



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA CHAPINGO

**DIRECCIÓN GENERAL DE INVESTIGACIÓN
POSGRADO Y SERVICIO**

**DOCTORADO EN CIENCIAS EN DESARROLLO
RURAL REGIONAL**

**TERRITORIO BIOCULTURAL CAMPESINO: ACTORES SOCIALES,
SABERES Y PRÁCTICAS LOCALES, DESDE LA COMUNALIDAD EN SAN
FRANCISCO TETLANOHCAN TLAXCALA.**

T E S I S

**COMO REQUISITO PARCIAL PARA OBTENER EL GRADO DE
DOCTORA EN CIENCIAS EN DESARROLLO RURAL REGIONAL**

P R E S E N T A

EIDER ANUBIS MOLINA GUTIÉRREZ

BAJO LA SUPERVISIÓN DEL DR. LUIS LLANOS HERNÁNDEZ



**Dirección General
de Investigación
Posgrado y Servicio**



APROBADA



CHAPINGO, ESTADO DE MÉXICO, NOVIEMBRE 2025

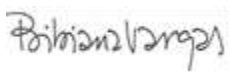
**TERRITORIO BIOCULTURAL CAMPESINO: ACTORES SOCIALES,
SABERES Y PRÁCTICAS LOCALES, DESDE LA COMUNALIDAD EN SAN
FRANCISCO TETLANOHCAN TLAXCALA.**

Tesis realizada por **EIDER ANUBIS MOLINA GUTIÉRREZ**, bajo la dirección del
Comité Asesor indicado, aprobada por el mismo y aceptada como requisito
parcial para obtener el grado de:

DOCTORA EN CIENCIAS EN DESARROLLO RURAL REGIONAL

DIRECTOR: _____

Dr. Luis Llanos Hernández

CODIRECTORA: _____

Dra. Sandra Bibiana Vargas Gil

ASESOR: _____

Dr. Artemio Cruz León

ASESOR: _____

Dr. Felipe Reyes Fuentes

LECTOR EXTERNO: _____

Dr. José Manuel Ortega Herrera

CONTENIDO

CONTENIDO	iii
ÍNDICE DE CUADROS	vi
ÍNDICE DE FIGURAS	vii
AGRADECIMIENTOS	xi
DATOS BIOGRÁFICOS	xii
RESUMEN GENERAL	xiii
GENERAL ABSTRACT	xiv
1. INTRODUCCIÓN GENERAL	1
1.1. Justificación	4
1.2. Planteamiento del problema	7
1.3. Pregunta de investigación	10
1.4. Objetivo general	10
1.4.1. Preguntas de Investigación y Objetivos específicos	10
1.5. Antecedentes y estado del arte	11
1.6. Área de estudio	28
1.6.1. Contexto de la investigación	28
1.6.2. Caracterización municipal de San Francisco Tetlanohcan	30
1.6.3. Aspectos culturales	31
1.6.4. Aspectos naturales	32
1.6.5. Caracterización del Área Natural Protegida la Malinche	34
1.6.6. Región terrestre prioritaria la Malinche	35
1.7. Estrategia metodológica	36
1.7.1. Enfoque de investigación	36

1.7.2. Método mixto	38
1.7.3. Desarrollo metodológico	39
1.7.4. Revisión de fuentes secundarias	41
1.7.5. Encuentros con actores sociales de la comunidad	43
2. REVISIÓN DE LITERATURA.MARCO TEÓRICO CONCEPTUAL.....	44
3. LOS ACTORES SOCIALES Y LA PRESERVACIÓN DEL TERRITORIO BIOCULTURAL EN SAN FRANCISCO TETLANOHCAN	54
3.1. Los campesinos y la agrobiodiversidad en la conservación del territorio biocultural	61
3.2. El papel de las mujeres y su relación con el territorio biocultural.....	65
3.2.1. Entrevistas con mujeres de la comunidad.....	66
3.3. Los jóvenes y su participación en la permanencia del territorio biocultural	73
3.4. Los migrantes; la internacionalización del territorio biocultural de San Francisco Tetlanohcan.....	77
4. SABERES Y PRÁCTICAS TERRITORIALES DE LOS ACTORES SOCIALES ENTORNO AL PATRIMONIO BIOCULTURAL	83
4.1. Saberes locales	83
4.2. Prácticas tradicionales	84
4.3. Cultivo del maíz nativo	85
4.3.1. Prácticas tradicionales en torno a la milpa	88
4.4. Uso del temazcal y su importancia biocultural	91
4.5. El traspatio como elemento biocultural	96
4.6. Herbolaria la conservación biocultural de los saberes	104
4. 7. La expresión biocultural en la cocina	109
4.8. Elaboración de tortillas artesanales como práctica de conservación biocultural	123
4.9. Recolección de hongos como forma de subsistencia comunitaria	128
4.10. Diversidad biológica domesticada.....	137

5. LOS CAMBIOS QUE TRANSFORMAN EL TERRITORIO BIOCULTURAL CAMPEÑO	140
5.1. Delimitación histórica del territorio	140
5.2. Acciones de comunalidad en San Francisco Tetlanohcan.....	146
5.3. Relaciones políticas de convivencia; el sistema de cargos.....	149
5.4. Las tradiciones y su relación biocultural	152
5.4.1. La fiesta patronal de San Francisco.....	153
5.4.2. El carnaval	158
5.4.3. La celebración del día de muertos o los fieles difuntos.....	162
5.4.3.1. El altar de muertos.....	163
5.4.3.2. Preparación de la primera ofrenda.....	166
6. CONCLUSIONES	169
6.1 la importancia de la autodeterminación de los pueblos	170
6.2 El territorio como identidad	173
6.3 El campesino como figura que construye identidad, memoria e historia	174
6.4 Recomendaciones	177
7. ARCHIVO FOTOGRÁFICO	181
8. LITERATURA CITADA	186
9. ANEXOS.....	200
9.1 Reciprocidad en la investigación.....	200
9.2 Encuestas	202

ÍNDICE DE CUADROS

Cuadro 1 Caracterización de San Francisco Tetlanohcan.....	33
Cuadro 2. Biodiversidad en el Área Natural Protegida la Malinche.....	34
Cuadro 3. Problemas ambientales en el Área Natural Protegida la Malinche...	34
Cuadro 4. Aspectos bióticos.	35
Cuadro 5. Aspectos Antropogénicos.....	36
Cuadro 6. Fases de la investigación.	39
Cuadro 7. Plantas medicinales de los traspacios en Tetlanohcan.....	103
Cuadro 8. Plantas medicinales usadas en Tetlanohcan.	106
Cuadro 9. Preparación de mole tradicional.....	111
Cuadro 10. Preparación de tamales.	113
Cuadro 11. Elaboración de pan de muerto.	114
Cuadro 12. Preparación de torta de haba.....	117
Cuadro 13. Platillos típicos de San Francisco Tetlanohcan.	119
Cuadro 14. Muestra cultural de platillos tradicionales.....	122
Cuadro 15. Hongos comestibles de San Francisco Tetlanohcan.....	132

ÍNDICE DE FIGURAS

Figura 1 Ubicación geográfica de San Francisco Tetlanohcan.	29
Figura 2. Región del Volcán la Malintzi en Tlaxcala.	29
Figura 3 Zona urbana San Francisco Tetlanohcan.	30
Figura 4 Uso de suelo y vegetación de San Francisco Tetlanohcan.	30
Figura 5 Entrevista Jose E. Danzante de Carnaval.	54
Figura 6 Primaria indígena Telpochkali.	57
Figura 7. Peón barbechando.	65
Figura 8 Doña Guadalupe Rodríguez y su traspatio.	67
Figura 9. Doña Fidelia y su parcela.	68
Figura 10. Doña Judith y la degustación de sus platillos	70
Figura 11. Doña María y su tortillería.	71
Figura 12. Doña María y su familia en la celebración del 5to viernes.	72
Figura 13. Bendición de la semilla.	74
Figura 14. Danza de la culebra.	75
Figura 15. Transmisión de saberes a los jóvenes.	76
Figura 16. San Francisco Peregrino.	79
Figura 17. Celebración del Carnaval en California.	80
Figura 18. Reunión con mujeres del grupo cultural Soatsitsin Senka Tekitih. ..	82
Figura 19. Participación de la familia en la siembra de maíz	88
Figura 20. Prácticas culturales en torno a la milpa	90
Figura 21. Participación de la familia en la preparación del Temazcal.	94

Figura 22. Traspatio biocultural campesino.	98
Figura 23. Animales de traspatio.	99
Figura 24. Traspatio familia Rodríguez.	100
Figura 25. Traspatio familia Ayapantecatí.	101
Figura 26. Animales de traspatio en Tetlanohcan.	102
Figura 27. Organismos vegetales de traspatio en Tetlanohcan.	103
Figura 28. Uso de plantas medicinales en el temazcal en Tetlanohcan.	107
Figura 29. Preparación de plantas medicinales en Tetlanohcan.	108
Figura 30. Evento Tlaxcala de mis amores, Capítulo San Francisco Tetlanohcan	121
Figura 31. Preferencia de tortillas por mujeres de Tetlanohcan.	124
Figura 32. Elaboración de tortilla y Xical.	125
Figura 33. Molinos mecánicos, comales y tortilleros de metal.	128
Figura 34. Ofrenda de flores y veladoras para protección en la colecta de hongos	130
Figura 35. Recolección de hongos comestibles.	130
Figura 36. Estrategia para la recolección de hongos.	131
Figura 37. Compartencia de alimentos después de la colecta.	131
Figura 38. Variedades de maíz.	138
Figura 39. Templo a San Francisco.	141
Figura 40. Cartografía social, Tetlanohcan.	143
Figura 41. Reconocimiento Guadalupe Atriano, miembro del consejo constituyente del municipio.	145
Figura 42. Convocatoria acciones comunitarias.	148

Figura 43. Organización comunitaria para la colecta de hongos.	149
Figura 44. Oficina del comité comunitario.	150
Figura 45. Elección de fiscales en la mayordomía del 5to viernes.....	151
Figura 46. Portero Sr. Guadalupe Pérez.....	151
Figura 47. Decoración del templo a San Francisco	155
Figura 48. Transformación de las calles el día de fiesta en Tetlanohcan.	156
Figura 49. Preparativos para la fiesta del pueblo.....	157
Figura 50. Charros de carnaval.....	160
Figura 51. Cuadrilla y reina de carnaval	160
Figura 52. Ritual para la colocación del Altar de muertos	164
Figura 53. Elementos tradicionales en el altar de muertos	166
Figura 54. Primera ofrenda	167
Figura 55. Decoración del Altar de la primera ofrenda.....	168
Figura 56. Elementos bioculturales del altar de muertos	168
Figura 57 primer visita al municipio.....	181
Figura 58 Jaguey	181
Figura 59 Centro de salud	181
Figura 60 vista del municipio desde el Jaguey.....	181
Figura 61 cultivo de maíz.....	182
Figura 62 tianguis del centro.....	182
Figura 63 Fogón casero tradicional.....	182
Figura 64 celebración del quinto viernes	182

Figura 65 representación del viacrucis	182
Figura 66 Temazcal tradicional	182
Figura 67 Parque Nacional la Malinche	183
Figura 68 Centro vacacional la Malintzi	183
Figura 69 Zona Comunal Nido de Aguila	183
Figura 70 Límite entre Tetlanohcan y el ANP	183
Figura 71 Convivencia familiar	183
Figura 72 Iglesia de Dolores Aquiahuac	183
Figura 73 Casa de cultura.....	184
Figura 74 Tortilleria tradicional.....	184
Figura 75 Comparsas de Carnaval	184
Figura 76 Barbecho	184
Figura 77 Bendición de la semilla	184
Figura 78 Ganado	184
Figura 79 Venta de romero	185
Figura 80 Ofrenda día de muertos	185
Figura 81 Trabajo con el grupo cultural Soatsitsin Senka Tekitih.	200
Figura 82 Curso de cultivo de hongo seta	201

AGRADECIMIENTOS

Al CONAHCYT por el apoyo económico brindado, para realizar la presente investigación, en el marco de mis estudios dentro del Doctorado en Ciencias en Desarrollo Rural Regional.

