



AIBR
Revista de Antropología
Iberoamericana

www.aibr.org

Volumen 16
Número 1
Enero - Abril 2021
Pp. 113 - 136

Madrid: Antropólogos
Iberoamericanos en Red.
ISSN: 1695-9752
E-ISSN: 1578-9705

Buen vivir entre las familias indígenas totonacas del municipio de Huehuetla, Puebla-México

**Mauricio Torres-Solis, Benito Ramírez-Valverde, J. Pedro Juárez-Sánchez,
Daniel Martínez Carrera, Mario Aliphath Fernández**
Colegio de Postgraduados

Manuel Parra Vázquez
Colegio de la Frontera Sur

Gustavo Ramírez Valverde
Colegio de Postgraduados

Recibido: 13.03.2019
Aceptado: 10.02.2020
DOI: 10.11156/aibr.160106



RESUMEN

El trabajo revalora 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 *tononaca* 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*.

GOOD LIVING AMONG THE INDIGENOUS TOTONACA FAMILIES OF THE MUNICIPALITY OF HUEHUETLA, PUEBLA-MEXICO

ABSTRACT

The work revalues the idea of a way of life within the community, called *Tapaxuwan Latamat* or Life in Happiness, by the Totonaca of Huehuetla, where the zest for the existence is born from serving and working in and for the community, celebrating with it, the principles and forces that dwell in the natural world. *Tapaxuwan Latamat*, as a contribution of the Totonaca from Huehuetla, joins the multitude of concrete Amerindian initiatives that seek the cognitive, ethnic and existential regeneration needed to build a more equitable and plural society.

KEY WORDS

Welfare, community, spirituality, *Sumak Kawsay*, *Suma Qamaña*.

1. Introducción

En los últimos años la irrupción de luchas, reivindicaciones y propuestas desde diversos movimientos sociales frente al capitalismo ha mostrado la necesidad de generar nuevos paradigmas que nos permitan impulsar profundos procesos de cambio hacia la construcción de sociedades más justas e igualitarias, capaces de generar alternativas desde su propia diversidad (Larrea, 2010: 15).

Aparece, entonces, el denominado «hablar profundo» de los pueblos amerindios (Farah y Vasapollo, 2011: 15), fundamentando reflexiones sobre el conocimiento occidental y sus promesas civilizatorias de libertad¹, desarrollo² y bienestar³, a partir de la construcción ético-política de los «Buenos Vivires» compartidos (Gudynas, 2014: 174) como resultado de la teorización de los modos de vida indígenas y campesinos frente al paradigma dominante y su modelo de desarrollo convencional.

Desde este contexto, surgen manifiestos como el *Shiir Waras* (Buen Vivir) de los amazónicos *achuar* (Descola, 1988: 415); el *Sumak Kawsay* (Vida Armónica) del pueblo *kichwa* ecuatoriano (Viteri, 2003: 46-48); el *Suma Qamaña* (Vivir Bien) de los *aymara* bolivianos (Yampara, 2001: 119); el *Teko Kavi* (Vida Buena) de los *guaraní* (Melià, 2008: 103); el *Lekil Kuxlejal* (Vida Buena) de los *tzeltales* mexicanos (Paoli, 2003: 71); y demás posturas, que atribuyen otras interpretaciones del desarrollo, sacándolo de su idea convencional, para insertarlo en los marcos de la historia y de las formas de producción local (Rist, 2002: 25), replanteándolo a partir del restablecimiento de los lazos relacionales entre las personas y una Naturaleza de tipo sagrada, capaz de reaccionar si es tratada de forma inadecuada.

Estos Buenos Vivires se encuentran articulados por una serie de principios indígenas 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); o el «principio de tercero incluido» que, desde una posición ontológica, plantea que existe una

1. La libertad significa que el individuo pueda hacer lo que le dé la gana, que nadie le imponga limitaciones, siendo su mayor obstáculo la comunidad; dicho de otro modo, la libertad es individual o no es libertad (Lenkersdorf, 2012: 83).

2. Concebido como un proceso de transformación, como un cambio favorable «de lo inferior a lo superior» (Esteve, 1992: 6), que ha validado su uso metafórico afortunado (Tortosa, 2009: 67) como único camino para lograr la felicidad.

3. 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).

tercera posibilidad en esta lógica complementaria reflejada en la coexistencia de opuestos (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.

