales y su relación con la comunidad. En *El territorio de San Juan Ozelonacaxtla. Uso y cuidado desde la cosmovisión Totonaca*. S. Hernández y G. Lemus, (Coords.) Puebla: UIEP.
- Esteva, G. (1992). Development. En *Development Dictionary. A Guide to Knowledge as Power*. W. Sachs, (Ed.) New York: Zed Books.
- Estermann, J. (1997). Filosofía andina elementos para la reivindicación del pensamiento colonizado. En *Filosofía Andina-Cuaderno de Investigación en Cultura y Tecnología N° 12*. J. Estermann y A. Peña, (Eds.) Chile: IECTA-IQUIQUE.
- Farah, I. y Vasapollo, L. (2011). Introducción. En *Vivir bien: ¿Paradigma no capitalista? I*. Farah y L. Vasapollo, (Coords.) Bolivia: CIDES-UMSA, SAPIENZA, OXFAM.
- Flick, U. (2007). *Introducción a la investigación cualitativa*. España: Ediciones Morata, Fundación PAIDEIA GALIZA.
- Gavilán, V. (2012). *El pensamiento en espiral. El paradigma de los pueblos Indígenas*. Chile: Ñuke Mapufölaget.
- Giraldo, O. (2014). *Utopías en la era de la supervivencia: una interpretación del buen vivir*. México: Editorial Ítaca, Chapingo.
- Govers, C. (2013). *La práctica de la comunidad. Representación, ritual y reciprocidad en la Sierra Totonaca de México*. México: INAH.

- Grosfoguel, R. (2007). Descolonizando los universalismos occidentales: el Pluri-versalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los Zapatistas. En *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel, (Eds.) Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Gudynas, E. (2014). La crítica al desarrollo y la exploración de alternativas desde el Buen Vivir. En *Desarrollo sostenible en una modernidad plural. Perspectivas latinoamericanas*. C. Von Barlowen., M. Rivera y K. Töpfer, (Coords.) Ecuador: ABYA YALA.
- Guillemot, Y. (2005). Para leer el Qhapaq Kuna: ¿Un nuevo paradigma? En *Qhapaq Ñan: La Ruta Inka de Sabiduría*. J. Lajo, (Ed.) Lima: CENES.
- Hernández, M. (2009). Sumak Kawsay y Suma Qamaña, el reto de aprender del Sur. Reflexiones en Torno al Buen Vivir. *OBETS*, (4): 55-65.
- Hernández, M. (2012). *Historia contemporánea del movimiento indígena en la Sierra Norte de Puebla*. Ediciones Navarra. México: CEDICAR.
- Hidalgo-Capitán, A., Arias, A. y Ávila, J. (2014). El pensamiento indigenista ecuatoriano sobre el Sumak Kawsay. En *Antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre el Sumak Kawsay*. A. Hidalgo-Capitán, A. Guillén y N. Deleg, (Eds.) Huelva y Cuenca: CIM, PYDLOS, FIUCUHU.
- Huanacuni, F. (2010). *Buen Vivir/Vivir Bien: filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas*. Lima: Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas.
- Ichon, A. (1990). *La Religión de los Totonacas de la Sierra*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI). (2005). *II Censo de Población y Vivienda 2005*. México: INEGI.

- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI). (2010). *Compendio de Información Geográfica Municipal*. México: INEGI.
- Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI). (2008). *Catálogo de las lenguas indígenas nacionales: Variantes lingüísticas de México con sus auto denominaciones y referencias geo estadísticas*. México: INALI.
- Kelly, I. (1966). World View of a Highland Totonac Pueblo. En *Summa antropológica en homenaje a Roberto J. Weitlaner*. INAH y SEP (Eds.) México: INAH, SEP.
- Lajo, J. (2005). *Qhapaq Ñan: La ruta Inka de sabiduría*. Lima: CENES.
- Lenkersdorf, C. (2012). *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales*. México: Siglo XXI.
- Mackay, C. y Trechsel, F. (2015). Totonac-Tepehua Genetic Relationships. *Amerindia*, 32(2): 121-158.
- Maldonado, K., Terven, A. y François, L. (2008). *Los juzgados indígenas de Cuetzalan y Huehuetla. Vigencia y reproducción de los sistemas normativos de los pueblos de la Sierra Norte de Puebla*. México: CDI.
- Masferrer, E., Báez, L., Brenis, E., Barranco, N., Hernández, M., García, T., Montoya, G., Trejo, L., e I. Pérez (2003). Espacios, Territorios y Santuarios en las comunidades indígenas de Puebla. En *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, volumen II. A. Barabas, (Coord.) México: INAH.
- Max-Neef, M., Elizalde, A. y Hopenhayn, M. (1998). *Desarrollo a Escala Humana. Conceptos, aplicaciones y algunas reflexiones*. Montevideo: Editorial Nordan-Comunidad.
- Medina, J. (2011). Acerca del Suma Qamaña. En *Vivir bien: ¿Paradigma no capitalista?* I. Farah y L. Vasapollo, (Coords.) Bolivia: CIDES-UMSA, SAPIENZA, OXFAM.

- Medina, J. (2014). Vivir Bien y De Vita Beata. Una cartografía boliviana. En *Bifurcación del Buen Vivir y el Sumak Kawsay*. A. Oviedo, (coord.) Quito: Ediciones Sumak.
- Mignolo, W. (2003). *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. España: AKAL.
- Morales, E. (2011). Prólogo. En *Vivir bien: ¿Paradigma no capitalista?* I. Farah y L. Vasapollo, (Coords.) Bolivia: CIDES-UMSA, SAPIENZA, OXFAM.
- Morin, E. (2011). *La vía para el futuro de la humanidad*. España: PAIDOS.
- Oviedo, A. (2016). *Qué es el Sumak Kawsay. Mas allá del antropocentrismo de derecha e izquierda*. Ecuador: Sumak Editores.
- Paoli, A. (2003). *Educación, Autonomía y Lekil Kuxlejal: aproximaciones sociolingüísticas a la sabiduría de los Tzeltales*. México: UAM.
- Prada, R. (2012). El vivir bien como modelo de Estado y modelo económico. En *Más allá del Desarrollo*. M. Lang y D. Mokrani, (Comps.) Quito: ABYA YALA.
- Quijano, A. (2007). Colonialidad del poder y clasificación social. En *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel, (Eds.) Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Rist, S. (2002). *Si estamos de buen corazón, siempre hay producción*. Bolivia: AGRUCO.
- Rodríguez, E. (2000). La cosmovisión de la muerte entre los indígenas Totonacos del municipio de Coxquihui, Ver. Tesis de Licenciatura no publicada, Universidad Autónoma Metropolitana, México.
- Stresser-Péan, G. (2011). *El Sol-Dios y Cristo. La cristianización de los indios de México vista desde la Sierra de Puebla*. México: FCE, CONACULTA.
- Székely, M. (2002). Hacia una nueva generación de política social. *Cuadernos de desarrollo*

humano, (2): 1-21.

Tortosa, J. (2009). El futuro maldesarrollo. *OBETS*, (4): 67-83.

Torrez, M. (2012). *Suma Qamaña y Desarrollo. El t'hinkhu necesario*. Bolivia: Programa Nacional Biocultura.

Troiani, D. (2007). *Fonología y morfosintaxis de la lengua totonaca. Municipio de Huehuetla, Sierra Norte de Puebla*, Colección científica 515. México: INAH.

Viteri, C. (2002). Visión indígena del desarrollo en la Amazonía. *POLIS*, (3): 1-6.

7.2. Vida en Felicidad o *Tapaxuwan Latamat*: conocimientos y prácticas comunitarias en el municipio de Huehuetla, Puebla-México

7.2.1. Resumen

El objetivo de este documento es mostrar parte del conocimiento, prácticas comunitarias, y estructuras tradicionales, de la población indígena de Huehuetla. La información que se presenta corresponde a un estudio de caso que, combinó herramientas metodológicas como la observación participante, el uso de entrevistas a profundidad, y el análisis de encuestas. Toda esta estrategia de campo permitió indagar sobre el modo de vida Totonaca, denominado, por los habitantes de Huehuetla, como *Tapaxuwan Latamat* o *Vida en Felicidad*. La revalorización de esta forma de convivencia, entre comuneros y naturaleza, reflejó también cómo el conocimiento y las prácticas comunitarias parecieran perderse del seno familiar a causa de las incursiones de nuevas formas de vida, insertas en las lógicas del capital, fomentando una realidad diferente a su pensar y actuar, bajo un estilo de vida contrario al de *Tapaxuwan*, denominado como *Talipuwan Latamat* o Vida en Infelicidad.

Palabras clave

Bienestar, cosmovisión, libertad, Totonaca, indígena

7.2.2. Introducción

Vivimos tiempos de destrucción, pero también de construcción de las ciencias sociales y naturales. Esta época ha visto emerger teorías cuánticas, teorías cibernéticas, que introducen en la noción de materia conceptos como el de historicidad, de libertad, de autodeterminación, de conciencia (De Sousa Santos, 2009: 41), para dejar ver, el fallo positivista y, el cumulo de experiencias interpretativas de lo real, que nacen a partir de los puntos de vista de la alteridad (Giraldo, 2014: 102).

Nos encontramos en los primeros estadios de una revolución paradigmática marcada por pensamientos indígenas, afros, etc., que se conectan gracias al análisis crítico sobre la expansión imperial/colonial del conocimiento occidental (Mignolo, 2003: 20). Hoy, estos pensamientos se vuelan en el núcleo duro de las ciencias para reconocer y promover a los sistemas tradicionales y locales de conocimiento como expresiones dinámicas de la percepción y la comprensión del mundo, capaces de aportar y de enriquecer a la ciencia y tecnología del siglo XXI (ICSU-UNESCO, 2000: 10), incluso, renovándolas a partir del principio de que todos los sistemas de conocimiento tradicionales y locales son ciencias.

En la actualidad, los sistemas tradicionales y locales de conocimiento son reconocidos como estructuras de apropiación cognoscitivas (Argueta, 2016: 121), capaces de aprehender el conocimiento en la práctica (Villoro, 1996:2 53), mediante lógicas y símbolos propios (Delgado y Rist, 2016: 39) que permiten la interpretación *otra* de la realidad y el mundo conocido (Giraldo, 2014: 100).

Es aquí, en los sistemas tradicionales y locales de conocimiento, donde yacen los fundamentos del *Sumak Kawsay* ecuatoriano, o las comprensiones sobre el *Suma Qamaña* boliviano (Hidalgo-Capitán *et al.*, 2014: 30), que nos invitan a reflexionar, desde una racionalidad marcada por los principios de reciprocidad, paridad, laboriosidad, y servicio hacia la comunidad (Gavilán 2012: 21-26; Medina 2011: 41-43), en una forma de vida de complementariedad entre los pueblos, y de relacionamiento con la naturaleza y las fuerzas de lo sobre natural (Cubillo-Guevara *et al.*, 2014: 29; Morales, 2011: 9).

Tanto el *Sumak Kawsay* (Buen Vivir), el *Suma Qamaña* (Vivir Bien), y demás análogos²⁰, conforman las propuestas indianistas para la re-construcción de la casa común planetaria del siglo XXI (Medina, 2011: 49). Desde hace una década ya, con su aparición en los debates académicos de la Economía Política del Desarrollo, estas formas de vida, indígenas y campesinas, han sido enriquecidas teóricamente a partir de diferentes corrientes del pensamiento latinoamericano y europeo, bajo la plataforma de *Buenos Vivires* compartidos (Gudynas, 2014: 43). De esta manera, para muchos especialistas, la estructura política y cognitiva reafirma los valores de las relaciones entre el ambiente y la comunidad, bajo comprensiones complejas que evidencian a lo comunitario y a lo natural como un todo, tal y como lo sostiene el paradigma indígena ancestral (Giraldo, 2014: 103).

Es sobre este marco, la plataforma de *Buenos Vivires*, desde donde este documento opera, revalorando, sistematizando, y mostrando, parte del conocimiento, prácticas comunitarias, y estructuras tradicionales, de la población indígena del municipio de Huehuetla, Puebla, con el

²⁰ Las nociones del pueblo *Achuar -Shiir Waras-*, de los *Shuar -Pénker Pujústin-*, de los *Guaranís -Ñande Reko-*, de los *Tzeltales -Lekil Kuxlejal-* (Rodríguez 2016: 112).

propósito de resaltar los patrones estructurales de su vida social y cultural. Por tal motivo, es necesario mencionar que el trabajo se vuelve fuente de consulta, sobre todo, para aquellos individuos que deseen fundamentar políticas, locales o regionales, destinadas a posibilitar el mantenimiento de la vida en comunidad, pues sus líneas, a más de albergar sistematizaciones filosóficas sobre la cosmovisión Totonaca, traen a la mesa de discusión, el cómo debería vivir la humanidad de aquí en adelante, si se pretende construir una sociedad más equitativa y plural.

7.3. Metodología

El trabajo sistematizó parte de las experiencias cotidianas del pueblo Totonaca de Huehuetla. Con respecto a este grupo indígena, el Censo de Población y Vivienda de 2005 proporcionó una idea sobre su número, mostrando un aproximado de 230 mil 930 individuos (INEGI, 2005). La cifra posiciona a los Totonacas en octavo lugar²¹ de entre los 68 grupos étnicos reconocidos por el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas de México (2008), convirtiéndolos, por su población, en uno de los conglomerados etnolingüísticos más importantes del país.

Históricamente, los Totonacas, han poblado los estados de Puebla, Hidalgo y Veracruz, específicamente el área de la Sierra Madre Oriental y la costa del Golfo de México, configurando la región cultural conocida como Totonacapan (Troiani, 2007: 7), cuna de la alfarería de caritas sonrientes, típicas de la cultura prehispánica Totonaca (Masferrer, 2004: 10).

²¹ A la llegada de Hernán Cortés, los idiomas prehispánicos más importantes del centro de México fueron el Otomí, Nahuatl, Tarasco y Totonaca, este último ligado en cierta época al grupo Maya-Totonaca (Troiani, 2007: 10), para luego, por sus características, conformar la familia lingüística Totonacana, agrupada clásicamente por los idiomas: Totonaca, con cuatro dialectos, el de Misantla, de Papantla, del Norte y de la Sierra; y el Tepehua, con tres dialectos (Mackay & Trechsel, 2015: 122).

Huehuetla es parte del Totonacapan. El municipio se encuentra ubicado entre los paralelos 20° 02', 20° 10' de latitud norte y los meridianos 97° 35', 97° 40' de longitud oeste de la Sierra Nororiental de Puebla (INEGI, 2010). En su territorio conviven alrededor de 15 mil 689 personas (INEGI, 2010), de las cuales, el 89% habla la lengua materna (Ellison, 2017: párr. 7), principalmente, y según la clasificación hecha por Mackay y Trechsel (2015: 122), la variante dialectal conocida como Totonaca de la Sierra.

En la actualidad, Huehuetla se muestra como uno de los municipios más rezagados del país, pues el 86% de su población vive en pobreza y un 46% incluso padece pobreza extrema (CONEVAL, 2015). Sin embargo, el territorio también muestra una riqueza *otra*, enmarcada en su importante actividad cultural. Estos saberes de su gente permitieron plantear cambios renovadores en las estructuras ético-políticas locales de los noventa, bajo la experiencia administrativa conocida como Gobierno Indígena²² (Maldonado *et al.*, 2008: 40).

Los datos que se presentan corresponden a un estudio de caso implementado en Huehuetla. El trabajo combinó técnicas metodológicas cualitativas y cuantitativas, articulando en campo la observación participante, el desarrollo de entrevistas, y la ejecución de encuestas.

²² El gobierno indígena surge como resultado de un proceso de organización de las comunidades Totonacas, que formalmente inició en 1989 con la consolidación de la Organización Independiente Totonaca (OIT) y la alianza con el Partido de la Revolución Democrática (PRD), ganando la presidencia municipal y manteniéndose en la alcaldía durante nueve años.

La información²³ se levantó durante el año 2017. De esta convivencia anual se distinguen dos momentos. Primero, una etapa que involucraba la ejecución de entrevistas a profundidad. La herramienta fue aplicada a un total de 25 Totonacas, cuya característica principal era el haber cumplido cargos y servicios a favor de la comunidad. De entre los informantes clave²⁴ figuraron dos ex presidentes municipales (Gobierno Indígena), tres danzantes (Voladores y Quetzal), tres médicos tradicionales, una partera, tres amas de casa, dos estudiantes universitarios, tres profesionistas, una misionera Carmelita, un catequista, tres agricultores, un fiscal de turno, el juez indígena y el mediador de paz huehueteca (Juzgado indígena).

Las vivencias comunitarias, más la sistematización de entrevistas, permitieron elaborar una encuesta. Los reactivos de esta herramienta se orientaban a indagar sobre el cumplimiento de ciertas prácticas comunitarias, las cuales permitían reflejar, en gran parte, el modo de vida Totonaco huehueteca. De manera que, el ejercicio de encuestar corresponde a la segunda etapa de esta investigación.

Para calcular el número encuestas se utilizaron, como marco de muestreo, los datos del último censo poblacional expuestos en el *catálogo de localidades indígenas* 2010 de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. Luego, mediante la ecuación de muestreo cualitativo con varianza máxima, precisión del 8% y confiabilidad del 95%, se determinó el número de hogares a visitar, resultando en un total de 144 familias. El instrumento fue aplicado

²³ El trabajo contó con la participación de dos intérpretes, profesionistas huehuetecas bilingües que permitieron profundizar entrevistas y encuestas, además de hacer traducciones, con base en la lógica local, de los conceptos clave presentes en las prácticas comunitarias huehuetecas.

²⁴ Los nombres de las personas que participaron en esta investigación han sido modificados, a fin de conservar su anonimato.

en las doce localidades que conforman la municipalidad. Cabe mencionar que, todos los encuestados fueron mayores de edad y hablaban la lengua materna²⁵.

7.2.4. Sobre las familias Totonacas de Huehuetla

La familia Totonaca huehueteca, conformada por cinco miembros en promedio, se desenvuelve en un territorio altamente parcelado. Desde este esquema de pequeña propiedad privada, los hogares se desarrollan económicamente a partir de actividad agrícola y ganadera, bajo un sistema productivo denominado milpa-cafetal-monte (Beaucage, 2012: 119). Y en donde, luego de la desaparición del INMECAFÉ²⁶ y la helada de 1989, el cultivo del aromático se limita, para regresar a la producción de autoconsumo, con ello, al cultivo de maíz (Ellison, 2017: párr. 35) como base de su alimentación.

Con respecto a la educación, el 70.1% de las familias encuestadas reconoció tener miembros en uno o varios niveles de la escuela (47.9% en primaria, 22.9% secundaria, 14.6% bachillerato y 7.7 universidad). En cuanto a su satisfacción, el 11.8% (primaria), 9.0% (secundaria) y 4.2% (bachillerato) consideraron que las instituciones académicas no promueven el desarrollo de las prácticas comunitarias propias del ser Totonaca como, la enseñanza del idioma materno, la promoción de danzas tradicionales, el trabajo basado en faenas, la concientización sobre los cargos y servicios comunitarios, etc.

²⁵ De las personas entrevistadas un 25.7% solo hablaba Totonaca, el 71.5% fueron bilingües (Totonaca y español), mientras que el 2.8% reconoció saber más de dos idiomas (Totonaco, náhuatl y español).

²⁶ Institución gubernamental creada a partir de 1973, con el propósito de convertir campesinos marginales en eficientes productores capitalistas, y cuyo trabajo mermaría luego de que México se incorporará al Tratado de Libre Comercio de América del Norte-TLCAN en 1994 (Salinas, 2000: 191).

Sobre la salud, pese a que el 74.3% de los encuestados no reporta anomalías médicas, parece que el lado oscuro de la modernidad toca las puertas de las familias huehuetecas, ya que, aparecen enfermedades como la diabetes 9.7% y la hipertensión 8.3%. Por otro lado, en el municipio opera un hospital mixto que incorpora un módulo de medicina tradicional. Sin embargo, pese a los esfuerzos del Gobierno del Estado de Puebla por combinar los modelos terapéuticos, institucionales y tradicionales, la atención de la salud intercultural aún no se concreta. Por ejemplo, un 65.3% de las familias encuestadas reconoció que la labor de las parteras, con ello, su conocimiento, se pierde a causa de la imposición de las prácticas médicas convencionales, ya que, para acceder a los beneficios económicos de los programas gubernamentales de asistencia social, las madres se deben al control médico institucional. Este hecho termina, a la larga, invalidando el trabajo de las parteras, mismas que, no solo operan a favor de la maternidad, sino también, en beneficio de la estabilidad espiritual de la tierra y del núcleo familiar.

