



ANALES DE ANTROPOLOGÍA



Anales de Antropología 55-II (julio-diciembre, 2021): 143-159

www.revistas.unam.mx/index.php/antropologia

Artículo

Importancia del diálogo intercultural en el desarrollo turístico en comunidades indígenas totonacas

Importance of intercultural dialogue in tourism development in Totonaca indigenous communities

Ma. Teresa Tonantzin Ortiz Rodríguez*

Universidad Intercultural del Estado de Puebla, Calle Principal a Lipuntahuaca S/N, Lipuntahuaca, CP 73475, Huehuetla, Puebla, México.

Mayra Antonieta Sandoval Quintero

Instituto Universitario de Investigación en Estudios Latinoamericanos - Universidad de Alcalá, Colegio Trinitarios, Calle Trinidad 1, CP 28801, Alcalá de Henares, Madrid, España.

Recibido el 4 de octubre de 2019; aceptado el 4 de febrero de 2021.

Resumen

A partir de una postura crítica sobre los impactos del desarrollo turístico, tanto convencional como alternativo, es notoria su imposición como una medida emergente de mejora económica en los pueblos originarios. Este estudio tiene el objetivo de proporcionar una primera aproximación a las bases teóricas y metodológicas que sustentan la pertinencia del uso del denominado diálogo intercultural. El método empleado para el presente artículo considera al diálogo como indicador para minimizar los efectos socioculturales de una propuesta turística. Se toma como eje fundamental el papel protagónico de los indígenas para decidir sobre el aprovechamiento de sus recursos como atractivos turísticos (patrimonio biocultural), en este caso, de los totonacos de Lipuntahuaca, municipio de Huehuetla, Puebla, a partir de sus propias formas culturales, asumiendo los riesgos que ello conlleva ante una economía de mercado. Los hallazgos dan pauta a la discusión del turismo comunitario de tipo vivencial antepuesto, y a la vez complementado, por la cosmovisión y los saberes tradicionales.

Abstract

A critical stance shows the impacts of conventional and alternative tourism as an imposition emerging measure of economic improvement for indigenous peoples. The study aims to provide a first approach to the theoretical and methodological bases of the use of intercultural dialogue. The method considers as indicator the dialogue to minimize the sociocultural effects of a tourism proposal. The fundamental axis of the research is the relevance of the indigenous in deciding harness their biocultural heritage as a tourism attraction, in this study, for the Totonacos of Lipuntahuaca, municipality of Huehuetla, Puebla.

Palabras clave: turismo vivencial; patrimonio biocultural; pueblos originarios; saberes tradicionales; planificación endógena

Keywords: existential tourism; biocultural heritage; Indian; traditional knowledge; endogenous organization

* Correo electrónico: tonantzin.ortiz@uiep.edu.mx

DOI: 10.22201/iiia.24486221e.2021.71052

eISSN: 2448-6221 Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas. Éste es un artículo *Open Access* bajo la licencia CC-BY (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

Introducción

En materia de desarrollo, encontramos dos grandes enfoques para su abordaje: uno economicista, en donde, desarrollo es sinónimo de crecimiento económico y riqueza material únicamente; y otro, humanista, dentro del cual se destaca al sujeto social comunitario como agente de su propio desarrollo; a este último, es al que nos adscribimos. Dentro de la postura humanista, se encuentra el paradigma del desarrollo sustentable, el cual presta atención a la cosmovisión indígena como propuesta endógena de desarrollo desde los pueblos originarios, sincretismo mantenido por largos años pese a los devenires históricos como las guerras de conquista y las diferentes posturas indigenistas mexicanas.

La percepción y la relación establecida por los pueblos originarios con la naturaleza conduce a estudios del desarrollo alternativo que lo valora como práctica sustentable ancestral, sin considerar a profundidad que la cosmovisión indígena, determinante del uso y manejo de la tierra, depende de la lógica de producción inmersa en una economía de mercado. La ponderación capitalista, los procesos de emigración, los estudios de educación superior cursados por la juventud indígena y la proliferación de grupos evangelistas en la región serrana de Puebla, han diluido las concepciones míticas de los totonacos sobre la tierra, aún sin sustituirlo o aniquilarlo por completo.

En ese sentido, para este artículo se cuestiona: ¿cómo se pueden evidenciar los aportes de la cosmovisión indígena para detener la imposición estructural de un modelo de desarrollo hegemónico? Las fuertes críticas al modelo de desarrollo sustentable como alternativa factible de equilibrio (ambiente, sociedad, cultura y economía) demuestran su implementación bajo el supuesto de preservación ambiental; el discurso político de su introducción en los diversos ecosistemas se sustenta en la tecnología y las conductas sociales amigables y responsables. La lógica de producción capitalista sigue subordinando dichas posturas ante el principio de viabilidad económica; es decir, la responsabilidad ambiental tiene un segundo orden de importancia, y muy por debajo, lo culturalmente enriquecedor y lo socialmente responsable (Maldonado 2005).

Los estudios críticos del desarrollo sustentable evidencian la acumulación del capital por despojo de bienes y recursos naturales al transformarlos en mercancías, y precisamente es el turismo, supuestamente alternativo, que contribuye a ello (Vilchis *et al.* 2016). Dentro de la propuesta de desarrollo sustentable existen ejemplos del empoderamiento por agentes locales, quienes llevan a cabo toda la cadena productiva turística comunitaria. Ejemplos sobresalientes son: los Pueblos Mancomunados de Oaxaca (Palomino *et al.* 2016); y las empresas de Taselotzin y Tosepan Cali en la Sierra Nororiental Poblana (Villanueva *et al.* 2017). Los casos anteriores se sustentan bajo indicadores económicos, ambientales y sociales, estos últimos muy específicos como: la educación, la

capitalización de redes sociales y los recursos cognitivos (López, 2014). Sin embargo, ninguno ha determinado con precisión indicadores cualitativos o cuantitativos de aspectos socioculturales.

Este estudio considera el diálogo intercultural como un indicador sociocultural sobresaliente a partir de los procesos y resultados derivados de realizar una propuesta turística comunitaria. Para ello, se retoma la cosmovisión indígena como el punto de partida de dicho diálogo, lo que constituye una categoría de análisis empíricamente aprehensible en la lengua, la danza, los estilos de vida, las conductas cotidianas, los ritos y mitos, entre otros componentes de su cosmogonía. La cosmovisión indígena se considera como la base cognitiva que permite al grupo social tomar decisiones y actuar sobre el aprovechamiento de sus recursos o patrimonio. En consecuencia, el objetivo de este artículo es precisar al diálogo intercultural como indicador del principio “culturalmente enriquecedor” de la sustentabilidad; al mismo tiempo se busca comprender la cosmovisión indígena ante los procesos de desarrollo para mostrar la importancia de otros indicadores más allá de los económicos, ambientales y sociales.

Para solventar el objetivo de este artículo, en primer lugar, se expone el marco referencial y la cosmovisión prevaleciente en el municipio de Huehuetla, estado de Puebla. En segundo lugar, se hace una revisión crítica de algunos estudios que han contribuido al debate de los impactos del desarrollo turístico en comunidades indígenas. En tercer lugar, se expone cómo se realizó el diálogo intercultural a partir de la cosmovisión prevaleciente en la zona de estudio y se detallan los resultados de la investigación en campo y su abordaje teórico. Finalmente, se apunta la contribución de este artículo que permite ampliar la metodología para el diseño y puesta en marcha de proyectos de desarrollo turístico alternativo desde la visión de los agentes comunitarios.

El contexto totonaco en Lipuntahuaca: divinidades tutelares

Lipuntahuaca es una pequeña localidad considerada con un nivel de marginación alta, se localiza a 15 minutos de la cabecera municipal de Huehuetla, Puebla. Cuenta con 1561 habitantes aproximadamente, de los cuales 763 son hombres y 798 son mujeres. El idioma predominante es el totonaco. Se encuentra a 400 msnm como altitud promedio, por lo cual predomina el ecosistema de selva tropical húmeda; los terrenos familiares ubicados en zonas de ladera se dedican para el autoabasto y comercio de maíz, café y pimienta. Cuentan con gran variedad de plantas silvestres y frutales de traspatio: calabaza, chile, mamey, naranja, plátanos, barbacoa, lengua de vaca, epazote, cilantro, quelites, jitomate y albahaca, entre otros (Ellison 2017; Instituto Nacional para la Evaluación de la Educación 2014).

A raíz de la pérdida del mercado del café, iniciada durante los años ochenta del siglo pasado, la emigración de jóvenes indígenas de la región se elevó considerablemen-



Figura 1. *Lipuntahuaca, Huehuetla, Sierra Nororiental poblana*. Fuente: Instituto Nacional de Estadística y Geografía (s/f).

te a Estados Unidos de Norteamérica, a Puebla capital, a la Ciudad de México y al Estado de México (Ortega *et al.* 2010). La movilidad social y el acceso a estudios superiores de algunos totonacos de la región propició cambios en las conductas y en la percepción de su mundo mítico, lo que trajo procesos de permanencia, ruptura, transformación, resignificación y reinención en la población joven de la Sierra Nororiental del Puebla (Hernández 2017; Hernández 2017), lo que afecta la cosmovisión que han heredado de sus ancestros. En dichos procesos, la religión ejerce el papel complementario de la cosmovisión, se contabiliza 96.39% de la población del Huehuetla en la religión católica, mientras que 2.26% en vertientes protestantes (evangélica o bíblica) (Pueblosamérica s. f.).

La religión católica ha sido adaptada en la visión totonaca, las creencias en distintas divinidades católicas asociadas a las prehispánicas son latentes; por ejemplo: las figuras centrales son la de “los Padres” y “las Madres” (aquí los Abuelos, *Laktatajní* y las Abuelas, *Laknanajní*), y de Dios-Sol. Este último es asociado con San Salvador, *Kinpuchinakan*, patrono de Huehuetla (la parroquia del siglo xvi está dedicada a él). La deidad principal a su vez está acompañada de una serie de deidades secundarias, en general asociados con santos católicos. La virgin de

Guadalupe, *Kinpaxkatzikan*, está asociada a San Salvador, dios-creador, por su relación maternal y por principio femenino de la misma deidad creadora. Así, por ejemplo, San Miguel se adjudica como el dueño del agua y la lluvia (*Aktisin*) (Ellison 2017). La cosmovisión indígena se ha visto revitalizada por los símbolos totonacos, principalmente a San Salvador y la virgen de Guadalupe.

