

ÍCONOS

REVISTA DE CIENCIAS SOCIALES

n.º 68, Vol. XXIV (3er. cuatrimestre)
ISSN 1390-1249 / e-ISSN: 1390-8065
www.revistaiconos.ec



FLACSO
ECUADOR

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales
Sede Ecuador

Íconos. Revista de Ciencias Sociales es una publicación de FLACSO Ecuador. Fue fundada en 1997 con el fin de estimular una reflexión crítica desde las ciencias sociales sobre temas de debate social, político, cultural y económico del país, la región andina y América Latina en general. La revista está dirigida a la comunidad científica y a quienes se interesen por conocer, ampliar y profundizar, desde perspectivas académicas, estos temas. *Íconos. Revista de Ciencias Sociales* se publica cuatrimestralmente en los meses de enero, mayo y septiembre.

Íconos. Revista de Ciencias Sociales es parte de las siguientes bases, catálogos e índices:

Academic Search Premier Magazines and Journals EBSCOhost. Estados Unidos
Actualidad Iberoamericana. Centro de Información Tecnológica (CIT), Chile
CABELLS. Directory of Publishing Opportunities. Estados Unidos
CIRC. Clasificación Integrada de Revistas Científicas. EC3metrics. Universidad de Granada. España
CLASE. Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales. UNAM. México
DIALNET. Universidad de la Rioja. España
DOAJ. Directory of Open Access Journal. Lund University Libraries. Suecia
ERIHPLUS. European Reference Index for the Humanities and Social Science
ESCI. Emerging Source Citation Index. Web of Science. Clarivate Analytics
FLACSO Andes. FLACSO Ecuador
Fuente Académica Plus EBSCOhost. Estados Unidos
HAPI. Hispanic American Periodical Index. UCLA. Estados Unidos
IBSS. International Bibliography of the Social Science. ProQuest. Estados Unidos
ICI. World of Journals. Index Copernicus International. Polonia
Informe Académico Thompson Gale. Estados Unidos
I2OR. International Institute of Organized Research. India, Australia LatAm-Studies. International Information Services. Estados Unidos
LATINDEX. Sistema Regional de Información en Línea para Revistas Científicas, de América Latina, el Caribe, España y Portugal. México
MIAR. Matriz de Información para el Análisis de Revistas. Universitat de Barcelona. España
Political Science Complete. EBSCOhost. Estados Unidos
REDALYC. Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal. UAEM. México
REDIB. Red Iberoamericana de Innovación y Conocimiento Científico. CSIC. España
SciELO. Scientific Electronic Library Online. Ecuador
Sociological Abstracts. CSA-ProQuest. Estados Unidos
Social Science Journals. Sociology Collection. ProQuest. Estados Unidos
Ulrich's Periodical Directory. CSA-ProQuest. Estados Unidos
WPSA. Worldwide Political Science Abstracts. ProQuest. Estados Unidos

Los artículos que se publican en la revista son de responsabilidad exclusiva de sus autores y autoras; no reflejan necesariamente el pensamiento de *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*.



<http://creativecommons.org/licenses/by-nd/3.0/deed.es>

CONSEJO DE EDITORES (EDITORIAL BOARD)

Editoras en jefe (editors-in-chief)

- María Fernanda López. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales. Ecuador
- Jenny Pontón. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales. Ecuador

Editores asociados (Associate editors)

- Anthony Bebbington. Clark University. Estados Unidos
- Víctor Bretón. Universitat de Lleida. España
- Carlos De La Torre. University of Florida. Estados Unidos
- Cristóbal Kay. International Institute of Social Studies. Países Bajos
- Liisa North. York University. Canadá
- Sarah Radcliffe. University of Cambridge, Reino Unido

Editores del dossier 68 (Editors of dossier 68)

- Anabella Busso. Universidad Nacional de Rosario. Argentina
- Samuel Alves Soares. Profesor de la Universidad Estadual Paulista. Brasil

COMITÉ CIENTÍFICO (SCIENTIFIC ADVISORY BOARD)

- Javier Auyero. University of Texas, Austin. Estados Unidos
- Bruce Bagley. University of Miami. Estados Unidos
- Adrián Bonilla. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales. Ecuador
- Carolina Curvale. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales. Ecuador
- Carmen Diana Deere. University of Florida. Estados Unidos
- Flavia Freidenberg. Universidad Nacional Autónoma de México
- Roberto Follari. Universidad Nacional de Cuyo. Argentina
- Andrés Guerrero. Honorary Research Fellow. University of Saint Andrews. Reino Unido
- Hernán Ibarra. Centro Andino de Acción Popular. Ecuador
- Catalina León. Universidad de Cuenca. Ecuador
- Magdalena León. Universidad Nacional. Colombia
- Joan Martínez Alier. Universitat Autònoma de Barcelona. España
- Carlos de Mattos. Pontificia Universidad Católica. Chile
- Cecilia Méndez. University of California, Santa Bárbara. Estados Unidos
- Lorraine Nencel. Centro de Estudio y Documentación Latinoamericana. Holanda
- Pablo Pellegrini. Universidad Nacional de Quilmes. Argentina
- Juan Ponce. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales. Ecuador
- Joan Pujadas. Universitat Rovira i Virgili. España
- Luca Queirolo. Università degli Studi di Genova. Italia
- Francisco Rojas. University for Peace. Costa Rica
- Silvia Vega. Universidad Central del Ecuador
- Rob Vos. International Institute of Social Studies. Holanda