De esta manera, las propuestas amerindias muestran, bajo una visión holística, cuál debe ser la misión de todo esfuerzo humano pues, según estas racionalidades, el objetivo consiste en buscar y crear las condiciones materiales y espirituales para construir y mantener un Buen Vivir, concebido 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 sobrenatural (Morales, 2011: 9).

En este sentido, el Buen Vivir como propuesta que surge de manera reciente en Latinoamérica, y que actualmente forma parte de las estructuras normativas constitucionales de Ecuador (2008) y Bolivia (2009), va teniendo lugar en las prácticas sociales, tratando de articular dos herencias culturales: por un lado, la razón histórica de la modernidad, con sus promesas de libertad, igualdad social y bienestar, y por otro, la razón india, vinculada con la reciprocidad, la solidaridad social y el trabajo colectivo (Marañón, 2014: 11).

Es sobre este marco, el del Buen Vivir como inmanencia de la comunidad, desde donde este documento opera, sistematizando parte del conocimiento *tonaca* del municipio de Huehuetla, Puebla, valorando su cosmovivencia, aquella donde la materia y toda nuestra realidad dejan de ser sustancias fijas para transformarse en procesos de movimiento permanente, bajo una red interconectada y llena de energía, de la cual los seres humanos somos parte (Gavilán, 2012: 4).

Dar respuesta al cuestionamiento de cómo se concibe y practica 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 el Estado de Puebla, 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 forma que lo que se muestra procura contribuir con la construcción de un conocimiento nuevo, 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 hiperconsumo como estrategia para lograr la felicidad.

Este análisis, nutrido por la tradición oral huehueteca, 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.

2. 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, 230.930 individuos (INEGI, 2005), se posiciona en octavo lugar de entre los 68 pueblos 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' y 20°10' de latitud norte y los meridianos 97°35' y 97°40' de longitud oeste de la sierra poblana (INEGI, 2010). En él habitan alrededor de 15.689 personas (Coneval, 2015), de las cuales el 89% habla la lengua originaria (Ellison, 2017: §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 noventa 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, el trabajo, metodológicamente, articuló en campo los lineamientos sugeridos por el método de estudio de caso, el mismo que pudo consolidarse gracias

a la estancia domiciliaria realizada en el municipio bajo convivencia directa con *tonacas* durante todo el año 2017.

El estudio articula diferentes técnicas metodológicas. Entre estas, la observación participante que posibilitó la familiarización de los aspectos, productivo y reproductivo, relacionados con el ciclo de vida *tonaca*. 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 en profundidad. El espectro de informantes⁴ fue variado, logrando contactar un total de 25 *tonacas* que miraban crítica y reflexivamente los procesos relacionados con su propia cultura, procurando así evidenciar las diferentes realidades sobre el hecho de vivir en comunidad. De entre los entrevistados figuraron dos expresidentes municipales, una misionera carmelita, un catequista, tres amas de casa, dos estudiantes universitarios, tres profesionistas, tres agricultores, un fiscal de turno, tres danzantes (voladores y *quetzal*), tres médicos tradicionales, una partera, el juez indígena y el mediador de paz huehueteca.

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 (Imagen 1), 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, además de los patrones sociales encontrados, la persistencia del modo de vida *tonaca*.

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

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.

3. Análisis y discusión de resultados

3.1. *Las familias que participaron en la investigación*

Los hogares huehuetecas, generalmente compuestos por cinco miembros, se desenvuelven en un territorio altamente parcelado, con propiedades, 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. En promedio, los datos mostraron que del total de los ingresos monetarios que perciben los hogares *totonacas* mes a mes (258,40 USD⁵), 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.

Lo anterior reveló varios aspectos, de los cuales aquí se discutirán dos. 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*

5. 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.

(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.

En el segundo aspecto, 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. Estas estrategias no se consolidan como verdaderas ayudas para el sector rural, pues su paternalismo, además 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). Es preciso mencionar que, debido a la incorrecta utilización de estos instrumentos públicos, en Huehuetla se 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.

3.2. *La felicidad totonaca huehueteca*

La cosmovisión de Huehuetla presenta características serranas y costeñas (Ellison, 2017: §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. 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. 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*⁶, como territorio animado, poseído por entidades extraordinarias y poderosas con capacidad de acción, con las que se coe-

6. *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».

xiste 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) 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 esencia⁷, 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 tu 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 mandó 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 quién 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).