En el altar mayor del templo se erigieron basamentos piramidales en honor a éstos, así como lo realizaban en época prehispánica. La leyenda ubicada en la cúpula del altar mayor: “Dios también es totonaco”, la colocación de ofrendas y collares (elaborados con chiles, frutas o semillas), así como la vestimenta de las vírgenes, símil de las mujeres totonacas, dan cuenta del fortalecimiento y vínculo con la cosmovisión indígena de la comunidad (Sarmiento 2016). Concheiro y Diego (2000) refieren a esa dualidad entrelazada de los pueblos originarios que corresponde directamente a la manera en que se relacionan con el “recurso” tierra, sin que exista la separación natura-cultura. De hecho, la tierra es vista como la madre proveedora, es decir, como un integrante familiar. Lo cual explica las trasformaciones de los “modos de producción” redefinida en sus usos por la percepción sobre

su territorio (Ellison 2017), los indígenas conciben a éste como un espacio físico-simbólico.

En el territorio totonaco existe una concepción tutelar entre hombres y naturaleza, por lo cual los distintos ámbitos de ésta tienen dueños sobrenaturales, a su vez asociados con las divinidades principales como San Salvador o el Divino Salvador. En Huehuetla, la cosmogonía totonaca camuflada por el catolicismo constituye el marco religioso dentro del que se desenvuelven la concepción del espacio y la percepción ambiental, el catolicismo prevalece en una población mayor a los 35 años y solo por una pequeña parte en personas más jóvenes. Las laderas del monte serrano simbólicamente socializado, constituyen el espacio habitado y controlado por diferentes espíritus tutelares. De esta forma, todo cultivo (maíz, café, frutales y pimienta) y toda actividad humana (ganadería y la recolección) es de injerencia de seres sobrenaturales. El Dueño del Monte debía dar permiso para practicar toda actividad. Por ejemplo, la serpiente *kuxi luwa* cuida el cultivo. El *kakiwin*, literalmente “lugar de árboles” o monte, se aplica tanto al bosque como al campo en general y a veces al cafetal como continuidad conceptual (Ellison 2017; Lemus y Hernández 2017).

La milpa huehueteca es un policultivo centrado alrededor del maíz: incluye el frijol, varias verduras y diversos quelites, con un promedio de 10 plantas comestibles asociadas (Deance 2012). Hace algunos años, en la siembra de maíz se empleaba el trabajo colectivo denominado *mano vuelta*; sin embargo, esta práctica tiende a perderse, poco menos de las familias practican *mano vuelta* al momento de cultivar maíz. Otra actividad que desaparece es el intercambio de semillas, esta actividad se emplea para la *selección de semillas* destinadas a la siembra, cuyo consumo es de auto abasto. La principal causa de esta pérdida se debe a los procesos migratorios, las nuevas generaciones no contemplan a la agricultura o a la ganadería dentro de sus opciones de vida (Torres *et al.* 2020). *La mano vuelta y la selección de semillas* constituyen una expresión de la cosmovisión totonaca que tiende a perderse como conducta cotidiana. De acuerdo con Torres *et al.* (2020) en Huehuetla se producen cinco tipos de maíz criollo: el amarillo (*smukuku*), el azul (*spupuku*), el pinto (*spilili*), el blanco (*saqaq*), y el maíz rojo (*tsutsoq*). Este último es el favorito de *kuxiluwa* (serpiente del maíz), que representa al *Chihini-Sol* y es protector de las milpas.

“*Antaniwí nkuxi wintapaxuwan, antaniwí nkuxi winkachikin/* Donde hay maíz hay alegría, donde hay maíz hay pueblo” esta frase recuperada por Torres *et al.* (2020: 143) encierra la cosmogonía indígena del día a día de la población. Las personas relacionan y le dan importancia al maíz en su vivir, se comprende con esto el carácter sagrado y el valor que le denominan generación tras generación. Las deidades tutelares en el *kakiwin* están asociadas a animales y fenómenos meteorológicos, como se mencionó en párrafos anteriores. *Kiwi Kgolo* (palo viejo), también conocido como Señor o Dueño del Monte cuyo papel principal es vigilar el espacio ecológico y sus componentes (vegetales o animales), por ello se le

pide permiso para cada intervención dentro de la esfera de cada Dueño: al Dueño del Monte para tumbar árboles o al Dueño de la Tierra (*Xmalana Tiyat*) para sembrar (Ellison, 2017). Según Lemus y Hernández (2017: 54):

El dueño del monte, *Kiwigolo'* (...) aparece continuamente en las anécdotas y consejos dados por los abuelos. Él vive en el monte, es el espíritu de los árboles y puede tomar la forma de cualquier animal o persona. (...) cuando la niebla oscurece el día se pude aparecer (...) y con tan solo verlo o hablarle nos podemos enfermar pues lo que vemos no es la persona en sí sino solo un aire (...) Este fenómeno se llama *laqapala'wat*, (...) Si una persona, sea hombre o mujer, lo llega a ver, le crece la panza como si estuviera embarazada. Esta persona se queda con vida por nueve meses y después muere, porque le crece demasiado la panza y explota cuando alcanza el tiempo límite. (...) La cura consiste en ir a 12 casas a pedir 12 granos de maíz cocido que no estén lavados, 12 chiles y 12 frijoles. Además, se le tiene que relatar a esas 12 familias que se visitaron cómo fue el encuentro con *Kiwigolo'*. Posteriormente, todo lo recolectado se divide en cuatro partes y se come una por día. Con los granos de maíz se preparan tortillas, los chiles se muelen para preparar una salsa y los frijoles se hierven. Pero no todo es temor frente a *Kiwigolo'*, sino que los encuentros con él se reconocen como una gran experiencia, una oportunidad para saber que los dueños existen y debemos darles respeto. La manera de respetar un árbol es que al momento de talarlo se le debe echar aguardiente a sus raíces, es como si emborracharas al árbol para que se tumbe más rápido.

Estos dueños, llamados en totonaco *xmalana'*, son seres no humanos encargados de resguardar diferentes espacios del territorio (monte, tierra, agua, piedras y fuego). El dueño del agua (lluvia, manantiales, arroyos, ríos y lagunas), es *Aktsini'*, no es corpóreo, su presencia se advierte cuando el agua provoca un sonido fuerte al escuchar. Cuando se encuentra alguien en un lugar donde hay agua a medio día, no debe decir groserías, ni bromear, ni jugar, porque a esa hora se encuentra el dueño del agua. Las personas que se acercan cuando está *Aktsini'* pueden llevarse a quien está ahí o enfermarlo. Cualquier conducta inadecuada frente a este dueño puede traer consecuencias, así si el agua está turbia y alguien tiene sed debe beberla, no hacerlo es una falta de respeto a la deidad. La enfermedad causada por la conducta inadecuada es “el susto”, se cura cuando se hace una cruz con agua en el lugar donde ocurrieron los hechos (Lemus y Hernández 2017). Otros dueños que tienen gran importancia para la cultura totonaca son *Xmalana Tiyat* (Dueño de la tierra cultivable), San Antonio y San Martín o San José (dueños de los animales domésticos), y el uso del espacio llamado *kakiwin* (Torres *et al.* 2020).

La complejidad de la relación hombre y naturaleza se ha desarticulado por la migración, por la sustitución de espacio de cultivo, por la masificación de las redes de comunicación (internet) y por la llegada de propuestas evangelistas protestantes a la región. La transformación de la percepción ambiental no solo se debe a la confrontación de diferentes modelos para el manejo de los recursos naturales (policultivos a monocultivos), sino también a otras causales, en donde la supervivencia de la cosmovisión y cosmogonía totonaca resurge en procesos adaptativos. La diversidad de deidades se mantiene por impulso del regreso a una política estratégica agrícola que promueve los policultivos; sumado a esto, la aceptación de una *teología indígena* como oposición a las prácticas productivas capitalistas incorpora otras acciones del mercado; el turismo es un ejemplo de las actividades que han ingresado en ese contrapeso.

El turismo vivencial comunitario y el ecoturismo ¿promotores de la cosmovisión indígena?

El turismo alternativo, fundamentalmente el llamado turismo rural, cuyo motivo de viaje es la expectativa de vivir la cotidianidad del mundo campesino e indígena, supuestamente promueve y tiende a conservar la cosmovisión de los pueblos que son visitados. Sin embargo, diversos estudios dan cuenta de la mercantilización de la cultura con el afán de satisfacer las necesidades caprichosas de los turistas. De esta manera las vestimentas, la comida, las danzas, los rituales y las artesanías se producen para la venta y ya no para el uso doméstico; al hacerlo, pierden totalmente su significado y sus usos originales. En este apartado se dará una revisión concreta de las investigaciones más relevantes en materia turística en cuanto a sus impactos en la vida de las comunidades anfitrionas.

Desde los años noventa del siglo veinte, la puesta en marcha de proyectos ecoturísticos se articuló como estrategia política desde el discurso de promover el desarrollo integral y sustentable de los pueblos originarios. La realidad fue que dichos proyectos no reflejaron haber tenido los resultados esperados, la falta de integración de la cosmovisión y de la voz de los pueblos indígenas hizo que se careciera de respuestas a las necesidades y problemáticas de los grupos más desfavorecidos. Esos programas turísticos respondieron a los intereses de agentes externos, quienes manipularon la participación con incentivos materiales o promesas efímeras, todo ello para despojar a los indígenas de sus recursos naturales. La inserción de los productos turísticos indígenas en el mercado, ampliamente competitivo, fue minimizada entre agencias de viajes y operadoras turísticas (Ortiz 2009; Palomino *et al.* 2016).

Los centros ecoturísticos, financiados por instituciones gubernamentales, se consideraron como estrategias para reactivar la producción campesina o indígena debido a la compatibilidad del turismo con la vida coti-

diana por ser una actividad complementaria. Este tipo de propuestas generadas por agentes externos a la comunidad da por cierto el arribo de los turistas atraídos por dos aspectos: 1) por las motivaciones actuales de viaje basadas en un turismo experiencial; 2) por contar con la infraestructura de servicios (cabañas, senderos interpretativos, huertas demostrativas, talleres artesanales procesadores de alimentos, entre otros). Se minimizó la acción del agente local para la planeación y el empoderamiento del proceso productivo. El impacto ambiental y las contradicciones sociales resultantes de estos proyectos financiados con recursos públicos centraron su atención en una lucha de intereses, que pasó de ser integrativos a contribuir en las pugnas comunitarias (Ortiz 2009; Palomino *et al.* 2016).