A mi comité de grado, Dr. Luis Llanos, Dra. Sandra Bibiana Vargas, Dr. Artemio Cruz. Por las observaciones e interés brindado a la investigación.

A Esther Areli Atriano Rodríguez, quien permitió el enlace con las mujeres del grupo cultural Soatsitsin Senka Tekitih.

A la Sra Rocio, Sra. Fidelia y Sra. Judth quienes me permitieron observar un pedacito de su trabajo y su cultura.

A la Familia Ayapantecatl Sánchez, en especial a Doña Josefina, Don Miguel, Monse y Jesús, por no dejarme sola en la Malintzin y abrirme las puertas de su casa.

A la Familia Rodriguez por mostrarme el proceso de siembra tradicional y explicarme sus estrategias de subsistencia a través del uso de su traspatio.

A Sra. Juanita, Sra. Tere, Sr. Juan, y Sr. Guadalupe por la valiosa información proporcionada.

Y a todas las personas de la comunidad de San Francisco Tetlanohcan que participaron en el proceso de la investigación.

DATOS BIOGRÁFICOS

DATOS PERSONALES

Nombre: Eider Anubis Molina Gutiérrez
Fecha de nacimiento: 7 de noviembre de 1982
Lugar de Nacimiento: Ciudad de México
CURP: MOGE821107MDFLTD08
Profesión: Licenciada en Biología



DESARROLLO ACADÉMICO

Doctorado en Ciencias (2020-2025)	Doctorado en Ciencias en Desarrollo Rural Regional Dirección de Centros Regionales Universitarios Universidad Autónoma Chapingo
Maestría (2008-2010)	Maestría en Ciencias Área Mayor en Manejo de Recursos Naturales Universidad Autónoma de Chihuahua
Licenciatura (2000-2007)	Licenciada en Biología Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa

RESUMEN GENERAL

TERRITORIO BIOCULTURAL CAMPESINO: ACTORES SOCIALES, SABERES Y PRÁCTICAS LOCALES, DESDE LA COMUNALIDAD EN SAN FRANCISCO TETLANOHCAN TLAXCALA¹.

El objetivo del estudio fue investigar cómo se configura el territorio biocultural campesino a partir de los saberes y prácticas locales que desarrollan los diversos actores sociales en la comunidad campesina de San Francisco Tetlanohcan, Tlaxcala. A través del enfoque etnográfico y el método mixto se realizó observación participante, aplicación de encuestas y entrevistas para describir y graficar los resultados, los cuales dan cuenta de cómo los actores sociales hacen uso de sus saberes y prácticas locales, a partir de los cuales se identifican los elementos que constituyen la riqueza biocultural de la comunidad, se destaca el papel de los campesinos en la preservación de sus tradiciones y prácticas, y la forma en que contribuyen a la continuidad de estos y la cohesión comunitaria. En conclusión, el territorio biocultural campesino en San Francisco Tetlanohcan, es un espacio dinámico y resiliente, donde los saberes y prácticas locales, junto con las relaciones socioculturales, han permitido la preservación de su identidad y la sostenibilidad de su entorno natural. Este estudio aporta una perspectiva integral sobre la importancia de reconocer y valorar los territorios bioculturales campesinos como espacios de resistencia y desarrollo endógeno.

Palabras clave: territorio, campesinos, saberes y prácticas, riqueza biocultural

¹ Tesis de Doctorado en Ciencias en Desarrollo Rural Regional, Universidad Autónoma Chapingo.

Autor: Eider Anubis Molina Gutiérrez.

Director de tesis: Dr. Luis Llanos Hernández.

Co.director: Dra. Sandra Bibiana Vargas Gil.

GENERAL ABSTRACT

PEASANT BIOCULTURAL TERRITORY: SOCIAL ACTORS, LOCAL KNOWLEDGE AND PRACTICES, FROM THE COMMUNAL PERSPECTIVE IN SAN FRANCISCO TETLANOHCAN, TLAXCALA².

The objective of the study was to investigate how the biocultural peasant territory is configured based on the local knowledge and practices developed by the various social actors in the peasant community of San Francisco Tetlanohcan, Tlaxcala. Using an ethnographic approach and mixed methods, participant observation, surveys, and interviews were conducted to describe and graph the results, which show how social actors make use of their local knowledge and practices. From this, the elements that constitute the biocultural wealth of the community are identified, highlighting the role of farmers in preserving their traditions and practices and the way in which they contribute to the continuity of these traditions and practices and to community cohesion. In conclusion, the peasant biocultural territory in San Francisco Tetlanohcan is a dynamic and resilient space where local knowledge and practices, together with sociocultural relations, have allowed for the preservation of its identity and the sustainability of its natural environment. This study provides a comprehensive perspective on the importance of recognizing and valuing peasant biocultural territories as spaces of resistance and endogenous development.

Keywords: territory, peasants, knowledge and practices, biocultural wealth

² Doctoral Thesis in Sciences in Regional rural development, Universidad Autónoma Chapingo.
Author: Eider Anubis Molina Gutiérrez.
Advisor: Dr. Luis Llanos Hernández.
Co advisor: Dra. Sandra Bibiana Vargas Gil.

1. INTRODUCCIÓN GENERAL

México es un país con un alto índice de diversidad biocultural, diversidad sustentada por 5.5 millones de personas dedicados al trabajo agrícola (INEGI, 2020), que se desempeñan como: agricultores, ganaderos, recolectores, y pescadores, de origen indígena y/o campesino, personas que mantienen un gran acervo de conocimientos resultado de experiencias acumuladas y sistematizadas tanto en la agricultura, como en el manejo de los recursos naturales y que han sabido persistir incorporando saberes y tecnologías que si bien responden a maneras propias de ver el mundo, también han incorporado elementos del mundo moderno que al paso del tiempo terminan también embebidos en el sistema de valores de estos pueblos.

Es así como esta investigación quiere hacer un acercamiento a los postulados bioculturales, no a través del dualismo naturaleza- sociedad, sino a través del enlace entre el cosmos, corpus y praxis existente en lo que Efraím Hernández Xolocotzi. llama **“la ciencia de huarache”**, en la que se pueda como señala Toledo (2002) “estudiar al individuo como sujetos sociales, quienes ponen en acción procesos intelectuales en los que intervienen sus conocimientos tradicionales y sus creencias sobre el uso y manejo de los recursos naturales”, lo anterior al reconocer que: a través del enfoque biocultural se distingue la interacción entre los procesos naturales y sus vínculos con la sociedad y viceversa, siendo una forma en que estos componentes y sus interrelaciones se clasifican e interpretan localmente en los espacios vividos (P. 511).

El estudio biocultural no es solo un abordaje interdisciplinario u holístico, sino que también desafía los paradigmas de la ciencia convencional, al promover una investigación participativa, parte de lo que se conoce como una ciencia de la complejidad (Morin E. , 2005), ciencia en la que los diversos actores sociales construyen y transformar su espacio, no como un objeto, sino más bien, como menciona Santos (1996), resultado de construcciones sociales imbricados en las técnicas y acciones desarrolladas por los actores sociales, para de este modo

asociar los saberes y prácticas, con la constitución de territorios bioculturales campesinos, en la comunidad de San Francisco Tetlanohcan, Tlaxcala.

Lo antes señalado se realiza en el marco de los estudios del Doctorado en Ciencias en Desarrollo Rural Regional, con la intención de aportar conocimiento sobre las concepciones del campesinado como comunidades autónomas, gestoras de un desarrollo endógeno en pro de su bienestar y el medio ambiente en contextos de comunalidad.

El presente documento se organizó en cinco capítulos:

En el primer capítulo se incluyen apartados como; la introducción, la justificación, el planteamiento del problema, la pregunta y los objetivos de investigación a partir de los cuales se explica el panorama general de la presente investigación enmarcando la necesidad de reconocer a los territorios bioculturales campesinos como territorios gestores de recursos naturales y culturales a partir de la continuidad de saberes y prácticas ancestrales que mantienen una cohesión comunitaria, por lo que su identificación es indispensable para la resiliencia y conservación de estas comunidades autónomas. Lo anterior se sustenta tanto en los antecedentes como en el estado del arte a partir de los cuales se expone la necesidad de crear un marco referencial que reconozca la falta de contenido teórico que profundice en el abordaje de este conocimiento, para lo anterior se hace necesario recurrir a la descripción del área de estudio que aporta información sobre las características que prevalecen en la comunidad de San Francisco Tetlanohcan.

El segundo capítulo hace referencia al marco teórico a partir del cual son definidas la terminología sobre la que se desarrolla la presente investigación se resaltan los términos de espacio, territorio, actor social, bagaje biocultural, saberes y prácticas, se incluye también la descripción de la metodología que expone las herramientas metodológicas utilizadas, para el cumplimiento de los objetivos de la presente investigación.

El tercer capítulo aborda el primer objetivo el cual pretende caracterizar a los actores sociales que transforman el territorio biocultural campesino a partir de reconocer sus acciones en contextos de comunalidad a partir de los cuales se habla de las mujeres, los jóvenes, los campesinos, los migrantes quienes aun estando fuera del país continúan preservando el territorio biocultural.

El cuarto capítulo aborda el segundo objetivo a fin de identificar los saberes y practicas locales que realizan los actores sociales en un contexto de comunidad, se destacan acciones que conservan el cultivo tradicional del maíz nativo, el uso del temazcal, la riqueza y biodiversidad de los traspacios, el uso de la herbolaria, además de la conservación de prácticas culinarias que favorecen la soberanía alimentaria destacando la elaboración de tortillas como elemento primordial y la recolección de hongos como forma de subsistencia así como el uso de la diversidad biológica domesticada.

El quinto capítulo responde al porque ocurren los cambios que transforman el territorio biocultural campesino en el marco del desarrollo. Se presentan aquí la delimitación histórica del municipio, las acciones de comunalidad, las relaciones políticas de convivencia, así como las tradiciones y celebraciones más importantes que resaltan la comunalidad con el convite, el tequio, la faena y la organización social, en donde los recursos bioculturales se convierten en marco de referencia a partir del cual la comunidad campesina va a preservar el **territorio biocultural campesino en San Francisco Tetlanohcan**.

Por último, se determinan las conclusiones y recomendaciones, a fin de determinar si la investigación sobre el territorio biocultural campesino en San Francisco Tetlanohcan, Tlaxcala, logra cumplir con su objetivo general de analizar cómo los saberes y prácticas locales de los actores sociales configuran y transforman el territorio. Para lo anterior se identificaron los elementos que constituyen la riqueza biocultural de la comunidad, como el cultivo del maíz nativo, el uso del temazcal, la herbolaria, el traspacio, la cocina tradicional y la recolección de hongos.

A su vez se reconoce cómo la participación de los actores sociales dentro de la comunidad responde a los criterios de la comunalidad en que son importantes, las acciones dentro de las relaciones sociales de convivencia, el sistema de cargos, el tequio, el convite, la asamblea, que refuerzan la identidad colectiva en que se reconocen históricamente como una comunidad campesina, que lucha y defiende su territorio como espacio de vida.

En conclusión, el territorio biocultural campesino de San Francisco Tetlanohcan es un espacio dinámico y resiliente, donde los saberes y prácticas locales, junto con las relaciones sociales y culturales, han permitido la preservación de su identidad y la sostenibilidad de su entorno natural. Este estudio aporta una perspectiva integral sobre la importancia de reconocer y valorar los territorios bioculturales campesinos como espacios de resistencia y desarrollo endógeno.

1.1. Justificación

Es posible identificar en el estudio de lo biocultural, que muchas de las investigaciones señalan a las comunidades indígenas como gestoras de los elementos bioculturales minimizando así los aportes que se desarrollan dentro de las comunidades campesinas, por lo que, la pertinencia de esta investigación radica en dar centralidad al sujeto (campesino) a partir de reconocerlo en un contexto de complejidad enmarcado en una relación sociedad-naturaleza, al tener en cuenta que, “la ciencia genera a la vez conocimiento e ignorancia, y uno de los agujeros negros que ha creado consiste en difuminar las maneras en que los campesinos actúan dentro del mundo moderno” (Van der Ploeg, 2010, P. 30). Esto sugiere que existe un sesgo de conocimiento sobre lo que significa ser campesino, puesto que, los campesinos han sido relacionados más como formas de producción precapitalista que como una entidad sociocultural diversa.