GESTIÓN TÉCNICA (TECHNICAL MANAGEMENT)

Asistente editorial: María Dolores Vaca

Correctora de estilo: Gabriela Chauvin

Traducción al inglés: Fernando Bustamante

Imagen de portada: Antonio Mena

Diseño y diagramación: Antonio Mena / Shiti Rivadeneira

Impresión: V&M Gráficas

Información o solicitud de canje:
revistaiconos@flacso.edu.ec

©FLACSO Ecuador

Casilla: 17-11-06362

Dirección: Calle La Pradera E7-174 y Av. Diego de Almagro

Quito, Ecuador

Teléfono: +593 2 294 6800 Fax: +593 2 294 6803

CDD 300.5, CDU 3, LC: H8 .S8 F53

Íconos. Revista de Ciencias Sociales. –Quito: FLACSO Ecuador, 1997–

v. : il. ; 28 cm.

enero-abril 1997-

Cuatrimstral- enero-mayo-septiembre

ISSN: 1390-1249

1. Ciencias Sociales. 2. Ciencias Sociales Ecuador. I. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Ecuador)

Contenido/Content

Dossier de investigación/Research dossier

Presentación del dossier

Políticas exteriores y de defensa sudamericanas: hacia un nuevo regionalismo	7-18
<i>Introduction to dossier</i>	
<i>Foreign and defense policies in Latin America: Towards a new regionalism</i>	
Anabella Busso y Samuel Alves-Soares	

01. Ocaso del regionalismo posneoliberal en Sudamérica: las deudas de la marea rosa en la conducción política de la Defensa	19-37
<i>Decline of post-neoliberal regionalism in South America: Weaknesses of "pink tide" political leadership on Defense policies</i>	
Emilse Eliana Calderón	

02. Democracia y educación: notas sobre la enseñanza militar en Argentina y Brasil.	39-56
<i>Democracy and education: Notes over military training in Argentina and Brazil</i>	
Ana Penido, Suzeley Kalil Mathias y Eduardo Mei	

03. Acuerdos Mercosur-Unión Europea desde la perspectiva de la política exterior Argentina	57-73
<i>The Mercosur-European Union agreements seen from the perspective of Argentina's foreign policy</i>	
Alejandro Simonoff	






04. La Defensa como política fiscal durante el Gobierno de Mauricio Macri (2015-2019).	75-93
<i>National Defense as fiscal policy during the Mauricio Macri administration (2015-2019)</i>	
Sergio Gabriel Eissa	

05. La Amazonía en el pensamiento militar brasileño: concepciones y acciones estratégicas del Ejército y la Armada en la década de 1990	95-113
<i>Amazonia in Brazilian military thought: Army and Navy conceptual frameworks and strategic actions in the 90s</i>	
Dilceu Roberto Pivatto-Junior y Raul Cavedon-Nunes	

- 06. La trata de personas en los Andes: dinámicas socio-espaciales en las fronteras de Perú** 117-134
Human trafficking in the Andean region: Socio-spatial dynamics in the Peruvian borders
Manuel Dammert-Guardia, Lucía Dammert y Katherine Sarmiento
- 07. Buen vivir y agricultura familiar en el Totonacapan poblano, México** 135-154
Good living and family farming in the Totonacapan of Puebla, Mexico
Mauricio Torres-Solis, Benito Ramírez-Valverde, José Pedro Juárez-Sánchez, Mario Aliphat-Fernández y Gustavo Ramírez-Valverde
- 08. La representación del Sur en la elección del alcalde de Quito. ¿Déficit de isotropía o escasez de respeto?** 155-169
The representation of Quito's southern neighborhoods in the last mayoral election. Isotropy deficit or shortage of respect?
Alfredo Santillán
- 09. Ciudades contrapeso al centralismo unitarista en Sudamérica: Santa Cruz, Guayaquil y Concepción** 171-189
Counterweight cities in South America as an answer to unitarian centralism: Santa Cruz, Guayaquil and Concepcion
Esteban Valenzuela-Van Treek y Claudia Vaca
- 10. Familia migrante, escuela y comunidad en los Andes equinocciales: continuidades y cambios en la identidad cultural** 191-210
Migrant family, school and community in the Equatorial Andes: Permanence and change of cultural identity
Marta Rodríguez-Cruz

Buen vivir y agricultura familiar en el Totonacapan poblano, México

Good living and family farming in the Totonacapan of Puebla, Mexico

-  Dr. Mauricio Torres-Solis. Consultor independiente (Canadá). (mtorres.region7@gmail.com) (<https://orcid.org/0000-0003-4233-2356>)
-  Dr. Benito Ramírez-Valverde. Profesor investigador titular, Colegio de Postgraduados (México). (bramirez@colpos.mx) (<https://orcid.org/0000-0003-2482-5667>)
-  Dr. José Pedro Juárez-Sánchez. Profesor investigador titular, Colegio de Postgraduados (México). (pjuarez@colpos.mx) (<https://orcid.org/0000-0001-8417-1752>)
-  Dr. Mario Aliphath-Fernández. Profesor investigador titular, Colegio de Postgraduados (México). (marioaliphath@yahoo.com) (<https://orcid.org/0000-0001-8957-2192>)
-  Dr. Gustavo Ramírez-Valverde. Profesor investigador titular, Colegio de Postgraduados (México). (gramirez@colpos.mx) (<https://orcid.org/0000-0003-3466-991X>)