7. 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 espacio-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 tonalismo⁸ 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, 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, y 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:

Cuando empezaron a 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 ánima. Pero esa *ánima* 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*, mas la búsqueda de su traducción invalidó ciertos términos y proporcionó otros significados diferentes. Esta disertación tiene

8. 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.

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 *tonacas* huehuetecas la interpretación va más allá, pues como dicen «*kum tatsuwima mi listakni' nalatapaya*» (si se mueve tu 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 por qué 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 de 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*⁹ 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

9. 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).

(2012: 214) sobre algunas tendencias religiosas entre los *nahuas* de la Sierra Norte 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).

En este punto, y siguiendo las construcciones conceptuales desarrolladas por los *tononacas* 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 posmoderno, 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 (Estermann, 1997: 13; Oviedo, 2016: 44-49).

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 *tíyat* (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) trans¹⁰-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. Tampoco 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 el 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 mandó 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).

Los relatos huehuetecas donde aparecen las cifras sagradas 12 y 13 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,

10. 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.

y descrito como *kpaxuwa* o felicidad. Desde esta idea se entiende por qué *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 sí, 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 extrafamiliar (compadres, etc.) y la actividad comunal; en palabras de Lenkersdorf (2012: 78-95), con el «nosotros», bajo una idea de alegría colectiva denominada *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 sí. ¡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 a un 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.

3.3. 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 sí, 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).

Tapaxuwan 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*. 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 *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.

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 sobrenatural. 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 homólogas 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, Elizalde y Hopenhayn, 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 en-

tran 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 noventa 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, aún se puede recuperar.

Tapaxuwan Latamat tiene muchas similitudes con sus homólogos sudamericanos y mexicanos pues, además 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 *tamaktumit* (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.

Tapaxuwán Latamat se ha mantenido entre el *kakiwin* (monte) que rodea a Huehuetla, operando de forma paralela al proyecto capitalista global. El modo de vida *tonaca*, 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, además de sumarse al cúmulo de expresiones indígenas y campesinas que buscan la regeneración cognitiva, étnica y existencial a favor de la colectividad, *Tapaxuwán 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.

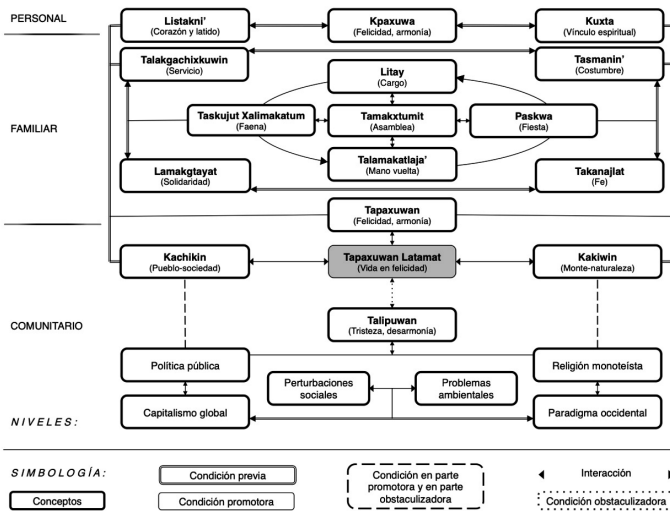


Imagen 1. Estructura conceptual sobre *Tapaxuwán Latamat* (vida en felicidad) huehueteca. Fuente: elaboración propia a partir de los datos de campo, noviembre de 2018.

3.4. Talipuwan, *contraparte 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 socioambientales 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 *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. Desde este contexto, se puede mencionar que *Talipuwan Latamat* fomenta una forma de vida apegada a la razón occidental, satisfaciendo otras necesidades, que no coincide con las exigencias de vivir en comunidad.

El escenario donde se presenta *Talipuwan Latamat* empieza a ser general, pues además 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 18 años (mínimo 11 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 *Talipuwan 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 colec-

tivo, 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.

4. Conclusiones

El documento teoriza el modo de vida *totonaca* frente al paradigma dominante, dejando ver cómo conceptos relacionados con las ideas de desarrollo o bienestar en sus formas convencionales pierden sentido, pues desde esta racionalidad los individuos no experimentan la idea de una vida lineal, y por ende, no ven en sus necesidades peldaños que se deben escalar con el propósito de lograr bienestar, y 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. 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 identidad étnica que mantienen los individuos del lugar.

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 llamada *Tapaxuwan Latamat* o Vida en Felicidad.