En la Sierra Norte de Puebla se puede observar el apoyo gubernamental en proyectos turísticos. Cuetzalan es un pueblo originario donde el turismo está presente desde los años setenta del siglo pasado; el interés de los antropólogos por el estudio de los nahuas y totonacos, así como el interés de los extranjeros en conocer y vivir las costumbres indígenas, potencializó al municipio ante el gobierno para destinar recursos públicos en la construcción de elementos de la estructura turística (centros ecoturísticos, hoteles, talleres artesanales, museo, rutas interpretativas, corredores de artesanos, entre otros) (Ortiz *et al.* 2018). En Lipuntahuaca, a solo dos horas de distancia de Cuetzalan, lo más cercano a este tipo de propuestas fue la apertura de un centro ecoturístico a las orillas de la cabecera municipal, dicho proyecto fue financiado por la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. El proyecto fue presentado por un grupo de mujeres totonacas denominado *Kakiwin Tutunaku* (Selva Totonaca), el cual no ha podido insertarse en el mercado turístico regional. La atención de turistas es de manera muy ocasional a pequeños grupos de extranjeros (estadounidenses y europeos). El centro subsiste por iniciativa de cinco socias, las únicas que quedan después de haber sido cien.

El ejemplo del centro ecoturístico de Huehuetla es una clara muestra de la intervención gubernamental de la primera década del siglo xxi, y si bien no es el caso de estudio retomado por este artículo, se alude a él para abordar el planteamiento teórico que permite proporcionar el enfoque con el cual comprendemos la realidad de estudio de Lipuntahuaca. La supuesta compatibilidad del turismo alternativo (ecoturismo, turismo rural y agroturismo) con la visión indígena, es inexistente al realizar proyectos como el de *Kakiwin Tutunakú*, la lógica de reproducción del turismo alternativo es contradictoria a la lógica de reproducción de los pueblos originarios, una gran brecha se abre entre las dos lógicas a la hora de diseñar y echar a andar el proyecto de desarrollo turístico debido a diversas razones, que están contenidas en la cultura y en la visión del mundo de los pueblos originarios (Ortiz, 2009). Para concretar, el ejemplo del *Kakiwin Tutunakú*, permite apuntalar la premisa teórica de la cual parte esta investigación: existe una clara ruptura entre la lógica de

reproducción del turismo alternativo como una nueva forma de despojo del capital y la lógica de reproducción de los pueblos originarios.

El *kakiwin* y sus divinidades totonacas en la juventud indígena para el aprovechamiento turístico

En Lipuntahuaca y la región serrana de Puebla, el proceso de desarticulación de la cosmovisión totonaca y de los pueblos originarios en general se ha revertido por medio de la formación crítica de jóvenes indígenas. Los estudios profesionales realizados en la Universidad Intercultural del Estado de Puebla (UIEP), ubicada en la comunidad de estudio, consideran a los jóvenes del mundo rural e indígena por su papel protagónico en distintos ámbitos de la dinámica social de sus comunidades y regiones. Se apuesta por el fortalecimiento del tejido comunitario de manera paralela al estudio de programas educativos en el nivel superior, aún antes de la culminación de los mismos (Hernández García, 2017; Hernández Loeza, 2017). La investigación realizada para este artículo fue de tipo descriptiva-comprensiva sobre la cosmovisión de los adultos mayores de un poblado llamado Lipuntahuaca y de Huehuetla, con la intención de iniciar el diálogo intercultural entre generaciones; para ello, se requirió un recuento y revaloración de la cosmovisión por parte de los jóvenes universitarios.

Se seleccionaron cuatro jóvenes estudiantes del programa educativo de turismo alternativo, uno de Lipuntahuaca y tres de la cabecera municipal. El primero, dominaba el tutunakú y los otros tres lo han dejado de hablar por la influencia mestiza de Huehuetla. Estos ejemplos cercanos permitieron hacer trabajo de campo entre sus familiares y amistades. Sin embargo, cabe aclarar que, debido al modelo pedagógico, todos y todas las estudiantes comprenden las ventajas de una propuesta intercultural en su vida profesional; es decir, la incorporación de sus distintas cosmovisiones provenientes de los siete pueblos originarios del estado. De esta forma, para solventar la situación de desarticulación de la cosmovisión totonaca debido a las diferencias generacionales, los jóvenes realizaron las entrevistas a sus parientes y amistades mayores de 40 años, sobre todo de aquellos que dominan el tutunakú y hablan en menor medida el español.

El diálogo intercultural, en esta metodología propuesta, se inició de forma intergeneracional. El trabajo etnográfico demostró que: el *kakiwin* es el monte o bosque y en él habitan deidades protectoras de todo lo que nace y desarrolla en él. Todo lo que hay en el *kakiwin* conforma el patrimonio biocultural de los pueblos originarios. De esta forma, empíricamente se sustenta la revisión bibliográfica hecha en el apartado anterior donde se describió a las divinidades que regulan la relación hombre-naturaleza persiste en Lipuntahuaca y en Huehuetla. Para los totonacos de Lipuntahuaca y de Huehuetla, el monte es el proveedor, de éste depende su supervivencia diaria, y en

él construyen sus pueblos *kachikin*; donde tienen animales domésticos y los dejan libres, tanto a los perros, como a las aves de corral, mientras que al ganado porcino es al único que mantienen encerrado en chiqueros. En Lipuntahuaca hay un pequeño conglomerado de casas en cuyo centro se localiza una capilla. La población se encuentra dispersa también en el monte, en casas aisladas, este tipo de asentamiento se debe principalmente a la situación de violencia a la que se enfrentaron los pobladores en la época revolucionaria de México (Ellison 2017).

El uso diversificado del *kakiwin* en la actualidad por los padres y abuelos de los jóvenes indígenas, sigue siendo asociado a deidades tutelares. La aceptación de saberes y conocimientos tradicionales como coherentes con las formas de aprovechamiento del monte, resulta el primer inicio del diálogo intercultural; en donde la cultura fundamenta las relaciones que tejen entre ellos como agentes sociales. Cuando los jóvenes admiten la importancia de dichos conocimientos, se busca, mediante el diálogo intercultural, una postura desde la perspectiva descolonizadora del pensamiento (Estermann 2014; Toledo y Barrera 2011). Se admite al conocimiento indígena para la explicación e interpretación de los fenómenos a partir de las estructuras lingüísticas que le son propias (Méndez 2012). Bajo este entendido, el conocimiento científico es retomado solo en aquellos puntos que son útiles para el primero, y no al revés, abundemos más sobre el asunto.

El diálogo intercultural e intergeneracional a partir de la cosmovisión dará cuenta del tipo de relaciones familiares, relaciones festivas, relaciones políticas, relaciones económicas y de relaciones con la naturaleza, establecidas dentro del grupo social; y por tanto una mayor comprensión del por qué, el para qué y el cómo de la toma de sus decisiones sobre el manejo de sus recursos o patrimonio; por lo cual el desarrollo, desde su cosmovisión, que retoma de otros modelos solo lo necesario, se convierte en compatible (Ortiz 2009). La pregunta es cómo sistematizar los datos empíricos para evidenciar el diálogo intercultural e intergeneracional establecido a partir de la cosmovisión indígena; en esta investigación se ha retomado el cuadro lógico que organiza la cosmovisión y cosmología en tres grandes categorías de análisis: el *kosmos* (creencias), *corpus* (conocimientos) y *praxis* (prácticas productivas) (Toledo y Barrera 2011). En este estudio, cuando se sistematizan los datos de campo, se propone una variante, comenzar con los saberes tradicionales, compararlos con los científicos y de ahí hacerlos compatibles. De esta forma, se parte de las ideas propias de los pueblos originarios, las cuales conservan su sentido original si son expresadas en el idioma originario (Pozo 2014).

El estudio de caso es sumamente útil para la indagación de datos sobre la cosmovisión y cosmogonía indígena porque es considerado como un fenómeno de la vida real, no una abstracción científica, el cual está delimitado y unificado en un acontecer histórico específico (Giménez y Heau 2014). La tradición antropológica se ha basado mucho en este tipo de estudios, pero para este estudio,

el trabajo etnográfico, trasciende a un diálogo intercultural, para evidenciar los elementos que lo definirán como indicador. En éste, el agente comunitario del desarrollo turístico debe jugar no solo el papel de informante clave; sino también, el rol de investigador, por consiguiente, en esta propuesta metodológica fue de suma importancia el involucramiento de estudiantes como integrantes de la localidad y la cabecera municipal.¹

De esta forma, nuestro estudio de caso se centra en la percepción de los adultos mayores de Lipuntahuaca y de Huehuetla, y de los jóvenes, sobre el kosmos, corpus y praxis del monte-selva-bosque *kakiwin*. De manera reiterativa, el diálogo intercultural se retoma en esta investigación como el indicador determinante de los principios sustentables denominados: culturalmente enriquecedor y socialmente responsable, como los fundamentos de un proyecto de desarrollo turístico alternativo para la población de los pueblos originarios. La región que abarca la localidad cuenta también con manantiales, el Río Tehuancate, en cuya corriente se forman hermosas pozas de agua cristalina custodiadas por espectaculares lajas de roca caliza; además una gran cantidad de plantas con flores diversas y orquídeas. Todo este escenario, sumado al aprovechamiento forestal, constituye, desde la política pública, el marco preferente para desarrollar un proyecto de agroturismo y ecoturismo. Pero, como hemos advertido, para hacer estas determinaciones, debemos partir de la opinión, de las necesidades y las problemáticas que los totonacos tengan con respecto a su monte, a su *kakiwin*.

Es decir, para los pueblos originarios, natura no es distinto a cultura, conforman una unidad complementaria, por consiguiente, todo lo que suceda en su *Kakiwin* tiene prioridad para los totonacos. El patrimonio, desde los pueblos indígenas, es una unidad simbólica de bienes colectivos, en donde lo individual se subsume a éstos, y, además, por sus características biofísicas y simbólicas, resultan ser parte de la familia o la colectividad (un integrante de ésta). Así, si el *kachikin* llega a tener un precio, éste se determina por el valor simbólico; por ello, la familia, o el jefe o jefa de ésta, son quienes toman las decisiones con respecto a dicho bien patrimonial. De tal forma, para los totonacos de Lipuntahuaca y Huehuetla, cada planta, cada animal, cada cueva, cada ser vivo e inanimado, están unidos culturalmente a ellos por su significado simbólico, como se expuso en la revisión teórica. Por tanto, el acercamiento a éstos y su uso está normado y restringido mediante una fuerte carga ética basada en sus representaciones de origen ancestral. Para poder desarrollar un turismo responsable, el aprovechamiento turístico no debe basarse en recursos naturales y culturales, sino en identificar los bienes comunes consumibles para el turista (Salazar 2006) a partir de la misma cosmogonía

de la Región del Totonacapan, siendo éstos: el cerro o *kakiwin*, en donde las divinidades son sus legítimas poseedoras (con sus formaciones y paredes rocosas), los manantiales, las cavernas y los bosques.