Recibido: 26/07/2019 • Revisado: 10/10/2019
Aceptado: 17/04/2020 • Publicado: 01/09/2020



Resumen

Frente a la crisis civilizatoria que vive la humanidad, es 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. En este contexto, el documento, muestra parte de las estructuras tradicionales del grupo mexicano indígena Totonaca del municipio de Huehuetla, Puebla, resaltando su ciencia holística relacionada con la producción de alimentos, incluyendo 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 comunal. Para abordar los simbolismos socioculturales con los cuales los huehuetecas interpretan el mundo conocido, el trabajo articuló en campo una serie de estrategias metodológicas donde se destacan la observación-participante y la sistematización de entrevistas y encuestas. Se describe entonces a *Tapaxuwán Latamat* (Vida en Felicidad) o modo de vida Totonaca huehueteca sustentado a partir de la experiencia de convivir, trabajar, y festejar la ritualidad que existe en la naturaleza, permitiéndonos recordar la existencia de un territorio vivo y sagrado, donde incluso las prácticas agrícolas y ganaderas se procuran bajo relaciones de respeto y convivencia, que tejen lazos entre las entidades que habitan y cuidan el medio junto con los seres humanos, en aras de asegurar la subsistencia.

Descriptores: agricultura tradicional; bienestar; cosmovisión; ritualidad; territorio; vida plena.

Abstract

The search for an answer to the contemporary civilizational crisis, makes it necessary to examine recent proposals originated in Native American ideas about Good Living and forms of social responsibility based on an adequate relationship between human societies and nature. This document describes part of the traditional practices of the Mexican indigenous Totonac group in the municipality of Huehuetla, Puebla. Their holistic scientific approach to food production is highlighted, together with established complementarity relations between families and reciprocity towards spiritual entities. These are seen as crucial in maintaining harmony between a productive habitat and communal existence. Participant observation, systematical interviews and surveys were employed as the main methods which allowed the recognition of the sociocultural symbolisms with which the people of Huehuetla interpret their known world. Thus, *Tapaxuwán Latamat* (Life in Happiness), -the central notion of the Totonac life-, is described and is shown to be buttressed by the experience of coexisting, working, and celebrating the rituality inherent in Nature. This allows them to remain aware of the existence of a living and sacred territory, where even agricultural and livestock practices are exercised as relationships of coexistence and respect of humans with the entities that inhabit and care for the environment and safeguard their sustenance.

Keywords: traditional farming; welfare; worldview; rituality; territory; fulfilling life.

1. Introducción

Las propuestas indígenas y campesinas de la última década compiladas bajo la plataforma política 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 del Ecuador y Bolivia (Hidalgo-Capitán et al. 2014, 30), sino por plantear cambios renovadores en la forma de entender los valores que guían las relaciones existentes entre la sociedad y la naturaleza.

Toda esta antología, rebosante de formas de vida como el *sumak kawsay* del pueblo kichwa ecuatoriano (buen vivir) o el *suma qamaña* del grupo aymara boliviano (vivir bien), 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 por medio del trabajo de la tierra, pero también de manera 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. 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 de la agricultura familiar. La discusión sobre el concepto puede rastrearse hasta el siglo XIX, a partir de los trabajos de Chayanov (1974), quien reconoce la lógica particular en la organización de la unidad económica campesina que la hace distinta de la agricultura empresarial. Posteriormente, como antecedente para Latinoamérica y desde un contexto normativo, el concepto se forje, desde mediados del siglo XX, bajo el nombre de unidad económica familiar (Maletta 2011, 9), y se utiliza para asignar tierras a los campesinos beneficiarios de las reformas agrarias de la época.

Sin embargo, no fue sino hasta 2000 que el término agricultura familiar comenzó a utilizarse de forma más generalizada, ya que, pese a los impactos del sistema económico global, este estrato seguía existiendo (Barril 2007, 3), permitiendo así tanto 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. Campos 2014, 17), como su reconocimiento como sector importante para las agendas gubernamentales a escala mundial, pues se veía en ella una dimensión socio-cultural caracterizada por la generación de vínculos intergeneracionales y por estar 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).

Desde este marco, tomando buen vivir y agricultura familiar como conceptos marcados por principios de convivencia, complementariedad, reciprocidad, y desenvueltos a partir de racionalidades distintas a la lógica del capital, este artículo muestra

parte del conocimiento y estructuras tradicionales del grupo indígena mexicano totonaca del estado de Puebla, resaltando su ciencia holística relacionada con la producción de alimentos, incluyendo 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 comunal.

2. Metodología

A la llegada de Hernán Cortés, el pueblo totonaca habitaba las zonas costeras y montañosas del este de México (Kelly y Palerm 1952, 3). Hoy en día su población se encuentra principalmente 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 230 930 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 (INALI 2008), convirtiéndolos, por su número, en uno de los conglomerados etnolingüísticos más importantes del país.

El sitio de estudio fue el municipio de Huehuetla, parte del Totonacapan poblano. 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 15 689 habitantes (INEGI 2010).

Al igual que todos, los huehuetecas experimentan perturbaciones sociales, como la inseguridad económica, el alcoholismo o la transformación de valores, a consecuencia de la creciente subordinación a las demandas de la economía nacional. Sin embargo, también poseen un amplio conocimiento agrícola tradicional, además de mantener su lengua materna, pues según reporta Ellison (2017, párr. 7), el 89% de los pobladores del municipio 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 tomó ontológicamente partido por los postulados del idealismo y axiológicamente por los procesos reflexivos. 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 y totonacas durante 2017.