De ahí que sea necesario en la presente investigación aportar conocimiento sobre lo que es la vida campesina, tal y como enfatiza Toledo (2002, P. 511) “estudiar al individuo como sujetos sociales, quienes ponen en acción procesos intelectuales en los que intervienen sus conocimientos tradicionales y sus

creencias sobre el uso y manejo de los recursos naturales”, a través del enfoque biocultural que reconoce la interacción entre los procesos naturales y sus vínculos con la sociedad y viceversa, siendo una forma en que estos componentes y sus interrelaciones se clasifican e interpretan localmente en los espacios vividos.

Es importante también para este estudio analizar las preocupaciones por entender las relaciones entre la sociedad y la naturaleza, que han sido objeto de estudio de diversas disciplinas de las ciencias naturales y sociales a lo largo de la historia, intentando explicar cómo y porque las sociedades se relacionan con su hábitat (Reyes-García, V., & Martí-Sanz, N., 2007).

Las preocupaciones anteriores son acompañadas por la necesidad de crear marcos conceptuales interdisciplinarios capaces de abordar dichas relaciones desde enfoques integrales u holísticos, (Alarcón-Cháires, P., & Toledo, V. M., 2003).

En este sentido el estudio de lo biocultural toma relevancia al entender las relaciones históricas entre lo social y lo natural, como el reflejo de las cosmovisiones insertas en la cultura y los usos que las sociedades les han dado a sus recursos naturales como espacios y medios de vida, donde se trata más bien de revitalizar la investigación, al permitir que el poseedor de conocimientos y saberes se convierta en sujeto de investigación de su propia cultura y no en objetos de investigación (Alarcón- Cháires, 2015). Por tal motivo no es solo un abordaje interdisciplinario u holístico, sino que también desafía los paradigmas de la ciencia convencional, al promover una investigación participativa, parte de lo que se conoce como una ciencia de la complejidad (Morin, 2005).

En consecuencia al estudiar a los campesinos como sujetos sociales que ponen en práctica acciones en pro de su bienestar a través del manejo del bagaje biocultural dentro de un territorio, es que el presente estudio aporta información pertinente y novedosa sobre cómo se desarrolla la vida campesina, lo que concede a investigadores interesados en el estudio del desarrollo rural ampliar la

visión sobre estos, y, en consecuencia desarrollar un mejor planteamiento de investigaciones que aporten soluciones apegadas a sus necesidades reales.

Lo anterior no solo beneficia a los sujetos de estudio, sino también a los territorios, dado que con el paso del tiempo las practicas campesinas y sus ambientes han sufrido transformaciones que modifican estos espacios, lo que ocasiona la necesidad de generar investigaciones actuales que reflejen los resultados de dicho proceso, así al centrar los saberes y prácticas de las familias campesinas dentro de un contexto histórico es que se llega a comprender sus verdaderas necesidades con el fin de resarcir las dificultades futuras.

Dentro del marco de los estudios del Doctorado en Ciencias en Desarrollo Rural la presente investigación es relevante al entender la brecha que impide estudiar la complejidad de una vida campesina en un marco multidisciplinar en un contexto histórico que vislumbra como los diversos actores sociales de la comunidad campesina en San Francisco Tetlanohcán, Tlaxcala mantienen la resiliencia de sus territorios como espacios de vida, una vida colectiva que ha atravesado diversas dificultades económicas, políticas y sociales; como la pobreza, la desigualdad y la migración en la que han sabido salir avantes a través de acciones comunitarias, entre las que se destacan los saberes y practicas bioculturales propios de su territorio.

Así para los habitantes de la comunidad de San Francisco Tetlanohcan el presente estudio ofrece una nueva forma de entender su territorio a partir de las cosmovisiones insertas en sus saberes y practicas bioculturales, de tal manera que este conocimiento les permita ver su espacio de vida como un sistema de resistencia que hace frente a un mundo que invisibiliza y disminuye su valor como protectores de esa riqueza biocultural en la que han sabido persistir en armonía con el medio ambiente.

De manera personal esta investigación responde a la inquietud de reconocer no solo la labor e importancia de las comunidades campesinas, sino también el bagaje biocultural que emana de sus territorios, y que contribuye a la resiliencia

y permanencia de los ecosistemas naturales; es decir, los campesinos no deben ser vistos como remoras del pasado, sino como los nuevos sujetos de la modernidad, que perviven en un mundo embestido por una grave crisis socioambiental en la que han sabido salir avantes con sus saberes y prácticas provenientes del pasado y adaptadas al futuro.

1.2. Planteamiento del problema

En la actualidad lo ambiental y lo cultural están sometidos a diversas presiones, ante las implicaciones de los estilos de vida de las sociedades contemporáneas, debido a que, el progreso, la hiper urbanización, el cambio en las relaciones de trabajo y la diversificación de las actividades económicas, entre otras acciones, han impactado no solo los espacios naturales, sino también las dinámicas sociales.

En este sentido el enfoque biocultural alrededor de los pueblos indígenas y campesinos es estratégico, debido a que “estos territorios son verdaderos laboratorios bioculturales que contienen un peso histórico-cultural importante” (Boege, 2008, p. 16), esto hace prioritario reconocer que en México habitan 68 pueblos indígenas con una población superior a los 25 millones de habitantes, además de 5.5 millones de personas dedicadas al trabajo agrícola (INEGI, 2020).

Estos datos reflejan el incremento que ha tenido la población indígena después de los años 90, con el movimiento armado del EZLN en 1994, momento en que se inician conversaciones de paz con el Estado, dando como resultado los acuerdos de San Andrés y la Reforma Indígena de 2001 que modifica el texto del Artículo 2° constitucional en donde se escribe el nuevo paradigma Pluricultural de la nación mexicana, “sustentada originalmente en sus pueblos indígenas” que les otorga el derecho a la libre autodeterminación (Cámara de Diputados et al., 2016, p. 295), acción que desencadena el actual reconocimiento que se ha promovido desde los ámbitos académico y político debido a una noción esencialista que los muestra como la verdadera raíz de la nación, esto reduce a

las comunidades campesinas a razón de que, sus derechos están adscritos a la necesidad de reconocerse apegados a las comunidades indígenas.

Razón por la cual, la presente investigación resalta la necesidad de analizar y proteger la diversidad biocultural con que cuentan las comunidades campesinas, dado que se ha encontrado que diversos estudios enfocados en el análisis de lo biocultural han sido asociados con mayor fuerza a las comunidades indígenas, por investigadores como: (Barrera-Bassols et al., 2019), (Boege, 2008), (Nietschmann, 1992), (Moguel & Toledo, 1999), (Toledo et al., 2001) (Toledo, 2002, 2009) por mencionar algunos. Por lo que este reconocimiento hacia las comunidades indígenas ha ocasionado la desvalorización de las comunidades campesinas, para reconocer su labor como protectoras de estos territorios bioculturales.

Tal distinción entre la comunidad indígena y campesina se presenta en la definición que Boege da al Patrimonio Biocultural, al afirmar que “se refiere a los recursos biológicos o fitogenéticos silvestres, que van desde la variabilidad genética (genes), hasta los sistemas de uso incluyendo los agrícolas, paisajes a distintas escalas, forjados según las prácticas y conocimientos indígenas tradicionales” (Boege, 2015, p. 114). Es notable en la definición anterior la intención de proteger el patrimonio biocultural con que cuentan las comunidades indígenas, sin embargo, deja fuera a las comunidades campesinas que conservan en sus formas de vida acciones en pro del resguardo de la cultura y el medio ambiente, en las que es importante reconocer la diversidad cultural que converge en las comunidades pluriculturales.

Este reconocimiento es también señalado por La Red de Etnoecología y Patrimonio Biocultural diseñada por el CONACYT (hoy SECIHITI) al decir que la memoria biocultural está representada por un “núcleo duro” (personas pertenecientes a pueblos indígenas) y un “núcleo débil” (campesinos, pescadores, pastores, artesanos y pequeños productores, con ascendencia indígena que han perdido su lengua original y son mestizos), en los que los saberes están relacionados práctica y emocionalmente con la naturaleza,

además de estar profundamente arraigados en contextos simbólicos, cognitivos y naturales de su entorno (CONACYT, 2012), en esta distinción se favorece lo indígena por sobre lo campesino al señalarlo como “débil”, hecho que se nota en múltiples estudios dirigidos a la descripción de las comunidades indígenas, baste como ejemplo el Atlas etnoecológico (Toledo et al., 2001), que describe las diversas formas de conocimiento sobre el uso y conservación de los saberes, prácticas y lenguas que tienen las comunidades indígenas de México, sin mencionar a las comunidades campesinas en las que las concepciones de la naturaleza se convierten también en formas de acción y representación biocultural, que han desarrollado históricamente y aunque si bien parten de un origen indígena continúan en el contexto de una nueva ruralidad, en la que coexisten con estas desigualdades que las invisibiliza en el ámbito académico, político y social.

Ante estos escenarios es relevante la conservación y defensa de los espacios bioculturales como territorios de preservación tanto de los pueblos y comunidades indígenas como de las comunidades campesinas, sobre esto Boege afirma que “quedan por investigar las regiones bioculturales más amplias, que son las que se organizan en comunidades campesinas y que reproducen los componentes bioculturales indígenas” (Boege, 2014, p. 1), quienes han estado inmersos en distintos sistemas productivos tanto coloniales como contemporáneos y han logrado sobrevivir incorporando saberes, conocimientos, tecnologías y especies, donde la organización social es esencial para la construcción de estos espacios bioculturales que ofrecen nuevos marcos de resistencia, que defienden los modos de vida basados en la bioculturalidad, y por consiguiente en la defensa de sus territorios.

Sobre los espacios bioculturales Márquez (2017, P.135) enfatiza que: “se requiere definir, explicar y comprender los acervos culturales presentes en las tradiciones de usos, prácticas agrícolas y conservación de especies bióticas, los patrones de índole tradicional que pudiesen estar relacionados con la

configuración de hipotéticas regiones bioculturales”. Es por lo anterior que se plantea la siguiente pregunta de investigación:

1.3. Pregunta de investigación

¿Explorar de qué modo los saberes y prácticas tradicionales de la comunidad campesina de San Francisco Tetlanohcan, Tlaxcala, pueden contribuir a la creación de territorios bioculturales campesinos mediante la participación de los actores sociales?

1.4. Objetivo general

Investigar cómo se configura el territorio biocultural campesino a partir de los saberes y prácticas locales que desarrollan los diversos actores sociales en la comunidad de San Francisco Tetlanohcan, Tlaxcala.

1.4.1. Preguntas de Investigación y Objetivos específicos

PREGUNTAS DE INVESTIGACIÓN	OBJETIVOS ESPECÍFICOS
¿Quiénes son los actores sociales que conforman el territorio biocultural campesino?	Caracterizar a los actores sociales que transforman el territorio biocultural campesino a partir de la praxis y conocimientos bioculturales.
¿Cuáles son los saberes y practicas locales que constituyen el territorio bicultural campesino?	Identificar los saberes y prácticas locales que poseen los actores sociales en torno a su cosmovisión y en un contexto de comunidad
¿Por qué ocurren los cambios que transforman el territorio biocultural campesino?	Comprender los cambios que transforman el territorio biocultural campesino en el marco del desarrollo local.

1.5. Antecedentes y estado del arte

Los 5.5 millones de personas dedicados al trabajo agrícola que habitan en México (INEGI, 2020), ejercen un papel fundamental en el desarrollo de la economía, la alimentación y el manejo sostenible de los recursos naturales, dado que, de acuerdo con la FAO, (2024) “la agricultura familiar es la forma predominante de producción alimentaria y agrícola, (...) ya que produce más del 80% de los alimentos del mundo” (P. 8).

En este sentido, es preciso para esta investigación conocer los antecedentes históricos que han marcado el contexto campesino en el marco del desarrollo rural, desde el ámbito latinoamericano, con el que comparte luchas e historias, hasta el ámbito nacional y local, a partir de los cuáles se reconocerá la importancia del estudio de lo biocultural como una forma de desarrollo endógeno, que conserva sus recursos naturales y culturales, al mismo tiempo que preserva su autonomía e identidad.