Sobre la vivienda, resultó ser multifuncional (propia 92.4%, herencia 4.2%, prestada 3.3%). En ella se da la convivencia familiar y la avenencia con los animales domésticos que luego los alimentarán. De forma general, podemos decir que, la casa Totonaca huehueteca cuenta con un altar, un dormitorio amplio, muchas veces dividido con plásticos o telas, una cocina que en su mayoría se encuentra separada del dormitorio principal, un fogón, un lugar para almacenar el maíz, y una letrina o baño por fuera de casa. Las camas se componen de una serie de tablas protegidas con cobijas, así, cuando llega el día se levantan, se deja libre el espacio para la limpieza o el festejo familiar. Y aunque muchas veces estas particularidades no consideradas por las propuestas de desarrollo local, su importancia radica en el refuerzo de las costumbres y los rituales propios de su formación cultural.

En el sector hay "alcantarillado", un 54.2% de familias lo tiene. Este consiste en un conducto que desemboca en quebradas o riachuelos, que no se mencionan cuando las autoridades gubernamentales hablan de pobreza, porque, quebradas y riachuelos, no son parte del patrimonio básico familiar. Finalmente, el 97.2% de los hogares visitados cuenta con electricidad y un 83.3% presenta el servicio de agua entubada. En cuanto a las vías principales que conectan a las localidades con la cabecera municipal, pareciera que, desde la gestión realizada por el Gobierno Indígena de los 90's (Maldonado *et al.*, 2008: 40) no se han vuelto a rehabilitar, pues en su mayoría yacen en mal estado, muchas veces imposibilitando el tránsito de los automotores que circulan por el lugar.

7.2.5. El conocimiento huehueteca sobre *Tapaxuwan Latamat*

Partimos del concepto *pulataman*. En Huehuetla, éste es entendido como territorio vivo y sagrado, al cuidado de dioses y dueños, como: *Kimpaxkatsikan*, Virgen de Guadalupe o Madre Tierra; *Kimpuchinakan*, San Salvador o Padre Sol; *Kiwikgolo'* o dueño del monte; *Xmalana Katuxawat* o dueño de la tierra cultivable, etc.; con los que se coexiste e interacciona mediante la entrega de ofrendas y prácticas rituales que regulan las relaciones de reciprocidad (Enríquez, 2013: 131-135; Ichon, 1990: 104).

En *pulataman* se da la vida, se construye *kachikin*/pueblo, bajo las enseñanzas de *Laknanajni* y *Laktatajni* (abuelas y abuelos primeros de Huehuetla) sobre una vida comunitaria marcada por el

principio mesoamericano de tonalismo²⁷ que, evidencia la presencia de fuerzas anímicas (Govers, 2013: 199) que comparten todos los elementos del mundo natural.

Desde esta racionalidad surge *listakni'*, primera fuerza anímica, que puede ser entendida como corazón y latido, unidos. Pero también, como aquello que es vida y permite el sostén de esa vida. La idea de *listakni'* deja entender que en Huehuetla todo tiene un corazón, un latido, sea animado o inanimado.

Toda esta vida se enlaza por vínculos, a los que los Totonacas de Huehuetla llaman *kuxta*²⁸. Para los huehuetecas, esta es la segunda fuerza anímica de los seres humanos, y la que permite el contacto con el resto de organismos de esta tierra, bajo una relación armónica que los liga hasta en la muerte. En Huehuetla se dice que cada ser humano tiene doce *kuxta*, sin embargo, ningún comunero conoce cuales son, pudiendo tener el vínculo con diferentes plantas o animales, tal y como lo constató Ichon (1990: 206).

Todo este desconocimiento, sobre el tipo de planta o animal con los que se relacionan, los lleva a preservar la vida de los elementos que conforman el mundo natural. Es así como en Huehuetla se refleja una moral e identidad donde lo comunitario se entrelaza con la naturaleza, a partir de mediaciones con lo sobre natural, bajo reglas de reciprocidad, complementariedad y vincularidad.

²⁷ Conjunto de pensamientos que evidencian la unión mística (Aguirre Beltrán, 1992: 97) que los seres humanos presentan con los organismos de esta tierra durante toda su vida, incluso, como lo manifiesta Strsser-Péan (2011: 487), atándolos hasta en la muerte.

²⁸ Una forma de interpretación del término *kuxta* es insecto, mosca verde.

El conocimiento local permite la comprensión de un "bienestar" Totonaca que cree en la relación armónica entre el cuerpo material y sus partes anímicas (*kuxta* y *listakni*'), y en donde el cuidado del entorno natural (animales, agua, etc.) y social familiar (hermanos, padres, etc.) se vuelven fundamentales si se quiere mantener la integridad física, mental, espiritual, el gusto, la felicidad, o *kpaxuwa*.

Kpaxuwa (gusto, bienestar) se aleja de su homólogo occidental, pues no parte de la idea introspectiva de un florecimiento personal para desarrollar las capacidades propias de los individuos (Aguado *et al.*, 2012: 52), ya que trae consigo una carga moral que antepone primero al "otro" (tierra, planta, animal, ser humano) para lograr alcanzar la felicidad.

Este gusto o felicidad tiende a perfeccionarse con el trabajo (no con el ocio), con la convivencia extra familiar (compadres, etc.) y la actividad comunal, bajo el "nosotros" (Lenkersdorf, 2012: 78-95) de la colectividad. De esta manera se proyecta una idea de felicidad colectiva denominada *tapaxuwan*, e interpretada como gusto, armonía, o bienestar, de *kachikin*/pueblo, que se vive en la cotidianidad.

Bajo esta comprensión de felicidad, que involucra a la colectividad, surge *Tapaxuwan Latamat*, como un sentimiento que se forja gracias a la experiencia de una forma de vida, sustentada en prácticas de trabajo, de convivencia y de ritualidad, que marcan, incluso, los horizontes ético y político donde se desenvuelve la comunidad.

Tapaxuwan Latamat yace en otra racionalidad, sin embargo, a partir de los términos Totonacas que lo describen, puede ser interpretado como: *vida a gusto, vida en felicidad, vivir en paz, vivir en armonía, o vida alegre.*

Así, siguiendo a Farah y Vasapollo (2011: 22) y la metáfora utilizada al momento de describir las propuestas amerindias insertas bajo la plataforma de *Buenos Vivires*, se puede mencionar que en *Tapaxuwan Latamat*, la vida/*latamat* se conjuga de forma plena, bajo un sentido biológico, humano, y espiritual, donde su disfrute, su gozo, su felicidad/*tapaxuwan* estaría asociado al trabajo creativo, litúrgico y recreativo, que fluye gracias al diálogo constante entre la comunidad y lo natural.

Y si bien, hasta aquí, la ciencia local utiliza el mito y las leyendas, como base de su explicación, no quiere decir que las ideas que se comentan sean primitivas o induzca a pensar en atraso, más bien, recordemos que la investigación actual ha demostrado que el pensamiento mítico, a menudo inconciliable con la lógica aristotélica establecida, no es opuesto al logos, no es a-lógico, pues lo contiene como núcleo escondido, siendo lógico, práctico y vivencial (Estermann, 1997: 6-7).

No está por demás mencionar que el mundo moderno presenta nuevos mitos: *desarrollo o calidad de vida* (Gavilán, 2012: 5); entelequias a los que muchos seres humanos se aferran sin querer ver más allá.

7.2.6. Las prácticas comunitarias, bases del conocimiento huehueteca

Sobre el principio práctico de reciprocidad. Si hemos de hablar de reciprocidad, partiremos de *takanajlat/fe* como principio practicado en *tasmanin'*/costumbre. Ambos son elementos de *tapaxuwan*; y como menciona Gavilán (2012: 25), tanto fe y costumbre, permiten el entendimiento y la comunión con las leyes cósmicas.

Takanajlat cree en lo divino y ve en ella la verdad/*kanaj*. *Takanajlat* corresponde a una sensación de satisfacción experimentada y comprobada, ya que cuando no se ofrenda con fe al dueño del cerro, del manantial, del árbol, viene la desgracia, la sequía o la enfermedad. Por otro lado, *Tasmanin'*, como acto de ofrendar, procura el equilibrio de opuestos a partir de la acción de dar, agradecer, y pedir, impulsando la ayuda mutua y el trabajo comunal.

La vida mística huehueteca se cristaliza de formas y en niveles diferentes. Por ejemplo, está presente en rituales familiares como la levantada del niño/*xtakit skgata* (este *tapaxuwan* fue experimentado por el 52.8% de los hogares encuestados); en la labor de las parteras (un 79.2% de familias encuestadas mencionó participar de su conocimiento y servicio); en la sanación que proporcionan los curanderos (este tipo de medicina es experimentada por un 58.3% de los hogares encuestados); en peregrinaciones como la del 3 de mayo, donde se evidencia el culto al agua huehueteca (un 73.6% de familias participa de esta festividad); en mayordomías, sobre todo la patronal, donde la relación San Salvador-Sol y San Miguel-Agua se evidencia, convirtiendo a la fiesta en un ritual agrario que asegura beneficios para toda la comunidad; en las actividades agrícolas, como la siembras de maíz (el 61.1% de los encuestados reconoció realizar ofrendas y

oraciones dirigidas a San Salvador, San Miguel y *Xmalana Katuxawat*); en la cría de gallinas o guajolotes (el 71.0% de los encuestados admitió ofrendar a dueños como San Antonio, San Martín o San José).

La costumbre es que la partera lave la ropa de la esposa y luego al bebé [...] Entonces cuando termina tu periodo de estar bañando, nosotros como padres tenemos que decirle – mire comadre queremos hacerle una levantada de nuestro niño– [...] cuando se hace la levantada tenemos que colgar la cuna, es la primera vez que el niño va a estar en la cuna por eso le llaman la levantada [...] tenemos que comprar nuestro aguardiente, tenemos que lavarle las manos cuando termina de lavar la ropa la partera. Le vamos a lavar las manos a la partera donde nació el niño, por ejemplo, en la cama [...] si el parto se dio aquí, entonces allí tengo que lavarle las manos a mi comadre. Entonces ya que le lave las manos [...] le doy un trago, y lo que no se lo acabe lo ponemos en el altar. Adornamos nuestro altar, ponemos el mole, ponemos el pollo, y una pieza especial para la comadre es el pollo completo, no más le quitamos las alitas, las patitas, y así lo ponemos en el altar [...] Y este, ya cuando le digo, le vamos a ir a visitar a su casa, –ah ya, ustedes saben– dice. Pues mi comadre se fue, se adelantó, y ya nosotros fuimos tras ella, llegamos a su casa, le llevamos su comida, eso que ofrendamos. Entonces cuando nosotros llevamos ese proceso estamos incensando, estamos incensando al bebé, incensamos su cama, su cuna y regamos agua ardiente. Esto significa que el bebé, Dios ya le dio la vida pero le vamos a dar un tiempo para que el niño se empiece a fortalecer, dicen –vamos a estar en una etapa de recuperación de la mamá y en una etapa o tiempo para que se adapte el niño fuera del vientre materno–, y viene un momento en que el niño, dicen –ya tiene que poner un pie en la tierra y tiene que empezar a convivir– por eso la cuna tiene que estar sujeto entre la casa y el suelo [...] A partir de ese momento el niño ya vive ahí, ya la mamá se levanta y se levanta el niño, la mamá ya puede ir haciendo sus cosas, ir moliendo de a poquito, va dando de comer sus pollos, ya empezar con su actividad normal (Don Julián, 2017-09-02).

Sin embargo, y desgraciadamente, estas y otras prácticas de reciprocidad se encuentran en vías de desarticulación.

Por ejemplo, la levantada del niño, como primer *tapaxuwan* a cargo de las parteras, y dedicado a *Kimpaxkatsikan*, a devolver la armonía a la tierra, a la madre luego del parto, al niño/a, y a la familia, no se celebra en todo el municipio. Tal es el caso de la junta auxiliar, San Juan Ozelonacaxtla, donde el ritual se ha perdido por completo.

Otro signo de desarticulación tiene su origen con la introducción de nuevas formas de pensar sobre la tierra. Según Ellison (2017: párr. 27) y Hernández (2017: 7) el cambio de percepción sobre la idea de Naturaleza sagrada, y por ende la confrontación de los procesos ideológicos sobre el manejo de los recursos naturales, está ligado principalmente con la ejecución de prácticas agroproductivas modernas y con los procesos de evangelización.

Sobre la organización comunal. Para comprender los procesos de organización comunitaria huehueteca debemos partir de *talakgachixkuwin*. Cuando se habla de *talakgachixkuwin*/servicio está inmersa la noción de “obediencia”, desde esta perspectiva “servicio con obediencia” se reafirma como “ofrenda”, pues el servicio (gratuito) no solo es para la comunidad sino también para la divinidad.

De *talakgachixkuwin*, del servir, surge el ejercicio de autoridad, cuando se practican los cargos/*litay* civiles o religiosos a favor de la comunidad. *Litay* y *talakgachixkuwin* van de la mano, porque, el cargo²⁹ es un servicio y, a la vez, el servicio es un cargo, un trabajo extra que se suma a la cotidianidad.

Litay es entendido como “algo que le toca a alguien”, como una “obligación” que no se separa de la idea de obediencia, donde el cumplimiento de tareas, con ello, la voluntad del que lo ejerce, está subordinado a los intereses de la comunidad, misma que adjudica a los individuos las competencias sociales que permiten el sentimiento de *tapaxuwan*.

²⁹ De acuerdo con Navarrete (2008: 53) los sistemas de cargos responden a un proceso histórico de adaptación y combinación entre: las formas de gobierno prehispánicas; los cargos españoles del siglo XVI (cabildos, cofradías, mayordomías y gubernaturas); la organización municipal del Estado mexicano del siglo XIX (presidente municipal, síndico, agente municipal, secretario del ayuntamiento); y la Ley Agraria del siglo XX (comisariado y asamblea ejidal).

Desde este pensar surge la idea “mando con obediencia”, pues según “el que manda sabe obedecer y el que obedece sabe mandar”, con ello, trabajar, curar, gobernar, etc. Entonces *talakgachixkuwin* principio practicado en *litay* como “el que manda obedece y el que obedece manda” propone una democracia *otra*, incomparable con su homóloga occidental donde “el que manda no obedece y el que obedece no manda”, alejándose cada vez de los ideales (izquierda y derecha) de la democracia actual (Grosfoguel, 2007: 74).

Esta contradicción explica porque el proyecto Estado Nación en su afán de desarrollo y modernización (Masferrer, 2009: 122), trata constantemente de eliminar a *talakgachixkuwin/litay*³⁰ del pensamiento y la práctica local.

Otra forma de autoridad constituye *tamakxtumit*. Esta es entendida como “hacer unidad”. En su práctica tiene inmersa la acción de “reunirse con el propósito de realizar actividades” “con el propósito de convivir”. Muchos huehuetecas coinciden en que *tamakxtumit*/asamblea es una expresión de la organización del pueblo, pues funciona como su órgano rector. En *tamakxtumit* participan todos, generalmente tienen voz y voto aquellos que cumplen o han cumplido su servicio.

En *tamakxtumit* se discuten acuerdos/*lak-kaxlat*, y cuando estos son consensuados de forma colectiva se llaman *talak-kaxlat*, reflejando la toma de decisiones compartidas por la comunidad,

³⁰ En Huehuetla existen varios cargos, nombraremos cuatro: *i) mayulh*, cargo de menor jerarquía (semaneros); *ii) xmak kaman* o los hermanos más chicos, refiriéndonos a los cargos menores (fiscales); *iii) puxku'* considerados como “los mayores”, “los principales”, puestos de mando que se han logrado mediante la obediencia; y *iv) takamalh*, traducido como “el que destaca”, “el que no duda”, interpretado como el “hijo del pueblo”, corresponde al último cargo, otorgado por el pueblo a través del consejo de ancianos, este cargo fue visible en el Gobierno Indígena huehueteca de los 90's.

con ello el “mandar obedeciendo” pues las autoridades solo verbalizan aquello que ha sido decidido por el pueblo.

Todo servicio que he dado, me conocen, tal padre, tal madre, ¡Hasta me decían! – ¿Sembraste? – ¡Si sembré un pedacito! decía, – ¡Pues mandamos los fiscales! –, no padre ¡Por favor no! Qué pena, no, ¡Yo voy a ver cómo le hago! Todavía, me tocó [...] en el noventa y nueve, tenía yo treinta fiscales, más veinte, veinticinco semaneros, todo tenía yo ¡Como cincuenta gentes! [...] Recién me fueron a ver los del bachillerato de Xonalpu, son mis paisanos, yo, así les dije [...] ¡Que deberás va a poner el castillo este del PRI!, –Sí– dice, pues que lo demuestre, si puede ser presidente municipal [...] –tiene dinero, va a dar castillo– dice [...] eso es lo que engañan, lo meten en la cabeza a la gente, y dicen que es buena gente, muy tradicional, ¡No, no, no! Ya está quemado, ya no es cristiano [...] pero dije que yo pongo dinero también [...] Eso es lo que veo mal, porque anteriormente ¡No! Él que va a dar su ofrenda, su mayordomía para la iglesia, tal como servicio, lo hace por su propio recurso [...] Por eso la gente cuando acepta mayordomía empieza a visitar a sus compadres, a sus amigos, sus vecinos ¡Acepte mayordomía!, no tengo maíz, no tengo marrano, no tengo esto, ¡A pues, que bueno que aceptaste mayordomía!, ¡Eso quiere decir mayordomía!, una persona que tiene Fe, que no tiene, pero que si se puede hacerse entre todos. Hay que cooperar, una mayordomía, te invita mi compadre, hay que llevar adorno, un rollo de leña, y la mujer su pollo, su maíz o café, ¿Por qué? Porque no va a comer solo mi compadre, va a invitar a gente, a fiscales ¡Así era antes! (Don Aníbal, 2017-10-15).

De este y otros relatos sobresale la idea de solidaridad. La solidaridad es la base del funcionamiento de los cargos huehuetecas, pues a diferencia de lo expuesto por Navarrete (2008: 55) “los miembros más pobres de la comunidad tienen que endeudarse para cubrir los gastos de un cargo y eso daña su situación económica”, entre los Totonacos de Huehuetla no hay afán de igualar, más bien la idea de nivelar se parece a lo expuesto por Lenkersdorf (2012: 79) cuando estudia el contexto social *Tojolabal*, donde: “cada uno tiene una función propia que lo distingue de los demás y que lo capacita para contribuir al conjunto”. De manera que, se puede ver a la estructura social huehueteca como una familia muy extensa que abarca a todo el pueblo y que sin importar su condición económica-social, ellos, deben apoyarse y cooperar, logrando con esto la sensación de *tapaxuwan*.

Por otro lado, y según el relato de Don Aníbal, la comunidad predomina en la vida diaria de los huehuetecas (no mestizos), condicionándolos de cierta manera en su trabajo y comportamiento, pues les exige lealtad y entrega, dando la idea de que ésta se impone ante su libertad. Sin embargo, la comunidad no representa ningún obstáculo para dejar de vivirla, ya que se promueve una libertad *otra* ligada a *tapaxuwan*. Entonces ser libre para los Totonacas de Huehuetla es poder ejercer las actividades que les permiten sentir esa *felicidad*, no se ven distantes o por fuera de la comunidad porque con ella logran alcanzar su libertad/*li akstu tapakgsit*.

Bajo este contexto, *kachikin* y sus elementos (*talakgachixkuwin*) se vuelven *listakni'* de los comuneros y viceversa, inseparables, como afirma Lenkersdorf (2012: 86-87) “al buscar la autorrealización individual, sacrificamos la comunidad con todo lo que representa, es decir, sacrificamos a los demás, ellos se vuelven víctimas de nuestra libertad individualista”. Dicho de otra manera, la libertad Totonaca de Huehuetla no busca el bien personal sino el bien de todos, dejando aún lado el pensamiento dominante, donde queremos ser libres de los demás y para nosotros mismos.