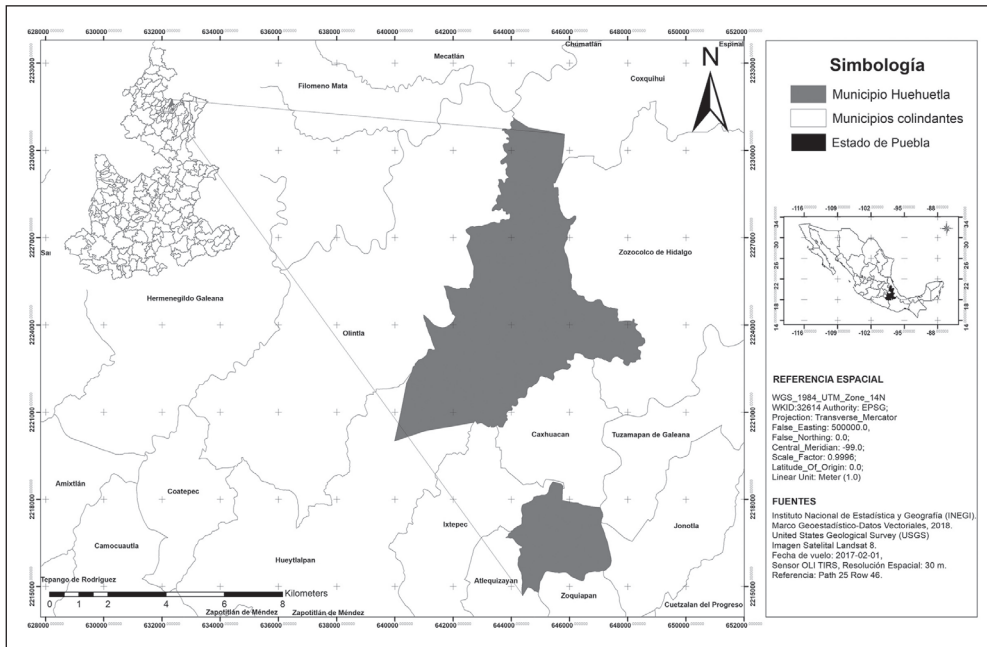
La observación participante, como técnica relevante, posibilitó la estrecha familiarización de los aspectos productivo y reproductivo, relacionados con el ciclo de vida totonaco. Además de consolidar la redacción de un diario de campo, donde se

reconstruyeron 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 y algunas actas levantadas gracias a la participación en asambleas comunitarias.

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 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.

Las descripciones que se presentan también se apoyan en una serie de datos cuantitativos sistematizados a partir de una encuesta. La aplicación de esta herramienta consolidó la triangulación de los resultados, evidenciando los patrones socioculturales encontrados y la persistencia del modo de vida totonaco. Para determinar el número de encuestas a realizar, se utilizó un muestreo cualitativo con varianza máxima, precisión del 8% y confiabilidad del 95%, tomando como marco los datos expuestos en el catálogo de localidades de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos

Figura 1. Ubicación espacial del municipio de Huehuetla, Puebla



Fuente: INEGI (2018) y elaboración propia.

Indígenas de México (CDI 2010). Se encuestó a un total de 144 familias totonacas repartidas en las 12 localidades que conforman la municipalidad. Cabe mencionar que cada consultado fue mayor de edad, 50% fueron mujeres, y todos los participantes hablaban la lengua materna.

3. 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).

Pese a las configuraciones, en el municipio aún suscitan comprensiones sobre un espacio territorial animado, poseído por entidades¹ extraordinarias y poderosas con capacidad de acción. En Huehuetla, el espacio territorial 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 Tiyat* (dueño de la tierra cultivable); San Antonio; San Martín o San José (dueños de los animales domésticos). Y aunque actualmente estas entidades son incorporadas de una manera poco uniforme –pues en el municipio conviven personas de diferente credo (católicos, pentecostales, evangélicos)–, 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 los queremos nos van a seguir dando, si lo maltratamos nos pueden quitar (entrevista a Rafael, localidad Xonalpu, 2017).

Esta forma de entender el territorio puede explicarse a partir de los conceptos “etno-territorialidad” y “ética del don” que sugiere Barabas (2006, 52-54), pues queda claro que, en Huehuetla, el espacio territorial se ha construido bajo fronteras simbólicas de-

1 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, anclados a principios de la naturaleza con quienes los totonacas coexisten e interaccionan mediante la entrega de ofrendas y prácticas rituales que regulan las relaciones de reciprocidad.

limitadas a partir de la cosmovisión, más las experiencias históricas locales, generando, incluso, un sistema religioso que considera representaciones propias. Los párrafos siguientes abordan las relaciones de respeto y convivencia que se tejen entre los individuos humanos y extrahumanos presentes en esta geografía sagrada, y que procuran asegurar la subsistencia.

En Huehuetla, territorio se entiende como *pulataman*, que 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. 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), “sistema de vida”.

En Huehuetla, la vida se presenta como una red holística entrelazada mediante vínculos llamados *kuxta*, que permiten el traspaso de los “espíritus” por los reinos mineral, vegetal y animal. Esta segunda fuerza anímica posibilita a los seres humanos conectarse con el resto de organismos de *tiyat* (tierra). Se dice que cada huehueteca tiene 12² *kuxta*, sin embargo, ninguno conoce cuáles son, pudiendo tener la unión mística con plantas o animales diferentes.

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, entre otros) 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*.

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

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 et al. 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 se 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.