Este recuento histórico inicia a partir de 1949, año en que a través de un discurso, Estados Unidos invita al mundo a emprender un nuevo programa de desarrollo basado en la expansión del comercio mundial, con el fin de sacar de la pobreza a las zonas subdesarrolladas del planeta al hacer accesibles para ellas los avances científicos y el progreso industrial, sin embargo, esta noción de crecimiento y superación se convirtió en una forma más de dominación (Esteve, 2009), debido principalmente a que, bajo el paradigma del desarrollo la desigualdad ha aumentado, como consecuencia de que, las relaciones entre las naciones desarrolladas (centrales) y naciones subdesarrolladas (periféricas) se dan en condiciones de intercambio desigual.

Más adelante en 1950, la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL) elabora estudios sobre las políticas de industrialización centrados en el enfoque centro y periferia, a fin de dilucidar las brechas entre los países de América Latina y las economías desarrolladas (CEPAL, 2018).

Otros intentos han tratado de cambiar este modelo, como muestra, Quijandría, et. al., (2000), al decir que, en los años 70's la CEPAL promueve un modelo de desarrollo autárquico (economía autosuficiente) en los países Latinoamericanos y del Caribe, sustentado en apoyos gubernamentales que favorece a los sectores agrícolas, industrial y de bienes y servicios en las áreas estratégicas para el desarrollo, esto sucede a la par de los procesos de reformas agrarias en la región, de ahí que, el control de los mercados de productos locales y externos pase a manos de los gobiernos, y es debido a esto, que los países contratan préstamos con instituciones bancarias y financieras internacionales activando así la deuda externa, que en conjunto con las crisis políticas, bélicas y económicas provocan inestabilidad y bajo crecimiento económico, a la vez que se agudiza la pobreza de las comunidades rurales de la región.

Siguiendo a Quijandría, et. al., (2000) hace referencia que, con la llegada de las políticas neoliberales fue posible observar en la región un crecimiento del PIB hasta 1994, momento en que diversas crisis económicas acompañadas de desastres naturales impactan las economías de la región, y, por ende:

Se reducen las inversiones de los gobiernos hacia el desarrollo agrícola en casi 40%, lo que generó una reducción de las oportunidades de empleo, al mismo tiempo que los servicios estatales de apoyo a la producción rural fueron severamente reducidos o eliminados. Esta hipótesis funcionó para la agricultura comercial, sin embargo, en el caso de la pequeña y mediana agricultura y en el de las pequeñas empresas rurales, se produjo un vacío de atención y servicios que, ha agravado aún más la brecha tecnológica, la productividad y los ingresos de este sector (P. 56).

Dado lo anterior, fue necesario la búsqueda de nuevos modelos de desarrollo como el Desarrollo Territorial Rural el cual planteaba garantizar; la **Soberanía Alimentaria**³, la democracia, la equidad y sustentabilidad al impulsar procesos

³ **Soberanía Alimentaria** planteada con un enfoque impuesto desde las esferas del gobierno neoliberal, a partir del cual el termino queda asociado a la idea de mantener la “Seguridad Alimentaria” la cual de acuerdo con la FAO se cumple

de desarrollo autogestivo con el objetivo de lograr un desarrollo local que considere los modelos productivos de las comunidades agrícolas, al especializar su atención en los rubros de servicios y mercado, y establecer vínculos con los actores locales concediéndoles autonomía, en parte gracias a la descentralización del Estado, lo que permite un acercamiento a los problemas específicos de las localidades.

La propuesta trajo consigo nuevos retos para impulsar proyectos de unidad, el comercio local y las transformaciones productivas, de ahí que los gobiernos comenzaran a fortalecer organismos y programas como el Instituto Interamericano de Cooperación para la Agricultura (IICA), la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL) y la Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y Alimentación (FAO) con su Programa Especial de Seguridad Alimentaria (PESA) que opera en Bolivia, Cuba, Ecuador, Guatemala, Haití, Honduras, Nicaragua, Republica Dominicana y Suriname.

Sin embargo, como apuntan Quijandría, et. al., (2000) a pesar de estos esfuerzos los programas gubernamentales de desarrollo rural de los años noventa se han orientado más hacia la producción y al mercado que al bienestar, al proporcionar un apoyo limitado, en forma de cuantiosas subvenciones o créditos, con apoyo

“cuando todas las personas tienen, en todo momento acceso físico y económico a suficientes alimentos, inocuos y nutritivos para satisfacer sus necesidades alimenticias y sus preferencias en cuanto a los alimentos, a fin de llevar una vida activa y sana” (FAO, 2006).

Lo anterior deja a los gobiernos con la libertad de priorizar el comercio para garantizar el acceso a los alimentos, y no en sí a procurar que las mismas comunidades sean proveedoras de estos tal y como lo establece la propuesta de Soberanía Alimentaria desarrollada por Vía Campesina al definirla como “un derecho de los pueblos, de sus Países o Uniones de Estados a definir su política agraria y alimentaria, sin dumping frente a países terceros”, al priorizar la producción agrícola local para alimentar a la población, resaltando los derechos a los campesinos a producir alimentos, a los consumidores a decidir lo que quieren consumir y como y quien se lo produce y a los países a protegerse de las importaciones agrícolas y alimentarias demasiado baratas (Vía Campesina 2002).

técnico insuficiente, lo que se refleja en un escaso aumento en ingresos y productividad.

Debido a esto, es complicado para los agricultores rurales de América Latina competir ante un mercado internacional de grandes empresas que hacen uso de la industrialización y emplean conocimientos técnicos y científicos no solo para la producción, sino también para responder ante eventualidades climáticas y/o desastres naturales, lo que se materializa en vastas producciones de alimentos agrícolas que pueden ser vendidos a costos muy asequibles.

En México, después de la Revolución de 1910 y con la promulgación del Plan de Ayala propuesto por Emiliano Zapata en 1911, se entregaron a los campesinos más de 100 mil hectáreas de tierras (Romero, 2017), de acuerdo con las resoluciones presidenciales del artículo 27 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, que promulga la propiedad de tierras para la nación, con lo que se constituyen tanto la propiedad privada como la propiedad social, a partir de la cual se establecen unos 30,000 ejidos a campesinos. Acto que fue realizado paulatinamente hasta la reforma Agraria en 1992; hoy en día Quijandría, et. al., manifiestan que “actualmente casi la mitad de la tierra agrícola está en manos de 26,000 ejidos con una población de 2,9 millones de familias” (Quijandría, et. al., 2000, P. 52).

Una vez reconocidos y otorgados los derechos a la tierra para las comunidades rurales mexicanas, en el país se comienzan a desarrollar diversas estrategias políticas entorno al desarrollo y los derechos de las tierras que, a pesar de estar apegadas a las mismas nociones impuestas por las manifestaciones y conceptualizaciones del desarrollo rural en América Latina, enmarcan el contexto particular que explica las condiciones actuales en que viven los campesinos, citamos por ejemplo las siguientes estrategias:

En 1934 con la llegada de Lázaro Cárdenas a la presidencia, el establecimiento de un Registro Agrario Nacional y la publicación del Código Agrario que crea el ejido colectivo y anuncia la extensión de las parcelas ejidales, en las que se

entregan más de 18 millones de hectáreas, sin embargo, los avances anteriores se vieron reducidos debido a un desarrollo desigual entre el norte y sur del país, ocasionado por “la falta de herramientas productivas entre los agricultores” (Romero, 2017, P. 125).

Las condiciones vuelven a mejorar bajo el mandato del presidente Manuel Ávila Camacho, quien promulga el código agrario en 1942 que rompe con las grandes tenencias de tierra y protege la propiedad agrícola.

En 1971, sucede otro acontecimiento relevante, en el que el presidente Luis Echeverría promulga la Ley Federal de Reforma Agraria como un mecanismo de justicia social para las comunidades rurales, a partir de la cual se reconoce el derecho de grupos vulnerables con el nacimiento del programa de Unidades Agroindustriales para la Mujer Campesina. A pesar de esto, y al decir de Romero al final de la década de los años setenta con la crisis económica mundial y la reducción de la producción agroalimentaria, estos avances se vieron mermados con la llegada del modelo neoliberal bajo el mandato del presidente Miguel de la Madrid (1982-1988), quien centra sus esfuerzos por aumentar la productividad agroalimentaria y se crean instituciones bajo un modelo dirigido al mercado como “la Productora Nacional de Semillas (PRONASE), Fertilizantes de México (FERTIMEX), el Banco Nacional de Crédito Rural (BANRURAL), la Comisión Nacional de Subsistencias Populares (CONASUPO), el Sistema Alimentario Mexicano, entre otras” (2017, P. 126).

Lo anterior se agudizó durante el mandato del presidente Carlos Salinas de Gortari (1988-1994) el cual estuvo marcado por varias crisis del campo mexicano como con la caída de los precios del petróleo, por lo que se vivió un proceso de privatización y desaparición de empresas del Estado. Más adelante con la modificación del artículo 27 constitucional en 1992 que permite a los ejidatarios vender, comprar y rentar las tierras, con el fin de capitalizar e impulsar el incremento de la productividad del campo, sin embargo esto no fue posible, puesto que en 1994 casi al final de su mandato se realiza la firma del Tratado de Libre Comercio (TLCAN), lo que agrava a un más la crisis, pues al abrirse las

fronteras internacionales para la libre competencia comercial el campo mexicano se encuentra con una desventaja mayor en infraestructura que le impide competir con otros países. Debido a esto y a pesar de que a la par de estas reformas se crearon programas de apoyos directos a la sociedad (SOLIDARIDAD) y al campo (PROCAMPO) y en 1991, el programa de Apoyos y Servicios a La Comercialización Agropecuaria (ASERCA) la cual tenía la intención de consolidar la Independencia alimentaria, y con el Programa de la Mujer Campesina que daba asesoría y financiamiento para actividades productivas, ha sido difícil para los campesinos recuperarse de la crisis que golpeo al campo durante estos años.

De acuerdo con Zamora:

El impacto de las reformas estructurales en el campo recae especialmente sobre quienes poseen el 52% del territorio nacional en propiedad social. (...) Esto se expresa en el reparto de los recursos públicos para el campo, donde la apuesta gubernamental se torna hacia el ámbito social recurriendo a los subsidios a través de estrategias de combate a la pobreza, que si bien son un fuerte componente en los ingresos de las familias que viven en esta situación, no han sido un detonador para procesos de desarrollo regional (Zamora, 2015, P. 29).

Esta misma dinámica se mantuvo durante el sexenio del presidente Ernesto Zedillo quien crea el Programa de Educación, Salud y Alimentación PROGRESA el cual representó una nueva forma de política social, que fue referente para otros países de América Latina y el mundo, además de que también durante su mandato continua la vigencia del programa PROCAMPO el cual fue incluido en el Plan nacional de Desarrollo para formar parte de la política sectorial denominada Alianza para el Campo (1996), a partir de la cual se otorgaron subsidios para impulsar la investigación aplicada y la transferencia tecnológica con los objetivos de: impulsar el desarrollo de esquemas para la formación de recursos humanos capacitados, incrementar la productividad y fortalecer los niveles de sanidad, además de destacar el programa de desarrollo rural de mujeres.

La situación no fue diferente bajo el gobierno del presidente Vicente Fox (2000-2006), puesto que siguió con una dinámica similar a la de los gobiernos anteriores al mantener los programas de apoyos tanto sociales como al campo, cambiando en 2002 el nombre del programa PROGRESA a OPORTUNIDADES y manteniendo la vigencia del programa PROCAMPO como medios de apoyo los cuales no representaban aportes significativos en las estrategias de mitigación de la pobreza.