Sin embargo, esta racionalidad colapsa a partir de la imposición del modelo capitalista donde yace el México neoliberal, debilitando pensamiento y prácticas *otras* mediante la ejecución de políticas públicas que desconocen a una nación de composición pluricultural.

En Huehuetla, *talakgachixkuwin* ha tomado otro rumbo, de voluntario pasó a ser de paga. Este giro es promovido desde las campañas políticas y en el municipio se ejecutó por primera vez en el año 2000 por el Partido Revolucionario Institucional mediante la idea de empleo temporal

asalariado: “el primer presidente que fue PRIísta, es un profesor [...], él dijo pues que ya no se puede servir así de gratis, si ya todo se paga³¹”.

Desde esta posición, la política pública local no parece ser tan acertada, pues con la intención (de doble sentido) de enfrentar la pobreza, invalida toda una propuesta alternativa de organización, de democracia, y porque no de desarrollo, que debiera ser promovida, y multiplicada, considerando en la réplica las particularidades de cada pueblo, todo con el propósito de construir un México verdaderamente pluricultural.

Tanto *talakgachixkuwin* como *litay* desaparecen. Por ejemplo, en un recuento que podría ser llamado histórico familiar, el 86.8% de los hogares encuestados confirmó su cumplimiento (civiles o religiosos). Sin embargo, al insistir con la pregunta *en los últimos cuatro años un miembro de la familia cumplió un cargo o servicio a favor de la comunidad*, los datos se reducen considerablemente, pues tan solo un 28.5% confirmó haberlos realizado.

Otro ejemplo, sobre la situación en declive de los cargos y servicios huehuetecas, yace en el interés de las nuevas generaciones por cumplir con este principio práctico. Los datos de campo revelaron que un 60.4% de los hogares reconoció que sus hijos no han realizado, ni realizarán, cargos a favor de la comunidad, principalmente, por razones vinculadas con el deterioro de las tierras, que imposibilitan su cultivo; con ello, la falta de recursos monetarios, pues es necesario trabajar (no servir) para adquirir los alimentos que se consumen en el hogar; resultando, a la larga, en la necesidad que obliga a los jóvenes a migrar.

³¹ Don Feliciano, 2017-11-05.

Los cargos civiles se pierden y los religiosos se adaptan. Por ejemplo, estos últimos, en Chilocoyo el Carmen y Chilocoyo Guadalupe, se desenvuelven bajo el mandato femenino.

Finalmente, decíamos que del servir surge la organización comunal, entonces si *talakgachixkuwin* desaparece el resto de prácticas también tienden a mermar. Así, en Huehuetla ya no se ven tan seguido asambleas, en su mayoría han dejado de ser comunitarias (no se eligen autoridades, no se llega a concesos, etc.), y cuando se realizan (34.7% lo confirmó), son opacadas por aquellas alineadas al sector gubernamental.

Sobre el trabajo comunitario. Este despierta con en el principio de solidaridad o *lamakgtayat*, para expresarse en faenas o *taskujut xalimakatum*. En *taskujut xalimakatum* se ven operativos los cargos: el fiscal mayor, el juez y demás principales convocan; el pueblo, los fiscales, comisionados, comités y semaneros ejecutan la acción; las mujeres preparan el alimento, etc. Todos tienen un rol que contribuye al conjunto, transformando a *taskujut xalimakatum* en una convivencia, donde el trabajo se vuelve una fiesta (*tapaxuwan*).

Las faenas huehuetecas tienen toques distintos. Generalmente son convocadas por instancias y programas gubernamentales, organizaciones civiles, jueces de paz, grupos campesinos o cuadrillas, entre otros. El 81.9% de los encuestados aseguró participar de ellas, debiendo aclararse que en la cabecera municipal y en la junta auxiliar su práctica es mínima y alejada de la idea de *talakgachixkuwin*.

Otra expresión de trabajo comunitario es la mano vuelta. Esta es entendida como *talamakatlaja*’ o *talamakgaxokgo*’. Ambos términos Totonacas refieren a un “trabajo que se debe devolver”, el cual no debe ser mayor o menor al acordado, pero sobre todo a un trabajo que debe ser “realizado con las manos”.

La siembra es como un ritual, ¿Por qué?, porque se llevan a cabo muchas actividades, se toma el aguardiente, lo toma el que está sembrando, se riega alcohol en los cuatro puntos, se adorna en la casa. Ese día que se siembra no se come cualquier cosa, se mata guajolote, siempre se hace mole, no se come frijol el día de siembra [...] Aunque no tengas dinero, e invitaste a sembrar, tienen que hacer mole, si no tienes dinero, bueno no puede ser mole, pero siempre se debe dar carne. Me gustaba sembrar, vas donde uno, donde otro, haces mano vuelta, comes mucho, pero desde que me fui a Puebla ya no me invitan, como ando por allá, ya no sembramos. Si no siembras ya no invitas y ellos tampoco te invitan a que te ayuden porque saben que ya no va haber mano vuelta (Don David, 2017-06-17).

Del relato, sistematizado a partir de la entrevista realizada a Don David, queda claro que en Huehuetla persisten las prácticas de reciprocidad (divinidad) y de complementariedad (familias) al momento de producir alimentos. También que, la construcción del conocimiento resulta de la intervención de varias partes, es colectivo, conjugado siempre en el ámbito doméstico, como espacio de socialización y aprendizaje, como lo señala Aliphat *et al.* (2009: 146), para luego intercambiarse, a partir del entorno comunal (Olivé, 2007: 92-93), con los demás actores involucrados en su construcción y transmisión. Además, basados en la demostración que realizó Hernández (2013: 99-101) sobre la relación que tienen las prácticas agrícolas frente al ideal de honor Totonaca, se pueden interpretar las palabras del informante cuando dice: “desde que me fui a Puebla ya no me invitan”; dejando ver que el prestigio del hombre Totonaca huehueteca, a más de estar relacionado con el honor que genera la posibilidad de mano vuelta, también se atañe con el vínculo que tienen los hombres al momento de trabajar con la Madre Tierra, y que en este caso se ha perdido. Por último, el fenómeno migratorio como una expresión de *Talipuwán*

Latamat. Al respecto, es necesario mencionar que *Talipuwan* (tristeza, des-armonía, infelicidad) se propone como sentimiento contrario al que se vive desde *Tapaxuwan*. Así, la migración de los jóvenes, como Don David, impide el traspaso de experiencias, y toda una tradición oral, que desencadena en el surgimiento de un modo de vida que expresa la tristeza que vive la comunidad (por la pérdida de jóvenes, de conocimientos, de prácticas comunitarias, etc.) denominado como *Talipuwan Latamat*.

Finalmente, y con respecto a la mano vuelta, aunque el 78.5% de los encuestados reconoce su importancia, su ejecución ya no es tan común, pues ven en el jornal asalariado su reemplazo. Con aquellos que la practican, reaparece en siembras de maíz 39.6%, en fiestas religiosas 20.1%, y al momento de suplir calamidades domésticas 16.7%.

Sobre las fiestas del pueblo. Las fiestas, como tiempo o *kilhtamaku* privilegiado (Münch, 1992: 286) consienten la creación, el nuevo orden, la unidad y la dispersión de *kachikin*. En ellas confluyen sentimientos y principios esenciales que permiten definir y mantener la identidad Totonaca huehueteca.

En sí, las fiestas del pueblo constituyen verdaderas amalgamas de origen prehispánico, de componentes católico-cristianos, y de elementos modernos, que se adaptan constantemente para lograr su objetivo, que es, mantener el equilibrio armonioso entre la comunidad y los seres, materiales e inmateriales, que habitan en la naturaleza.

En Huehuetla, fiesta puede entenderse de dos maneras, como *paskwa* y *tapaxuwan*. En cuanto al primero, es una clara adaptación de la palabra castellana pascua. Por otro lado, *tapaxuwan* describe todas las características (alegría, gusto, felicidad) que pueden sentirse en un convivio familiar o comunitario.

Ser danzante no es solo hacer un servicio, se danza porque Dios lo tomó, ¡Porque a él le corresponde el don! [...] Ser volador, así como se sabe, hay que ofrendar algún animal que se tenga, una gallina o un guajolote, se sabe qué hace falta a veces en la casa, no se está pidiendo. ¡Uno sabe porque hay que ofrendarlo!, se ofrenda en la pata del árbol, esta tradición hay que vivirlo [...] ¡No vamos a ofrendar a un dueño no más!, ¡Porque en esta danza se ofrenda a dos! A la tierra y al cielo, ¡Uno le pertenece a la tierra y el cielo le pertenece a Dios! En la tierra que no pase nada, que no se acerque el mal [...] ¡Por eso pensamos, por eso decimos que hay dos dueños! (Don Leo, 2017-09-28).

Parte esencial de este *tapaxuwan* son los danzantes/*tántlin*. De las danzas identificadas en Huehuetla: negritos, toreadores, huehues, santiagueros, miguelitos; dos son de origen prehispánico. Se trata de *voladores* y *quetzales*. Stresser-Péan (2011: 258-294) describe a los *voladores* como una danza en la cual algunos hombres, siempre en número par, suben a lo alto de un mástil, donde fijan una cuerda para luego amarrarse y, desde ahí, gracias a un dispositivo giratorio de madera, descender hasta el suelo realizando una trayectoria en espiral. En cuanto a los *quetzales*, el autor manifiesta que, su fama proviene de su sombrero cónico rematado con una gran aureola circular, que alcanza a veces cerca de un metro y medio, danzando también en un dispositivo giratorio, que les permite girar en el espacio, realizando círculos incluidos en un plano vertical.

En Huehuetla, sobre todo en sus fiestas, es común ver todo tipo de danzantes. Sin embargo, no es posible generalizar su presencia, en localidades como Francisco Madero, San Juan Ozelonacaxtla y Kuwik Chuchut desaparecen, pues no existe relevo generacional. Incluso en los últimos años,

voladores, símbolo de comunidad, han dejado de danzar, mostrando la fractura social, que crece en el lugar.

7.2.7. Conclusiones

El documento, muestra parte del conocimiento y prácticas Totonacas de Huehuetla, con ello la existencia de *Tapaxuwan Latamat*, como término que hace referencia a un modo de vida donde caben ideas sobre la interacción del cuerpo físico con las fuerzas presentes en la naturaleza.

El modo de vida huehueteca, *Tapaxuwan Latamat*, encuentra su esencia en dos sentimientos. Primero, *kpaxuwa*, marcado por los principios mesoamericanos de tonalismo, donde las comprensiones de *kuxta* y *listakni'* se vuelven fundamentales si el individuo pretende conservar la armonía, su integridad física, mental y espiritual. Y segundo, *tapaxuwan*, entendido como la felicidad que surge a partir de la convivencia comunal.

Tapaxuwan Latamat es *Vida en Felicidad*, una forma de vivir, un sentimiento, donde el gusto por la vida nace a partir de la experiencia de convivir, trabajar y festejar la ritualidad, bajo el cumplimiento de cargos, servicios, faenas, mano vueltas, etc., todo a favor de la comunidad.

Tapaxuwan Latamat esta insertó en otra racionalidad, una que, acumula experiencias, permitiéndole con esto, la interpretación *otra* de bienestar, de libertad, o felicidad, al punto de dejarnos ver más allá de la lógica convencional, para insertarnos en una visión del mundo, donde

todo tiene vida (*listakni'*), y en donde el *yo* se autentifica solo cuando se incorpora en el *nosotros* de la colectividad.

Por otro lado, el documento también revela como los conocimientos, con ello las prácticas comunitarias, parecieran escapar de las instituciones familiares de Huehuetla. Esto, a partir de la imposición de nuevas prácticas culturales, promovidas desde las políticas públicas, nacionales y locales, bajo parámetros insertos en la lógica del capital, donde el dinero se convierte en la única propuesta para lograr la felicidad o el bienestar.

Así, el texto también muestra, como se recrean las circunstancias donde aflora una emoción contraria a *tapaxuwan*, bajo un sentimiento de tristeza, que tienta a un modo de vida en desarmonía, y que es llamado como *Talipuwan Latamat*. Esta nefasta realidad debe afrontarse desde varios niveles, incluyendo el gubernamental, a fin de dar paso a propuestas, planes y proyectos, que incluyan un lenguaje crítico, pero, sobre todo, un lenguaje que no olvide la relación entre lo comunitario y lo natural, teniendo como enlace las experiencias sobre naturales que acontecen en cada pueblo, a fin de fortalecer la diversidad biocultural a nivel local y regional.

7.2.8. Referencias bibliográficas

Aguirre Beltrán, G. (1992). *Medicina y magia*. México: Instituto Nacional Indigenista.

- Aguado, M., Calvo D., Dessal C., Riechmann J., González J., & Montes, C. (2012). La necesidad de repensar el bienestar humano en un mundo cambiante. *Papeles de relaciones ecosociales y cambio global*, 119, 49-76.
- Aliphath, M., Estrella N., Benoit J., & Martínez, J. (2009). Formas de transformación del conocimiento de la medicina tradicional en los pueblos nahuas de Hueyapan, en la Sierra Norte. En Ramírez-Valverde, B., & Mendoza, H., (Coords.), *Investigación multidisciplinaria en la Sierra Norte de Puebla* (pp. 134-154). México: COLPOS, UIEP.
- Argueta, A. (2016). El diálogo de saberes, una utopía realista. En Delgado, F., & Rist, S., (Eds.), *Ciencias, diálogo de saberes y transdisciplinariedad* (pp. 119-136). Bolivia: AGRUCO.
- Beaucage, P. (2012). *Cuerpo, cosmos y medio ambiente entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla. Una aventura en antropología*. UNAM. México.
- Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (CONEVAL). (2015). Informe anual sobre la situación de pobreza y rezago social 2015. Municipio de *Huehuetla, Puebla*. México: CONEVAL.
- Cubillo-Guevara, A., Hidalgo-Capitán, A., & Domínguez-Gómez, J. (2014). El pensamiento sobre el Buen Vivir. Entre el indigenismo, el socialismo y el posdesarrollismo. *Revista del CLAD Reforma y Democracia*, 60, 27-58.
- Delgado, F., & Rist, S. (2016). Las ciencias desde la perspectiva del diálogo de saberes, la transdisciplinariedad y el diálogo intercientífico. En Delgado, F., & Rist, S., (Eds.), *Ciencias, diálogo de saberes y transdisciplinariedad* (pp. 35-60). Bolivia: AGRUCO.
- De Sousa Santos, B. (2009). *Una epistemología del sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*. México: Siglo XXI, CLACSO.

- Ellison, N. (2017). Cambios agro-ecológicos y percepción ambiental en la región Totonaca de Huehuetla, Pue (Kgoyom). *Nuevo mundo - Mundos Nuevos*, CERMA. Consultado el 12 de agosto 2018. Disponible en <<http://nuevomundo.revues.org/302>>. <hal-01490768>
- Enríquez, H. (2013). *La jerarquía de los dioses totonacos*. México: INAH.
- Estermann, J. 1997. Filosofía andina elementos para la reivindicación del pensamiento colonizado. En Estermann, J., y Peña, A. (Eds.), *Filosofía Andina-Cuaderno de Investigación en Cultura y Tecnología N° 12* (pp. 4-31). Chile: IECTA-IQUIQUE.
- Farah, I., & Vasapollo, L. (2011). Introducción. En Farah, I., & Vasapollo, L., (Coords.), *Vivir bien: ¿Paradigma no capitalista?* (pp. 11-35). Bolivia: CIDES-UMSA.
- Gavilán, V. (2012). *El pensamiento en espiral. El paradigma de los pueblos Indígenas. Working paper series 40*. Chile: Ñuke Mapufölaget.
- Gaona, J., & Hernández, S. (2012). Acercamiento al modelo de naturaleza de los totonacos de Puebla: el caso de Aktsini' y Kiqiolo'. En Valdez, M., Contreras J., Blas R., Ancheyta G., Zaragoza J., & Pérez, M., (Coords.), *Los recursos naturales suelo, agua y biodiversidad. Propuestas para su aprovechamiento y conservación* (pp. 116-143). México: COLPOS, UIEP.
- Giraldo, O. (2014). *Utopías en la era de la supervivencia: una interpretación del buen vivir*. Estado de México: Editorial Itaca, Chapingo.
- Govers, C. (2013). *La práctica de la comunidad. Representación, ritual y reciprocidad en la Sierra Totonaca de México*. México: INAH.
- Grosfoguel, R. (2007). Descolonizando los universalismos occidentales: el Pluri-versalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los Zapatistas. En Castro-Gómez, S., &

- Grosfoguel, R., (Eds.) *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 63-77). Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Gudynas, E. (2014). Buen Vivir: Sobre secuestros, domesticaciones, rescates y alternativas. En Oviedo, A., (Comp.), *Bifurcación del Buen Vivir y el Sumak Kawsay* (pp. 23-45). Ecuador: Ediciones SUMAK.
- Hernández, A. (2013). *Aprender a ser hombre. Honor y prestigio masculinos entre los totonacos de Zihuateutla, Puebla*. Tesis Maestría. México: CINVESTAV-IPN, DIE.
- Hernández, S. (2017). Estudios sobre el territorio en el Totonacapan Poblano. Una breve introducción. En Hernández, S., & Lemus, G., (Coords.), *El territorio de San Juan Ozolonacaxtla. Uso y cuidado desde la cosmovisión Totonaca* (pp. 5-32). Puebla: UIEP.
- Hidalgo-Capitán, A., Arias, A., & Ávila, J. (2014). El pensamiento indigenista ecuatoriano sobre el Sumak Kawsay. En Hidalgo-Capitán, A., Guillén, A., & Deleg, N., (Eds.), *Antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre el Sumak Kawsay* (pp. 25-73). Huelva y Cuenca: CIM, PYDLOS, FIUCUHU.
- Ichon, A. (1990). *La Religión de los Totonacas de la Sierra*. México: INI.
- ICSU-UNESCO. (2000). *La ciencia para el siglo XXI. Un nuevo compromiso*. Francia: UNESCO.
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI). (2005). *II Censo de Población y Vivienda 2005*. México: INEGI.
- _____. (2010). *Compendio de Información Geográfica Municipal*. México: INEGI.
- Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI). (2008). *Catálogo de las lenguas indígenas nacionales: Variantes lingüísticas de México con sus auto denominaciones y referencias geo estadísticas*. México: INALI.

- Lenkersdorf, C. (2012). *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales*. México: Siglo XXI.
- Mackay, C., & Trechsel, F. (2015). Totonac-Tepehua Genetic Relationships, *Amerindia*, 32(2), 121-158.
- Maldonado, K., Terven, A., & Lartigue, F. (2008). *Los juzgados indígenas de Cuetzalan y Huehuetla. Vigencia y reproducción de los sistemas normativos de los pueblos de la Sierra Norte de Puebla*. México: CDI.
- Masferrer, E. (2004). *Totonacos. Pueblos indígenas del México Contemporáneo*. México: CDI, PNUD.
- _____. (2009). *Los dueños del tiempo. Los tutunakú (totonacos) de la Sierra Norte de Puebla*. México: Fundación Juan Rulfo.
- Medina, J. (2011). Acerca del Suma Qamaña. En Farah, I., & Vasapollo L., (Coords.), *Vivir bien: ¿Paradigma no capitalista?* (pp. 39-64). Bolivia: CIDES-UMSA, Sapienza y OXFAM.
- Mignolo, W. (2003). *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. España: Akal.
- Morales, E. (2011). Prólogo. En: Farah, I., & Vasapollo, L., (Coords.), *Vivir bien: ¿Paradigma no capitalista?* (pp. 9-10). Bolivia: CIDES-UMSA, Sapienza y OXFAM.
- Münch, G. (1992). Acercamiento al mito y sus creadores. *Anales de Antropología*, 29 (1), 285-299.
- Navarrete, F. (2008). *Los Pueblos Indígenas de México*. Pueblos Indígenas del México Contemporáneo. México: CDI.
- Olivé, L. (2007). *La ciencia y la tecnología en la sociedad del conocimiento. Ética, Política y*

Epistemología. México: FCE.