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 con el 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, además 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-obediendo al que se 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 teorizado los modos de vida indígena 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 la década de 1990 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. Recientemente, José 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 recuperar.

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 del 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*); la ejecución de la agricultura (*tachanan*) y la ganadería (*takgalhin*) con aquellos que, además 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.

4. 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, las cuentas de las revoluciones sinódicas de la Luna, constelaciones como las Pléyades y planetas como Venus y Marte. La investigación de Guy Stresser-Péan (2011, 369-401) da luces sobre el conteo del tiempo totonaca, acercándonos a un calendario que se 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, 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 2, presentamos una primera división de *kilhtamaku*, seccionado por el clima en tres momentos: tiempo de lluvias leves, nublado, con presencia de vientos fríos y heladas; tiempo caluroso, seco y de vientos cálidos; y tiempo de lluvias torrenciales, nublado de vientos fuertes y granizadas ocasionales. 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 (meses 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).

Figura 2. Calendario agrícola de Huehuetla, Puebla

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

^a Según Stresser-Péan (2011, 387-390) los meses Xtayat qui'huui' 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 Xtaca quilhtamacu o días abandonados presentan interpretaciones, el resto no. ^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 Abundante en los meses lluviosos, aunque se pueden coleccionar todo el año. Si se siembran (pápalo), los meses de septiembre y noviembre son ideales; ^d Meses de cosecha.

Elaboración propia.

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 del pueblo: el evento se desarrolla en el atrio de la parroquia, donde se levantan las “casitas” y donde día y noche son dedicados al diálogo, la reflexión, la oración y la entrega de ofrendas en aras 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. 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 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 (entrevista a Emilio, localidad Cinco de Mayo, 2017).

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*). Esta mayordomía se celebra el 6 de agosto, con réplica 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.

Todas estas fiestas y rituales que implican una activa participación grupal materializan los conceptos abstractos de la cosmovisión huehueteca. Los eventos, además 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.

5. El sistema económico familiar de Huehuetla

La familia totonaca huehueteca, generalmente compuesta por cinco miembros, se desenvuelve en un territorio altamente parcelado. Las encuestas revelaron que el tamaño de las propiedades familiares es de 0,99 hectáreas en promedio y que operan bajo el sistema productivo milpa-cafetal-monte (Beaucage 2012, 119). Aunque desde la desaparición del Instituto Mexicano del Café, más la helada de 1989, las unidades de producción familiar 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 se inicia en la niñez. 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.

Además de los quehaceres domésticos, las encuestas mostraron que las mujeres participan de actividades remuneradas como: empleadas en casas ajenas; elaboración de artesanías; atendiendo pequeñas tiendas de abarrotes, o incluso en actividades agrícolas como el mantenimiento de 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 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% de las encuestadas reconoció que bendicen gallineros y chiqueros con oraciones, 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 51% mencionó realizar oraciones de agradecimiento al momento de sacrificar los animales, además de poner ofrendas en el altar familiar como actos de reciprocidad ante las divinidades.

El trabajo de los hombres incluye 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, en la construcción, como músicos o carpinteros. 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 de 11 y máximo de 32 años) los que parten a las grandes ciudades como Puebla y México.

La unidad de producción familiar se mantiene gracias al trabajo de toda la familia. Sin contar todos los satisfactores que generan las prácticas agrícolas y ganaderas, desde su dimensión económica diremos que estas constituyen el 29% de los ingresos monetarios, con un promedio de 74,85 dólares estadounidenses por mes (SEGOB 2018, 1 dólar estadounidense igual a 18,72 pesos mexicanos). A esto se suman las actividades agrícolas indirectas (jornales), las cuales componen el 16% de los ingresos totales con un promedio de 35,86 dólares estadounidenses. En el seno familiar también se desarrollan actividades no agrícolas, mismas que constituyen el 30% de los ingresos con un promedio de 98,79 dólares estadounidenses.

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, integrando el 20% de los ingresos totales, con un promedio 37,25 dólares estadounidenses. La unidad de producción familiar también percibe remesas, conformando el 5% de los ingresos familiares con un promedio de 11,65 dólares estadounidenses al mes.

De lo anterior se desprenden varios aspectos. Primero, se confirman las estadísticas oficiales, pues al comparar la suma de ingresos económicos frente a la línea de pobreza establecida por CONEVAL (corte a enero 2018), se demuestra, desde el punto

de vista cuantitativo, que un 83% de los hogares totonacas mantienen condiciones de pobreza material. Asimismo, se expone a la pluriactividad como estrategia para enfrentar la carencia material, destacándose el incremento de actividades no agrícolas y el número de personas que trabajan por jornal como alternativas para generar recursos económicos.

Se constata también que un componente fuerte de la economía familiar reposa en los desembolsos que hacen los programas gubernamentales; al respecto, diremos que estas propuestas 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, dejando a un lado el sopesar sobre la vida comunitaria o el pensamiento sobre *tapaxuwan*. Además, es bien sabido que las propuestas gubernamentales, así planteadas, generan dependencia, 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 aclaran Max-Neef et al. (1998, 62).

Finalmente, los procesos migratorios aparecen como otra alternativa para afrontar la difícil situación económica. Esta perturbación social se vuelve importante pues afecta directamente al modo de vida huehueteca, pues con su hecho se suprimen las pláticas entre abuelas, abuelos y los jóvenes del pueblo, alejando a las nuevas generaciones de sus prácticas y creencias, volviéndolos, en muchos de los casos, desconocidos de la forma de vida en comunidad.