Como el gobierno de Felipe Calderón (2006-2012) no representó un cambio de régimen, es decir pertenencia al mismo partido político que el presidente anterior se mantiene el programa de OPORTUNIDADES y PROCAMPO, sin embargo en el año 2008, surge el programa MasAgro como respuesta a la solicitud de la FAO como una alternativa de seguridad alimentaria incluyente y sostenible para países con riesgo de hambruna, además se consideraba como una estrategia para mitigar la migración forzada, a través de la implementación de un enfoque social y ambiental que contribuye al desarrollo de las comunidades rurales, la preservación del medio ambiente y la biodiversidad, puesto que eran los propios productores quienes estaban tomando decisiones para el beneficio de sus parcelas, familias y comunidades, sin embargo dichos beneficios resultaron ser igual que los programas anteriores al mantener la visión que favorece la sobreexplotación del campo.

Para dar continuidad a la solicitud de la FAO de garantizar la seguridad alimentaria durante el sexenio de Enrique Peña Nieto (2012-2018) continuaron vigentes programas como: PROCAMPO y Un Nuevo Campo Para México que priorizaban la productividad de los pequeños y medianos productores, acciones apegadas a las visiones de monetización del campesino creando también el PROAGRO, con el fin de facilitar a estos la obtención de recursos que faciliten la mecanización del campo con el fin de mejorar la productividad agrícola, por parte de los programas sociales el programa OPORTUNIDADES cambia a PROSPERA el cual fue anunciado como una alternativa, más eficaz, contra la pobreza del país, teniendo resultados similares a los programas anteriores.

Otras visiones surgieron durante el siglo XXI dado que es posible observar en México una dinámica similar a la desarrollada en otros países, como Bolivia y Ecuador en cuanto a la reconfiguración del Desarrollo Rural a través de la visión del Buen Vivir, que considera a las comunidades rurales y su visión apegada al manejo y resguardo de los recursos naturales, al aceptar que los sujetos no están separados de su entorno.

Así en el Gobierno de Andrés Manuel López Obrador (2018-2024) las políticas sobre el desarrollo rural se encaminan hacia la Soberanía Alimentaria con el fin de reducir la pobreza en el campo, que garantice la autosuficiencia alimentaria con programas como Sembrando Vida y Producción para el Bienestar al otorgar créditos para invertir en labores e insumos relacionados con la siembra y cultivo en beneficio de productoras y productores de pequeña y mediana escala, asimismo se impulsan prácticas sustentables y agroecológicas que protejan el medio ambiente y los recursos naturales para producir alimentos de calidad en beneficio de la salud de los consumidores.

Debido a que los programas de desarrollo se dieron en un contexto Nacional dentro de los Planes Nacionales de Desarrollo establecidos en los sexenios antes mencionados, es posible observar en el Estado de Tlaxcala la presencia de dichos programas que dibujaban un campo industrializado con altas producciones, sin embargo, el Estado, trata de recuperar la soberanía alimentaria y la protección de las variedades nativas del maíz a través de una Ley de protección de los maíces nativos, “aprobada debido a la presión de grupos campesinos organizados. (...) especialmente el Proyecto de Desarrollo Rural Integral Vicente Guerrero, A.C.” (Noriero et. al., 2018).

Para el caso de San Francisco Tetlanohcan es factible contemplar que los habitantes del municipio continúan reproduciendo tanto el sistema de producción comercial de maíz, como el sistema de milpa⁴, a partir del cual obtienen el maíz

⁴ **Milpa:** sistema agrícola tradicional conformado por un policultivo, que constituye un espacio dinámico de recursos genéticos; la especie principal es el

para la elaboración de sus tortillas, además de otros cultivos base para su alimentación como: frijol, haba, chile y calabaza, este sistema funge también como un método de conservación para sus maíces nativos, elemento indispensable en su cultura en torno al cual resguardan saberes y prácticas apegados a los usos y costumbres de la comunidad.

Es importante destacar que, para los habitantes de San Francisco, la entidad familiar es el soporte a partir del cual se llevan a cabo no solo los métodos de producción, sino también otras formas de cooperación y convivencia, incluidas aquellas que tienen que ver con sus tradiciones, que mantienen en conjunto con los comités comunitarios como forma de organización social. Es por lo anterior que puede asociarse a la comunidad con una identidad campesina al seguir la idea postulada por Chayanov (1974), quien “ha caracterizado al campesinado como un tipo específico de economía, cuya actividad está determinada por las necesidades del grupo doméstico que van cambiando a lo largo del ciclo familiar” (En Fleitas et al., 2020. Pag. 76), al asegurar que “el principal objeto de las operaciones y transacciones económicas del campesino es la subsistencia y no la obtención de la tasa normal de ganancia” (Chayanov, 1974. Pag 221).

A propósito del tema, sobre la concepción de lo campesino De Grandi (1996) al citar a autores como Wolf (1951) y Firth (1963), señala que históricamente el estudio de lo campesino se ha asociado más como un modelo económico de producción agrícola con fines de sustento familiar, lo que Wolf define como: economía campesina, carente de un sistema de acumulación de capital debido a que el interés de estas comunidades reside en dirigir sus fondos a 4 razones principales 2 destinados al consumo y reposición de insumos de trabajo y 2 dirigidos a gastos ceremoniales y renta de la tierra (1951); mientras que para Marx y Chayanov (1974) la razón reside más en que el comportamiento de la

maíz, se acompaña de distintas especies de frijol, calabaza, chiles, tomates, principalmente (Secretaría de Agricultura y Desarrollo Rural, 2020).

unidad domestica de producción carece de una valorización objetiva del trabajo familiar, lo que permite la explotación capitalista.

De esta manera De Grandi refiere que:

Los intentos de conceptualización teórica de la agricultura campesina denotan una fuerte connotación estática dando una imagen de esta carente de toda potencialidad para transformarse cuando el contexto socioeconómico y político lo permite. Sí, en cambio, aborda el problema del desarrollo rural desde una óptica dinámica, resulta útil observar que lo que Wolf y Marx llaman campesinos, constituiría una parte de un universo mayor integrado por la totalidad de las explotaciones de tipo familiar con diferente grado de diferenciación social... (1996, p3).

En el mismo sentido Van der Ploeg, (2010), subraya que, “hasta ahora no existe una teoría adecuada para entender y desentrañar estas nuevas constelaciones agrarias” (P. 40), y enfatiza que son 4 los puntos que marcan las deficiencias dentro de la literatura sobre lo que es la vida campesina:

Primero; se separa al mundo en dos partes y luego se aplican diferentes teorías y conceptos para cada una de ellas, es decir al centro desarrollado y a la periferia subdesarrollada.

Segundo; a penas se ha tenido en cuenta la manera en que el campesino practica la agricultura (...), pero el **cómo** los campesinos se encontraban involucrados, cómo practicaban la agricultura y si estos aspectos se **distinguían** o no de otros modos de practicar la agricultura apenas se ha tocado.

Tercero; estos estudios han sido débiles en reconocer la capacidad de actuar, lo cual evidentemente es consecuencia, no intencionada, de su postura epistemológica.

Cuarto; por más que los estudios campesinos hayan prestado mucha atención a sus expresiones inmediatas (como la Revolución verde, programas de crédito, reforma agraria), el proyecto de modernización se ha transmutado en nuevos patrones de diferenciación político-económica (Van der Ploeg, 2010, P. 44-47).

Además de considerar lo anterior para definir a las comunidades campesinas resulta necesario reflexionar que otro de los grandes problemas que enfrentan reside en el abandono no solo sus formas de vida, sino también de sus comunidades. Puesto que otra dificultad para contextualizar a estas sociedades reside en lo que Quijandría señala al exponer que estas:

Han sido consideradas como proveedoras de mano de obra de la actividad económica urbana, con la consecuente migración permanente o el trabajo de la mano de obra en las actividades estacionales de agroexportación, causando la paulatina desaparición de la pequeña agricultura campesina (Quijandría, et., al., 2000. P. 12).

Si bien es cierto que las comunidades se encuentran inmersas en diversos contextos económicos y productivos que las ha obligado a abandonar sus lugares de residencia también es verdad que hace falta redefinirlas como sociedades diversas y multiculturales, puesto que una gran parte de las personas que migran de estas comunidades continúan reproduciendo sus formas de vida dentro de los nuevos ambientes y sociedades que las reciben, además de que poseen un fuerte arraigo a su identidad campesina.

En este sentido es posible decir que la redefinición de lo campesino debe seguir la idea planteada por Lomelí al decir que el concepto del campesino debe desechar su acepción tradicional, de reconocerlo anclado a las actividades agrícolas, dado que también se ocupa de diversas actividades económicas que no dependen del trabajo con la tierra. por tanto, manifiesta que lo campesino:

se suscribe con una fuerte relación con respecto a lo identitario, toda vez que la identidad campesina forma parte de la subjetividad de los individuos, cuyas relaciones sociales se basan en las nociones de pertenencia con respecto a la tierra o el territorio, se encuentran relaciones parentales estrechas, y se percibe la reproducción de un marco cultural con rituales y símbolos anclados en lo comunitario, es decir, aun cuando económicamente no dependan de la actividad agrícola, los campesinos mantienen su identidad desde lo social y cultural, e incluso, lo político (Lomelí, 2015, p. 25)

Lo anterior marca la necesidad de describir a las comunidades campesinas a través de su actuar en contextos multidisciplinarios marcados por su cultura e identidad, y no solo como una entidad económica o productiva. Por tal motivo el presente estudio busca describir a la comunidad campesina de San Francisco Tetlanohcan a través de la caracterización del territorio biocultural campesino, el cual han construido a partir de territorializar su espacio de vida.

Para comenzar a indagar acerca de la constitución de los territorios bioculturales campesinos, desde una perspectiva territorial, ha sido necesario reconocer que existe información previa que permite establecer un punto de partida, de tal forma que en este apartado se recopilan estudios, hallazgos y reflexiones de autores que han construido el acervo que se tiene sobre la temática propuesta para esta investigación.

Como primer punto se analizan los estudios sobre el territorio el cual, al decir de Llanos, (2010, p. 208). es un concepto que surge desde los inicios de la modernidad y a pesar de que este surge como “parte del corpus teórico del pensamiento geográfico, (...) no ha sido monopolio de un saber o de un conocimiento, sino de varias ramas de la geografía y ha sido exportado hacia otras disciplinas” En este sentido es posible observar en la actualidad que su estudio se ha diversificado con enfoques asociados a análisis interdisciplinarios dentro de las ciencias sociales relacionadas al espacio, “dando lugar a interpretaciones más completas sobre lo que son las practicas sociales y los

sentidos simbólicos que los seres humanos desarrollan en la sociedad en su íntima relación con la naturaleza” (2010, p. 208).

Al indagar sobre las tendencias del estudio territorial, es viable identificar diferentes niveles de análisis sobre el cómo los actores sociales se relacionan con el territorio, en ámbitos tanto espaciales como simbólicos, a partir de los cuales es posible reconocer las transformaciones que han sufrido los territorios a través del tiempo y que dan cuenta de la importancia de la persistencia de las prácticas de las comunidades originarias como protectoras tanto de los espacios geográficos como de los espacios efímeros que forman parte del bagaje cultural de un territorio, tal y como señala Rojas al destacar que existe una relación entre lugar y cultura la cual es dada a través de las transformaciones y apropiaciones del lugar generando una fuerte correlación con la identidad (Rojas, 2013).

Bajo el mismo argumento Reguillo expone que:

El territorio es un espacio creado por los actores sociales a través de la interacción de las marcas, de la construcción de puntos ninemónicos (la tienda, la esquina, el parque, etc.) que tiene como fin garantizar al grupo la continuidad, la reproducción y principalmente devolverle la idea de quien es. El espacio es entonces una extensión del propio sujeto. (Rosana Reguillo en Medina, 2012, P. 70)

Continuando con los argumentos anteriores, se puede especificar que, el estudio del territorio no es más que el estudio de las practicas históricas que han realizado cotidianamente los actores dentro del espacio, por tanto, es a través de estas prácticas que el territorio toma forma y se transforma con el paso del tiempo tal y como enfatiza Ortiz al indicar que:

Hacer territorio significa humanizar el espacio, socializarlo, culturalizarlo, apropiarlo, dotando de personalidad e identidad a un espacio físico carente ella por medio de la interacción con él. Dotarlo de personalidad e identidad implica bautizarlo, es construir un lenguaje que trasciende las barreras

espaciales del territorio, dotado con sus propios códigos y significados que le permitan al individuo identificarse o no identificarse, con el espacio y con las personas que interactúan (Ortiz 1999, en Medina, 2012, P. 73).