Rodríguez, A. (2016). *Teoría y práctica del Buen Vivir: orígenes, debates conceptuales y conflictos sociales. El caso de Ecuador*. Tesis doctoral. España: Universidad del País Vasco, Euskal Herriko Unibertsitatea, HEGOA.

Salinas, E. (2000). "Regulaciones y desregulaciones en el caso del café". *Análisis Económico* 15(31), 185-205.

Stresser-Péan, G. (2011). *El Sol-Dios y Cristo. La cristianización de los indios de México vista desde la Sierra de Puebla*. México: FCE, CONACULTA.

Troiani, D. (2007). *Fonología y morfosintaxis de la lengua totonaca. Municipio de Huehuetla, Sierra Norte de Puebla*, Colección científica 515. México: INAH.

Villoro, L. (1996). *Creer, saber, conocer*. México: Siglo XXI.

7.3. Buen Vivir y Agricultura Familiar: *Tapaxuwan Latamat* en las prácticas agroproductivas de la población indígena Totonaca del municipio de Huehuetla, Puebla-México

7.3.1. Resumen

Frente al panorama de crisis que vive la humanidad se vuelve indispensable volver la mirada hacia las propuestas amerindias de la última década que procuran el Buen Vivir y la responsabilidad social a partir de su relación con la Naturaleza. Desde este contexto y a través de la sistematización de entrevistas y encuestas, el documento muestra como los Totonacas de Huehuetla, Puebla, mantienen el hábitat productivo y de convivencia, mediante estrategias que contemplan planos biológicos, sociales, espirituales, y que en la práctica recrean a *Tapaxuwan Latamat* o el modo de *vida en felicidad*.

Palabras clave

Agricultura tradicional; bienestar; cosmovisión; ritualidad; vida plena.

7.3.2. Introducción

Las propuestas indígenas y campesinas de la última década como el *Sumak Kawsay* del pueblo *Kichwa* ecuatoriano (Buen Vivir) o el *Suma Qamaña* del grupo *Aymara* boliviano (Vivir Bien), y demás análogas, compiladas bajo la plataforma política y cognitiva de Buenos Vivires compartidos (Gudynas, 2014: 43), han provocado amplios debates en el campo académico de la Economía Política del Desarrollo, no solo por formar parte de las estructuras constitucionales de Ecuador y Bolivia (Hidalgo-Capitán, Arias y Ávila, 2014: 30), sino por plantear cambios renovadores en la forma de ver a los valores que guían las relaciones existentes entre la sociedad y la naturaleza (Hernández, 2009: 56).

Toda esta antología, rebotante de formas de vida, se lía con una multitud de realidades agrarias repletas de identidades étnicas, míticas y simbólicas (Bartra, 2011: 144), que muestran la satisfacción de vivir en una comunidad nutrida de forma física a través del trabajo de la tierra, pero también de forma anímica gracias a la compenetración ritual con las fuerzas inmersas en una naturaleza de tipo sagrada, capaz de retirar el sustento que los pueblos requieren si es tratada de forma inadecuada (Prada, 2012: 228).

En estos modos de vida ancestral yacen las distintas formas de agricultura familiar que procuran el equilibrio del hábitat productivo, y con ello el progreso de la comunidad.

Actualmente existe un amplio acuerdo sobre la importancia que reviste a la agricultura familiar, no solo por su potencial para salvaguardar la seguridad alimentaria, mitigar la pobreza o su

contribución en la conservación de la biodiversidad (Soliz, 2014: 21), sino también, por albergar racionalidades distintas a la lógica del capital, pues en su lecho se practican formas de convivencia marcadas por principios de complementariedad y reciprocidad.

Sin afán de ahondar en la temática sobre el concepto, diremos que las nociones sobre agricultura familiar empezaron a forjarse desde mediados del siglo XX bajo el nombre de "unidad económica familiar", pues el concepto se usaba para asignar tierras a los campesinos beneficiarios de las reformas agrarias latinoamericanas (Maletta, 2011: 9). Sin embargo, fue hasta el año 2000 que comenzó a utilizarse de forma más generalizada, pues pese a los impactos del sistema económico global el segmento seguía existiendo (Berril, 2007: 3), permitiendo su caracterización como una forma de organizar la agricultura y la ganadería bajo la administración de hombres o mujeres que conforman una familia (Garner y De la O, 2014: 17), y su reconocimiento como un sector importante dentro de las agendas gubernamentales a nivel mundial.

Con este hecho, la agricultura familiar, facultó su tránsito como categoría política emergente de creciente legitimidad social, pues se distinguía en ella una dimensión socio-cultural caracterizada por la generación de vínculos intergeneracionales, y por estar siempre integrada a la vida comunitaria bajo una red de relaciones y estrategias reforzadas por los valores de solidaridad y fraternidad (Van der Ploeg, 2013: 7).

Es sobre este marco, la plataforma de *Buenos Vivires* donde yacen las diferentes comprensiones sobre agricultura familiar, desde donde este documento opera, tratando de solventar la

problemática relacionada con la invisibilización de las formas de vida en comunidad. Todo esto a partir de la sistematización del conocimiento que yace en el grupo indígena mexicano Totonaca del municipio de Huehuetla, del Estado de Puebla.

Este escrito analiza y muestra parte de las prácticas tradicionales que envuelven a la producción de alimentos, con ello, las relaciones de complementariedad entre familias y de reciprocidad frente a entes extrahumanos, como elementos de armonía que posibilitan el mantenimiento del hábitat productivo y de convivencia huehueteca, procurando con ello revalorar su visión del mundo, su agricultura, y su ciencia.

7.3.3. Metodología

A la llegada de Hernán Cortés, el pueblo indígena Totonaca habitaba las zonas costeras y montañosas del este de México (Kelly y Palerm, 1952: 3). Hoy en día se encuentran en los estados de Puebla, Hidalgo y Veracruz, configurando la región cultural conocida como Totonacapan (Troiani, 2007: 7).

El Censo de Población y Vivienda de 2005 proporcionó una idea sobre su número, mostrando un aproximado de 230 mil 930 individuos (INEGI, 2005). La cifra posiciona a los Totonacas en octavo lugar de entre los 68 grupos étnicos reconocidos en México por el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (2008), convirtiéndolos, por su población, en uno de los conglomerados etnolingüísticos más importantes del país.

El municipio de Huehuetla forma parte del Totonacapan. Su territorio, dividido en dos, se ubica entre los paralelos 20°02', 20°10' de latitud norte y los meridianos 97°35', 97°40' de longitud oeste de la Sierra Nororiental de Puebla, albergando alrededor de 15 mil 689 habitantes (INEGI, 2010).

Al igual que todos, los individuos de Huehuetla experimentan perturbaciones sociales como la inseguridad económica, el alcoholismo, la transformación de valores, etc., a consecuencia de la creciente subordinación a las demandas de la economía nacional. Sin embargo, los huehuetecas poseen un amplio conocimiento agrícola tradicional, además de mantener su lengua materna, pues según reporta Ellison (2017: párr. 7) el 89% de los individuos habla el idioma, principalmente la variante dialectal conocida como Totonaca de la Sierra (Mackay y Trechsel, 2015: 122).

Para abordar los simbolismos socioculturales con los cuales los Totonacas de Huehuetla interpretan la realidad y el mundo conocido, la investigación, ontológicamente tomó partido por los postulados del idealismo, y axiológicamente por los procesos reflexivos (Sautu, Boniolo, Dalle, y Elbert, 2005: 40). De este modo, sumido en un enfoque epistemológico de tipo vivencialista e interpretativo, el trabajo, metodológicamente, articuló en campo los lineamientos propuestos por el método de estudio de caso. Este diseño pudo consolidarse gracias a la estancia domiciliaria que se realizó en el municipio, bajo convivencia directa con Totonacos durante todo el año 2017.

La observación participante, como técnica relevante en este estudio de caso, permitió la estrecha familiarización de los aspectos, productivo y reproductivo, relacionados con el ciclo de vida Totonaco. Además de consolidar la redacción de un diario de campo, donde se reconstruían los patrones de comportamiento, internos y externos, de los actores evaluados, más algunos detalles sobre los encuentros previos con los entrevistados, varias acotaciones hechas por los dos intérpretes al instante de los recorridos de campo, algunas actas levantadas gracias a la participación en asambleas comunitarias, y las experiencias por parte del investigador al momento de ejecutar su cargo y servicio comunitario.

Parte del estudio consistió en la implementación de entrevistas a profundidad, mismas que se sistematizaron inmediatamente después de su realización. Para esta labor se consideraron las recomendaciones de Flick (2007: 97-99), sobre todo al momento de construir la teoría subjetiva que sustentaba la idea de un Buen Vivir huehueteca. El espectro de informantes fue variado, en total 25 Totonacos cuyos nombres han sido modificados a fin de respetar su petición de anonimato y, de entre los cuales figuraron dos ex presidentes del gobierno indígena, tres danzantes (voladores y quetzal), tres médicos tradicionales, una partera, tres amas de casa, dos estudiantes universitarios, tres profesionistas, una misionera carmelita, un catequista, tres agricultores, un fiscal de turno, el juez indígena y el mediador de paz huehueteca. Todos, miembros activos y respetados en la municipalidad, pues habían cumplido cargos y servicios a favor de la colectividad.

Las descripciones que se presentan también se apoyan por una serie de datos cuantitativos sistematizados a partir de una muestra estadística. La aplicación de esta herramienta consolidó la

triangulación de los resultados en este estudio, evidenciando los patrones socioculturales encontrados y la persistencia del modo de vida Totonaco. Para determinar la muestra se utilizó un muestreo cualitativo con varianza máxima, con precisión del 8% y confiabilidad del 95%, tomando como población los datos expuestos en el catálogo de localidades (2010) de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de México. Como resultado de esto se encuestaron a un total de 144 familias Totonacas repartidas en las doce localidades que conforman la municipalidad. Cabe mencionar que cada respondiente fue mayor de edad, 50% fueron mujeres, y todos los participantes hablaban la lengua materna.

7.3.4. Resultados y Discusión

7.3.5. El modo de vida indígena en el territorio huehueteca

Con el paso del tiempo el territorio y paisaje de Huehuetla ha sido modificado. Estos procesos de cambio (políticos, como la privatización de tierras comunales iniciada en el siglo XIX; sociales, donde el incremento demográfico resulta en la expansión de la frontera agrícola; productivos, orientados a la producción de café; y climáticos, como la helada de 1989 que afectó a miles de hectáreas cultivadas) hoy se reflejan en la alta parcelación y deforestación del monte o *kakiwin* huehueteca (Lemus y Hernández, 2017: 48).

Sin embargo, pese a sus configuraciones, en el municipio aún suscitan comprensiones sobre un espacio territorial animado, poseído por entidades extraordinarias y poderosas con capacidad de acción. El trabajo pionero de Ichon (1990: 104) o la investigación reciente de Enríquez (2013:

131-135) muestran la estructura compleja de dioses creadores y dueños, indivisibles y, anclados a principios de la naturaleza (Masferrer *et al.*, 2003: 47) con los que los Totonacas coexisten e interaccionan mediante la entrega de ofrendas y prácticas rituales que regulan las relaciones de reciprocidad.

En Huehuetla el territorio se muestra al cuidado de seres divinos como *Kimpaxkatsikan* (Virgen de Guadalupe o Madre Tierra), *Kimpuchinakan* (San Salvador o Padre Sol), *Aktsini'* (San Miguel, San Juan, o representante divino del Agua), *Kiwikgolo'* (dueño del monte), *Xmalana Katuxawat* (dueño de la tierra cultivable), San Antonio, San Martín o San José (dueños de los animales domésticos).

Actualmente estas entidades son incorporadas de una manera poco uniforme, pues en el municipio conviven personas de diferente credo (católicos, pentecostales, evangélicos). Sin embargo, su culto se refleja en algunas prácticas cotidianas que dejan clara la idea de una tierra viva, centro vital energético y punto nodal del pensamiento Totonaca huehueteca.

Fuimos a peregrinación hacia el cerro y llevaron las ofrendas [...] una parte lo fueron a dejar ahí y la otra parte fueron a comer, a convivir con la gente. Llevaron danzas, músicos, cuetes [...] la gente fue a danzar los sones de *tapaxuwan* que son casi igual como se baila los huapangos, pero sones de *tapaxuwan* son más sagrados [...] todo eso lo fueron a ofrecer, para que estén contentos los dueños de los cerros, porque van a proteger el pueblo [...] Los animalitos que vemos aquí en la tierra [...] no es de nosotros, fue prestado por Dios. Si queremos nos van a seguir dando, si lo maltratamos nos pueden quitar (Don Rafael, 2017-07-28).

En Huehuetla, territorio se entiende como *pulataman*, que a la vez significa "lugar que sirve para la vida". En *pulataman*, *laktatajni* y *laknanajni* (primeros abuelos y abuelas huehuetecas) cimentaron *kachikin* (pueblo), enseñando, entre otras cosas, una moral marcada por el principio

mesoamericano de tonalismo que evidencia la presencia de fuerzas anímicas que comparten todos los elementos que conforman el mundo natural, con ello el vínculo espiritual que los seres humanos presentan con plantas y animales durante toda su vida, incluso, como lo manifiesta Stresser-Péan (2011: 487), atándolos hasta en la muerte.

Desde esta racionalidad surge la existencia de *listakni'*, primera fuerza anímica a la que haremos referencia. En Huehuetla, el término puede ser entendido como corazón y latido, similar a lo expuesto por Rodríguez (2000: 58). Sin embargo, para los huehuetecas, *listakni'* también puede ser interpretado como vida y a la vez como algo que permite el sostén de esa vida. *Listakni'* es parte de lo animado: plantas, animales, ser humano, como lo constató Ichon (1990: 206); pero también de lo inanimado, incluso cargos y servicios son *listakni'* de *kachikin*, pues tienen vida y con su ejecución sostienen la vida del pueblo.

La reflexión Totonaca huehueteca sobre *listakni'*, donde todo tiene vida, todo tiene corazón y latido, sea animado o inanimado, abre las puertas hacia una comprensión del ser humano-sociedad y una naturaleza como realidades que interactúan, no separadas, en un proceso de unión permanente que pudiera ser llamado, citando a Guillemot (2005: 40), como "sistema de vida".

En Huehuetla, la vida se presenta como una red holística enlazada a través de vínculos llamados *kuxta* que permiten el traspaso de los "espíritus" por los reinos mineral, vegetal y animal. Esta segunda fuerza anímica permite a los seres humanos conectarse con el resto de organismos de *tiyat* (tierra). Se dice que cada huehueteca tiene doce *kuxta*, sin embargo, ninguno conoce cuales son, pudiendo tener la unión mística con plantas o animales diferentes. Estas declaraciones sobre

su número, coinciden con los hallazgos que presentan Kelly (1966: 403) y Govers (2013: 199) al momento describir el fenómeno de tonalismo que suscita en la Sierra de Puebla.

Este conocimiento local sobre el vínculo del cuerpo material con sus partes anímicas (*listakni'* y *kuxta*) permite la comprensión de un bienestar Totonaca huehueteca (por llamarlo así), donde el cuidado del entorno natural (animales, agua, etc.) y social familiar (hermanos, padres, etc.) se vuelven fundamentales si se quiere mantener una vida con gusto y felicidad, recreando con este hecho una sensación denominada por los comuneros como *kpaxuwa* (primera persona).

Este estado de satisfacción y tranquilidad se aleja de la concepción de su homólogo occidental, pues no parte de la idea introspectiva de un florecimiento personal para desarrollar las capacidades propias de los individuos (Aguado, Calvo, Dessal, Riechmann, González y Montes, 2012: 52), evidenciando una práctica hierática no monástica, ya que trae consigo una carga moral que antepone primero al "otro" (piedra, planta, animal, ser humano) para lograr alcanzar la felicidad, y sublimarse con el trabajo (no con el ocio), con la convivencia extra familiar (compadres, etc.) y la actividad comunal, bajo el "nosotros" al que refiere Lenkersdorf (2012: 78-95), detonando una idea de alegría colectiva conocida como *tapaxuwan* o felicidad, armonía, o gusto de la comunidad.

Desde esta comprensión de felicidad que involucra a la colectividad surge *Tapaxuwan Latamat*, como un sentimiento que se forja gracias a la experiencia de una forma de vida sustentada en prácticas de trabajo, de convivencia y de ritualidad, que guían, incluso, los horizontes ético y político en los que se desenvuelve la comunidad.

Tapaxuwan Latamat yace en otra racionalidad, empero, a partir de los términos Totonacas que lo describen puede ser interpretado como vida a gusto, vida en felicidad, vivir en armonía, o vida alegre. Así, siguiendo a Farah y Vasapollo (2011: 22) y la metáfora utilizada al momento de describir las propuestas amerindias insertas bajo la plataforma de *Buenos Vivires* se puede mencionar que, en *Tapaxuwan Latamat* la vida (*latamat*) se conjuga de forma plena bajo un sentido biológico, humano, y espiritual, donde su disfrute, su gozo, su felicidad (*tapaxuwan*) estaría asociada al trabajo creativo, litúrgico y recreativo, que fluye gracias al diálogo constante entre la comunidad, lo divino, y lo natural.

Entonces, *Tapaxuwan Latamat* como camino Totonaca huehueteca para llegar a la felicidad es proceso de aprendizaje y toma de conciencia que se experimenta a partir de vivir la espiritualidad de la tierra, mediante la entrega de ofrendas dirigidas a principios vitales del mundo natural. Pero también, gracias al cumplimiento de cargos (*litay*) y servicios (*talakgachixkuwin*) a favor de la colectividad, los cuales, a más de proporcionar a los individuos el gozo de vivir la libertad (*li akstu tapakgsit*) gracias al *tapaxuwan* que brinda el hecho de servir a la comunidad, promueven una forma distinta de gobernabilidad y democracia participativa, resumida en el mandar-obedeciendo al que refiere Grosfoguel (2007: 74), y que resulta incomparable con sus homólogas de derecha o izquierda vigentes en la actualidad.

En México, a diferencia de los países del cono sur de América, poco o nada se han estudiado los modos de vida indígena desde un enfoque político e incluso como alternativas al modelo de desarrollo occidental. Sin embargo, de las incursiones sobre el tema resaltan las reflexiones del antropólogo *Mixe* Floriberto Díaz (2003: 96), quien en los noventas acuñó el término

"comunalidad", como un concepto fundamental para entender la realidad indígena y hacer frente a las pretensiones capitalistas del México moderno y actual. Por otro lado, y recientemente, Antonio Paoli (2003: 71) analizó la "Vida Buena" del pueblo indígena mexicano *Tzeltal* bajo el término *Lekil Kuxlejal*, mostrándolo como un modo de vida que existió y, que hoy, pese a su degradación es posible recuperarlo.

En este punto, cabe mencionar que *Tapaxuwan Latamat* mantiene similitudes con sus homólogos, sudamericanos y mexicanos, pues sin olvidar sus particularidades, en el modo de vida Totonaca huehueteca también se evidencia y se goza el acuerdo entre sociedad y naturaleza como partes de un todo integral. Siendo esta fusión visible todavía en prácticas comunitarias y cotidianas como el desarrollo de asambleas (*tamakxtumit*), la ejecución de faenas (*taskujut xalimakatum*), los trabajos de mano vuelta (*talamakatlaja'*), la celebración de las fiestas del pueblo (*paskwa* o *tapaxuwan*), y la ejecución de la agricultura (*tachanan*) y la ganadería (*takgalhin*) con aquellos que, a más de manejar lo biológico y material, consideran su dimensión espiritual como un componente necesario en el manejo de los recursos naturales que suministra la Madre Tierra.

7.3.6. El conteo del tiempo huehueteca en la agricultura familiar

Una de las prácticas culturales más importantes de los pueblos mesoamericanos recae en el uso de calendarios contruidos a partir de observaciones solares, no obstante, su elaboración también obedece al vasto conocimiento sobre las cuentas de las revoluciones sinódicas de la Luna, constelaciones como las Pléyades y planetas como Venus y Marte (Broda, 2004: 18).

La investigación de Guy Stresser-Péan (2011: 369-401) da luces sobre el conteo del tiempo Totonaca, acercándonos a un calendario que inicia el 17 de noviembre bajo la combinación de dos ciclos: uno referido a 20 días y al carácter valorativo adivinatorio de sus 13 numerales, y otro anclado a los 18 meses de 20 días más cinco días complementarios.