En el contexto bio-simbólico del *Kakiwin*, recrean su cosmogonía y cosmovisión mediante sus actividades religiosas, agrícolas, de cacería y recolección; lo cual se reproduce en otros espacios como el templo católico, el cementerio, la cocina y el solar de la casa. De esta forma, lo natural se culturaliza, y viceversa, dentro de la cosmovisión totonaca. Entendido el patrimonio biocultural indígena como un territorio simbólico y biofísico, en el cual se recrean constantemente las relaciones familiares, divinas, económicas y políticas como un todo, podemos comprender lo siguiente: De acuerdo a las entrevistas realizadas por estudiantes, en Lipuntahuaca, así como en las otras localidades del municipio, las personas mayores reconocen la titularidad de cada elemento del *kakiwin*; en cambio en la cabecera, algunas familias incluso hablantes del tutunakú dijeron no conocer sobre el tema, eso le sucedió a la estudiante, quien también refirió no saber sobre el Señor del Monte u otras divinidades, y no son evangélicos. No obstante, los otros dos estudiantes originarios de Huehuetla, conocían del tema y entrevisitaron a familiares. La joven decidió buscar a informantes quienes quisieran compartir con ella sus saberes y conocimientos.

Para todos los estudiantes la presencia de divinidades es *juki luwa* (es verdad). De esta forma, todos coinciden en que existe una divinidad protectora o “cuidadora”: agua-*Aktsini*, fuego-Tajín, tierra-*Juki luwa* y aire-*Kiwigolo*. En el cuadro 1, se sistematizó la información obtenida en Lipuntahuaca, producto del diálogo intergeneracional realizado exclusivamente en tutunakú, como la premisa cosmogónica, porque la población conserva su cosmovisión con un grado menor de desarticulación. En el cuadro 1, se refleja claramente la apreciación tutelar, en donde el agua tiene una divinidad protectora específicamente dedicada a este elemento, a diferencia del fuego, viento y tierra, cuyos cuidadores están asociados también a otros fenómenos naturales y vida cotidiana de los pobladores. En dicho cuadro, se verá una aportación metodológica de este artículo, puesto que se agregan elementos surgidos a partir de los datos empíricos para darle significado a la categoría corpus, propuesto por Toledo y Barrera (2011). Es decir, el corpus está compuesto del *kosmos* (creencias manifiestas en mitos, ritos y anécdotas), el *corpus* (los conocimientos tradicionales para el aprovechamiento del territorio) y la *praxis* (las técnicas, usos y costumbres para el aprovechamiento del territorio); por ello, se considera lo vertido en las entrevistas tal y como lo expresaron para comprender cómo incluso su pensamiento es una unidad complementaria; de tal manera, ellos no separan en *kosmos*, *corpus*, ni *praxis* todos estos elementos están íntimamente asociados en la realidad para resolver o afrontar los problemas o enigmas cotidianos. El cuadro 1 da cuenta de la apreciación to-

¹ Manolo Olmos, totonaco originario de Lipuntahuaca, estudiante de cuarto semestre, quien lamentablemente falleció en el 2017; Raymundo Ramírez Cano originario de Huehuetla egresado de la generación 2016-2020; José Manuel Rodríguez García y María Fernanda García Vázquez, ambos también originarios de Huehuetla y de primer semestre de la generación 2020.

tonaca del monte como patrimonio, es decir, como un territorio simbólico:

Los habitantes de Huehuetla narran relatos y conocimientos sobre su cosmogonía con matices diferentes al de los expresados en Lipuntahuaca, como lo vemos a continuación:

- *Aktsini* sí se reconoce como verdad... también se dice que en los tiempos de lluvia se puede escuchar un ruido que viene en dirección del mar y es él intentado salir del mar donde fue encerrado. Él es culpable de las tormentas y huracanes, todo dependerá de qué esté haciendo él. Es verdad que es una deidad totonaka pero, en Huehuetla, *Aktsini* y el dueño del agua son entidades distintas o al menos eso he entendido porque no he escuchado a personas que digan que *Aktsini* es el dueño del agua y no lo mencionan (Raymundo Ramírez).
- *Tajín*: suena un poco forzado su relación con san Miguel, ya que en Huehuetla no conocen a *Ta-*

jín eso es más de la parte de Veracruz por lo que lo pongo en duda, igual no tengo mucho conocimiento sobre su relación en Huehuetla (Raymundo Ramírez).

- *Kiwakgolo*: sí es el que cuida el monte... (pero) difiero un poco ya que sí es verdad que se asocia con el santo san Juan cuidador de animales, pero no tengo conocimiento de su relación con el viento, solo que cuida los animales y por supuesto el monte que es su hogar (Raymundo Ramírez).

Estas creencias las tienen gente que se dedica al campo, es una forma de evitar que se exploten los montes... porque, según lo escuchado, el *Kiwikgolo* es el cuidador del Monte... o sea que, si te encuentra tumbando árboles, etcétera, para él es molesto. Un tío de mi papá, ignoro el nombre del señor, pero se dice que un día, como muchos acostumbraban ir al baño al monte (defecar), pues resulta que se fue por la mañana y, al ver que no llegaba, la familia decidió ir a buscarlo. Después de un tiempo

Cuadro 1. Cosmos del Kakiwin totonaco

DEIDAD (lingüística)	KOSMOS (creencia, la cosmovisión totonaca)	CORPUS (conocimiento el sentido articulador entre lo sobrenatural con lo natural)	PRAXIS (práctica productiva con un fuerte sentido axiológico para acceder al territorio y se convierta en proveedor)
<i>Juki luwa</i>	Se dice que esa serpiente se le insinúa al hombre o a la mujer, depende del sexo de la serpiente, para tener relaciones con él o ella, por ello es que toma forma humana y a cambio da dinero. Si el hombre mata a este animal, es castigado por cuatro años, no cosechará nada, no tendrá dinero. Si uno lastima a una serpiente mandarán a otra venenosa para que pueda vengar a su hermano, y el hombre será perseguido, hasta cumplir la misión de la serpiente.	Masacuate-asociado con la tierra	Se mantiene viva a la serpiente para la protección de la milpa contra roedores
<i>Atkstini</i>	Se dice que cuando llora <i>Aktsini</i> , lloverá por semanas, o que los ríos crecerán de la nada, porque es cuando está triste, la gente dice que toda el agua que cae es la lágrima de <i>Aktsini</i>	Cuidador del agua Cuando llueve parejo (llovizna constante o débil lluvia) se humedece la tierra, pero no se inunda, así renace todo.	El conocimiento es útil para determinar el momento preciso para barbechar, sembrar y cosechar. El uso del agua para fines domésticos e higiénicos.
<i>Tajín</i>	Es conocido como san Miguel, dicen que cuando relampaguea es cuando el diablo invade el espacio del Dios Padre. Por eso es que le lanzan los rayos para regresarlo a su lugar. Pero también dice la gente que hay lugares específicos donde caen muchos rayos y eso es porque hay dinero, algún animal grande o cuando la roca quiere cobrar vida.	Dios del trueno, asociado con san Miguel Arcángel, vinculado también con el fuego	Se efectúa la Danza de los san Miguelitos para la protección de la cosecha de maíz.
<i>Kiwikgolo</i>	Es el que cuida los montes, se dice que cuando está muy baja la neblina no es bueno adentrarse al monte porque es cuando el <i>Kiwikgolo</i> está revisando-cuidando el lugar con la forma humana, que si uno se topa con él de inmediato confunde tus pensamientos y que te lleva al monte más alto y ahí deje hasta morir. Se dice que <i>Kiwikgolo</i> es el árbol más grande y más viejo que se encuentra en medio del monte.	San Juan del Monte-asociado con el viento	No realizar actividades productivas durante la neblina.

de buscarlo, lo encontraron rumbo a la barranca, literalmente perdido, después de tanto, reaccionó. Lo que él contó es que solo llegó, vio a un señor con barba y todo sucio, y verdoso, el cual lo llevó a un lugar desconocido en su imaginación (José Manuel Rodríguez).

El diálogo intergeneracional les permitió a los jóvenes a identificar con precisión su cosmogonía y la importancia que tiene en la conservación del monte, ajustándola al principio de responsabilidad ambiental, así argumentaron que, si bien es cierto que la mayoría de la población de barrios y del centro de Huehuetla sigue conservando las creencias, es más vigente en las localidades, cuyas casas se encuentran dispersas debido al patrón de asentamiento ya descrito y sus actividades agrícolas. Además, todos coinciden en que la creencia en estas divinidades que protegen el monte, da cuenta de cómo deben comportarse los seres humanos con la naturaleza, para ellos existe un código de conducta apropiado. Y a pesar de que, como expresó uno de ellos, los abuelos han dejado de contar estas historias poco a poco, siguen prevaleciendo, porque hay personas que cuentan sus anécdotas con estas deidades como el caso del tío de uno de ellos; resulta de gran utilidad recuperarlas y exponerlas al turista y a las nuevas generaciones para revalorar importancia de conservar el monte.

La interpretación del *Kakiwin* y sus deidades: la apertura del diálogo intercultural como metodología

En este artículo se ha manejado el término de diálogo intercultural o de conocimientos desde el título, pero no se ha dejado en claro a qué se refiere; en este sentido, para ser empleado como metodología, entendemos dicho término como la relación comunicacional establecida entre los conocimientos tradicionales y los conocimientos científicos en forma intergeneracional e interdisciplinaria, mediante un proceso de interiorización e integración de éstos en los pensamientos de quienes se involucran en dicha relación, para formar un nuevo conocimiento que les permitirá entender y comprender la realidad de uno y de otro, bajo un respeto y reconocimiento del valor asociado por cada participante para afrontar la realidad de su contexto.