De estos textos se infiere que la forma más adecuada para dilucidar las relaciones sociales que caracterizan un lugar constituido por elementos ambientales, culturales, políticos y sociales, es a través del estudio del territorio como herramienta para profundizar en el análisis de las acciones que desarrollan los actores sociales definidas como territorialidades, al mismo tiempo que describan la constitución de los territorios bioculturales, tal y como precisa Boege al expresar que:

Existe un vínculo indisociable entre las culturas y la naturaleza, el cual requiere una aproximación teórica interdisciplinar que permita explicar la convergencia de las culturas, la lengua y los modos de vida con la diversidad biológica y el territorio, los cuales disciplinariamente han estado disociados (Boege, 2011, en González, 2017, P. 1).

Ese vínculo entre cultura y naturaleza constituye el punto central del conocimiento tradicional que preservan en sus formas de vida y en sus territorios tanto los grupos indígenas como las comunidades campesinas, comunidades que continúan reproduciendo en sus territorios prácticas para la conservación de su diversidad biológica y cultural.

La necesidad de estudiar dicho vínculo queda expuesto por primera vez durante el primer congreso internacional de Etnobiología celebrado en Brasil dentro de la Declaración de Belém, a partir de la cual antropólogos, biólogos, químicos, sociólogos, ecólogos y representantes de pueblos indígenas dejaron claro que, una de las principales preocupaciones planteadas fueron, “el estudio de los modos como los pueblos indígenas y campesinos perciben, utilizan y manejan sus recursos naturales de manera única, y el desarrollo de programas que garanticen la preservación de la vital diversidad biológica y cultural” (Declaración de Belem, 1988).

Dado lo anterior se discute como segundo punto el estudio de concepto biocultural el cual, de acuerdo con Toledo, V. M., Barrera-Bassols, N., & Boege, E. (2019), surge de los aportes de biólogos, ecólogos, biógrafos, antropólogos, lingüistas y etnólogos acerca de la diversidad biológica y cultural que converge en los pueblos originarios, mismo que fue acumulado desde al menos el siglo XIX, en donde cita como origen dos acontecimientos relevantes: el congreso internacional *Endangered Environments* que tuvo lugar en el otoño de 1996 en la Universidad de California en Berkeley, Estados Unidos que reúne sus contribuciones en el libro *On Biocultural Diversity* (Maffi, 2001); y el Séptimo Congreso Internacional de Etnobiología realizado en 2000 en Athens, Georgia, Estados Unidos, cuyo tema central fue el de la diversidad biocultural, con la publicación de sus resultados en el libro *Ethnobiology and Biocultural Diversity* (Stepp *et al.*, 2002) ambos libros reúnen más de 90 contribuciones científicas con estudios en prácticamente todos los continentes del mundo.

Otros aportes sobre el estudio biocultural son citados por González-Morales, (2023) en el documento *Derechos Bioculturales: perspectiva filosófica*, en el que precisa que la evolución sobre el estudio biocultural surge a través de la antropología biocultural a finales del siglo XX como una especialidad dentro de la antropología física, la cual estudia las interrelaciones socioculturales de los pueblos o comunidades con el medio ambiente, mientras que, para Goodman y Leatherman, “el enfoque biocultural da cuenta de una relación de la cultura y la naturaleza, esta última, a partir de la ecología y la biología de la conservación” (Goodman y Leatherman, 1998 en González, 2017, P. 15).

Conjuntamente el termino biocultural ha sido asociado con la moralidad por Ricardo Rozzi con su teoría de la Ética Biocultural la cual afirma el valor que tienen los vínculos que se conforman entre los diversos hábitats, cohabitantes y sus hábitos de vida donde “el hábitat es la condición de posibilidad de la existencia de los cohabitantes y, por tanto, de sus hábitos de vida que contribuyen a su bienestar e identidad; se genera así, una responsabilidad ética de conservación y reciprocidad (Rozzi *et al.*, 2008, p. 325). Esta responsabilidad

ética queda plasmada dentro del ámbito legal como: derechos bioculturales, término que se ha utilizado para “designar los derechos que tienen las comunidades para administrar sus tierras, aguas y recursos naturales (...) denominados por Posey (1999) como Derechos sobre los Recursos Tradicionales (TRR)” (González- Morales, 2022, P. 121).

Del hecho anterior se puede decir que, la perspectiva biocultural enfatiza su estudio sobre el cómo las comunidades o los cohabitantes actúan en función a preservar sus modos de vida y su cultura en relación estrecha entre los ecosistemas naturales y su territorio, ecosistemas que siguiendo la idea de Boege:

Son más bien espacios bioculturales de larga duración, intervenidos y cincelados desde hace muchos años (...). En donde la construcción de estas regiones bioculturales se perfilan paisajes de comunidades vegetales transformadas, desmontes selectivos, agroecosistemas específicos. Todo ello, implica conocimientos, creencias y prácticas, en resumen, saberes que provienen de la memoria biocultural (Boege, 2011, P. 296)

Desde la etnobiología los estudios sobre la perspectiva biocultural y su relación con las comunidades se vuelven imperantes dado lo que expone Gonzalez, (2017) citando a (Toledo y Barrera-Bassols, 2008) al indicar que en México la diversidad biocultural se encuentra en un constante proceso de transformación, debido a la influencia de factores como el cambio climático, y la instrumentalización que las sociedades le han dado a la naturaleza. Razón por la cual resulta necesario recalcar que, son las comunidades rurales quienes han demostrado poseer una gran capacidad para adaptarse a los cambios al preservar sus tradiciones y conocimientos como un recurso clave para la sostenibilidad y resiliencia, lo que ha permitido mantener una rica diversidad biocultural en todo el país.

Esta diversidad biocultural se encuentra inserta en 3 componentes: primero en la práctica de la agricultura tradicional o agroculturalidad⁵ que se ha adaptado a diferentes climas y suelos creando una vasta variedad de cultivos y prácticas agrícolas, segundo en los saberes ancestrales de la medicina tradicional, que se basa en el uso y manejo de plantas y recursos naturales para tratar enfermedades y dolencias y; por último dentro de la diversidad lingüística y cultural, elemento importante debido a que en México se hablan más de 60 lenguas, cada una con su propia cultura y cosmovisión. Todos estos saberes y prácticas se han transmitido de generación en generación en las comunidades indígenas y campesinas quienes han sobrevivido a través de siglos de opresión y marginalización.

Es por lo anterior que, resulta necesario promover el valor y conservación de todo el acervo de saberes y prácticas entorno a la diversidad biocultural tanto de las comunidades indígenas como de las comunidades campesinas, no solo porque garantizan la protección de estas comunidades creadoras, sino también porque permite que sean reconocidas y respetadas, siendo esta protección una acción de justicia social y responsabilidad ambiental y cultural hacia generaciones futuras, con el fin de que sean reconocidos sus espacios de vida como territorios bioculturales (Espacios de protección y resiliencia contra las implicaciones de la actual crisis socioambiental), determinados por las acciones de los actores sociales en pro de su bienestar.

Los tres componentes de la diversidad biocultural se encuentran presentes tanto en los saberes como en las prácticas que desarrollan de manera cotidiana los habitantes del municipio de San Francisco Tetlanohcan, razón por la cual el presente estudio pretende reconocer a su territorio como un Territorio Biocultural Campesino, a partir del cual sea posible la comprensión de un presente que

⁵ Agroculturalidad: considerada como un sistema de orden productivo que se sustenta en elementos de la cultura tradicional (Márquez González, 2017)

permita vislumbrar un futuro alternativo en el que sea posible frenar la degradación biológica y cultural que actualmente atraviesa esa comunidad.

Degradación que se encuentra documentada en un estudio que Rodríguez et al., (2013) elaboran en el bosque de la Malinche, en el que concluyen que: desde que fue decretado el parque nacional la Malinche en 1938, el bosque ha perdido el 51% de su cobertura. Este deterioro no solo genera pérdida de biodiversidad, sino también merma un espacio de vida social y cultural. Este caso justifica lo fundamental que es para los habitantes de Tetlanohcan proteger el Patrimonio Biocultural con que cuentan, al decir que, este se refiere como apunta Boege (2008), a proteger y resaltar la relación entre cultura y biodiversidad biológica, por lo que es imperante en esta investigación reconocer la existencia y fuerza de lo biocultural, a partir de la caracterización de los saberes y prácticas que desarrollan los diversos actores sociales, dado que existen pocos ejemplos concretos de acciones y proyectos dirigidos a su gestión (Toledo et al., 2019).

1.6. Área de estudio

1.6.1. Contexto de la investigación

San Francisco Tetlanohcan es una comunidad rural localizada al sur del Estado de Tlaxcala, en el Altiplano central mexicano a 2 420msnm entre los 19°16' N y 98°10' W que comprende una superficie de 39.61km² que representa el 1.24% del territorio estatal (Figura 1), y colinda con los municipios de: Santa Ana Chiautempan al norte, con Teolochoico al sur, con Huamantla al oriente y con La Magdalena Tlatelulco al poniente INEGI (2022).

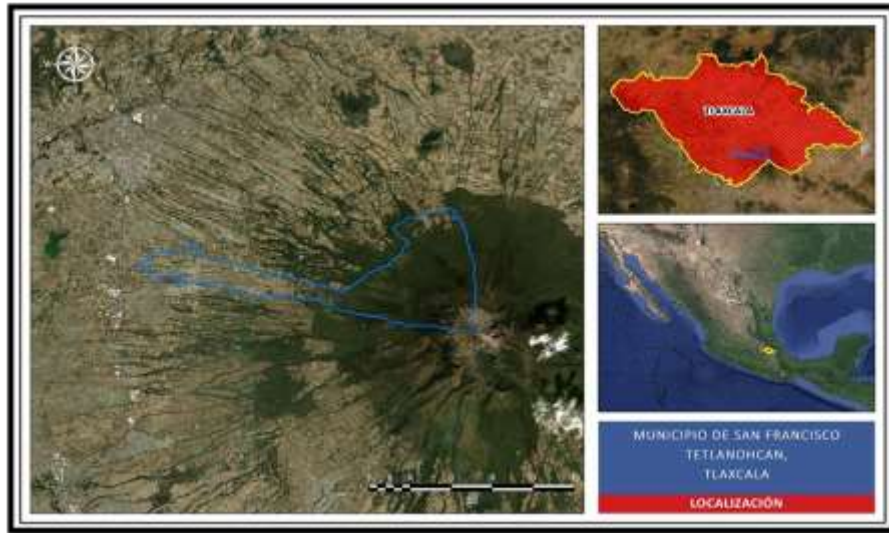


Figura 1 Ubicación geográfica de San Francisco Tetlanohcan.

Fuente: elaboración propia con datos de INEGI, 2022.

Como es posible observar en el mapa anterior, el municipio se encuentra ubicado en la región centro sur del volcán la Malintzin, región de la que hacen parte otros 7 municipios; Santa Ana Chiautempan, Ixtenco, San José Teacalco, San Pablo del Monte, Huamantla, Teolochoelco y Zitlaltepec de Trinidad Sanchez Santos (Figura 2), Todos pertenecientes al Estado de Tlaxcala.

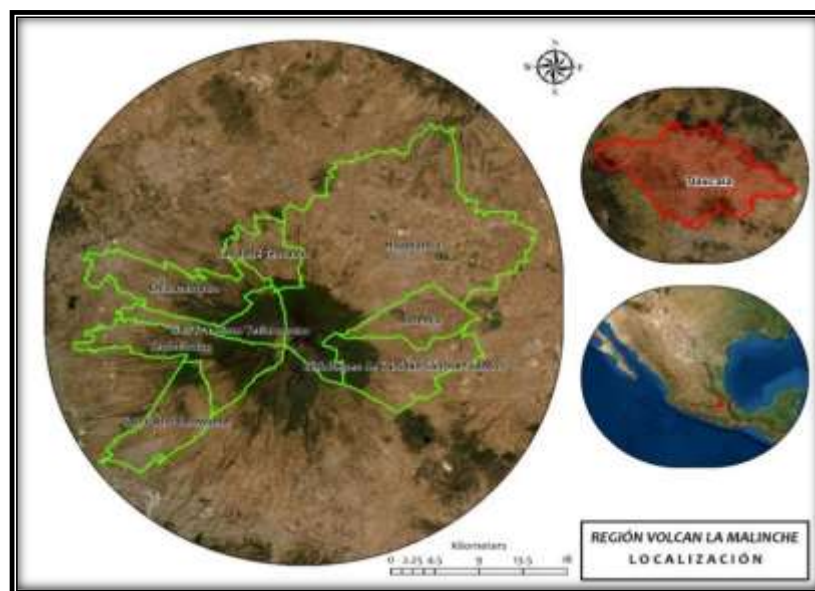


Figura 2. Región del Volcán la Malintzi en Tlaxcala.