En Huehuetla tiempo se entiende como *kilhtamaku*. Este término local yace en una racionalidad propia donde el pensamiento cíclico descrito por Gavilán (2012: 17-20) se hace notar. *Kilhtamaku* tiene una concepción multidireccional basada en las experiencias vivenciales del presente, como algo que se hace en el hecho puro de vivir aquí y ahora, por eso es común escuchar decir a los huehuetecas que todo tiene su tiempo, su momento, el cual debes vivirlo con *tapaxuwan*. Este documento no ahonda en su dimensión filosófica, más bien centra el análisis en los recuentos agrícolas como parte del conocimiento Totonaca huehueteca para medir el tiempo y sus acontecimientos.

Desde este contexto, y como lo muestra la *Figura 6*, presentamos una primera división de *kilhtamaku*, seccionado por el clima en tres momentos: a) tiempo de lluvias leves, nublado, con presencia de vientos fríos y heladas; b) tiempo caluroso, seco y de vientos cálidos; y c) tiempo de lluvias torrenciales, nublado de vientos fuertes y granizadas ocasionales. Al respecto sobre clima y tiempo, el conocimiento es amplio, por ejemplo, una forma de predecir cosechas radica en la observación de los vientos, pues si se registran vientos cálidos a inicios de año (atípicos) se pronostican sequías y la consecuente baja productividad de milpas y cafetales.

Una segunda división de *kilhtamaku* refleja el quehacer Totonaca, distinguiéndose: tiempos de siembra y cosecha, tiempos para hacer viviendas (meses cálidos), tiempos de pesca (tiempos de lluvias leves), tiempos de caza (meses cálidos), tiempos para realizar cargos, y tiempos de fiestas. Este último *kilhtamaku*, tiempo de fiestas o *tapaxuwan*, muestra una amplia gama de manifestaciones relacionadas con las actividades agroproductivas, incluso con el ciclo ritual agrícola de tradición mesoamericana al que se refiere Gámez (2003: 39).

MESES TOTONACAS ^a	CLIMA	ANUALES	PERENNES ^d	FESTIVIDADES
Xtayat qui'hui'	17-11 al 06-12			
La'xun	07-12 al 26-12	Lluvias leves	Cosecha	Guadalupe Culto a la Fertilidad
Tlanca' lixquin	27-12 al 15-01		Siembra	
Palh lixquin	16-01 al 04-02		Frijol	San Antonio Bendición de animales
Tapac taxtu	05-02 al 24-02		Cucúrbitas	
Pichi hua't	25-02 al 16-03	Caluroso	Cuidado	Mamey
Maca taxtu	17-03 al 05-04			Caña
Maca patinit	06-04 al 25-04		Frijol	Semana Santa Bendición de palmas
Smulaja	26-04 al 15-05		Dobla	Santa Cruz Culto al agua
Sicu'lanan	16-05 al 04-06			Quelites ^c
Sihuinit	05-06 al 24-06		Siembra	
Cuhuacna	25-05 al 14-07	Lluvias torrenciales	Cosecha	Chile
Stacnan cuhuacna	15-07 al 03-08		Cuidado	Maracuyá
Kalhkosot	04-08 al 23-08			Pimienta
Kechit	24-08 al 12-09			
Lhac puxuma	13-09 al 02-10			
Tlanca' Ihtucutlit	03-10 al 22-10	Lluvias leves	Dobla	Café Cítricos
Palh Ihtucutlit	23-10 al 11-11			
Xtaka quilhtamacu	12-11 al 16-11		Maiz ^b	Día de muertos Kuxta

^a Los meses de *Xtayat qui'hui'* o árbol de pie, *La'xun* o desollamiento, *Pichi hua't* o tamal de dos ingredientes, *Cuhuacna* o heno, *Stacnan cuhuacna* o heno tierno, *Kalhkosot* o vuelo, y *Xtaka quilhtamacu* o días abandonados presentan interpretaciones, el resto no (Stresser-Péan, 2011: 387-390); ^b Generalmente en el ciclo diciembre-julio el maíz se cultiva asociado con frijol; mientras que, en el ciclo junio-diciembre se cultiva solo; ^c Abundan en los meses lluviosos, aunque se pueden colectar todo el año. Si se siembran (pápalo), los meses de septiembre y noviembre son ideales; ^d Meses de cosecha.

Fuente: Elaboración propia.

Figura 6. Calendario agrícola de Huehuetla, Puebla.

Un convivio Totonaca resulta el 12 de diciembre, *tapaxuwan* dedicado a *Kimpaxkatsikan*. Esta celebración de tres días se realiza bajo dos vertientes. La primera es organizada por el Consejo de Ancianos, el evento se desarrolla en el atrio de la parroquia, donde se levantan las "casitas" y en donde día y noche son dedicados al diálogo, la reflexión, la oración y la entrega de ofrendas en harás de favorecer la productividad de la tierra. La segunda versión tiene un tinte similar, sin embargo, el festejo queda a cargo de los mestizos bajo la denominada "feria del café".

Otra celebración se da el 3 de mayo. Este *tapaxuwan* dedicado al agua está velado por la ceremonia católica de la Santa Cruz (Gaona y Hernández, 2012: 120). El festejo, que pide lluvias, no se desarrolla en iglesias sino en la cima de los cerros, cajas de agua, y manantiales, de forma colectiva a lo largo y ancho de la municipalidad. Tradicionalmente la divinidad Totonaca relacionada con el agua ha sido *Aktsini'* (Ichon, 1990: 104), siendo San Juan Bautista su metáfora actual. Sin embargo, en Huehuetla, San Miguel también es visto como representante divino del agua. De tal forma que el festejo de sus mayordomías, San Juan 24 de junio y San Miguel 29 de septiembre, también reflejan parte del culto al agua huehueteca.

El sol y el agua siempre deben estar presentes para que se dé la siembra, cuando van a traer la cera a San Salvador se llevan a San Miguel [...] San Salvador es el dueño de las semillas [...] Pero para que nazcan todas las semillas necesitamos el agua, y el agua va a surgir desde San Miguel, entonces es para que riegue nuestras semillas, por eso ellos siempre van juntos, por eso mi ofrenda y mi oración va para los dos (Don Emilio, 2017-06-24).

Otro *tapaxuwan* agrícola que procura la bendición de semillas, siembras, y el agradecimiento de cosechas, corresponde a la mayordomía de carácter doble dedicada al patrono de la municipalidad (*Kimpuchinakan*) que se celebra el 6 de agosto con replica el 6 de septiembre, bajo una serie de ritos y danzas que muestran la relación entre *Kimpuchinakan* (San Salvador) y *Aktsini'* (San Miguel) como deidades creadoras de vida y garantes de su fertilidad.

Estas fiestas y rituales que implican una activa participación grupal materializan los conceptos abstractos de la cosmovisión huehueteca. Los eventos, a más de acarrear cambios de posición social para los ejecutores y asegurar beneficios espirituales para la comunidad, consolidan sus esquemas organizativos (cargos y servicios, asambleas, faenas), reflejando con ello el trabajo colectivo y la toma de decisiones compartidas por la familia y la comunidad.

7.3.7. El sistema económico familiar de Huehuetla

La familia Totonaca huehueteca, compuesta generalmente por cinco miembros, se desenvuelve en un territorio altamente parcelado. Los datos de campo revelaron que en Huehuetla las propiedades familiares promedio son de 0.99 hectáreas, y que operan bajo el sistema productivo milpa-cafetal-monte (Beaucage, 2012: 119). Aunque, desde la desaparición del Instituto Mexicano del Café (Salinas, 2000: 191) y la helada de 1989, las unidades de producción familiar (UPF) han limitado el cultivo del aromático para consolidar la producción de autoconsumo, con ello, el maíz (Ellison, 2017: párr. 35) como cultivo base de su alimentación y de las normas culturales que rigen la división del trabajo.

La complementariedad laboral inicia en la niñez. Así, por un lado, el padre lleva a su hijo al campo desde los siete u ocho años de edad para que pueda familiarizarse con el trabajo agrícola. Y por otro, la madre enseña a las hijas las labores del hogar, lavar ropa y hacer tortillas.

Sin embargo, a más de los quehaceres domésticos, los datos de las encuestas mostraron que las mujeres participan de actividades remuneradas como: empleadas en casas ajenas 6.9%, en la

elaboración de artesanías 2.1%, atendiendo pequeñas tiendas de abarrotes 23.6%; o incluso de actividades agrícolas como: el mantenimiento de sus huertos de traspatio ricos en plantas medicinales, la selección de la semilla de maíz, la pizca de la gramínea, el corte de café, y el cuidado de los animales domésticos (pollos, guajolotes, patos y ocasionalmente un cerdo) destinados al autoconsumo o al mercado local.

En Huehuetla aún quedan los remanentes de las prácticas rituales relacionadas con la cría de animales. Al respecto, el 49.3% de las encuestadas reconoció que bendicen gallineros y chiqueros mediante oraciones, también regando la bebida sagrada o *kuchu* (alcohol de caña) en forma de cruz en cada una de las esquinas de las estructuras, o a su vez en la parte central de las instalaciones, incluso, un 50.7% mencionó realizar oraciones de agradecimiento al momento de sacrificar los animales, a más de poner ofrendas en el altar familiar como actos de reciprocidad ante las divinidades.

Por su lado, el trabajo de los hombres envuelve actividades como: cultivar la tierra, cortar y traer leña, desbrozar los cafetales, cortar y cargar el café, cortar y moler caña. Sin embargo, de forma alternativa a la agricultura, y según las encuestas, muchos trabajan como: jornaleros 31.9%, en la construcción 14.6%, como músicos 4.2% o carpinteros 2.1%. Incluso, algunos Totonacos se desplazan para cortar café o pimienta a municipios aledaños y a las plantaciones de cítricos de la costa de Veracruz. Aunque el flujo migratorio no distingue género, siendo hombres y mujeres (mínimo once y máximo 32 años de edad) los que parten a las grandes ciudades como Puebla 42.4% y México 13.2%.

La UPF se mantiene gracias al trabajo de toda la familia. Así, sin contar todos los satisfactores que generan las prácticas agrícolas y ganaderas, desde su dimensión económica diremos que estas constituyen el 29.3% de los ingresos monetarios, con un promedio de 74.85 dólares americanos (USD) por mes (Diario Oficial de la Federación 2018-01-30, 1 USD igual a 18.72 pesos mexicanos). A esto se suman las actividades agrícolas indirectas (jornales), las cuales componen el 16.4% de los ingresos totales con un promedio de 35.86 USD. En el seno familiar también se desarrollan actividades no agrícolas, mismas que constituyen el 29.7% de los ingresos con un promedio de 98.79 USD. Otro componente de la economía familiar yace en los apoyos gubernamentales bajo desembolsos de dinero que realizan programas de tipo productivos y de inclusión social implementados en el sector. De tal manera que estas aportaciones componen el 20.4% de los ingresos totales, con un promedio 37.25 USD. La UPF también percibe remesas, sumando el 4.2% de los ingresos familiares con un promedio de 11.65 USD al mes.

De lo anterior se desprenden varios aspectos. Entre estos, la confirmación de las estadísticas oficiales, pues al comparar la suma de los ingresos económicos frente a la línea de pobreza establecida por CONEVAL (corte enero 2018), se demuestra que un 82.6% de los hogares Totonacas presentan condiciones de pobreza, desde el punto de vista cuantitativo. Asimismo, se expone que entre las estrategias utilizadas para enfrentar la pobreza material yace la pluriactividad, destacándose el incremento de actividades no agrícolas y el número de personas que trabajan por jornal como alternativas para generar recursos económicos en el sector rural.

También se evidencia que un componente fuerte de la economía familiar reposa en las propuestas que traen los programas gubernamentales. Sin embargo, estas estrategias no se

consolidan como verdaderas ayudas pues, como lo menciona Torrez (2012: 21), confunden la idea de bienestar local con su homólogo occidental, promoviendo con ello la razón de "primero el dinero" luego la comida, lo demás, y en nuestro caso, incluso dejando a un lado el sopesar sobre la vida comunitaria, o el pensamiento mismo sobre *tapaxuwan*. Además, las propuestas gubernamentales, así planteadas, generan dependencia (Székely, 2002: 10), ya que su paternalismo olvida los valores no convencionales presentes en los pueblos indígenas, mermando la satisfacción de otras necesidades (libertad, identidad) tal y como lo señalan Max-Neef, Elizalde y Hopenhayn (1998: 62).

Los datos también muestran el alto porcentaje de experiencias migratorias, como otra de las estrategias que utilizan las familias Totonacas para afrontar su difícil situación económica. Esta perturbación social se vuelve importante pues afecta directamente al modo de vida señalado por los Totonacas de Huehuetla, ya que con su hecho se suprimen las pláticas entre abuelas, abuelos, y los jóvenes del pueblo, negando así a las nuevas generaciones toda una tradición oral, alejándolos de sus creencias, y volviéndolos en muchos de los casos desconocidos de la forma de vida en comunidad.

Toda esta realidad despierta un sentimiento contrario al que se vive desde *Tapaxuwan Latamat*, una emoción conocida por los Totonacas de Huehuetla como *Talipuwan*, y que refiere a un tipo de tristeza, de infelicidad, que hasta cierto punto puede ser entendida como una desarmonía que se vive en la comunidad, pues fomenta una forma de vida desequilibrada denominada como *Talipuwan Latamat*.

El escenario donde se presenta *Talipuwan Latamat* empieza a generalizarse, pues la superposición del paradigma dominante occidental por sobre el indígena ancestral se promueve cada vez más a partir de la imposición del modelo capitalista donde yace el México moderno y actual, fomentando políticas a favor del híper consumismo y la homogeneidad, que atentan en contra de las diversas estrategias de convivencia, de trabajo y de espiritualidad.

7.3.8. El cultivo del maíz sagrado en Huehuetla

La tenencia de la tierra en Huehuetla obedece al esquema de pequeña propiedad privada. Esta particularidad ha llevado a que algunos campesinos indígenas (33.3% de los encuestados), opten por rentar tierras para producir maíz. La alta parcelación ha obligado a cultivar de forma repetida la tierra, forzando a adaptar nuevas técnicas de cultivo, incluso suprimiendo la denominada Roza-Tumba-Quema, salvo cuando se siembran las variedades locales de ciclo largo de frijol (blanco o *xuyumit* y gordo o *tlankastapu*), pues son útiles en zonas pedregosas y de ladera.

La ubicación geográfica de Huehuetla permite que el maíz sea cultivado dos veces al año. Las siembras consideran las fases lunares (54.2% de los encuestados prefiere sembrar en luna llena o *katla papa'*) y los días católicos de fiesta como el 12 de diciembre (Virgen de Guadalupe), 24-25 de diciembre (Navidad), 28 de diciembre (Santos Inocentes), 6 de enero (Santos Reyes), 2 de febrero (Candelaria), 24 de junio (San Juan), 16 de julio (Santa Carmen), siendo mucho mejor si coincide un día de fiesta con luna llena.

Cuadro 4. Descripción de los sistemas de siembra utilizados en Huehuetla, Puebla.

Detalle	Tawilin	Taskgetni	Lichankan kgatsasa
Materiales	Coa o <i>lichan</i> y morral o <i>putchan</i> .	Coa, morral y estacas.	Coa, morral, estacas y abono.
Técnicas	Limpieza del terreno anticipada. Se mantiene cobertura vegetal. Distancia entre surcos y plantas variada (1.0 a 1.2 x 0.5 a 0.3 m). Número de semillas variado (3 a 5 granos por punto de siembra). Estas características son similares para el resto de sistemas.	Estacas de maíz o <i>xkijit</i> (<i>Renealmia alpinia</i>) con forma de media luna, grosor de 4 cm y largo de 15 cm. Al sembrar, la estaca va en el hoyo, con su lado convexo en dirección a la pendiente del terreno. Para tapar el hoyo, la coa se posiciona adelante 5 cm del punto de siembra, se entierra y se presiona a fin de cerrar el agujero.	Antes de sembrar se preparan socavones donde se deposita alrededor de 1/2 kg de abono (dos manos). La siembra sigue los puntos fertilizados, pudiendo utilizarse la técnica sencilla o de estaca.
Ambientales	Para suelos de buena calidad (rojos polvosos, negros polvosos, negros blandos, negros pedregosos, o negros lodosos). En tiempo de <i>pustagna'</i> , y en terrenos no pronunciados, el maíz se siembra con calabaza o frijol ^b .	Útil en terrenos con presencia de plagas mayores. El agujero extra, permite la siembra simultánea de frijol, calabaza (<i>nipxi</i>) o chayotes (<i>maklhtukun</i>).	Para suelos de baja calidad (grises polvosos, amarillos pegajosos, amarillos pedregosos, amarillos secos y amarillos lodosos).
Económicas ^a	1/4 de <i>ha</i> requiere el trabajo de tres personas.	1/4 de <i>ha</i> requiere el trabajo de cinco personas.	1/4 de <i>ha</i> requiere el trabajo de ocho personas.

^a Un jornal de trabajo oscila entre 4 y 7 USD por día; ^b Frijol negro o *patsitstapu*, frijol enredador o *makgyaw*, frijol cuerno o *lukut stapu*, todos de ciclo corto

Fuente: elaboración propia; García (2013: 41-50), Espinoza y García (2017: 89).

Los tiempos para sembrar maíz son conocidos como *putamakgmulh*, que va desde el 15 de diciembre al 15 de enero; *puskakan*, del 16 de enero y todo el mes de febrero; y *pustakgna*, que comienza el 24 de junio y termina el 15 de agosto como fecha límite eficaz para iniciar el cultivo (Espinoza y García, 2017: 97-98). Todos estos, y como los demuestra García (2013: 40)

desarrollados bajo diferentes tipos de siembra, donde destacan el sistema sencillo o *tawilin*, el sistema con estaca o *taskgetni*, y el sistema con estiércol o *lichankan kgatsasa* (Cuadro 4).

La semilla. En Huehuetla se producen cinco tipos de maíz criollo. Las preferencias varían, por ejemplo, el amarillo (*smukuku*) gusta por su ciclo más corto (4 a 5 meses) comparado con los otros (5 a 6 meses), aunque según los entrevistados este no es tan sabroso. Los maíces azules (*spupuku*) y pinto (*spilili*) son preferidos porque tienden a desarrollarse mejor en suelos poco fértiles. Por su sabor se prefiere el maíz blanco (*saqaq*), aunque este no se siembra solo, ya que va acompañado por el maíz rojo (*tsutsoq*). Según los entrevistados, este último es el favorito de *kuxiluwa* (serpiente del maíz), animal representante de *Chihini-Sol* en la tierra y protector de las milpas, por eso también es llamado *puxku'* "el mayor, el que protege", ya que proporciona cuidados de índole espiritual al sembrío. De tal manera que cuando se siembra el maíz blanco, el rojo lo acompaña en una relación aproximada 1:4 (rojo-blanco).

Estos hechos, por un lado, refuerzan la idea de cultivos con esencia (*listakni'* y *kuxta*) y, por otro, ratifican el vasto conocimiento con relación al policultivo que manejan los individuos de Huehuetla al momento de trabajar su milpa biodiversa.

Tiempo atrás, sobre todo para las siembras de maíz, se utilizaban esquemas de trabajo colectivo y de colaboración como la mano vuelta, sin embargo, este tipo de actividad ha perdido peso. Los datos de campo revelaron que solo el 39.6% de las familias practican mano vuelta al momento de cultivar maíz. Otra actividad que desaparece es el intercambio de semillas, entre ellas la de maíz, pues solo el 30.6% de los encuestados reconoció mantener viva esta actividad bajo modalidades

como maíz para siembra por maíz para consumo, y viceversa. Las causas para el deceso de estas actividades son múltiples. Sin embargo, parece que en Huehuetla la razón principal yace en los procesos migratorios, pues el 51.4% de los encuestados reconoció que las nuevas generaciones no contemplan a la agricultura o a la ganadería dentro de sus opciones de vida.