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 nans*; con ellos, la experiencia de este modo de vida que incluso puede ser retomado como proyecto ético-político a favor de la comunidad, como sucedió en los años 90 con la implementación del Gobierno Indígena huehueteca. Sin embargo, esta vivencia en los comunitarios ya no se presenta por igual, ya que poco a poco va emergiendo un sentimiento distinto al de *tapaxuwan*, una sensación marcada por una forma de vida apegada a la razón occidental denominada como *Talipuwán Latamat*, que hace referencia a una tristeza 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.

En este punto, debe quedar advertido que cuando se usan los términos «occidental» o «indígena»-«amerindio», referimos a conceptos abstractos, pues estas estructuras de pensamiento llegan a tener concreción, en tanto son matrices culturales desde donde se forjan el sujeto individual o la comunidad. Queda explícito entonces que tanto el sujeto individual o el indígena comunero, no aparecen como arquetipos puros; por ende, no se postula un maniqueísmo occidente-malo *vs.* indígena-bueno, sino que se habla de paradigmas.

Bajo este contexto, podría decirse que *Tapaxuwan Latamat* y *Talipuwán Latamat* reflejan las diferencias epistemológicas de los conocimientos amerindio y moderno occidental. Pues cada modo de vida se nutre de prácticas cotidianas concebidas a partir de vivir en comunidad o desde la experiencia del sujeto individual. Así, se entiende por qué los sentimientos y comprensiones que surgen desde *Tapaxuwan* y *Talipuwán* son contrapuestos, al punto de generar posiciones distintas sobre ideas como las de «libertad», «desarrollo», «pobreza» o «bienestar».

Finalmente, 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 procura complementar 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.

Referencias

- 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-tononaco, tononaco-castellano*. México: Instituto Lingüístico de Verano.
- Beaucage, P. (2012). *Cuerpo, cosmos y medio ambiente entre los nabuas de la Sierra Norte de Puebla. Una aventura en antropología*. México: UNAM.
- 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.
- 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.
- De Sousa Santos, B. (2009). *Una epistemología del sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*. México: Siglo XXI.
- Descola, P. (1988). *La selva oculta. Simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar*. Ecuador: Abya Yala, Ifea.
- Díaz, F. (2003). Comunidad y comunalidad. En *La comunalidad: Modo de vida en los pueblos indígenas*. J. Rendón, Comp. México: Conaculta.
- Dietz, G. (2011). Hacia una etnografía doblemente reflexiva: una propuesta desde la antropología de la interculturalidad. *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, 6(1): 3-26.
- 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. (2012). *Historia contemporánea del movimiento indígena en la Sierra Norte de Puebla*. México: Cedicar.
- Ichon, A. (1990). *La Religión de los Totonacas de la Sierra*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI). (2010). *Compendio de Información Geográfica Municipal*. México: INEGI.
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI). (2005). *II Censo de Población y Vivienda 2005*. 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 antrhopológica en homenaje a Roberto J. Weitlaner*. INAH y SEP, Eds. México: INAH, SEP.
- Larrea, A. (2010). La disputa de sentidos por el Buen Vivir como proceso contra hegemónico. En *Los nuevos retos de América Latina: Socialismo y Sumak Kawsay*. Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo (SENPLADES) Quito: Senplades.
- 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.
- Marañón, B. (2014). *Buen vivir y descolonialidad: crítica al desarrollo y la racionalidad instrumentales*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Económicas.
- Max-Neef, M.; Elizalde, A. y Hopenhayn, M. (1998). *Desarrollo a Escala Humana. Conceptos, aplicaciones y algunas reflexiones*. Montevideo: Editorial Nordan-Comunidad.

- Melià, B. (2008). La comprensión guaraní de la Vida Buena. En Ñande Reko. *La comprensión guaraní de la Vida Buena*. J. Medina, Ed. Bolivia: PADEP, GTZ.
- 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.
- 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.
- 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'inkhu 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. (2003). SÚmak Káusai. Una respuesta viable al desarrollo. Tesis de Licenciatura no publicada. Universidad Politécnica Salesiana, Ecuador.
- Viteri, C. (2002). Visión indígena del desarrollo en la Amazonía. *Polis*, 3: 1-6.
- Yampara, S. (2001). Los Aymaras en su pensamiento pervivencia y saber de pueblo. En *Cosmovisión Indígena y Biodiversidad en América Latina*. J. Bilbao y Agruco, Eds. Bolivia: Compas, Agruco.