Esta realidad despierta un sentimiento contrario al que se vive desde *tapaxuwan*, una emoción comparada con un tipo de infelicidad o *talipuwán*, que hasta cierto punto puede ser entendida como una desarmonía que se vive en la comunidad y que fomenta una forma de vida desequilibrada conocida como *talipuwán latamat*. El escenario donde se presenta *talipuwán latamat* (vida en desarmonía) empieza a generalizarse debido a la superposición del paradigma dominante occidental que atenta contra las diversas estrategias de convivencia, trabajo y espiritualidad que nacen a partir del paradigma indígena ancestral.

6. El cultivo del maíz sagrado en Huehuetla

En Huehuetla, la tenencia de la tierra obedece al esquema de pequeña propiedad privada. Esta particularidad ha llevado a que algunos indígenas campesinos 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 (se prefiere sembrar en luna llena o *katla papa*), los días de la semana (martes o viernes) y los días católicos de fiesta como el 12 de diciembre (Virgen de Guadalupe), 28 de diciembre (Santos Inocentes), 6 de enero (Santos Reyes), 2 de febrero (Candelaria) y 24 de junio (San Juan).

De acuerdo con Espinoza y García (2017, 97-98), los tiempos para sembrar maíz son conocidos como *putamakgmulh* (diciembre-enero), *puskakan* (enero-febrero) y *pustakgna* (junio-agosto), todos desarrollados bajo diferentes sistemas de siembra (cuadro 1).

Cuadro 1. Descripción de los sistemas de siembra utilizados en Huehuetla, Puebla

Detalle	<i>Tawilin</i> Sencillo	<i>Taskgetni</i> Con estaca	<i>Lichankan kgatsasa</i> Con estiércol
Materiales	Coa y morral.	Más estacas.	Más abono.
Técnicas	Limpieza del terreno anticipada. Se mantiene cobertura vegetal. Distancia entre surcos y plantas variada (1,0 a 1,2 por 0,5 a 0,3 metros). Número de semillas variado (tres a cinco 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 cuatro centímetros y largo de 15 centímetros. 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 cinco centímetros 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 ½ kilogramo 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 hectárea, tres personas.	1/4 de hectárea, cinco personas.	1/4 de hectárea, ocho personas.

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

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

La semilla

En Huehuetla se producen cinco tipos de maíz criollo. Las preferencias varían, el amarillo (*smukuku*) gusta por su ciclo más corto (cuatro a cinco meses), comparado con los otros (cinco a seis meses). Los maíces azul (*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 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. El maíz rojo proporciona cuidados de índole espiritual al sembrío, de 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 colectivos y de colaboración como la mano vuelta;³ sin embargo, este tipo de actividad ha perdido peso. Los datos de campo revelaron que solo el 40% de las familias practica mano vuelta al momento de cultivar maíz. Otra actividad que desaparece es el intercambio de semillas, aquí solo el 31% de los encuestados reconoció mantener esta actividad bajo modalidades como maíz para siembra por maíz para consumo y viceversa. Las causas para su pérdida son múltiples, empero, parece que la razón principal yace en los procesos migratorios, pues el 51% de los encuestados señaló que las nuevas generaciones no contemplan a la agricultura o a la ganadería dentro de sus opciones de vida.

Finalmente, la cosecha por lo general se realiza luego de luna llena. Esta actividad es ejecutada por hombres y mujeres, en ocasiones 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 *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. Se debe señalar que en este tipo de arreglo una mazorca o atado de maíz rojo irá en el extremo de las hileras, pues según la creencia, fertilizará al resto de granos además de otorgar protección espiritual al maíz almacenado. Las mazorcas de granos grandes y con menor daño mecánico o fitosanitario se seleccionan como semillas para luego ser depositadas en lugares frescos y secos, preferentemente cerca del altar familiar.

3 Actividad de colaboración mutua que no debe ser mayor o menor a la acordada; aparece principalmente en labores relacionadas con la preparación de tierras agrícolas y la recolección de cosechas, suplantando al pago de jornales.

Manejo agronómico del cultivo

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 si no 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 15 días de anticipación, se limpia el terreno. El trabajo es manual, sin embargo, el 11,8% de los encuestados mencionó usar herbicidas.

Preparar las semillas requiere mucho conocimiento; las mujeres las 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 pregerminado 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).

Actualmente se han introducido prácticas y tecnologías agrícolas; al respecto, el 11% de los encuestados mencionó usar abonos orgánicos y un 54%, fertilizantes químicos principalmente urea (34% 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 debido a la excesiva utilización de estos insumos agrícolas. 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.⁴ 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

⁴ Consiste en doblar el tallo del maíz por debajo de la mazorca a mano o con una horqueta, de manera que el maíz quede con la punta hacia abajo.

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

Tan solo el 10% de los encuestados piensa que el maíz no tiene un dueño, una fuerza anímica sobrenatural que lo tutela. Estas modificaciones 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 se suscitan en el lugar. Con aquellos que creen en los procesos espirituales de la tierra, la producción de maíz está marcada por actos rituales que se inician con la bendición de las semillas, justo en la mayordomía de San Salvador.

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 sahúmador que previamente ha sido encendido por el jefe de hogar bajo oraciones que invocan a *Kimpuchinakan* y *Xamalana Tiyat*.