Finalmente, la cosecha realizada generalmente luego de luna llena. Esta actividad es ejecuta por hombres y mujeres, en ocasiones incluso bajo esquemas mano vuelta. Una vez cosechadas las mazorcas son apiladas de forma ordenada en un lugar específico del hogar, casi siempre en la cocina. El sitio de almacenaje es bendecido con la bebida sagrada o *kucho*, además junto a las mazorcas se deposita un adorno en forma de cruz confeccionado con tepejilote (*Chamaedorea tepejilote*) y acompañado por veladoras y sahumerios. Algunas familias amarran las mazorcas a partir de sus brácteas, generalmente de a dos, tres o cuatro, para luego colgarlas en maderas sujetas a los techos de la casa. En este tipo de arreglo se debe señalar que siempre una mazorca o atado de maíz rojo ira en el extremo de las hileras que cuelgan en el techo, pues según la creencia fertilizará al resto de granos a más de otorgarle protección espiritual al maíz almacenado. Por último, las mazorcas de granos grandes y con menor daño mecánico o fitosanitario se van seleccionando como semillas para luego ser depositadas en lugares frescos y secos, generalmente cerca del altar familiar.

El manejo agronómico del cultivo. Los jefes de hogar son los que posibilitan el trabajo. El hombre organiza las actividades agronómicas y la mujer sostiene la alimentación de las personas que trabajan. Las actividades son a triple sentido: trabajo, alimentación, y espiritualidad; dejando comprender la relación entre comer y trabajar bien, ya que en la siembra se ofrece un pequeño

banquete con carne de guajolote o gallina (mole de siembra), que también es utilizado como ofrenda, pues sino se proporciona, tanto a la divinidad como a los individuos que colaboran, la cosecha del cultivo será mínima, incluso con la posibilidad de pérdidas.

Producir maíz es un ritual, un acto donde participa toda la familia, compadres y comadres, es una actividad que involucra a la comunidad, una fiesta, un *tapaxuwan*.

Con quince días de anticipación se limpia el terreno. El trabajo es manual, sin embargo, el 11.8% de los encuestados mencionó usar herbicidas.

Preparar la semilla envuelve mucho conocimiento, las mujeres la seleccionan para luego remojarlas con al menos un día de anticipación, validando así el potencial germinativo de los granos, además de mejorar su establecimiento en campo.

Ambas actividades, participación de la mujer en los procesos agrícolas y pre germinado de la semilla, han generado grandes interrogantes entre antropólogos e historiadores sobre los orígenes del pueblo Totonaca, pues según Kelly (1952-53: 185-186) dichas prácticas no corresponden a los pueblos mesoamericanos sino más bien a los asentamientos humanos del circum-caribeño. Así, la hipótesis de Kelly se integra a las propuestas que relacionan a los Totonacas con los Teotihuacanos y Olmecas (Morales, 2008: 206-209).

Con el transcurso de los años se han introducido prácticas y tecnologías agrícolas, actualmente el 10.5% de los encuestados usa abonos orgánicos y un 54.2% fertilizantes químicos,

principalmente urea (34.0% divide en dos la aplicación). Por otro lado, un 12.5% utiliza insecticidas químicos bajo uno y cuatro momentos de uso. Las dificultades sobre el empleo de estas dos tecnologías yacen en sus momentos y dosis de aplicación, pues los recorridos de campo permitieron detectar, en algunos sembríos de maíz, la presencia de costras salinas en el suelo y fitotoxicidad en hojas debido a la excesiva utilización de estos insumos agrícolas. Al respecto, si ha de corregirse esta problemática, se deberá considerar en el proceso las comprensiones anímicas sobre la tierra ya que en Huehuetla la productividad de los cultivos no se basa solo en asuntos técnicos, sino también en visiones espirituales.

Finalmente, la dobla del maíz. Esta actividad se realiza en los meses de mayo u octubre, dependiendo del temporal, justo cuando los elotes han alcanzado su madurez óptima, la cual es comprobada por el oscurecimiento (punto negro) que aparece en el pedicelo del grano. La dobla del maíz permite conservar las mazorcas por más tiempo en campo, gracias a que quedan boca abajo se disminuye la pudrición del grano por excesos de humedad, además de mejorar el control con respecto al ataque de aves y el consecuente daño mecánico.

Los procesos de reciprocidad. Se debe señalar que tan solo el 9.7% de los encuestados piensa que el maíz no tiene un dueño, una fuerza anímica sobrenatural que lo tutela. Estas modificaciones del pensamiento son ocasionadas por la introducción de nuevas formas de pensar sobre la tierra atadas a prácticas agroproductivas modernas y a los procesos de evangelización que suscitan en el lugar (Ellison, 2017: párr. 27; Hernández, 2017: 7).

Con aquellos que creen en los procesos espirituales de la tierra, la producción de maíz está marcada por actos rituales que inician con la bendición de las semillas, justo en la mayordomía de San Salvador (6 de agosto).

Al momento de la siembra, una porción de los alimentos siempre se deposita en el altar familiar. La ofrenda va acompañada de aguardiente, veladoras y el sahumador que previamente ha sido encendido por el jefe de hogar bajo oraciones que invocan a *Kimpuchinakan* y *Xamalana Katuxawat*. Sobre este particular no debemos olvidar que, desde la cosmovisión indígena, las divinidades acaecen en el momento ritual (Medina, 2011: 42-43) pues, a diferencia de la ontología occidental donde el ser existe en y por sí mismo, en la visión indígena, un ente particular siempre está en relación con otros, entendiéndose por qué se necesitan el uno del otro (Estermann, 1997: 12-16).

La semilla de maíz se traslada al terreno bendecido (en algunos casos se traza una cruz con agua ardiente en el centro; otras veces se trazan cruces con la bebida sagrada en cuatro puntos del lote, generalmente con rumbos cardinales norte, sur, este y oeste; en otra variante, con las palmas de Semana Santa se confecciona una cruz, la cual es plantada en el centro del terreno y bendecida con *kucho*, haciendo una cruz en la tierra con el licor).

La siembra la inicia el dueño de la milpa, éste con la ayuda de la coa traza los surcos y los puntos donde se colocan las semillas. Los trabajos siempre paran a las doce del día, tiempo de *Chihini* (Padre Sol). Es en este momento donde se consumen los alimentos y en donde el mole se vuelve fundamental.

Una vez alimentadas las personas, se retoman las actividades hasta terminar la faena. Culminado, los participantes se dirigen a la vivienda de los anfitriones, donde se realiza un convivio. En este *tapaxuwan*, cada participante toma el trago sagrado y come parte de la ofrenda depositada inicialmente en el altar.

7.3.9. Conclusiones

El documento muestra detalles sobre el modo y las estrategias de vida de las familias Totonacas del municipio de Huehuetla. A primera vista, la racionalidad huehueteca revela una forma de comprensión sobre la tierra (*tiyat*) que no se limita a la visión de territorio geográfico o medio de producción como generalmente se la considera; más bien, *tiyat* es reconocida como lugar de antepasados, y como sitio para desarrollar celebraciones y fiestas, pues constituye un espacio religioso con el que los Totonacas de Huehuetla mantienen relaciones místicas.

Los datos colectados dejan ver como la diversificación productiva y de sus actividades mantienen la economía familiar y comunitaria, considerando que la diversificación productiva se enlaza con las zonas agroecológicas presentes en el territorio, las cuales permiten la obtención de varios cultivos usados tanto para el autoconsumo como para la venta. A esta diversificación se suman la cría de animales domésticos y las relaciones sociales recreadas con el tiempo, donde el parentesco sanguíneo y espiritual se vuelven fundamentales, sobre todo en los esquemas de trabajo comunitario.

También, se hace evidente que la agricultura y la cría de animales constituyen un espejo por medio del cual los entes espirituales hacen saber a los humanos su juicio sobre el trato experimentado por ellos. Dejando claro, desde la óptica de los Totonacas huehuetecas, que las prácticas agroproductivas también se entienden como la creación de las condiciones óptimas para el despliegue de los entes con los que están vinculados.

El manejo que le dan los huehuetecas a los recursos no solo contempla el plano material-biológico, sino, también un ámbito social de trabajos colectivos y compartidos, incluyendo una dimensión religiosa-espiritual que representa la base en la construcción de su conocimiento, con ello, la acción y comportamiento (correcto) que se replica en las unidades de producción familiar y la comunidad, permitiendo el desarrollo del modo de vida Totonaca huehueteca denominado como *Tapaxuwan Latamat*.

Sin embargo, el documento también muestra como la imposición de la visión capitalista global va desplazando al conocimiento local, con él, las prácticas agroproductivas y comunitarias que permiten la comprensión de esta forma de vida plena. Incluso, los resultados evidencian el despertar de un sentimiento contrario al que se vive desde *Tapaxuwan Latamat* y que hace referencia a un tipo de tristeza, de infelicidad, que poco a poco se apodera de la comunidad, fomentando una forma de vida desequilibrada entendida como *Talipuwán Latamat*.

Revalorar esta forma de vida comunitaria, con ella, los diálogos entre comunidad, lo divino y lo natural, quizá no hagan la tarea más fácil, sin embargo, estamos seguros de que permitirá incorporar una visión más plural sobre las distintas formas de interpretar a la naturaleza, la

agricultura, el trabajo, o la espiritualidad, impulsando "nuevos" caminos de convivencia, diferentes de los hasta ahora expuestos por la razón occidental.

7.4. Bibliografía Actualizada

- Aguado, M., Calvo, D., Dessal, C., Riechmann J., González, J. y Montes, C. (2012). "La necesidad de repensar el bienestar humano en un mundo cambiante". *Papeles de Relaciones Ecosociales y Cambio Global*, (119), 49-76.
- Bartra, A. (2011). *Tiempos de mitos y carnaval. Indios, campesinos y revoluciones de Felipe Carrillo Puerto a Evo Morales*. México: ITACA, PRD D.F.
- Beaucage, P. (2012). *Cuerpo, cosmos y medio ambiente entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla. Una aventura en antropología*. México: UNAM.
- Berril, A. (2007). "Introducción". En A. Barril y F. Almada (Eds.), *La agricultura familiar en los países del Cono Sur*. Asunción: IICA, 1-6.
- Broda, J. (2004). "La percepción de la latitud geográfica y el estudio del calendario mesoamericano". *Estudios de Cultura Náhuatl*, (35), 15-44.
- Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI). (2010) *Catálogo de localidades indígenas 2010*. México: CDI.
- Díaz, F. (2003). "Comunidad y comunalidad". En J. Rendón (Comp.), *La comunalidad: Modo de vida en los pueblos indios*. México: CONACULTA, 91-107.
- Ellison, N. (2017). "Cambios agro-ecológicos y percepción ambiental en la región Totonaca de Huehuetla, Pue (Kgoyom)". En <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-01490768>. Consultado el 2 de Noviembre 2018.

- Enríquez, H. (2013). *La jerarquía de los dioses totonacos*. México: INAH.
- Espinoza-Pérez, J. y García, H. (2017). "Los recursos naturales y su relación con la comunidad". En S. Hernández y G. Lemus (Coords.), *El territorio de San Juan Ozelonacaxtla. Uso y cuidado desde la cosmovisión Totonaca*. Puebla: UIEP, 83-114.
- Estermann, J. (1997). "Filosofía andina elementos para la reivindicación del pensamiento colonizado". En J. Estermann y A. Peña (Eds.), *Filosofía Andina-Cuaderno de Investigación en Cultura y Tecnología N° 12*. Chile: IECTA-IQUIQUE, 4-31.
- Farah, I. y Vasapollo, L. (2011). "Introducción". En I. Farah y L. Vasapollo (Coords.), *Vivir bien: ¿Paradigma no capitalista?* Bolivia: CIDES-UMSA, SAPIENZA, OXFAM, 11-35.
- Flick, U. (2007). *Introducción a la investigación cualitativa*. España: Ediciones Morata, Fundación PAIDEIA GALIZA.
- Gómez, A. (2003). "El ciclo agrícola ritual en una comunidad popoloca del sur de Puebla". *Graffylia*, 1(2), 39-53.
- Gaona, J. y Hernández, S. (2012). "Acercamiento al modelo de naturaleza de los totonacos de Puebla: el caso de Aktsini' y Kiwiqolo'". En M. Valdez, J. Contreras, R. Blas, G. Ancheyta, J. Zaragoza y M. Pérez (Coords.), *Los recursos naturales suelo, agua y biodiversidad. Propuestas para su aprovechamiento y conservación*. México: COLPOS, UIEP, 116-143.
- García, H. (2013). *Conocimiento tradicional sobre la siembra de maíz en San Juan Ozelonacaxtla, Huehuetla, Puebla*. Tesis de Licenciatura no publicada. Puebla: Universidad Intercultural del Estado de Puebla.
- Garner, E. y De la O, A. (2014). *Identifying the "family farm": an informal discussion of the concepts and definitions*. ESA Working Paper No. 14-10. Rome: FAO.

- Gavilán, V. (2012). *El pensamiento en espiral. El paradigma de los pueblos Indígenas*. Chile: Ñuke Mapufölaget.
- Govers, C. (2013). *La práctica de la comunidad. Representación, ritual y reciprocidad en la Sierra Totonaca de México*. México: INAH.
- Gudynas, E. (2014). "Buen Vivir: Sobre secuestros, domesticaciones, rescates y alternativas". En A. Oviedo (Comp.), *Bifurcación del Buen Vivir y el Sumak Kawsay*. Ecuador: Ediciones SUMAK, 23-45.
- Guillemot, Y. (2005). "Para leer el Qhapaq Kuna: ¿Un nuevo paradigma?". En J. Lajo (Ed.), *Qhapaq Ñan: La Ruta Inka de Sabiduría*. Lima: CENES, 27-63.
- Grosfoguel, R. (2007). "Descolonizando los universalismos occidentales: el Pluri-versalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los Zapatistas". En S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (Eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 63-77.
- Hernández, M. (2009). "Sumak Kawsay y Suma Qamaña, el reto de aprender del Sur. Reflexiones en Torno al Buen Vivir". *OBETS*, (4), 55-65.
- Hernández, S. (2017). "Estudios sobre el territorio en el Totonacapan Poblano. Una breve introducción". En S. Hernández y G. Lemus (Coords.), *El territorio de San Juan Ozelonacaxtla. Uso y cuidado desde la cosmovisión Totonaca*. Puebla: UIEP, 5-32.
- Hidalgo-Capitán, A., Arias, A. y Ávila, J. (2014). "El pensamiento indigenista ecuatoriano sobre el Sumak Kawsay". En A. Hidalgo-Capitán, A. Guillén y N. Deleg (Eds.), *Antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre el Sumak Kawsay*. Huelva y Cuenca: CIM, PYDLOS, FIUCUHU, 29-73.
- Ichon, A. (1990). *La Religión de los Totonacas de la Sierra*. México: Instituto Nacional

Indigenista.

Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI). (2005). *II Censo de Población y Vivienda 2005*. México: INEGI.

Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI). (2010). *Compendio de Información Geográfica Municipal*. México: INEGI.

Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI). (2008). *Catálogo de las lenguas indígenas nacionales: Variantes lingüísticas de México con sus auto denominaciones y referencias geo estadísticas*. México: INALI.

Kelly, I. y Palerm, A. (1952). *The Tain Totonac. Part 1. History, Subsistence, Shelter and Technology*. Washington D.C: Smithsonian Institution, Institute of Social Anthropology.

Kelly, I. (1952-53). "The modern Totonac". *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, 3(2-3), 175-186.

Kelly, I. (1966). "World View of a Highland Totonac Pueblo". En INAH y SEP (Eds.), *Summa antropológica en homenaje a Roberto J. Weitlaner*. México: INAH, SEP, 395-411.

Lemus, G. y Hernández, S. (2017). "Transformaciones y reconfiguraciones del territorio". En S. Hernández y G. Lemus (Coords.), *El territorio de San Juan Ozolonacaxtla. Uso y cuidado desde la cosmovisión Totonaca*. Puebla: UIEP, 33-83.

Lenkersdorf, C. (2012). *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales*. México: Siglo XXI.

Mackay, C. y F. Trechsel. (2015). "Totonac-Tepehua Genetic Relationships". *Amerindia*, 32(2), 121-158.

Maletta, H. (2011). *Tendencias y perspectivas de la agricultura familiar en América Latina*. Buenos Aires: RIMISP.

- Masferrer, E., Báez, L., Brenis, E., Barranco, N., Hernández, M., García, T., Montoya, G., Trejo L. y Pérez, I. (2003). "Espacios, Territorios y Santuarios en las comunidades indígenas de Puebla". En A. Barabas (Coord.), *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México, volumen II*. México: INAH, 37-100.
- Max-Neef, M., Elizalde, A. y Hopenhayn, M. (1998). *Desarrollo a Escala Humana. Conceptos, aplicaciones y algunas reflexiones*. Montevideo: Editorial Nordan-Comunidad.
- Medina, J. (2011). "Acerca del Suma Qamaña". En I. Farah y L. Vasapollo (Coords.), *Vivir bien: ¿Paradigma no capitalista?* Bolivia: CIDES-UMSA, SAPIENZA, OXFAM, 39-64.
- Morales, S. (2008). "Estudios lingüísticos del Totonacapan". *An. Antrop*, (42), 201-225.
- Paoli, A. (2003). *Educación, Autonomía y Lekil Kuxlejal: aproximaciones sociolingüísticas a la sabiduría de los Tzeltales*. México: UAM.
- Prada, R. (2012). "El vivir bien como modelo de Estado y modelo económico". En M. Lang, y D, Mokrani (Coords.), *Más allá del Desarrollo*. Quito: ABYA YALA, 227-256.
- Rodríguez, E. (2000). *La cosmovisión de la muerte entre los indígenas Totonacos del municipio de Coxquihui, Ver.* Tesis de Licenciatura no publicada. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Salinas, E. (2000). "Regulaciones y desregulaciones en el caso del café". *Análisis Económico*, 15(31), 185-205.
- Sautu, R., Boniolo, P., Dalle, P. y Elbert, R. (2005). *Manual de metodología. Construcción del marco teórico, formulación de los objetivos y elección de la metodología*. Argentina: CLACSO, Colección Campus Virtual.
- Soliz, L. (2014). "La agricultura familiar, más allá del año internacional". *Mundos rurales*, (10), 15-23.

- Stresser-Péan, G. (2011). *El Sol-Dios y Cristo. La cristianización de los indios de México vista desde la Sierra de Puebla*. México: FCE, CONACULTA.
- Székely, M. (2002). "Hacia una nueva generación de política social". *Cuadernos de desarrollo humano*, (2), 1-21.
- Torrez, M. (2012). *Suma Qamaña y Desarrollo. El t'hinkhu necesario*. Bolivia: Programa Nacional Biocultura.
- Troiani, D. (2007). *Fonología y morfosintaxis de la lengua totonaca. Municipio de Huehuetla, Sierra Norte de Puebla, Colección científica 515*. México: INAH.
- Van der Ploeg, J. (2013). "Diez cualidades de la agricultura familiar". *LEISA*, 29(4), 6-8.

VIII. Conclusiones Generales

"Cualquier cosa que sea contraria a la Naturaleza lo es también a la razón, y cualquier cosa que sea contraria a la razón es absurda"

Baruch de Spinoza

El documento, a partir de la revisión bibliográfica, muestra como la construcción del programa capitalista global, con él, sus promesas civilizatorias de desarrollo y de bienestar, pasan por serios procesos de crítica, impulsados principalmente por el desdoro de su razón, que entre otras cosas, amenaza con subordinar y transformar otros principios, culturas y conocimientos a su imagen y semejanza. Con dicha deliberación, el texto también revela como los pueblos campesinos e indígenas de Latinoamérica han resistido a la imposición de proyectos desarrollistas enfocados a lograr bienestar humano con base en la depredación de la naturaleza y en la acumulación de la riqueza material, con ellos, la ejecución de modelos ajenos a sus cosmovisiones y modos de vida.

En este marco, también se discute como de forma paralela al proyecto capitalista mundializador y homogeneizador, se han fraguado desde otras racionalidades, multitud de propuestas alternativas locales, hoy insertas en una plataforma política y cognitiva denominada de *Buenos Vivires*, que en su simplicidad muestran una compleja articulación entre la vida de los indígenas y campesinos, sus recursos naturales y el vínculo estrecho entre ambos, dentro de un territorio determinado.