El diálogo intercultural (DI), como una relación comunicacional de respeto y aceptación de la validez de los distintos saberes provenientes de diversas culturas y ciencias, enriquece la apreciación de la realidad, de hecho, los pueblos originarios, desde la época prehispánica, han establecido dicho diálogo debido a la diversidad cultural de Mesoamérica, durante la colonia y hasta la actualidad. Lo cual se aprecia cuando, para mantenerse vigentes, han practicado el proceso de los préstamos culturales para la conformación de una cultura apropiada y adaptada en su proceso de supervivencia *india* (Bonfil 2012). Una vez recuperada la memoria oral de las narrativas actuales sobre la cosmogonía totonaca con respecto a su *kakiwin* de manera intergeneracional, y no a partir de los estudios

científicos, corresponde ahora hacerlo de forma interdisciplinaria, para seleccionar de éstos, los saberes que reforzarán la postura indígena.

Enríquez (2013), al realizar estudios arqueológicos y antropológicos en Veracruz, afirma que los dioses principales del Totonacapan se encuentran en el cielo: Tajín, Sol y Luna, éstas son figuras principales porque son concebidos como creadores; en cambio, tienen a su servicio una serie de dioses secundarios: tierra, agua y fuego; quienes se localizan en la tierra y comparten su espacio con los seres humanos. Los elementos o dioses secundarios son intermediarios entre los dioses o dios principal y seres humanos; estas divinidades son los dueños de los lugares donde hay riqueza, como los manantiales, los bosques y los cerros. Las deidades intermediarias son los dueños de las riquezas naturales y, por tanto, son hostiles con los humanos, concebidos éstos como extraños; por ello, se transforman en espíritus o animales para causar daño a los humanos, tales como el susto o el mal aire; así, si han sido perjudicados, deberán ser curados mediante rituales de sanidad, de esta forma cuidan las riquezas patrimoniales (Rodríguez 2003).

En el caso del elemento tierra, la divinidad protectora en tutunakú es *Jukiluwa*, siendo su símil la masacuate (serpiente cuyo principal alimento son los roedores de la milpa), y sus poderes sobrenaturales radican en su capacidad de transformarse en humano para tener relaciones sexuales con hombres y mujeres, a cambio de darles riquezas monetarias. Como vemos, el *Jukiluwa* no simplemente es una serpiente, otorga protección, satisfacción sexual y riquezas a los seres humanos al ser parte del elemento tierra; y, desde el punto de vista totonaco, no se trata de un animal, sino de una divinidad quien puede castigar con un mal al agresor que infringe una regla otorgada por dicho reptil en cuanto a la protección de dicho hábitat. *Aktsini* está asociado directamente con el agua como vital líquido, en donde las precipitaciones pluviales dependen del estado anímico de la divinidad, entre más triste, más llora y, por tanto, hay más lluvia. *Tajín*, tiene su asociación con el relámpago y el trueno, por propiciar el fuego, desde la cosmogonía veracruzana, en Huehuetla no se le reconoce y Lipuntahuaca se le asocia con los relámpagos.

Los relámpagos y los truenos recrean la lucha eterna del bien contra el mal, por eso *Tajín* está directamente vinculado con san Miguel Arcángel, a quien se le reconoce como el vencedor de la batalla entre el bien y el mal, cuyo inicio aconteció en el cielo con la expulsión de Satanás al inframundo; sin embargo, esta deidad del viento y fuego también otorga beneficios a los seres humanos como indicarles dónde hay dinero, dónde encontrar un animal de grandes proporciones para la cacería o advertirlos de algún fenómeno sobrenatural, como el que una roca cobre vida, lo cual puede poner en peligro a los humanos. Por último, se encuentra *Kiwi kgolo*, o Señor del Monte. En un ambiente selvático de serranía, dicho personaje es indispensable para el cuidado de los bienes patrimoniales, porque mediante la protección de

la neblina adquiere forma humana y vigila todo lo que habita y se encuentra ahí; su acción en concreto es causar confusión o desubicación mental, por tanto, pierde a sus enemigos en el monte, quienes desamparados(as) terminan muertos(as). *Aktsini* se encarga de llenar de agua los manantiales, los ríos, arroyos, caídas y cascadas; pero el acceso a éstas, por ser parte del monte, son restringidas por el *Kiwi kgolo*.

Desde la ciencia antropológica, los relatos de agua-*Aktsini*, fuego-*Tajín*, tierra-*Juki luwa* y aire-*Kiwi kgolo*, son considerados como una estructura mitológica, de esta forma, se admite que su elaboración simbólica cumple una función para las y los totonacos en cuanto a la explicación de su mundo circundante y sus incongruencias. Los cuatro breves relatos de Lipuntahuaca y de Huehhueta, revelan una actividad creadora y su sacralidad al ser obra de lo sobrenatural (Korstanje 2011). Para Joseph Campbell (citado por Korstanje 2011) todo mito encierra un terror arcaico porque están íntimamente asociados con la vida social de los pueblos para regular sus conductas, por ello, los terrores arcaicos no pueden prosperar o adaptarse a su medio sin una construcción mítica sustentadora. Esta afirmación teórica se fundamenta en los datos empíricos proporcionados en las narraciones que describen a *Jukiluwa* (serpiente masacuate) y *Kiwi kgolo* (Señor del Monte). Los mitos nos proporcionan enseñanzas sagradas; para el pueblo totonaco de Lipuntahuaca, éstas son verdades incuestionables, mientras que los mitos de otros pueblos serán meras supersticiones para quienes no pertenecen a dicha cultura.

Dentro del DI, los conocimientos tradicionales denominados por la ciencia antropológica como cosmovisión y cosmogonía, en donde se recrea el orden cósmico mediante los mitos y ritos, no son supersticiones, denominarlas así es discriminar la importancia que esos saberes tienen para los habitantes, así en el DI no se utilizan expresiones peyorativas como incultos, creencias cerradas, o cualquier otro calificativo. Los mitos de *Jukiluwa*, *Tajín*, *Aktsini* y *Kiwi kgolo*, son respuestas a enigmas, amenazas y terrores en la vida de las y los totonacos, por lo tanto, brindan seguridad bajo la certeza de la protección, y dan soluciones prácticas porque dotan de eficiencia justamente a las prácticas profanas como el cultivar la tierra, salir de cacería o de recolección, nadar en la poza o el río, e incluso lavar la ropa en el arroyo. El aprovechamiento del *kakiwin* como sustentador de la vida del totonaco, constituye la esencia de su patrimonio biocultural porque éste conlleva a “la dimensión de la territorialidad de los pueblos indígenas en un espacio determinado (...), compuesto por: recursos naturales bióticos intervenidos en distintos gradientes de intensidad por el manejo diferenciado y el uso de los recursos naturales según patrones culturales, los agroecosistemas tradicionales, la diversidad biológica domesticada con sus respectivos recursos fito-genéticos desarrollados y/o adaptados localmente” (Boege 2008: 13).

De esta forma, si aceptamos el cosmos de los totonacos sobre su *kakiwin* como un conocimiento válido para

su contexto cultural, histórico y natural, comprendemos que su uso turístico debe ser bajo dichos términos; de esta forma, el DI se inicia a partir del reconocimiento y valoración de las nuevas generaciones hacia las *historias* (como ellos las denominan) que se aplican en su vida cotidiana bajo conductas aceptables como cuidar el bosque o monte; de ahí, se refuerza esto con los estudios realizados por disciplinas científicas para ver concordancias que refuerzen a los primeros (no que los legitimen o les den validez); de ahí, se construye un nuevo conocimiento.

El diálogo intercultural como indicador para el desarrollo de proyectos turísticos alternativos

En este artículo, mediante la comprensión del *kakiwin* como patrimonio biocultural y el análisis de su cosmos, se ha intentado dejar en claro la necesidad metodológica de iniciar el diseño de un proyecto turístico alternativo a partir del diálogo intercultural porque, desde el punto de vista de la economía de mercado, el monte y todas las riquezas naturales de los totonacos resultan ser recursos muy aptos para satisfacer necesidades turísticas impuestas por los y las visitantes ante su afán de experimentar algo nuevo y extraordinario; sin embargo, para los y las totonacas, los bienes patrimoniales son otorgados y protegidos por las divinidades y, por tanto, su aprovechamiento está restringido por el mundo extrahumano. El concepto recurso rompe completamente con la cosmovisión de los pueblos originarios, porque éste se define a partir de su valor económico-productivo. Sectur (en Covarrubias 2015) define los recursos turísticos como la base del desarrollo turístico, debido a las características que lo hacen atractivo y singular (aquellos frágiles y de inestimable valor); entonces, efectivamente, los recursos turísticos son esos bienes naturales y culturales sobresalientes que despiertan el interés de los consumidores; entonces son percibidos y aprovechados por su disponibilidad para satisfacer una necesidad o para llevar a cabo una empresa (Rivera y Rodríguez 2012). En el DI, el *kakiwin* es un patrimonio no un recurso. El término patrimonio es una construcción socio histórica y cultural conformadora de la identidad de los pueblos, mientras que el recurso es definido desde una economía de mercado. Y al término de patrimonio, desde el paradigma de la sustentabilidad, se le ha agregado biocultural cuando se trata de los bienes naturales y culturales de los pueblos indígenas (Ávila y Vázquez 2012; Toledo 2013).

La sustentabilidad supone que un recurso es frágil y de inestimable valor para su aprovechamiento turístico, pero por esas mismas características, cómo se le adjudica un precio, y al mismo tiempo se pretende cuidar. Desde una economía de mercado, los recursos se protegen con dinero, mediante la balanza del costo-beneficio, ajena a la cosmovisión indígena. Desde la perspectiva turística convencional, el territorio indígena es, por consiguiente, un recurso aprovechable; por ello, en los estudios turísti-

Cuadro 2. Cuadro lógico sobre la concepción del patrimonio

RECURSO (Ivars 2013)	Patrimonio con valor simbólico (Concheriro y Diego 2000; Giménez 1998)	PATRIMONIO BIOCULTURAL (Ávila y Vázquez 2012; Toledo 2013)
Capaz de satisfacer necesidades específicas.	Bienes comunes y bienes individuales.	Racionalidad ambiental emergente no comprometida con el proyecto civilizatorio actual.
Interacción sociedad-naturaleza en sistemas de explotación.	Control de dichos bienes conlleva a posturas políticas y morales.	Saber ontológico, encuentros, contradicciones, confrontaciones y síntesis.
Acceso a éste para lucro y acumulación.	Acceso para la reproducción social.	Recursos bióticos intervenidos, manejo diferenciado.
Características, físicas, químicas y biológicas permiten su uso.	Características biofísicas y simbólicas (herencia y parte de la familia-Madre Tierra).	Diversidad biológica domesticada desarrollados y adaptados localmente.
El cómo, dónde y para quién se explotará dicho recurso, conlleva un valor monetario.	Valor simbólico-valor monetario. Familia determina cómo y para quién; y la colectividad.	Armonía entre seres humanos-naturaleza y lo trascendente.

cos no se emplea el término patrimonio, mucho menos patrimonio biocultural; sin embargo, turismo y patrimonio constituyen un binomio. En los estudios de turismo convencional, e incluso de ecoturismo, no se asume el patrimonio como una categoría de análisis, por lo cual se minimiza el despojo sufrido por los pueblos originarios ante la economía de mercado. El binomio turismo-patrimonio únicamente lo aceptan como sumamente útil para la gestión del segundo mediante el turismo (Rivera y Rodríguez 2012; Troitiño y Troitiño 2016).