Fuente: elaboración propia con datos de INEGI, 2022.

1.6.2. Caracterización municipal de San Francisco Tetlanohcan

De acuerdo con datos del INEGI (2020), el municipio tiene una población total de 11,761 habitantes, distribuidos en tres barrios; Dolores Aquiahuac, Jesús Xolalpan y Santa Cruz Matlacahuacan (Figura 3).



Figura 3 Zona urbana San Francisco Tetlanohcan.

Fuente: obtenido de tetlanohcan.gob.mx

El bosque es la vegetación que predomina en el municipio (Figura 4), con una superficie de 16.76km², por tanto, la mayoría de las actividades económicas que desarrollan sus habitantes están basadas en el aprovechamiento de materia prima y recursos naturales provenientes de dicha vegetación (Rodríguez et al., 2013).

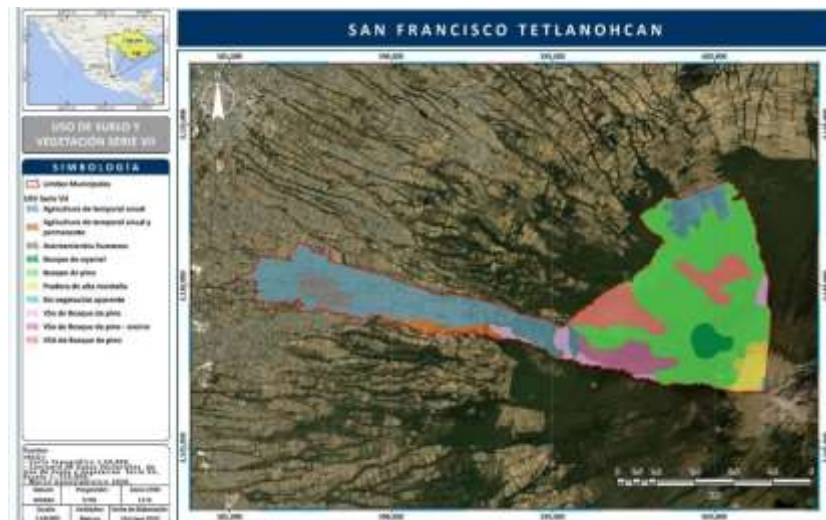


Figura 4 Uso de suelo y vegetación de San Francisco Tetlanohcan.

Fuente: elaboración propia con datos de INEGI, 2023.

El principal uso de suelo que se desarrolla en el municipio corresponde a la actividad agrícola, en la que se destacan actividades como el sistema de siembra tradicional y el uso del traspatio, lo que puede definir a la población como una comunidad campesinas, “categoría” que de acuerdo con Charles Tilly (2000), considera a los campesinos como un sistema socialmente organizado, que configura identidades que desencadenan una profunda relación con su naturaleza, sobre la cual son asignados valores, en los que se “desarrolla todo un sistema cultural, encontrando en este; una vivencia individual o colectiva, lingüística, de conocimiento, uso práctico, significado mítico o religioso”. (Toledo et al., 2002, p. 8)

1.6.3. Aspectos culturales

De acuerdo con información de INEGI, (2020) Tetlanohcan es el municipio con mayor población indígena del estado de Tlaxcala al contar con aproximadamente 1,494.82 hablantes de alguna lengua indígena, que representan el 12.71% de habitantes del total de su población, las lenguas que se hablan son Náhuatl y Mazateco en un porcentaje de 98.7% y 0.4% respectivamente.

Los habitantes de San Francisco Tetlanohcan conservan una imagen de sociedad tradicional, al promover valores familiares a partir de los cuales se hace el vínculo con los todos los miembros de la comunidad a través de un sistema de cargos, en los que se participa conforme a usos y costumbres, y prevalece la toma de decisiones a través de tres comités comunitarios correspondientes a cada uno de los barrios que constituyen el municipio (Dolores Aquiahuac, Santa Cruz Matlalcueyetl y Jesús Xolalpan), mismos que deberán velar por los intereses y necesidades de la comunidad, en los que se mantiene una comunicación constante y reciproca con el presidente municipal, dado que una vez que son elegidos, el presidente da fe y legalidad al mismo.

Los habitantes señalan que para cumplir con las exigencias propias de los cargos se apoyan de sus familias quienes se ofrecen a llevar cerveza, tortillas, maíz, dinero, flores, o animales, la importancia de los cargos es definida por Guillermo

Bonfil como: “el sistema que formaliza la autoridad de la comunidad, que tiene carácter civil, religiosos y moral, en el que la autoridad se adquiere progresivamente. Cuando el individuo ha desempeñado todos los cargos del escalafón, ingresando al grupo de los <<principales>>, en el que reside la autoridad máxima de la comunidad” (Bonfil, 1997, P. 50), lo anterior es muestra de la forma de vida que se desarrolla en el municipio, la cual consolida las diversas relaciones entre los habitantes, que, si bien no se encuentran libres de disputas, mantienen a la comunidad unida en pro de su bienestar.

1.6.4. Aspectos naturales

Alternando a las actividades culturales los habitantes de Tetlanohcan viven en un entorno natural que les provee un sustento y medio de vida a partir del cual transcriben sus conocimientos sobre los saberes y prácticas tradicionales en cuanto al uso, aprovechamiento y conservación de sus recursos naturales, información que es heredada de generación en generación no solo de manera oral, sino también práctica, sobre esto es importante resaltar que dentro de su espacio natural se encuentra una parte del Área Natural Protegida (ANP) “La Malinche”, considerada también por la CONABIO como Región Terrestre Prioritaria (RTP) por los servicios ecosistémicos que presta.

Gracias a los estatus de protección de la biodiversidad con que cuenta el ANP “La Malinche”, es por lo que Boege, (2008) reconoce al área como una Región Biocultural Prioritaria (RBP), importante para la conservación *in situ* y el desarrollo sustentable. Lo valioso de este reconocimiento radica en que este territorio presenta altos valores de diversidad biológica a nivel nacional, que incluye a la diversidad biológica domesticada, además de tener en este espacio la presencia del pueblo nahua como conservador de su riqueza biológica y que ha heredado sus saberes ancestrales a las actuales comunidades campesinas que hoy habitan el espacio (P. 150).

Los Cuadros (1, 2, 3, 4 y 5), presentan la caracterización de la zona de estudio desde la perspectiva de los diferentes estatus otorgados por instituciones federales como: La SEMARNAT y la CONABIO.

Cuadro 1 Caracterización de San Francisco Tetlanohcan.

Clima	Templado subhúmedo C(W2) Y Cb (W2) TMA 12° Y 16°
Tipos de Vegetación	Áreas arboladas de bosques de pino, encino y de oyamel, pastizales y cultivos agrícolas
Fauna	En el bosque de coníferas: codorniz, ardilla, tejón, salamandra, rana arborícola, tlaconete pinto y murciélago. En el matorral: liebre de cola negra, halcón, coyote, paloma de alas blancas, conejo, cacomixtle, zorrillo y víbora de cascabel.
Topografía y Fisiografía	Sierra Volcánica perteneciente al Eje Neovolcánico
Cuenca	Río Balsas con corrientes de agua intermitentes
Altitud	Desde 2396.70 msnm hasta 4201.43msnm
Suelos	Regosol
Principal uso de suelo	Agricultura de Temporal Anual
Cultivos principales	Maíz, avena, haba, cempasúchil y frijol
Actividad Pecuaria	Bovino, porcino, ovino, caprino, avícola, guajolote y apicultura
Productos de la Actividad Pecuaria	Leche, lana, huevo, carne, cera y miel
Dinámica Económica	Agricultura, ganadería y silvicultura
Infraestructura de Tenencia de la Tierra	Zona urbana, propiedad privada y propiedad pública federal

Fuente: INEGI, INAFED, CONABIO, (2023). Datos recuperados de información documental.

1.6.5. Caracterización del Área Natural Protegida la Malinche

Declarada por el presidente Lázaro Cárdenas el 21 de septiembre de 1938, con el carácter de Parque Nacional, en decreto publicado en el Diario Oficial el 6 de octubre del mismo año, siendo propósito de su creación salvaguardar los ecosistemas forestales en beneficio de las comunidades rurales y para la protección del área de recarga de acuíferos del valle poblano-tlaxcalteca, teniendo que la generación de agua dulce que alimenta a gran parte de las poblaciones de los estados de Tlaxcala y Puebla es generada a través de sus ríos y manantiales.

Cuadro 2. Biodiversidad en el Área Natural Protegida la Malinche.

TOTAL	TIPO
937	Especies / 2 subespecies /2 variedades
6	Tipos de vegetación
127	Myxomycetes
226	Hongos macroscópicos
404	Plantas
7	Anfibios
14	Reptiles
111	Aves
37	Mamíferos
11	Ectoparásitos

Fuente: CONABIO (2022). Datos recuperados de información documental.

Cuadro 3. Problemas ambientales en el Área Natural Protegida la Malinche.

Cambio de uso de suelo	Por actividad agrícola
Extracción ilegal de recursos maderables	Fabricación de viviendas, muebles y producción de carbón

Apertura de caminos y veredas	Facilita actividades extractivas, propicia procesos de erosión y fragmentación del bosque
Presencia de plagas	Escarabajo descortezador y muérdago
Cazadores furtivos	Disminuyen las especies, generan cuellos de botella genéticos derivando en poblaciones consanguíneas
Proliferación de perros ferales	Compiten con depredadores naturales
Desorden de actividad ecoturística	Compactación de suelos, acumulación de basura e incendios forestales

Fuente: CONABO, (2022). Datos recuperados de información documental.

1.6.6. Región terrestre prioritaria la Malinche

CONABIO determina Regiones Prioritarias para la preservación de especies endémicas que los habitan, delimitadas bajo criterios biológicos, de amenaza, para el mantenimiento de la biodiversidad y de oportunidad para la conservación encontrando en el volcán la Malintzin un importante valor sobre los servicios ecosistémicos, destacando su función como corredor biológico, captación de agua y paisajístico.

Cuadro 4. Aspectos bióticos.

CATEGORIA	DESCRIPCIÓN
Diversidad ecosistémica	Bosques de coníferas
Uso de suelo	Agrícola, pecuario y forestal
Integridad ecológica funcional	Fragmentos de agricultura de temporal y pastizal cultivado en pie de monte
Corredor biológico	Importante para especies endémicas de pequeños mamíferos en la sierra nevada Salamandras y pequeños mamíferos como:
Presencia de endemismo	

	<i>Habromys sp.</i> , <i>Sylvilagus cunicularius</i> y <i>Neotomodon alstoni</i>
Riqueza específica	Especies raras como <i>Euderma maculatum</i>

Fuente: CONABO, (2022). Datos recuperados de información documental.

Cuadro 5. Aspectos Antropogénicos.

CATEGORIA	DESCRIPCIÓN
Problemática ambiental	Apertura de zonas agrícolas en pie de monte
Perdida de Superficie original	En zonas agrícolas
Nivel de fragmentación	30% de la superficie original
Densidad poblacional	Descenso
Presión sobre especies clave	Especialmente sobre el bosque
Especies en riesgo	En endemismo y especies raras
Manejo inadecuado	Por ganadería y agricultura intensiva y extensiva

Fuente: CONABIO (2022). Datos recuperados de información documental.