Por otro lado, un primer hallazgo en esta investigación revela que entre los Totonacas huehuetecas yacen comprensiones sobre la tierra (*tiyat*), bajo ideas que no se limitan a la visión de territorio geográfico o medio de producción como generalmente se la considera, sino, más bien el territorio (*pulataman*), con él, su tierra, su naturaleza (*kakiwin*), constituye todo un espacio religioso con el que mantienen relaciones místicas.

Los Totonacas de Huehuetla comprenden que *pulataman* es vida y en él se da la vida, en él se construye el pueblo (*kachikin*), a partir de las enseñanzas de *Laknanajni* y *Laktatajni* (paridad huehueteca), bajo una idea comunitaria revestida principalmente por dos principios ancestrales. Primero, el principio mesoamericano de tonalismo que evidencia el vínculo que tienen los Totonacas huehuetecas con las fuerzas cósmicas, con las fuerzas sobrenaturales y del mundo natural. Y segundo, el principio de servicio hacia la comunidad, que moldea la personalidad de los individuos evidenciando la transformación del *yo* por el *nosotros*, ya que solo a partir de su práctica y cumplimiento los seres humanos se convierten en auténticos individuos gracias a su incorporación con la colectividad.

Desde esta perspectiva, la investigación también muestra como a partir de la cosmovisión Totonaca huehueteca conceptos como desarrollo o bienestar en sus formas convencionales pierden sentido, pues los individuos no experimentan la idea de una vida lineal, por ende, no ven en sus necesidades peldaños que se deben escalar con el propósito de lograr el bienestar, con ello el desarrollo, como ocurre en la razón occidental. Más bien, los huehuetecas entienden que las relaciones existentes entre los diversos ámbitos del ser Totonaca y de la vida yacen interconectados, mostrándose como una totalidad. Así, por el contrario, en Huehuetla se evidencia una forma holística sobre la comprensión del camino que un individuo debe seguir para alcanzar la felicidad. Esta vía se muestra a través de una forma de vida a la que los comuneros llaman *Tapaxuwan Latamat* o Vida en Felicidad.

Tapaxuwan Latamat resulta el segundo gran hallazgo de esta investigación. A primera instancia se puede decir que el modo de vida Totonaca huehueteca reconoce la complementariedad que

existe entre lo espiritual de *kakiwin* (monte) y lo material de *kachikin* (pueblo), recordándonos sobre la existencia de un territorio vivo y sagrado, sitio de antepasados, de interacción, donde conviven la comunidad, la naturaleza y los elementos que conforman el mundo sobrenatural.

Tapaxuwan Latamat yace en dos sentimientos, uno que nace a nivel personal, conocido como *kpaxuwa*, que resulta gracias a la paz o gusto que experimentan los individuos cuando su cuerpo se mantiene en armonía con las fuerzas anímicas que lo sostienen (*kuxta* y *listakni'*). La moral que envuelve a *kpaxuwa* permite que los individuos tengan cuidado con los entornos social y natural, pues de este comportamiento depende su integridad física, mental y espiritual. El sentimiento de *kpaxuwa* trasciende de lo individual a lo familiar y comunal, pues se sublima a partir de la ejecución de una serie de principios hieráticos y prácticas comunitarias en una nueva sensación colectiva de felicidad denominada como *tapaxuwan*.

Desde esta interpretación surge *Tapaxuwan Latamat* como *Vida en Felicidad*, como una forma de vivir, un sentimiento, donde el gusto por la vida nace a partir de la experiencia de convivir, trabajar y festejar la ritualidad, bajo el cumplimiento de cargos, servicios, faenas, mano vueltas, etc., todo a favor de la comunidad y a partir de un momento ideal, no improvisado ni puesto al azar, ya que para los Totonacas de Huehuetla la ejecución de estas y otras prácticas sólo se pueden realizar bajo la idea de *ka-kilhtamaku*, como tiempo oportuno, tiempo exacto, tiempo ideal que se debe saber aprovechar, como un tiempo que da la vida, donde se vive el aquí y el ahora, presentes y conscientes.

Tapaxuwan Latamat esta inserto en otra racionalidad, en una visión del mundo donde todo está conectado por vínculos espirituales (*kuxta*), donde todo tiene vida y a la vez todo permite el sostén de esa vida (*listakni'*). Estos hechos también se reflejan al momento manejar los recursos naturales, ya que, para los Totonacas de Huehuetla, su uso y disposición no solo contempla un plano material-biológico, sino, también un ámbito social de trabajos colectivos y compartidos, incluyendo una dimensión religiosa-espiritual, que representa la base en la construcción de su conocimiento, con ello, la acción y comportamiento (correcto) que se replica en las Unidades de Producción Familiar y la comunidad.

El conocimiento sobre *Tapaxuwan Latamat* lo conservan *tatas* y *nanas*, con ellos, la experiencia de este modo de vida que incluso puede ser aplicado como proyecto ético-político a favor de la comunidad. Sin embargo, un tercer hallazgo en la investigación muestra que esta vivencia en el común de los comunitarios ya no se presenta por igual, pues poco a poco va emergiendo un sentimiento contrario al de *Tapaxuwan*, una sensación marcada por una forma de vida antagónica denominada como *Talipuwán Latamat* y que hace referencia a una tristeza, una desarmonía que experimenta la comunidad a partir de la imposición del modelo capitalista y su régimen de políticas públicas que buscan la eliminación de estrategias diferentes de convivencia, de trabajo y de espiritualidad.

Esta nefasta realidad debe afrontarse desde varios niveles, incluyendo el gubernamental, a fin de dar paso a propuestas, planes y proyectos, que incluyan un lenguaje crítico, pero sobre todo, un lenguaje que no olvide la relación entre lo comunitario y lo natural, teniendo como enlace las

experiencias sobre naturales que acontecen en cada pueblo, si se pretende fortalecer la diversidad biocultural a nivel local y regional.

Este trabajo cree en la validez de la ciencia local como elementos útiles e indispensables a considerar al momento de repensar las relaciones sociales que construimos en el mundo, pues desde sus perspectivas de pensamiento-acción surgen símbolos, diálogos y modelos distintos para interpretar a la naturaleza, la agricultura, el trabajo, etc. Así que, revalorar esta forma de vida comunitaria, con ello, los diálogos entre comunidad, lo divino y lo natural que se recrean en *Tapaxuwan Latamat*, quizá no hagan la tarea más sencilla, sin embargo, estamos seguros de que permitirá incorporar una visión más plural sobre las comprensiones de la realidad y el mundo, impulsando nuevos caminos de convivencia, diferentes de los hasta ahora expuestos por la razón occidental (socialismo y capitalismo).

Así, esta investigación sale a la luz en el momento de una crisis profunda que se debe superar si como humanidad queremos transitar por el paradigma indígena ancestral que no antepone lo social con lo natural, de tal manera que también esperamos que otros (en especial Totonaca hablantes) detrás de nosotros se animen a ampliar el camino y explicarlo con mayor profundidad.

IX. Bibliografía General

"Cada uno de nosotros ha sido puesto en este tiempo y este lugar para decidir personalmente el futuro de la humanidad. ¿Creías que estabas aquí para algo menos importante?"

Árbol Looking Horse

- Acosta, A. 2010. *El Buen Vivir en el camino del post-desarrollo. Una lectura desde la Constitución de Montecristi*. Quito: Fundación Friedrich Ebert, FES-ILDIS.
- Acosta, A. 2012. Extractivismo y neoextractivismo: Dos caras de la misma maldición. En M. Lang y D. Mokrani (comps.) *Más allá del Desarrollo* (pp. 83-118.). Quito: ABYA YALA.
- Aguado, M., Calvo, D., Dessal, C., Riechmann, J., González, J., y C. Montes. 2012. La necesidad de repensar el bienestar humano en un mundo cambiante. *Papeles de relaciones ecosociales y cambio global*, (119): 49-76.
- Aguirre Beltrán, G. 1992. *Medicina y magia*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- Albó, J. 1977. *La paradoja Aymara: solidaridad y faccionalismo*. Bolivia: Centro de Investigación y Promoción del Campesino
- Albó, J. 1982. *Visión frente a la opresión de la naturaleza y de la sociedad*. Quito: Central Ecuatoriana de Servicios Agrícolas.
- Aliphath, M., Estrella N., Benoit J., & Martínez, J. 2009. Formas de transformación del conocimiento de la medicina tradicional en los pueblos nahuas de Hueyapan, en la Sierra Norte. En B. Ramírez-Valverde y H. Mendoza (coords.) *Investigación multidisciplinaria en la Sierra Norte de Puebla* (pp. 134-154). México: COLPOS, UIEP.
- Álvarez, F. 2014. La distorsión del Sumak Kawsay. En A. Oviedo (comp.) *Bifurcación del Buen Vivir y el Sumak Kawsay* (pp. 87-123). Ecuador: Ediciones SUMAK.
- Altmann, P. 2013. El Sumak Kawsay en el discurso del movimiento indígena ecuatoriano. *INDIANA*, 30: 283-299.
- Argueta, A. 2016. El diálogo de saberes, una utopía realista. En F. Delgado y S. Rist (eds.) *Ciencias, diálogo de saberes y transdisciplinarietà* (pp. 119-136). Bolivia: AGRUCO.
- Aschmann, H. 1983. *Vocabulario totonaco. Dialecto de la sierra. Castellano-totonaco*,

- tonaco-castellano*. México: Instituto Lingüístico de Verano.
- Ayuntamiento de Huehuetla. 2005. *Diagnóstico y Plan de Desarrollo Municipal 2005-2006*. Puebla: Ayuntamiento de Huehuetla.
- Beaucage, P. 2012. *Cuerpo, cosmos y medio ambiente entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla. Una aventura en antropología*. México: UNAM.
- Bartra, A. 2011. *Tiempos de mitos y carnaval. Indios, campesinos y revoluciones de Felipe Carrillo Puerto a Evo Morales*. México: ITACA, PRD D.F.
- Batista, M., Melo, F., y Oulhaj, L. 2012. *Sistematización del concepto de desarrollo desde la perspectiva de los pueblos indígenas y sus prácticas: Estudio de dos comunidades en México*. México: CDI.
- Beck, Ü. 2001. La reivindicación de la política: hacia una teoría de la modernización reflexiva. En Ü. Beck, A. Giddens, L. Scott (eds.) *Modernización reflexiva: política, tradición y estética en el orden social moderno* (pp. 13-73). Madrid, España: Alianza Editorial S.A.
- Behar, D. 2008. *Metodología de la Investigación*. Cuba: Editorial Shalom
- Berril, A. 2007. Introducción. En Barril, A., y F. Almada (eds.) *La agricultura familiar en los países del Cono Sur* (pp. 1-6). Asunción: IICA.
- Boff, L. 1996. *Ecología: grito de la Tierra, grito de los pobres*. España: TROTTA S.A.
- Broda, J. 2004. *La percepción de la latitud geográfica y el estudio del calendario mesoamericano*. Estudios de Cultura Náhuatl, (35): 15-44.
- Calva, J. 2004. Ajuste estructural y TLCAN: efectos en la agricultura mexicana y reflexiones sobre el ALCA. *El Cotidiano*, 19(124): 14-22.
- Canqui, E. 2011. El Vivir Bien, una propuesta de los pueblos indígenas a las discusiones sobre el desarrollo. *OBETS Revista de Ciencias Sociales*, 6(1): 19-33.

- Castro-Gómez, S. 2007. Descolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes. En S. Castro-Gómez, y R. Grosfoguel (eds.) *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 79-91). Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. 2007. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico. En S. Castro-Gómez, y R. Grosfoguel (eds.) *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 9-23). Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI). (2010) *Catálogo de localidades indígenas 2010*. México: CDI.
- COMPAS. 2008. Desarrollo Endógeno. *Compas*, 13: 1-30.
- Confederación de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas Del Ecuador (CONAIE). 2007. *Propuesta de la CONAIE frente a la Asamblea Constituyente. Principios y lineamientos para la nueva constitución del Ecuador. Por un Estado Plurinacional, Unitario, Soberano, Incluyente, Equitativo y Laico*. Quito: CONAIE.
- Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI). 2010. *Catálogo de localidades indígenas 2010*. México: CDI.
- Consejo Nacional de Población (CONAPO). 2011. *Índice de marginación por entidad federativa y municipio*. México: CONAPO.
- Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (CONEVAL). 2015. *Informe anual sobre la situación de pobreza y rezago social 2015*. Municipio de Huehuetla, Puebla. México: CONEVAL.

- Cubillo-Guevara, A., Hidalgo-Capitán, A., y Domínguez-Gómez, J. 2014. El pensamiento sobre el Buen Vivir. Entre el indigenismo, el socialismo y el posdesarrollismo. *Revista del CLAD Reforma y Democracia*, (60): 27-58.
- Cubillo-Guevara, A., y Hidalgo-Capitán, A. 2015. El Sumak Kawsat genuino como fenómeno social amazónico ecuatoriano. *OBETS Revista de Ciencias Sociales*, 10(2): 301-333.
- Cubillo-Guevara, A. Genealogía inmediata de los discursos del buen vivir en el Ecuador (1992-2016). *América Latina Hoy*, 74: 125-144.
- Del Amo, S., y Moctezuma, S. 2008. Bienestar o calidad de vida, en una comunidad de la Sierra Totonaca de Veracruz. *Iberoforum Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana*, (5): 1-18.
- Delgado, F., y Rist, S. 2016. Las ciencias desde la perspectiva del diálogo de saberes, la transdisciplinariedad y el diálogo intercientífico. En F. Delgado y S. Rist (eds.) *Ciencias, diálogo de saberes y transdisciplinariedad* (pp. 35-60). Bolivia: AGRUCO.
- De Sousa Santos, B. 2006. *Conocer desde el Sur. Para una cultura política emancipatoria*. Perú: FEFCS-UNMSM.
- De Sousa Santos, B. 2009. *Una epistemología del sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*. México: Siglo XXI, CLACSO.
- Descola, P. 1988. *La selva culta. Simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar*. Ecuador: ABYA YALA, IFEA.
- Díaz, F. 2003. Comunidad y comunalidad. En Juan Rendón (comp.) *La comunalidad. Modo de vida en los pueblos indios. Tomo I* (pp. 91-107). México: CONACULTA.
- Díaz, F. 2003. Principios comunitarios y derechos indios. En Juan Rendón (comp.) *La comunalidad. Modo de vida en los pueblos indios. Tomo I* (pp. 109-131). México:

CONACULTA.

Dietz, G. 2011. Hacia una etnografía doblemente reflexiva: una propuesta desde la antropología de la interculturalidad. *Revista de Antropología Iberoamericana*, 6(1): 3-26.

Domingues, J. 2006. *Modernity reconstructed*. United Kingdom: University of Wales Press.

Ellison, N. 2006. Les enjeux locaux de la ‘reconstitution des peuples indiens’ au Mexique. Reconfiguration des rapports entre minorités et pouvoirs publics, le cas totonaque. *Cahiers des Amériques Latines*, No. 52. Recuperado de <http://gitpa.org/Autochtone%20GITPA%20300/gitpa300-16-%209mexiqueTEXTREFtotomaque.pdf>

Ellison, N. 2017. Cambios agro-ecológicos y percepción ambiental en la región Totonaca de Huehuetla, Pue (Kgoyom). *Nuevo mundo - Mundos Nuevos*, CERMA [documento WWW]. URL <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-01490768> [Fecha de acceso 2 Noviembre 2018].

Enríquez, H. 2013. *La jerarquía de los dioses totonacos*. México: INAH.

Espinoza-Pérez, J., y García, H. 2017. Los recursos naturales y su relación con la comunidad’ en S. Hernández y G. Lemus (coords.) *El territorio de San Juan Ozelonacaxtla. Uso y cuidado desde la cosmovisión Totonaca* (pp. 83-114). Puebla: UIEP.

Estermann, J. 1997. Filosofía andina elementos para la reivindicación del pensamiento colonizado. En J. Estermann y A. Peña (eds.) *Filosofía Andina-Cuaderno de Investigación en Cultura y Tecnología N° 12* (pp. 4-31). Chile: IECTA-IQUIQUE.

Esteva, G. 1992. Development. En Wolfgang Sachs (ed.) *Development Dictionary. A Guide to Knowledge as Power* (pp. 1-23). New York: Zed Books.

Escobar, A. 2014. *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: Ediciones UNAULA.

- Farah, I., y Vasapollo, L. 2011. Introducción. En I. Farah y L. Vasapollo (coords.) *Vivir bien: ¿Paradigma no capitalista?* (pp. 11-35). Bolivia: CIDES-UMSA, SAPIENZA y OXFAM.
- Flecha, R., Gómez, J., y Puigvert, L. 2001. *Teoría sociológica contemporánea*. Barcelona, España: Paidós.
- Flick, U. 2007. *Introducción a la investigación cualitativa*. España: Ediciones Morata, Fundación PAIDEIA GALIZA.
- Gómez, A. 2003. El ciclo agrícola ritual en una comunidad popoloca del sur de Puebla. *Graffylia*, 1(2): 39-53.
- Garcés, F. 2010. *El Pacto de Unidad y el proceso de construcción de una propuesta de Constitución Política del Estado. Sistematización de la experiencia*. Bolivia: Preview Gráfica.
- García, N. 2001. *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Buenos Aires: PAIDOS.
- García, C. 2007. *Diccionario Totonaco-Español. Español-Totonaco*. Veracruz: Academia Veracruzana de las Lenguas Indígenas.
- García, H. 2013. *Conocimiento tradicional sobre la siembra de maíz en San Juan Ozelonacaxtla, Huehuetla, Puebla* (Tesis de Licenciatura en Desarrollo Sustentable). Puebla: Universidad Intercultural del Estado de Puebla.
- Gaona, J., y Hernández, S. 2012. Acercamiento al modelo de naturaleza de los totonacos de Puebla: el caso de Aktsini' y Kiqiolo'. En M. Valdez, J. Contreras, R. Blas, G. Ancheyta, J. Zaragoza y M. Pérez (coords.) *Los recursos naturales suelo, agua y biodiversidad. Propuestas para su aprovechamiento y conservación* (pp. 116-143). México: COLPOS, UIEP.