En el turismo convencional, el recurso turístico satisface necesidades extrapoladas de los anfitriones, porque las vivencias extraordinarias exigidas por el consumidor, pertenecen a sus intersubjetividades; es decir, a su imaginación, la cual no corresponde a la vida real de los pueblos originarios. El enlace que llega a darse entre anfitriones y visitantes en el turismo convencional está dado por la necesidad, de estos últimos de vivir una experiencia extraordinaria y de los primeros de obtener recursos monetarios para complementar los ingresos familiares con diversas actividades económicas. Así, el patrimonio adquiere un valor monetario cuando se comercializa turísticamente. Para diseñar un proyecto de desarrollo turístico o de cualquier otro ámbito, es fundamental identificar y comprender qué piensan los agentes locales sobre su entorno natural y social; y no centrarnos únicamente en determinar los indicadores de la conservación de la selva y los del mercado (perfil de turista, accesibilidad, singularidad de los recursos, infraestructura turística, competencia, entre otros).

En la visión economicista de quienes diseñan planes y programas federales de desarrollo, bajo el supuesto de la sustentabilidad, los intereses de la economía de mercado son evidentes. La planificación del desarrollo turístico en zonas rurales ha ido de desacuerdo en desacuerdo, porque han omitido la inserción de las empresas indígenas al mercado turístico, y se remiten únicamente a ser financiadas por las instituciones en el sector rural. Es decir, han ignorado en sus planes de desarrollo, cómo dicha

incorporación, requiere de una reconversión productiva para competir con empresas privadas por los nuevos nichos de turistas (Palomino *et al.* 2016: 17). La política pública en materia de desarrollo turístico en los pueblos originarios ha tenido una doble contradicción: por un lado, no logra convertirlos en una empresa de corte capitalista; y por el otro, no fomenta una empresa a partir de sus propias formas de organización y su lógica de reproducción, mediante lo cual pueda controlar el proceso productivo bajo sus propios términos e insertarse al mercado. En los diversos estudios realizados en torno al impacto de la actividad turística en el ámbito rural, se ha polarizado la postura siguiente: uno, aquellos que, desde la antropología del turismo, han evidenciado el impacto negativo del turismo en los anfitriones o lugareños, o dicho de otra manera, los desencuentros ocasionados por el fenómeno turístico al provocar pérdidas culturales y banalización de la cultura, contaminación ambiental, cambios en el paisaje rural, indigencia, inequidad en la distribución económica generada por el turismo, pérdida de los bienes patrimoniales al ser entregados a las empresas externas, proletarización del campo, entre otros (Salazar 2006; Ortiz 2009; Korstaje 2015).

Los adscritos a esta postura crítica dejan al descubierto cómo los turistas, al buscar una experiencia única, fuerzan a los empresarios de servicios a innovar constantemente los productos, o bien, con tal de satisfacer la demanda, les permiten a los visitantes prácticamente hacer su voluntad. Analizar el fenómeno turístico desde esta perspectiva: la oferta subsumida a la demanda, le otorga al visitante un papel altamente protagónico; y les resta relevancia a los anfitriones, porque los vuelve sujetos pasivos al esperar cómo, los sujetos activos denominados turistas o visitantes, así como los operadores turísticos, determinan qué hacer, cómo atenderlos, qué ofrecerles, a dónde ir, cómo hacerlo, entre otros (Muñoz 2015). Contraria a la postura de evidenciar los intereses económicos del desarrollo turístico por encima de lo social, cultural y ambiental, se encuentra la segunda propuesta, en la cual

se admite que si bien, el indicador principal para lograr dicho desarrollo es el factor económico, se le otorga un papel más decisivo a los actores comunitarios, porque éstos determinan recrear su cultura con fines turísticos, e incluso llegan a negar al visitante aspectos muy íntimos de su vida cotidiana (Muñoz 2015).

Para el caso de los pueblos originarios que no actúan como agentes pasivos, cabe preguntarse: ¿por qué están dispuestos a compartir con el turista su territorio? ¿por qué optan por la actividad turística? Sin profundizar en los datos empíricos y teóricos, se puede vislumbrar que, así como se insertan en la economía de mercado por medio de cultivos comerciales, también pueden hacerlo a través de la actividad turística, pero con ciertos límites. Por ejemplo, en San Andrés Tzicuilán, Cuetzalan, las mujeres, desde tiempos prehispánicos, realizan prendas de vestir en telar de cintura; actualmente, los hombres también participan debido al auge turístico y han innovado sus diseños para satisfacer el gusto del visitante, e incluso les permiten entrar a sus talleres y mostrarles el proceso productivo. La actividad turística en el caso de las artesanías ha provocado la reactivación del telar de cintura y cambiar los roles de género tradicionales, pero han sido los propios agentes comunitarios quienes han propiciado dichos cambios en un diálogo intercultural al entrar en contacto con los turistas. Los turistas han provocado encuentros y desencuentros en sus viajes realizados a los lugares de los pueblos indígenas porque la valoración del atractivo turístico es distinta para unos y para otros (Lagunas 2007). Para los primeros, la apreciación radica en la nueva y extraordinaria experiencia de vida; mientras que para los segundos, la tensión se encuentra entre la valoración de su patrimonio cultural y natural como propios, su disposición a compartirlo con los de afuera y, sobre todo, valorizarlo, es decir, otorgarle un precio. De esta forma, la decisión de compartir dicho patrimonio, no solo se debe a una cuestión del mercado, sino fundamentalmente a la subjetividad del sujeto dada por su cultura, o dicho de otra manera, su cosmovisión.

En los encuentros y desencuentros turísticos, se puede o no dar un diálogo intercultural, al poner en juego la comprensión de unos(as) y otros(as) de forma recíproca, la cual se expresa en la confrontación de la cosmovisión de los turistas y de los anfitriones, por ello, puede darse un diálogo intercultural o un encontronazo cultural. ¿Cómo podemos asir la cosmovisión de un pueblo y hacerla comprensible a otro? Mediante la apreciación de la forma de pensar colectiva de los pueblos originarios (intersubjetividades), la cual se expresa en sus ritos y mitos (*kosmos*) y hábitos cotidianos (parte de la *praxis* sustentados por su *corpus* y *kosmos*); como sucede en las sociedades no indígenas. Por consiguiente, pretender realizar actividades de turismo de aventura mientras hay niebla, no solo es riesgoso en términos de la poca visibilidad del sendero o el acceso al bien natural, sino desde los y las totonacas, *Kiwi kgolo*, al cumplir su papel de protector de dichos bienes, puede causar males o hasta la muerte de visitantes y guías-intérpretes. En este sentido,

si se pretende hacer una ruta turística agronómica, campismo, senderismo o recorrido en bicicleta de montaña; la adecuación del espacio para poder practicar cualquiera de estas actividades, necesariamente altera el hábitat de la serpiente y el cauce del río. El territorio, no solo se ve afectado en su entorno natural y habría que emplear las técnicas más amigables y responsables con éste; sino que se encuentra custodiado y habitado por seres sobrenaturales, con quienes los y las totonacas han aprendido a vivir y compartir las riquezas del *kakiwin*. Una conducta de responsabilidad ambiental no siempre es asumida debido a los aportes teóricos y las técnicas científicas para lograr la conservación del ambiente natural y cultural; en la mayoría de los casos, la conciencia y la conducta derivada de ésta depende de la cosmovisión.

Entre los pueblos prehispánicos la tierra se heredaba, y continúa así, de generación en generación vía patriarcal. Por ello, de acuerdo a la CDI (Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas 2011), los conocimientos, las expresiones culturales, los recursos naturales y biológicos son el patrimonio de los pueblos; al ser conformados mediante un proceso histórico como bienes materiales e inmateriales de los pueblos que le dieron origen y los fueron construyendo (Barceló 2007: 212). Entonces, el *kakiwin* con sus deidades es un patrimonio biocultural sustentado por la cosmogonía totonaca, éste es el indicador sociocultural inicial para comenzar un proyecto turístico. Dentro de este orden de ideas, un diálogo intercultural como indicador puede disminuir la capacidad de carga social y cultural generada por el turismo. Estudios de geografía turística como el de Morera y Miranda (2015), han demostrado cuáles son los impactos socioculturales en los destinos turísticos. Dentro de sus indagaciones, sobresale el nivel de capacidad de carga social y, haciendo referencia a éste, vemos como el desarrollo turístico, no sólo afecta la capacidad de carga ambiental, sino fundamentalmente la carga social y, desde nuestra aportación, la cultural; como determinantes de la primera. Cuando se inicia un desarrollo turístico en un lugar determinado y éste continúa dentro del mercado como destino preferente transita por diversas etapas de capacidad de carga social como se muestra en el cuadro 3.

La columna dos refleja la capacidad de carga social en cuanto a los encuentros y desencuentros entre anfitriones y turistas; mientras que la segunda, en cuanto al uso del suelo y los recursos naturales como los principales atractivos turísticos. Sin embargo, en ninguno se explicita qué papel juega la cultura para alcanzar dichos niveles. A manera hipotética, es de suponerse que, si la planificación turística se considera a partir del diálogo intercultural, el diseño de un proyecto de desarrollo turístico tendrá como indicador de base el nivel de capacidad de carga sociocultural y se preverá mantener en un nivel bajo como se muestra en el cuadro 4.