La semilla de maíz se traslada al terreno bendecido; en algunos casos, se traza una cruz con aguardiente en el centro; otras veces se trazan cruces con la bebida sagrada en cuatro puntos del lote (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 empieza el dueño de la milpa: con la ayuda de la coa traza los surcos y los puntos donde se colocan las semillas. Los trabajos siempre paran a las 12 del día, tiempo de *Chihini* (Padre Sol). Es en este momento donde se consumen los alimentos y en donde el mole de siembra se vuelve fundamental.

Una vez alimentadas las personas, se retoman las actividades hasta terminar la faena. Culminada, 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. Conclusiones

A primera vista, la racionalidad huehueteca revela una forma de comprensión sobre la tierra que no se limita a la visión de territorio geográfico o medio de producción como generalmente se la considera; más bien, 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 dejan ver cómo la diversificación productiva y de sus actividades mantiene la economía familiar y comunitaria, considerando que dicha diversificación 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 y colectivo.

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. Desde la óptica de los totonacas huehuetecas, 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 naturales 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) se replica en las unidades de producción familiar y la comunidad, permitiendo el desarrollo del modo de vida totonaca huehueteca denominado como *tapaxuwan latamat*.

Surge entonces *tapaxuwan latamat* o vida en felicidad, como una forma de vivir, un sentimiento donde el gusto por la existencia humana nace a partir de la experiencia de convivir, trabajar y festejar la ritualidad, bajo el cumplimiento de cargos, servicios, faenas, mano vueltas, etc., a favor de la comunidad. Todo esto 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 solo se pueden realizar bajo la idea de *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.

Por otro lado, también se muestra cómo la imposición de la visión capitalista global desplaza al conocimiento local, las prácticas agroproductivas y comunitarias, haciendo evidente el despertar de un sentimiento contrario al que se vive desde *tapaxuwan tatamat*. Aparece entonces *talipuwán latamat* como una forma de vida desequilibrada y que hace referencia a un tipo de infelicidad que se apodera de la comunidad.

Revalorar esta forma de vida comunitaria, los diálogos entre comunidad, lo divino y lo natural, quizá no haga la tarea más fácil, pero 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.

Referencias

- Aguado, Mateo, Diana Calvo, Candela Dessal, Jorge Riechmann, José González y Carlos Montes. 2012. “La necesidad de repensar el bienestar humano en un mundo cambiante”. *Papeles de Relaciones Ecosociales y Cambio Global* 119: 49-76.
- Barabas, Alicia. 2006. *Dones, dueños y santos. Ensayo sobre religiones en Oaxaca*. México DF: INAH / Miguel Ángel Porrúa.
- Barril, Álex. 2007. “Introducción”. En *La agricultura familiar en los países del Cono Sur*, de Álex Barril y Fátima Almada, 1-6. Asunción: IICA.
- Bartra, Armando. 2011. *Tiempos de mitos y carnaval. Indios, campesinos y revoluciones de Felipe Carrillo Puerto a Evo Morales*. México DF: ITACA / PRD-DF.
- Beaucage, Pierre. 2012. *Cuerpo, cosmos y medio ambiente entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla. Una aventura en antropología*. México DF: UNAM.
- Chayanov, Alexander. 1974. *La organización de la unidad económica campesina*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- CDI (Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas). 2010. *Catálogo de localidades indígenas 2010*. México DF: CDI.
- CONEVAL (Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social). 2018. *Medición de la pobreza*. Acceso el 30 de enero. <https://bit.ly/2XOPTmr>
- Díaz, Floriberto. 2003. “Comunidad y comunalidad”. En *La comunalidad: modo de vida en los pueblos indios*, compilado por Juan Rendón, 91-107. México: CONACULTA.
- Ellison, Nicolás. 2017. “Cambios agro-ecológicos y percepción ambiental en la región Totonaca de Huehuetla, Pue (Kgoyom)”. *Nuevo Mundo - Mundos Nuevos, CERMA*. Acceso el 2 de noviembre de 2018. <https://bit.ly/30LMOVW>
- Enríquez, Héctor. 2013. *La jerarquía de los dioses totonacos*. México DF: INAH.
- Espinoza Pérez, José y Héctor García. 2017. “Los recursos naturales y su relación con la comunidad”. En *El territorio de San Juan Ozelonacaxtla. Uso y cuidado desde la cosmovisión Totonaca*, coordinado por Sergio Hernández y Genaro Lemus, 83-114. Puebla: UIEP.
- Farah, Ivonne y Luciano Vasapollo. 2011. “Introducción”. *Vivir bien: ¿paradigma no capitalista?*, coordinado por Ivonne Farah y Luciano Vasapollo, 11-35. La Paz: CIDES-UMSA / SAPIENZA / OXFAM.
- Flick, Uwe. 2007. *Introducción a la investigación cualitativa*. Madrid: Ediciones Morata / Fundación PAIDEIA GALIZA.
- Gámez, Alejandra. 2003. “El ciclo agrícola ritual en una comunidad popoloca del sur de Puebla”. *Graffylia* 1 (2): 39-53.
- García, Héctor. 2013. “Conocimiento tradicional sobre la siembra de maíz en San Juan Ozelonacaxtla, Huehuetla, Puebla”. Tesis de Licenciatura en Universidad Intercultural del Estado de Puebla, México.
- Garner, Elizabeth y Ana de la O. Campos. 2014. *Identifying the ‘family farm’: An informal discussion of the concepts and definitions*. Roma: FAO.
- Gavilán, Víctor. 2012. *El pensamiento en espiral. El paradigma de los pueblos indígenas*. Santiago de Chile: Ñuke Mapufölaget.