- Garner, E., y De la O, A. 2014. *Identifying the "family farm": an informal discussion of the concepts and definitions. ESA Working Paper No. 14-10*. Rome: FAO.
- Gavilán, V. 2012. *El pensamiento en espiral. El paradigma de los pueblos Indígenas*. Chile: Ñuke Mapufölaget.
- Giraldo, O. 2014. *Utopías en la era de la supervivencia: una interpretación del buen vivir*. México: Editorial Ítaca, Chapingo.
- Govers, C. 2013. *La práctica de la comunidad. Representación ritual y reciprocidad en la Sierra Totonaca de México*. México: INAH
- Guasch, O. 2002. *La Observación Participante*. España: CIS.
- Gudynas, E. 2012. Sentidos, opciones y ámbitos de las transiciones al postextractivismo. En M. Lang y D. Mokrani (comps.) *Más allá del Desarrollo* (pp. 265-298). Quito: ABYA YALA.
- Gudynas, E. 2012. Debates sobre el desarrollo y sus alternativas en América Latina: Una breve guía heterodoxa. En M. Lang y D. Mokrani (comps.) *Más allá del Desarrollo* (pp. 21-53). Quito: ABYA YALA.
- Gudynas, E. 2014. Buen Vivir: Sobre secuestros, domesticaciones, rescates y alternativas. En A. Oviedo (comp.) *Bifurcación del Buen Vivir y el Sumak Kawsay* (pp. 23-45). Ecuador: Ediciones SUMAK.
- Gudynas, E. 2014. La crítica al desarrollo y la exploración de alternativas desde el Buen Vivir. En C. Von Barloewen, M. Rivera y K. Töpfer (coords.) *Desarrollo sostenible en una modernidad plural. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 169-179). Ecuador: ABYA YALA, IASS Potsdam.
- Gudynas, E. 2014. El postdesarrollo como crítica y el Buen Vivir como alternativa. En G. Delgado (coord.) *Buena Vida, Buen Vivir: Imaginarios alternativos para el bien común*

- (pp. 61-95). México: UNAM.
- Guillemot, Y. 2005. Para leer el Qhapaq Kuna: ¿Un nuevo paradigma? En J. Lajo (ed.) *Qhapaq Ñan: La Ruta Inka de Sabiduría* (pp. 27-63). Lima: CENES.
- Gutiérrez, R. 2004. Walt W. Rostow: Réquiem por un historiador económico. *Ciencia Ergo Sum*, 10(3): 295-303.
- Grosfoguel, R. 2007. Descolonizando los universalismos occidentales: el Pluri-versalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los Zapatistas. En S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (eds.) *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 63-77). Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Habermas, J. 1987. *The Theory of Communicative Action. Vol 2. Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*. Boston: Beacon Press.
- Harnecker, M. 1976. *Los conceptos elementales del materialismo histórico*. España: Siglo XXI.
- Hernández, M. 2009. Sumak Kawsay y Suma Qamaña, el reto de aprender del Sur. Reflexiones en Torno al Buen Vivir. *OBETS Revista de Ciencias Sociales*. 4: 55-65.
- Hernández, L. 2010. *El proceso de configuración de un Sujeto Político Indígena, estudio de caso de la Organización Independiente Totonaca*. (Tesis de maestría). México: FLACSO.
- Hernández, M. 2012. *Historia contemporánea del movimiento indígena en la Sierra Norte de Puebla*. México: Ediciones Navarra, CEDICAR.
- Hernández, A. 2013. *Aprender a ser hombre. Honor y prestigio masculinos entre los totonacos de Zihuateutla, Puebla*. Tesis Maestría. México: CINVESTAV-IPN, DIE.
- Hernández, S., y Lemus, G. 2017. *El territorio de San Juan Ozelonacaxtla. Uso y cuidado desde la cosmovisión Totonaca*. Puebla: UIEP.
- Hernández, S. 2017. Estudios sobre el territorio en el Totonacapan Poblano. Una breve

- introducción. En S. Hernández y G. Lemus (coords.) *El territorio de San Juan Ozelonacaxtla. Uso y cuidado desde la cosmovisión Totonaca* (pp. 5-32). Puebla: UIEP.
- Hernández, R. 2017. Dueños y mitos. En S. Hernández y G. Lemus (coords.) *El territorio de San Juan Ozelonacaxtla. Uso y cuidado desde la cosmovisión Totonaca* (pp. 115-136). Puebla: UIEP.
- Hidalgo-Capitán, A., Arias, A., y Ávila, J. 2014. El pensamiento indigenista ecuatoriano sobre el Sumak Kawsay. En A. Hidalgo-Capitán, A. Guillén y N. Deleg (eds.) *Antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre el Sumak Kawsay* (pp. 25-73). Huelva y Cuenca: CIM, PYDLOS, FIUCUHU.
- Hidalgo-Capitan, A. y Cubillo-Guevara, A. 2014. Seis debates abiertos sobre el *sumak kawsay*. *Íconos*. 48: 25-40.
- Huanacuni, F. 2010. *Buen Vivir/Vivir Bien: filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas*. Perú: CAOI.
- Ichon, A. 1990. *La Religión de los Totonacas de la Sierra*. Instituto Nacional Indigenista. México.
- ICSU-UNESCO. 2000. *La ciencia para el siglo XXI. Un nuevo compromiso*. Francia: UNESCO.
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI). 2005. *II Censo de Población y Vivienda 2005*. México: INEGI.
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI). 2010. *Compendio de Información Geográfica Municipal*. México: INEGI.
- Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI). 2008. *Catálogo de las lenguas indígenas nacionales: Variantes lingüísticas de México con sus auto denominaciones y referencias geo estadísticas*. México: INALI.

- Jiménez, V. 2012. El estudio de caso y sus implementaciones en la investigación. *Rev. Int. Investig. Cienc. Soc.*, 18(1): 141-150.
- Kelly, I. 1952-53. The modern Totonac. *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, 3(2-3): 175-186.
- Kelly, I., y Palerm, A. 1952. *The Tajin Totonac. Part 1. History, Subsistence, Shelter and Technology*. Washington D.C: Smithsonian Institution, Institute of Social Anthropology.
- Krickeberg, W. 1933. *Los Totonacas*. México: Talleres gráficos del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnología.
- Kardorff Von, E. 1991. Qualitative Sozialforschung - Versuch einer Standortbestimmung. En U. Flick, E. Kardorff Von, H. Kempp, L. Rosenstiel Von y St. Wolff (hrsg.) *Handbuch Qualitative Sozialforschung. Grundlagen, Konzepte, Methoden und Anwendungen* (pp. 2-10). München: Psychologie Verlags Union.
- Kelly, I. 1966. World View of a Highland Totonac Pueblo. En INAH y SEP (eds.) *Summa antropológica en homenaje a Roberto J. Weitlaner* (pp. 395-411). México: INAH, SEP.
- Lajo, J. 2005. *Qhapaq Ñan: La ruta Inka de sabiduría*. Lima: CENES.
- Lajo, J. 2013. Sumaq Kawsay o Esplendida Existencia'. *Debates de Ciencia, Tecnología y Sociedad*, (18): 4-16.
- Lajo, J. 2015. *¡Allin Kawsay! El retorno de los Qhapaq Inka*. Lima: Amaro Runa Ediciones.
- Lang, M. 2012. Crisis civilizatorias y desafíos para las izquierdas. En M. Lang y D. Mokrani (comps.) *Más allá del Desarrollo* (pp. 7-18). Quito: ABYA YALA.
- Lemus, G., y Hernández, S. 2017. Transformaciones y reconfiguraciones del territorio. En S. Hernández y G. Lemus (coords.) *El territorio de San Juan Ozelonacaxtla. Uso y cuidado desde la cosmovisión Totonaca* (pp.33-114). Puebla: UIEP.

- Lenkersdorf, C. 2012. *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales*. México: Siglo XXI.
- Levy, P. 2015. *La fonología prosódica del totonaco de Coatepec: Los textos totonacos de N.A. McQuown (1938-1940)*. Memorias del VII Congreso de idiomas indígenas de Latinoamérica, 29-31 de octubre de 2015, Universidad de Texas en Austin. Disponible en [<http://www.ailla.utexas.org/site/events.html>]
- Macas, L. 2014. El Sumak Kawsay. En A. Hidalgo-Capitán, A. Guillén y N. Deleg (eds.) *Antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre el Sumak Kawsay* (pp. 179-192). Huelva y Cuenca, CIM, PYDLOS, FIUCUHU.
- Mackay, C., y Trechsel, F. 2015. Totonac-Tepehua Genetic Relationships. *Amerindia*, 32 (2): 121-158.
- Maletta, H. 2012. *Tendencias y perspectivas de la agricultura familiar en América Latina*. Buenos Aires: RIMISP.
- Maldonado, B. 2003. La comunalidad como una perspectiva antropológica india. En J. Rendón (comp.) *La comunalidad. Modo de vida en los pueblos indios. Tomo I* (pp. 13-26). México: CONACULTA.
- Maldonado, K., Terven, A., y Lartigue, F. 2008. *Los juzgados indígenas de Cuetzalan y Huehuetla. Vigencia y reproducción de los sistemas normativos de los pueblos de la Sierra Norte de Puebla*. México: CDI.
- Martínez, M. 1990. Investigaciones etnobotánicas en la Sierra Norte de Puebla. En E. Leff, J. Carabias, y A. Batis (coords.) *Recursos naturales, técnica y cultura. Estudios y experiencias para un desarrollo alternativo* (pp. 55-74). México: CIIH-UNAM.
- Martínez, P. 2006. El método de estudio de caso: estrategia metodológica de la investigación

- científica. *Pensamiento & Gestión*, 20(_): 165-193.
- Martínez, C. 2016. El desmantelamiento del Estado multicultural en el Ecuador. *Ecuador Debate*, 98: 35:50.
- Masferrer, E. 1990. Antropología y etnobotánica. Una larga y compleja relación. En E. Leff, J. Carabias, y A. Batis (coords.) *Recursos naturales, técnica y cultura. Estudios y experiencias para un desarrollo alternativo* (pp. 41-54). México: CIIH-UNAM.
- Masferrer, E. 2004. *Totonacos. Pueblos indígenas del México Contemporáneo*. México: CDI, PNUD.
- Masferrer, E. 2006. *Cambio y continuidad entre los totonacos de la Sierra Norte de Puebla*. México: Gobierno del Estado de Veracruz.
- Masferrer, E. 2009. *Los dueños del tiempo. Los tutunakú (totonacos) de la Sierra Norte de Puebla*. México: Fundación Juan Rulfo.
- Masferrer, E., Báez, L., Brenis, E., Barranco, N., Hernández, M., García, T., Montoya, G., Trejo, L., e I. Pérez. 2003. Espacios, Territorios y Santuarios en las comunidades indígenas de Puebla. En A. Barabas (coord.) *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, volumen II (pp. 37-100). México: INAH.
- Max-Neef, M., Elizalde, A., y Hopenhayn, M. 1998. *Desarrollo a Escala Humana. Conceptos, aplicaciones y algunas reflexiones*. Montevideo: Editorial Nordan-Comunidad.
- Medina, J. 2011. Acerca del Suma Qamaña. En I. Farah y L. Vasapollo (coords.) *Vivir bien: ¿Paradigma no capitalista?* (pp. 39-64). Bolivia: CIDES-UMSA, SAPIENZA y OXFAM.
- Medina, J. 2014. Vivir Bien y De Vita Beata. Una cartografía boliviana. En A. Oviedo (coord.) *Bifurcación del Buen Vivir y el Sumak Kawsay* (pp. 125-135). Quito: Ediciones Sumak.
- Meder, E. 1999. *Metamorfosis del poder. Persona, mito y visión en la sociedad de Shuar y*

- Achuar (Ecuador, Perú)*. Quito: Abya Yala.
- Melià, B. 2008. La comprensión guaraní de la Vida Buena. En J. Medina (ed.) *Ñande Reko. La comprensión guaraní de la Vida Buena* (pp. 99-130). Bolivia: PADEP/GTZ.
- Mendieta, G. 1870. *Historia Eclesiástica Indiana. De muchos agüeros y supersticiones que los indios tenían (Capítulo XIX)*. México: Porrúa.
- Mignolo, W. 2003. *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. España: Akal.
- Ministerio de Comunicación. *Nueva Constitución Política del Estado*, 2008. Documento en línea disponible en http://www.comunicacion.gob.bo/sites/default/files/docs/Nueva_Constitucion_Politica_del_Estado_Boliviano_0.pdf [Consultado el 19 de abril de 2017].
- Morales, S. 2008. Estudios lingüísticos del Totonacapan. *An. Antrop*, (42): 201-225.
- Morales, E. 2011. Prólogo. En I. Farah y L. Vasapollo (coords.), *Vivir bien: ¿Paradigma no capitalista?* (pp. 9-10). Bolivia, CIDES-UMSA, SAPIENZA y OXFAM.
- Morin, E. 2011. *La vía para el futuro de la humanidad*. España: PAIDOS.
- Münch, G. 1992. Acercamiento al mito y sus creadores. *Anales de Antropología*, 29(1): 285-299.
- Muñoz, A. 2007. *Los métodos cuantitativo y cualitativo en la evaluación de impactos en proyectos de inversión social*. Tesis Doctorado. Guatemala: Universidad Mariano Gálvez de Guatemala.
- Navarrete, F. 2008. *Los Pueblos Indígenas de México*. Pueblos Indígenas del México Contemporáneo. México: CDI.
- Olivé, L. 2007. *La ciencia y la tecnología en la sociedad del conocimiento. Ética, Política y Epistemología*. México: FCE.
- Ortega, A. 2009. *Crisis de la cafecultura, estructura agraria, migración, descapitalización y*

- organización en zonas indígenas. Estudio de caso en el municipio de Huehuetla, Puebla.*
Tesis Doctorado. Puebla: COLPOS.
- Otzen, T., y Manterola, C. 2017. Técnicas de muestreo sobre una población a estudio. *Int. J. Morphol*, 35(1): 227-232.
- Oviedo, A. 2016. *Qué es el Sumak Kawsay. Más allá del antropocentrismo de derecha e izquierda.* Ecuador: Sumak Editores.
- Paoli, A. 2003. *Educación, Autonomía y Lekil Kuxlejal: aproximaciones sociolingüísticas a la sabiduría de los Tzeltales.* México: UAM.
- Paré, L. 1990. ¿Adelgazamiento del INMECAFE o de los pequeños productores de café?”. *Revista Sociológica*, 5(13): 1-9.
- Peña, A. 1997. Racionalidad Occidental y Racionalidad Andina. En J. Estermann y A. Peña (eds.) *Filosofía Andina-Cuaderno de Investigación en Cultura y Tecnología N° 12.* (pp. 32-50). Chile: IECTA-IQUIQUE.
- Pérez, G. 2013. *Xlatamat Puskaat. La vida de una mujer.* México: UIEP, PIREDA C.A.
- Pita, S., y Pértega, S. 2002. Investigación cuantitativa y cualitativa. *Cad Aten Primaria*, (9): 76-78.
- Prada, R. 2012. El vivir bien como modelo de Estado y modelo económico. En M. Lang y D. Mokrani (comps.) *Más allá del Desarrollo* (pp. 227-256). Quito: ABYA YALA.
- Quijano, A. 2007. Colonialidad del poder y clasificación social. En S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (eds.) *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 93-126). Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Redondo, E. 2017. Fundamentos epistemológicos: La Ontología, La Gnoseología y la Axiología. *Artículo Divulgación.* Disponible en [<http://edgarredondo.com/fundamentos->

epistemologicos/]

- Reyes, F. 2005. *La Organización Independiente Totonaca (OIT): Un proyecto cultural contra la pobreza*. Tesis de Licenciatura. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Rist, S. 2002. *Si estamos de buen corazón, siempre hay producción*. Bolivia: AGRUCO, Plural editores CDC.
- Ritzer, G. 1997. Desarrollos recientes en teoría sociológica: interacción y síntesis. En G. Ritzer (ed.) *Teoría sociológica contemporánea* (pp. 451-584). México: McGraw-Hill, Interamericana de España S.A.
- Rodríguez, E. 2000. *La cosmovisión de la muerte entre los indígenas Totonacos del municipio de Coxquihui, Ver.* Tesis de Licenciatura no publicada. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Rodríguez, Y. 2017. Ni pobres ni ricos, vivimos bien. La lógica del desarrollo y el buen vivir en Ek Balam, Yucatán. *Pueblos y Fronteras*, 12(23): 22-45.
- Rodríguez, A. 2016. *Teoría y práctica del Buen Vivir: orígenes, debates conceptuales y conflictos sociales. El caso de Ecuador*. Tesis doctoral. España: Universidad del País Vasco, Euskal Herriko Unibertsitatea, HEGOA.
- Rostow, W. 1974. *Las etapas del crecimiento económico. Un manifiesto no-comunista*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Sagasti, F. 2014. Desarrollo, conocimiento y la condición humana en la era posbaconiana. En C. Von Barloewen, M. Rivera y K. Töpfer (coords.) *Desarrollo sostenible en una modernidad plural. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 71-88). Ecuador: ABYA YALA, IASS Potsdam.
- Salcedo, S., De la O, A., y Guzmán, L. 2014. El concepto de agricultura familiar en América

- Latina. En Salcedo, S., y L. Guzmán (eds.), *Agricultura familiar en América Latina y el Caribe: Recomendaciones de Política* (pp. 17-33). Chile: FAO.
- Salinas, E. 2000. Regulación y desregulación en caso del café. *Análisis Económico*, Año XV (31): 185-205.
- Sánchez, K. 2011. Los campesinos frente a las políticas públicas del campo. Estudio de los cafetaleros organizados del comercio justo del estado de Chiapas. En L. Ávila (coord.) *Desarrollo sustentable, interculturalidad y vinculación comunitaria* (pp. 143-167). México: Universidad Intercultural de Chiapas.
- Sarango, L. 2009. Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas Amawtay Wasi. Ecuador/Chinchaysuyu. En M. Daniel (coord.) *Instituciones Interculturales de Educación Superior en América Latina. Procesos de construcción, logros, innovaciones y desafíos* (pp. 191-213). Caracas: IESALC-UNESCO.
- Sarango, L. 2013. La Universidad Comunitaria Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas Amawtay Wasi. Hacia un nuevo paradigma de educación superior. En S. Hernández, M. Ramírez, Y. Manjarrez y A. Flores (coords.) *Educación intercultural a nivel superior: Reflexiones desde diversas realidades Latinoamericanas* (pp. 265-281). Puebla: UIEP, UCIREN, UPEL.
- Sarayaku. 2003. Sarayaku sumak kawsayta ñawpakma katina killka (extracto). En A. Hidalgo-Capitán, A. Guillén y N. Deleg (eds., 2014) *Antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre el Sumak Kawsay* (pp. 79-102). Huelva y Cuenca: CIM, PYDLOS, FIUCUHU.
- Sautu, R., Boniolo, P., Dalle, P., y Elbert, R. 2005. *Manual de metodología. Construcción del marco teórico, formulación de los objetivos y elección de la metodología*. Argentina:

CLACSO, Colección Campus Virtual.

Sen, A. 1999. *Desarrollo y Libertad*. Buenos Aires: Editorial Planeta Argentina.

Soliz, L. 2014. La agricultura familiar, más allá del año internacional. *Mundos rurales*, (10): 15-23.

Schavelzon, S. 2015. *Plurinacionalidad y Vivir Bien/Buen Vivir. Dos conceptos leídos desde Bolivia y Ecuador post-constituyentes*. Quito: ABYA YALA.

Stresser-Péan, G. 2011. *El Sol-Dios y Cristo. La cristianización de los indios de México vista desde la Sierra de Puebla*. México: FCE, CONACULTA.

Székely, M. 2002. Hacia una nueva generación de política social. *Cuadernos de desarrollo humano*, (2): 1-21.

Tortosa, J. 2009. El futuro mal desarrollo. *OBETS*, (4): 67-83.

Torres, M. 2015. *Pobreza y participación ciudadana en la población indígena Totonaca del municipio de Huehuetla, Puebla*. Tesis de maestría. Puebla: COLPOS.

Torres-Solís, M., Ramírez-Valverde, B., y Juárez, P. 2016. Percepción de la pobreza por las familias totonacas del municipio de Huehuetla, Puebla. *Argumentos*, 29(81): 241-260.

Torrez, M. 2012. *Suma Qamaña y Desarrollo. El t'hinkhu necesario*. Bolivia: Programa Nacional Biocultura.

Troiani, D. 2007. *Fonología y morfosintaxis de la lengua totonaca, Municipio de Huehuetla, Sierra Norte de Puebla*. Colección científica 515. México: INAH.

Unceta, K. 2014. Desarrollo alternativo, alternativas al desarrollo y buen vivir. *Papeles de relaciones ecosociales y cambio global*, 128: 29-38.

Van der Ploeg, J. 2013. Diez cualidades de la agricultura familiar. *LEISA*, 29(4), 6-8.

- Vanhulst, J., y Beling, A. 2013. Buen Vivir: la irrupción de América Latina en el campo gravitacional del desarrollo sostenible. *Revista de la Red Iberoamericana de Economía Ecológica*, 21(_): 1-14.
- Varela, F., Thompson E. y Rosch, E. 1991. *De cuerpo presente*. Barcelona: Gedisa.
- Villoro, L. 1996. *Creer, saber, conocer*. México: Siglo XXI.
- Viola, A. 2014. Discursos pachamamistas versus políticas desarrollistas: el debate sobre el *sumak kawsay* en los Andes. *Íconos*. 48: 55-72.
- Viteri, C. 2002. Visión indígena del desarrollo en la Amazonía. *Polis: Revista Latinoamericana*, 3: 1-6.
- Viteri, C. 2003. *Súmak Káusai. Una respuesta viable al desarrollo* (Tesis Licenciatura). Ecuador: Universidad Politécnica Salesiana del Ecuador.
- Yampara, S. 2001. Los Aymaras en su pensamiento pervivencia y saber de pueblo. En Bilbao, Jorge y AGRUCO (eds.) *Cosmovisión Indígena y Biodiversidad en América Latina* (pp. 109-125). Bolivia: COMPAS, AGRUCO.
- Yin, R.K. 1989. *Case Study Research: Design and methods, applied social research methods series*. Newbury Park CA, Sage.
- Zambrano, J., y Domínguez, F. 1752. *Arte de la Lengua totonaca, Doctrina de la lengua de Naolingo*. Puebla: Imprenta de la Viuda de Miguel de Ortega.