Cuadro 3. Niveles de capacidad de carga social

Nivel de capacidad de carga social	Relación entre locales y operadoras turísticas externas (nacionales y extranjeras)	Relación entre locales y turistas/visitantes	Impactos
Mínimo	Inexistente, las operadoras externas canalizan al turista de manera marginal.	Uno. Amigable y de curiosidad. Los turistas no son competidores con los locales Dos. Amigable, pero comienza a haber cierta irritación.	Servicios improvisados y de mala calidad prestados por los locales. Inversión local para construir alojamientos con arquitectura contemporánea.
Intermedio	Operadoras turísticas externas acaparan el mercado.	Uno. Turismo como un mal necesario, aumenta el número de turistas, surge resentimiento contra ellos. Dos. El resentimiento sigue en aumento, y el ritmo de crecimiento del desarrollo turístico va a la baja.	Especulación del suelo e intensiva comercialización. Se acepta capital nacional y extranjero para la plantilla turística. Proceso sustitutivo, se demuelen casas para construir edificios de uso mixto.
Máximo	Operadoras turísticas externas van cerrando el camino a las locales.	Uno. Los turistas son percibidos como enemigos de la comunidad. Declina la actividad y entra en crisis.	Se expulsa a los locales a otras zonas de residencia, en las orillas o lugares cercanos.
Excesivo	Subsistencia de operadoras turísticas locales.	Uno. Conflictos constantes generados por la actividad turística y su declive total.	La mancha urbana abarca los sitios naturales.

Fuente: elaboración propia basada en Murphy (1983) y Fernández (1991), citados por Morera y Miranda (2015).

Consideraciones finales

En este artículo, se ha analizado cómo el diálogo intercultural aminora las tensiones que se originan con el desarrollo turístico, aún en aquél considerado como sustentable. De manera breve, se ha visto cómo las políticas públicas del turismo alternativo han impuesto proyectos a favor de intereses externos desde una economía de mercado. El diálogo intercultural, si se retoma como indicador cualitativo para la planificación turística, aminora la capacidad de carga social; ya que: “la experiencia del turista en el destino se desarrollará desde una perspectiva de respeto, convivencia e igualdad; tanto hacia el medio ambiente, como hacia las formas de vida locales, como hacia las personas y su particular organización social” (Juan Alonso 2012: 76). En este sentido, como se afirma al principio de este escrito, el estudio del turismo responsable debe llevar a una práctica social asociada directamente con el bienestar de la comunidad anfitriona y de todos los agentes involucrados en éste, pero también con el del turista; de esta forma, el compromiso está en desarrollar de manera paralela todos los bienestarables posibles.

El diálogo intercultural permite partir de una premisa aceptada por los pueblos originarios para identificar y seleccionar los bienes patrimoniales susceptibles a ser aprovechados turísticamente, desde la visión de los agentes comunitarios; y no solo desde la perspectiva económica. El diálogo intercultural es el primer paso para planificar un desarrollo turístico, porque evita conflictos entre las redes sociales tejidas al interior de las comunidades y de éstas con los agentes interventores. Dicho de otra forma, para empezar a diseñar un producto turístico se debe partir del diálogo intercultural, el cual pondrá de manifiesto

los pensamientos colectivos sustentados histórica y culturalmente frente a las expectativas del viajero; y de esta forma, frente a nuestra perspectiva como investigadores.

Si desde el principio de la planificación turística partimos del diálogo intercultural para aminorar la capacidad de carga social y cultural, las otras dimensiones: ambientalmente responsable y económicamente viable, se dan *de facto* porque bajo la lógica de reproducción campesina e indígena, el fin no es la ganancia por la ganancia misma y ni la acumulación de capital. En los mitos de *Jukiluwa*, *Tajín*, *Aktsini* y *Kiwi kgolo*, vemos cómo la supuesta sustentabilidad indígena existe porque la sujeción del ser humano a dichas divinidades ha evitado el uso excesivo del bosque, cuando menos por parte de la población indígena; desde su cosmovisión, la gestión del boque mesófilo y tropical, de su *kachiwin*, está simbólicamente determinada. Es decir, la sustentabilidad en los pueblos originarios es el diálogo constante que afianza la relación entre lo humano y lo no humano.

Como investigadores, la interpretación de los mitos indígenas (Korstanje 2011) conlleva a la comprensión de las tomas de decisiones de los agentes comunitarios sobre el aprovechamiento de su entorno natural; de esta forma se establecen los elementos cosmogónicos de los pueblos indígenas (anfitriones) que estarán permitiendo el desarrollo turístico a partir de ellos mismos. Dicho de otra manera, el entendimiento de las formas de pensamiento de los pueblos originarios mediante la exégesis nos permite establecer el primer paso metodológico para el diseño de un producto turístico en cuanto al acceso simbólico al bien patrimonial factible de ser aprovechado turísticamente. En este artículo, se propone retomar las categorías de análisis del *kosmos*, *corpus* y *praxis*; porque nos proporciona la metodología comparativa entre los

Cuadro 4. Indicadores cualitativos a partir del diálogo intercultural

Aprovechamiento del <i>Kakiwin</i> con fines turísticos	Indicador cualitativo a partir del diálogo intercultural	Relación entre locales y turistas/visitantes	Nivel de capacidad de carga sociocultural
<i>Juki luwa</i> -agroturismo	Participación en actividades agrícolas sin alteración del entorno y valoración de las serpientes como “amigas” y no un “peligro” para el ser humano.	Relación amigable de comprensión mutua y respeto.	Mínimo
<i>Atkstini</i> -senderismo-actividades acuáticas	Participación en actividades de observación de flora y fauna; así como acuáticas en temporadas de baja precipitación pluvial por respeto a la incidencia del cuidador del agua.	Relación amigable de comprensión mutua y respeto.	Mínimo
<i>Kiwikgolo</i> -senderismo-agroturismo	Participación en actividades de observación de flora y fauna, ciclismo de montaña y recorridos a huertas de café, cuando no hay neblina por respeto a la presencia de Juan del Monte.	Relación amigable de comprensión mutua y respeto.	Mínimo

saberes indígenas y no indígenas, y cómo estos se van integrando, a partir del diálogo intercultural, para el diseño de productos turísticos de base comunitaria.

En Lipuntahuaca se podrían plantear actividades de agroturismo, senderismo, actividades acuáticas o ciclismo de montaña, por las características de su entorno, pero para ello, el entorno natural no solo debe ser evaluado, por su grado de singularidad, accesibilidad y mercado, sino principalmente por el diálogo intercultural establecido intergeneracional e interdisciplinariamente para evitar cargas sociales y culturales innecesarias.

Desde una metodología convencional (meramente económica) para planificar el desarrollo turístico y de forma sintética, el primer paso es hacer un inventario de dichos bienes (pozas y bosque). Posteriormente obtener indicadores de interés turístico del bien (normal, bueno o excepcional), otorgados por su accesibilidad, extraordinaria belleza y atractivo, por la infraestructura de apoyo y de servicios (en donde se destaca el guía del turista que debe estar capacitado y brindar toda la seguridad para la realización de las actividades de acuerdo a las normas). Y finalmente determinar, qué tipo de mercado consumiría este producto. Esta información, obtenida al realizar los tres pasos anteriores, da los elementos suficientes como para diseñar un producto y poderlo vender. Sin embargo, y de manera reiterada, para llegar a las pozas, hacer un sendero e instalar una tirolesa, se requiere aventurarse en un bosque, cuyos terrenos son patrimonios de los indígenas, es decir, tienen dueño; aunado a esto, están protegidos y restringidos por una serie de divinidades. Por consiguiente, lo primero no es elaborar un inventario y ver su potencial en términos del mercado, sino identificar quiénes son los propietarios y cómo los valoran para saber si están dispuestos a aprovecharlos turísticamente y cuál será su participación en la creación y venta del producto.

En este estudio de caso, la identificación e interpretación de los mitos de *Jukiluwa* (serpiente masacuate) y *Kiwikgolo* (Señor del Monte), serían útiles para iniciar el diseño del producto en cuanto a la protección del patrimonio natural dada por la capacidad de carga. Para los totonacos, el cuidado del bosque está dado por las reglas

establecidas por las divinidades porque éstas castigan al infractor; mientras que para nosotras(os) sería cuidarlo para evitar el deterioro por exceso de carga ambiental establecido en la Norma 133. En un diálogo intercultural, ambas posturas son válidas para la protección del bosque y el acceso del turista quedará supeditado a ambas normativas. De tal manera, el número de visitantes, los tiempos y espacios, se reducen a momentos determinados por las divinidades tutelares, como ir a barrancas, o pretender realizar senderismo mientras hay neblina; la cosmogonía totonaca, dará los argumentos al guía turístico como regla de seguridad y no solo las establecidas por las normas de ecoturismo (que también debemos seguir de manera complementaria).

En el agroturismo, el diálogo intercultural también se hace patente cuando se basa en la cosmogonía indígena porque permite la valoración de la milpa, así como el cuidado y respeto a la vida de la serpiente masacuate, al ser apreciada desde dos percepciones complementarias: como divinidad y como depredador; el diálogo se establece cuando el significado simbólico y la función para el control biológico de roedores; queda claro en los turistas al realizar actividades de agroturismo. El conocimiento mitológico y las normas de seguridad deben de ser manejadas por los prestadores de servicios locales y externos como reguladoras de la conducta del turista frente a los bienes patrimoniales de los cuales disfrutarán. El diálogo recupera en primera instancia los saberes indígenas para que sean complementados con los científicos, y no al revés.

De esta forma, vemos cómo el acceso y selección para el aprovechamiento turístico de los bienes naturales es restringido al ser protegido por una serie de divinidades totonacas. La apreciación del valor simbólico otorgado por el anfitrión a su bien patrimonial, está dado por un constructo histórico y sociocultural, el cual se aprecia en los mitos como expresiones de sus formas de pensamiento. La forma de acercarnos a la comprensión del mito es mediante la identificación del *kosmos*, *corpus* y *praxis*; pero para ello, es requisito recuperar dicha cosmogonía en la lengua originaria, de ahí el papel fundamental desarrollado por estudiantes totonacos o familiares de éstos

que aún hablan el idioma. La recuperación de las narrativas en tutunakú sobre *Jukiluwa, Tajín, Aktsini y Kiwi kgolo*; permitió un diálogo intergeneracional y también intercultural.

El diseño de un producto turístico alternativo comenzará con identificar las formas de pensamiento de los y las anfitriones y, de esta manera, se podrán ver las convergencias entre intereses: el del turista, el del empresario, el de la autoridad gubernamental, el de los y las estudiantes de turismo, el de los o las investigadoras del turismo y los intereses de la comunidad anfitriona. Los y los indígenas son los dueños ancestrales de los bienes factibles de ser aprovechados turísticamente, y se han encargado de conservarlos a través de generaciones. De tal manera, si el turismo responsable quiere ser una realidad y no solo un modelo del siglo XXI, debe partir de los intereses y bienestar de dichos pueblos, porque turistas, autoridades e investigadores solo estamos de paso; quienes viven y se quedan ahí son los pueblos originarios.