- Govers, Cora. 2013. *La práctica de la comunidad. Representación, ritual y reciprocidad en la Sierra Totonaca de México*. México DF: INAH.
- Gudynas, Eduardo. 2014. "Buen vivir: sobre secuestros, domesticaciones, rescates y alternativas". En *Bifurcación del buen vivir y el sumak kawsay*, compilado por Atawallpa Oviedo, 23-45. Quito: Ediciones SUMAK.
- Guillemot, Yves. 2005. "Para leer el *Qhapaq kuna*: ¿un nuevo paradigma?" En *Qhapaq ñan: la ruta inka de sabiduría*, de Javier Lajo, 27-63. Lima: CENES.
- Grosfoguel, Ramón. 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*, editado por Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel, 63-77. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Hidalgo-Capitán, Antonio, Alexander Arias y Javier Ávila. 2014. "El pensamiento indigenista ecuatoriano sobre el *sumak kawsay*". En *Antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre el sumak kawsay*, editado por Antonio Hidalgo-Capitán, Alejandro Guillén y Nancy Deleg, 29-73. Huelva y Cuenca: CIM / PYDLOS / FIUCUHU.
- Ichon, Alain. 1990. *La religión de los Totonacas de la Sierra*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- INALI (Instituto Nacional de Lenguas Indígenas). 2008. *Catálogo de las lenguas indígenas nacionales: variantes lingüísticas de México con sus auto denominaciones y referencias geo estadísticas*. México: INALI.
- INEGI (Instituto Nacional de Estadística y Geografía). 2018. *Marco geoestadístico*. Acceso el 12 de agosto. <https://bit.ly/31HILub>
- _____. 2010. *Compendio de información geográfica municipal*. México: INEGI.
- _____. 2005. *II Censo de población y vivienda 2005*. México: INEGI.
- Kelly, Isabel. 1952-53. "The modern Totonac". *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos* 3 (2-3): 175-186.
- _____. 1966. "World view of a highland Totonac Pueblo". En *Summa antropológica en homenaje a Roberto J. Weitlaner*, editado por INAH y SEP, 395-411. México DF: INAH / SEP.
- Kelly, Isabel y Ángel Palerm. 1952. *The Tajin Totonac. Part 1. History, subsistence, shelter and technology*. Washington DC: Smithsonian Institution / Institute of Social Anthropology.
- Lemus, Genaro y Sergio Hernández. 2017. "Transformaciones y reconfiguraciones del territorio". En *El territorio de San Juan Ozelonacaxtla. Uso y cuidado desde la cosmovisión Totonaca*, coordinado por Sergio Hernández y Genaro Lemus, 33-83. Puebla: UIEP.
- Lenkersdorf, Carlos. 2012. *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales*. México DF: Siglo XXI.
- Mackay, Carolyn y Frank Trechsel. 2015. "Totonac-Tepihua genetic relationships". *Amerindia* 32 (2): 121-158.
- Maletta, Héctor. 2011. *Tendencias y perspectivas de la agricultura familiar en América Latina*. Buenos Aires: RIMISP.
- Max-Neef, Manfred, Antonio Elizalde y Martín Hopenhayn. 1998. *Desarrollo a escala humana. Conceptos, aplicaciones y algunas reflexiones*. Montevideo: Editorial Nordan-Comunidad.
- Morales, Saúl. 2008. "Estudios lingüísticos del Totonacapan". *Anales de Antropología* 42: 201-225.

Mauricio Torres-Solis, Benito Ramírez-Valverde, José Pedro Juárez-Sánchez,
Mario Aliphat-Fernández y Gustavo Ramírez-Valverde

- Paoli, José. 2003. *Educación, autonomía y lekil kuxlejal: aproximaciones sociolingüísticas a la sabiduría de los Tzeltales*. México DF: UAM.
- Rodríguez, Enrique. 2000. “La cosmovisión de la muerte entre los indígenas totonacos del municipio de Coxquihui”. Tesis de Licenciatura en Universidad Autónoma Metropolitana de México.
- SEGOB (Secretaría de Gobierno). 2018. *Diario Oficial de la Federación*. Acceso el 30 de enero. <http://dof.gob.mx/>
- Stresser-Péan, Guy. 2011. *El Sol-Dios y Cristo. La cristianización de los indios de México vista desde la Sierra de Puebla*. México DF: FCE / CONACULTA.
- Torrez, Mario. 2012. *Suma Qamaña y desarrollo. El t'inkhu necesario*. La Paz: Programa Nacional Biocultura.
- Troiani, Duna. 2007. *Fonología y morfosintaxis de la lengua totonaca. Municipio de Huehuetla, Sierra Norte de Puebla*. México DF: INAH.
- Van der Ploeg, Jan. 2013. “Diez cualidades de la agricultura familiar”. *LEISA* 29 (4): 6-8.

Entrevistas

Entrevista a Rafael, localidad Xonalpu, 28 de julio de 2017.

Entrevista a Emilio, localidad Cinco de Mayo, 24 de junio de 2017.

154

Cómo citar este artículo:

Torres-Solis, Mauricio, Benito Ramírez-Valverde, José Pedro Juárez-Sánchez, Mario Aliphat-Fernández y Gustavo Ramírez-Valverde. 2020. “Buen vivir y agricultura familiar en el Totonacapan poblano, México”. *Íconos. Revista de Ciencias Sociales* 68: 135-154.
<https://doi.org/10.17141/iconos.68.2020.4065>