Este artículo considera que las normas establecidas en los mitos indígenas proporcionan los códigos de conducta que deben de seguir los turistas y los anfitriones, en combinación con las normas y estándares institucionales; por lo tanto, la aplicación de los estándares simbólicos de los pueblos originarios para la salvaguarda de sus bienes, son compatibles con las bases teóricas de la sustentabilidad mediante el llamado diálogo intercultural.

Referencias

Ávila Romero, A. y Pohlenz Córdova, J. (2012). Interculturalidad crítica y buen vivir desde una perspectiva latinoamericana. Ávila Romero, A. y Daniel Vázquez, L. (coords.). *Patrimonio biocultural, saberes y derechos de los pueblos originarios* (63-82). Chiapas: Universidad Intercultural de Chiapas.

Barceló, R. (2007). Turismo y patrimonio alimentario: un análisis de conceptos. Lagunas, D. (coord.) *Antropología y turismo* (pp. 209-226). México: Plaza y Valdés.

Boege Schmidt, E. (2008). *El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas en México*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia/Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.

Bonfil Batalla, G. (2012). México Profundo. Una civilización negada. México: Debolsillo.

Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. (2011). *Consulta sobre los mecanismos para la protección de los conocimientos tradicionales, expresiones culturales, recursos naturales, biológicos y genéticos de los pueblos indígenas*. México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.

Concheiro, L. y Diego, R. (2000) La madrecita tierra. *Memoria*, 60, 5-14.

Covarrubias Ramírez, R. (2015). *Evaluación del potencial en municipios turísticos a través de metodologías participativas. El caso de los municipios de la Zona Norte de Colima, México*. México: Eumed.

Deance Bravo y Troncoso, I. G. (2012). Más allá del alimento: El papel cultural del maíz entre los pueblos totonacos. *Revista Alter, Enfoques Críticos*, 3 (6), 57-69.

Ellison, N. (2017). Cambios agro-ecológicos y percepción ambiental en la región totonaca de Huehuetla, Pue (Kgoyom). *Revista Nuevo mundo - Mundos Nuevos*, CERMA.

Enríquez Andrade, H. M. (2013). *La jerarquía de los dioses totonacos*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Estermann, J. (2014). Colonialidad, descolonización e interculturalidad. Apuntes desde la Filosofía Intercultural. *Revista Latinoamericana*, 13 (38), 347-368.

Giménez Montiel, G. y Heau Lambert, C. (2014). El problema de la generalización en los estudios de caso. C. Oehmichen Bazán (ed.) *La etnografía y el trabajo de campo en las ciencias sociales* (pp. 347-364). México: Instituto de Investigaciones Sociales/ Universidad Nacional Autónoma de México.

Hernández García, M. G. (2017). La juventud indígena en la Sierra Norte de Puebla. Participación social y procesos educativos. Pérez Ruiz, M. L. Ruiz Lagger, V. y Velasco Cruz, S. (coord.) *Interculturalidad(es). Jóvenes indígenas: educación y migración* (pp. 205-242), México: Universidad Pedagógica Nacional.

Hernández Hernández, R. (2017). Dueños y Mitos. Hernández Loeza, S. E. y Lemus de Jesús, G (coords.) *El territorio de San Juan Ozelonacaxtla. Uso y cuidado desde la cosmovisión Totonaca* (pp. 115-136). Puebla: Universidad Intercultural del estado de Puebla.

Hernández Loeza, S. E. (2017). ¿Qué distingue a los “profesionistas interculturales”? Reflexiones sobre las experiencias de egresados y egresadas de la Universidad Intercultural del Estado de Puebla. *Anthropologica*, 35 (39), 123-149.

Instituto Nacional de Estadística y Geografía (s. f.). Mapa digital de México. Instituto Nacional de Estadística y Geografía. Disponible en <http://gaia.inegi.org.mx/mdi6>. [Consulta: 15 enero de 2021].

Instituto Nacional para la Evaluación de la Educación. (2014). *Consulta Previa, Libre e Informada a Pueblos y Comunidades Indígenas sobre Evaluación Educativa. Comunidad de Lipuntahuaca, Huehuetla, Puebla*. México: Instituto Nacional para la Evaluación de la Educación.

Juan Alonso, J. M. (2012). Ética y turismo responsable: de los principios a las buenas prácticas. Rivera Mateos, M. y Rodríguez García, L. (coords.) *Turismo responsable, sostenibilidad y desarrollo local*

comunitario (pp. 65-82). Córdoba, España: Cátedra Intercultural, Universidad de Córdoba.

Korstanje, M. E. (2011). Mitología y turismo. La exégesis como interpretación hermenéutica. *Estudios y perspectivas en turismo*, 20 (6), 1258-1280.

Korstanje, M. E. (2015). Antropología del turismo en el siglo xxi. *Revista de Antropología Experimental*, 1 (15), 1-16.

Lagunas, D. (2007) Mitologías del turismo. D. Lagunas (coord.) *Antropología y turismo. Claves Culturales y Disciplinares* (pp. 109-130). México: Plaza y Valdés.

Lemus de Jesús, G. y Hernández Loeza, S. E. (2017). Transformaciones y reconfiguraciones del territorio. Hernández Loeza, S. E. Lemus de Jesús, G (coords.) *El territorio de San Juan Ozelonacaxtla. Uso y cuidado desde la cosmovisión Totonaca* (pp. 33-83). Puebla: Universidad Intercultural del estado de Puebla.

López Guevara, V. M. (2014). El capital social en las empresas turísticas de turismo. Su análisis y su dinamización en expediciones Sierra Norte, México. Tesis. Gerona: Universidad de Gerona.

Maldonado, C. (2005) Pautas metodológicas para el análisis de experiencias de turismo comunitario. *Documento de trabajo núm. 73*. Ginebra: Serie Red de Turismo Sostenible Comunitario para América Latina.

Méndez Reyes, J. (2012). Descolonización del saber. Una mirada desde la epistemología del sur. *Revista Estudios Culturales*, 10, 82-89.

Morera Belta, C. y Miranda Álvarez, P. (2015). De la geografía del turismo al análisis territorial del turismo: el rastro en Costa Rica. *Revista Geográfica de América Central*, 54 (1), 15-43.

Muñoz de Escalona, F. (2015). Reflexiones sobre la epistemología del turismo. *Revista de antropología experimental*, 15 (7), 85-99.

Ortega Hernández, A. Ramírez Valverde, B. Caso Barreda, L. Ramírez Juárez, J. Espinoza Sánchez, G. Morett Sánchez, J. (2010). Transformación de la estructura agraria en un municipio indígena productor de café en un contexto de crisis. Estudio de caso en Huehuetla, Puebla, México. *Región y sociedad*, 22 (48), 145-178.

Ortiz Rodríguez, M. T. T. (2009). *Bordando paradigmas para el desarrollo. Metodología para abordar el turismo rural desde el sujeto social*. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco/Universidad Latina.

Ortiz Rodríguez, M. T. T., López Guevara, V. M. y Sandoval Quintero, M. A. (2018). El turismo de reuniones en comunidades indígenas como estrategia de reproducción familiar en Cuetzalan, Puebla. *Revista Iberoamericana de las ciencias sociales y humanísticas*, 7 (14), 1-24.

Palomino Villavicencio, B. Gasca Zamora, J. López Pardo, G. (2016). El turismo comunitario en la Sierra de Oaxaca; perspectiva desde las instituciones y la gobernanza en territorios indígenas. *El Periplo Sustentable*, 30, 6-37.

Pozo Menares, G. (2014). ¿Cómo descolonizar el saber? El problema del concepto de interculturalidad. *Polis. Revista Latinoamericana*, 13 (38), 205-223.

Pueblosamerica. (s. f.). Pueblos de México en Internet. Disponible en: <https://mexico.pueblosamerica.com>. [Consulta: 15 enero de 2021].

Rivera Mateos, M. y Rodríguez García, L. (2012). *Turismo responsable, sostenibilidad y desarrollo local comunitario*. Córdoba: Cátedra Intercultural, Universidad de Córdoba.

Rodríguez López, M. T. (2003). *Ritual, identidad y procesos étnicos en la Sierra de Zongolica, Veracruz*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Salazar, N. B. (2006). Antropología del turismo en países en desarrollo: análisis crítico de las culturas, poderes e identidades creadas por el turismo. *Tabula Rosa*, 8 (5), 99-128.

Sarmiento Tepoxtécatl, F. (2016). Esperamos un milagro. Dos procesos de conflicto en el estado de Puebla. Padrón Herrera, M. E. y Gómez Arzapalo Dorantes, R. A. (comps.) *Dinámicas religiosas populares: poder, resistencia e identidad. Aportes desde la antropología* (pp. 111-132). México: Artificio Editores.

Toledo, V. M. (2013). El paradigma biocultural: crisis ecológica, modernidad y culturas tradicionales. *Sociedad y Ambiente*, 1 (1), 50-60.

Toledo, V. M. y Barrera Bassols, N. (2011). Saberes tradicionales y adaptaciones ecológicas en siete regiones indígenas de México. F. Reyes Escutia y S. Barrasa García (coords.) *Saberes ambientales campesinos. Cultura y naturaleza en comunidades indígenas y mestizas de México* (pp. 15-60). Chiapas: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.

Torres Solís, M. Ramírez Valverde, B. Juárez Sánchez, J. P. Aliphat Fernández, M. y Ramírez Valverde, G. (2020). Buen vivir y agricultura familiar en el Totonacapan poblano, México. *ÍCONOS Revista de Ciencias Sociales*, 68(24), 135-154.

Troitiño Vinuesa, M. A. y Troitiño Torralba, L. (2016). Patrimonio y turismo: reflexión teórico-conceptual y una propuesta metodológica integradora aplicada al municipio de Carmona (Sevilla, España). *Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, 20(543), 1-45.

Vilchis Onofre, A. A. Zizumbo Villareal, L. Monterroso Salvatierra, N. Arriaga Álvarez, E. G. Palafox Muñoz, A. (2016). Dinámicas capitalistas para la acumulación por despojo. *Revista Ciencias Sociales*, 151(1), 31-41.

Villanueva Lendechy, H. M. Del Sagrado Corazón Limón Ríos, E. Barra Hernández, V. Pizar Rojas, F. (2017). Turismo comunitario y empoderamiento de la mujer rural indígena en la Sierra Norte de

Puebla: caso del hotel Taselotzin. Disponible en
<http://rpositorio.iberopuebla.mx>. [Consulta: 15
enero de 2021].