1.7. Estrategia metodológica

1.7.1. Enfoque de investigación

La presente investigación se orienta en el enfoque etnográfico, como enfoque para desentrañar las características del actuar de los actores sociales, al considerarla desde su origen etimológico “del griego *ethos* <tribu o pueblo> y *grapho* <yo escribo>; que significa <descripción de los pueblos>, término acuñado en 1770 por August Schlozer, para designar a la <ciencia de los pueblos y las naciones>” (Isd, Fundación, 2022), hasta su conformación como un enfoque investigativo, en el que la investigación etnográfica “estudia y describe las formas de vida de determinados grupos sociales (...) al mismo tiempo que adopta una actitud abierta y flexible, que permite concebir el trabajo investigativo como proceso permanente de descubrimiento y comprensión de la realidad” (Cerde,

2005, P. 82). Y dado que este enfoque surge de trabajos antropológicos con el fin de observar y describir aspectos socioculturales como idioma, costumbres y medios de vida que caracterizan a un pueblo o comunidad, se considera pertinente para el análisis que compete a este estudio, dado que, solo acercándose a los espacios vividos, es que se pueden entender las formas de vida de las comunidades.

Es por lo anterior que se plantea el análisis de los saberes y prácticas tradicionales en la comunidad campesina de San Francisco Tetlanohcan, a partir de la etnografía que parte del método estructuralista “propuesto por el etnógrafo Levi-Strauss, que consiste en confrontar conjuntos diferentes para descubrir una estructura común y diferencias significativas, que permitan la distinción y relación entre ellos” (Cerdeña, 2005, P.34). Esto con la intención de tener una comprensión adecuada y contextualizada de la comunidad y su cosmovisión inserta en el patrimonio biocultural, en el que sobresalen actividades relacionadas a sus modos de vida.

De ahí que sea importante considerar lo que puntualiza Restrepo (2018), sobre la etnografía al decir que, “la articulación entre las prácticas y los significados de esas prácticas (...) permite dar cuenta de algunos aspectos de la vida de las personas sin perder de vista cómo estas personas entienden los aspectos de su mundo” (P. 25).

Es aquí donde el estudio relaciona las diversas prácticas bioculturales con sus significados, como el uso de sus recursos bióticos, en donde se destacan los conocimientos como: alimento, medicina, conservación del medio ambiente y protección espiritual, el sistema de conocimientos derivado de la relación histórica y prácticas productivas con los agroecosistemas tradicionales, la diversidad biológica domesticada, sus sistemas de traspatios, productores de recursos fitogenéticos desarrollados en la implementación de técnicas ancestrales que han sido heredadas de generación en generación, que muestran su gran repertorio de conocimientos tradicionales en un sistema simbólico en relación con el sistema de creencias, rituales y mitos de origen que mantienen en

una diversidad cultural ante las dificultades medioambientales que han sabido dominar a lo largo de generaciones, en un contexto de comunalidad como una estrategia de etnodesarrollo vinculado a una noción alternativa al desarrollo capitalista y hegemónico que responde a los fines del capital.

1.7.2. Método mixto

Con el objetivo de tener un panorama holístico que permita comprender una perspectiva más profunda del fenómeno a estudiar, esta investigación se configura bajo los fundamentos del método mixto, puesto que este método es el que mejor se adapta a las características y necesidades de la investigación, al presentar un panorama tanto objetivo, como subjetivo de la realidad, a través del estudio de aspectos **cuantitativos** (exploran bases de datos que buscan en las diversas variables relaciones de correspondencia estadística con valores representativos) y **cualitativos** (basados en la subjetividad de los individuos y en la individualidad de las situaciones) en la recopilación, análisis e interpretación de los datos con la finalidad de observar y caracterizar la naturaleza y efectos de la conformación del territorio biocultural campesino.

De esta manera es posible entender al método mixto como un conjunto de procesos sistemáticos, empíricos y críticos que permitan hacer el análisis de los saberes y prácticas que se desarrollan en la cotidianeidad de la comunidad campesina de San Francisco Tetlanohcan, pero sobre todo este método asegura una vigilancia investigativa y coherencia epistemológica a través de la retroalimentación de los métodos cuantitativos y cualitativos en que se analizan tanto los conocimientos empíricos como teóricos obtenidos en el desarrollo investigativo, académico y de campo, que permitan resignificar el concepto de biocultural, que para el caso de México en lo académico tiene una marcada preferencia hacia lo indígena, al dejar muy superficialmente el abordaje de este tema en lo campesino, a pesar de que en la práctica se ha comprobado y documentado que ambas comunidades lo desarrollan de manera vivencial. Es así como el método mixto concede a la presente investigación un mayor nivel de

comprensión del objeto investigativo lo que permitirá un mejor acercamiento a la compleja realidad de las comunidades rurales del México actual.

1.7.3. Desarrollo metodológico

Para el desarrollo del método mixto la presente investigación se apoya en técnicas cualitativas y cuantitativas como: diario de campo, encuestas, entrevistas, observación participante y no participante, uso de SIG, muestreos de vegetación, análisis y recolección de datos a través de programas estadísticos.

Este estudio se estructura en tres fases (Cuadro 6) a partir de las cuales se desglosa el entramado biocultural existente en la comunidad campesina de San Francisco Tetlanohcan. Se toma como punto de partida el análisis de los saberes y prácticas que desarrollan los diversos actores sociales que comparten historias de vida en la comunidad y que darán sustento a la presente investigación.

Cuadro 6. Fases de la investigación.

FASES	ETAPAS	DESCRIPCIÓN	TECNICAS DE REGISTRO DE INFORMACIÓN
FASE I	1. Revisión de Fuentes secundarias	Plan de desarrollo Políticas desarrollo rural	Fichas
	2. Reconocimiento de la zona de estudio	Visita al municipio Descripción del paisaje	Observación muestreos en campo, análisis de información geográfica y cartografía social

1. Encuentros con Secretario del ayuntamiento
diversos actores Colectivo Migración sin Encuestas
sociales e fronteras
instituciones de la Grupo Coallitechpotl
comunidad Grupo Matlalcuéyetl Vive Entrevistas
Tetlanohcan
Director de la Escuela
Primaria Telpochcalli
para recibir información
sobre sus programas de
enseñanza en lengua
náhuatl
2. Entrevistas Identificación de personas Entrevistas
individuales que poseen conocimientos
estructuradas a los y/o desarrollan prácticas de
pobladores con la conservación del patrimonio
técnica de bola de biocultural, de acuerdo con
nieve las propuestas de Becerra
(2014).
 - Recursos bióticos
 - Agroecosistemas
tradicionales
 - Diversidad biológica
domesticada
 - Recursos fitogenéticos
desarrollados o
adaptados localmente

		● Repertorio de conocimientos tradicionales ● Sistema simbólico con relación al sistema de creencias ● Rituales y mitos de origen	
FASE III ANÁLISIS DE RESULTADOS	1.Sistematización de la información	Elaboración de tablas de datos y análisis e interpretación estadística	Excel
	2. Elaboración del documento final	Redacción del documento de tesis	Word.

Fuente: Elaboración propia (2022).

1.7.4. Revisión de fuentes secundarias

Para llevar a cabo la recopilación de información que permita identificar tanto las características de la comunidad, así como los fundamentos teóricos de la presente investigación, se recurrió a diferentes fuentes digitales, entre las que se destacan los buscadores académicos como Redalyc y Google Académico, a partir de los cuales se realizó una selección de documentos que conforman la sección teórica del presente documento, aunado a esta revisión y debido principalmente a las dificultades que implicaba el contacto humano ocasionadas por la presencia del virus de la Covid-19 en todo el mundo, es que se comienza

una búsqueda a través de las redes sociales del Ayuntamiento (Facebook, Twitter e Instagram), mismas que fueron guiando hacia otros grupos creados por habitantes del municipio, que permitieron obtener un primer acercamiento a información referente a las características específicas de la comunidad.

Los grupos que se destacan en esta búsqueda son:

- H. Ayuntamiento Tetlanohcan 2021-2024 y Cultura Tetlanohcan: grupos dirigido por el Ayuntamiento y por la secretaria de cultura, publican información sobre eventos y actividades que organiza y dirige tanto el municipio como el estado de Tlaxcala.
- Infórmate San Francisco Tetlanohcan: grupo dirigido por habitantes de la comunidad, en él se publican noticias relevantes que ocurren en la localidad como reuniones y/o resoluciones de los comités comunitarios, eventos, religiosos, culturales, sociales, deportivos, ventas y festividades.
- Matlalcueyet Vive Tetlanohcan: Grupo dirigido por jóvenes de la comunidad que realizan actividades para el cuidado del bosque, publica información referente a las brigadas de reforestación o estrategias contra el gusano descortezador.
- Soatsin Senka Tekitih y Grupo Cultural Cihuatzin Cenca, grupos dirigidos por mujeres esposas de migrantes que se organizan con el fin de promover la cultura local a través de ferias, exposiciones y encuentros culturales con otros grupos del Estado de Tlaxcala, además de generar lazos de hermandad con la comunidad de migrantes que han salido del municipio y que radican en los estados de New Haven, Orlando y New York en Estados Unidos, la página publica noticias sobre las actividades culturales que realizan estas mujeres.
- Camadas Monumental Dolores Aquiahuac, Camada Juvenil Santa Cruz y Carnaval San Francisco Tetlanohcan: grupos dirigido por integrantes de las camadas, publican información referente a sus actividades.

1.7.5. Encuentros con actores sociales de la comunidad

Una vez levantadas algunas de las restricciones impuestas por la pandemia de la Covid-19, en los meses de julio y octubre de 2021 se inició el trabajo de campo; consistió en la observación y entrevistas con personas ligadas a instituciones o colectivos resultado de las comunicaciones establecidas a través de las redes sociales, estos encuentros poco a poco fueron describiendo las características del actuar de los actores sociales en torno a la conservación del patrimonio biocultural.

Como resultado de la observación se puede decir, que a primera vista la comunidad parece tener mayor semejanza con una población urbana, dado que sus calles cuentan con: pavimentación, drenaje, alumbrado público, transporte, entre otros servicios, de igual manera muchas de las viviendas son de 2 plantas con fachadas vistosas y cuentan con televisión por cable e internet, sin embargo, al mirar con mayor profundidad es posible reconocer que la comunidad presenta una imagen de sociedad tradicional pues en sus calles también es posible encontrar parcelas con siembra de maíz y negocios tradicionales como molinos y tortillerías en las que se preparan las tortillas a mano, así mismo, muchas de sus casas cuentan con temazcales además de animales y plantas propios de un sistema de traspatio.

Resultado de las entrevistas se puede constatar que los habitantes hacen uso del sistema de siembra tradicional, actividad que forma parte de la conservación del patrimonio biocultural, dado que; resalta el uso de la diversidad biológica domesticada y los recursos fitogenéticos desarrollados o adaptados localmente, pues los habitantes refieren como una de sus actividades principales la siembra del maíz, obteniendo semillas criollas, a partir de la selección anual de las mazorcas más grandes que utilizan para la siembra del siguiente año, actividad que realizan como una técnica aprendida desde niños y por los altos costos de la venta de semilla.

2. REVISIÓN DE LITERATURA.MARCO TEÓRICO CONCEPTUAL

La presente investigación se sustenta en el desarrollo teórico y metodológico sobre la concepción del territorio, a partir del cual los habitantes definidos como actores sociales desarrollan sus saberes y prácticas tradicionales para constituir Territorios bioculturales campesinos en San Francisco Tetlanohcan, Tlaxcala.

Aquí se destaca que el territorio “al ser un espacio cargado de actividades humanas, de historia e imaginarios, constituye un punto de encuentro para distintos intereses... por lo que hablar de territorio significa determinar áreas culturales” (Ther, 2006, P. 106), por esto, resulta útil distinguir las dimensiones analíticas propuestas por Giménez (1999).

La cultura como comunicación, (símbolos, signos, emblemas y señales).

La cultura como stock de conocimientos (creencias, intuición, contemplación y prácticas de sentido común).

La cultura como visión del mundo (religiones, filosofías, ideologías, y en general el sistema de valores que dan sentido a la acción y le permiten interpretar el mundo).

Desde esta perspectiva, su producción se sustenta en relaciones sociales que lo atraviesan. Y dado que casi todas las sociedades están penetradas por formas nuevas de producción, consumo y comunicación (Touraine, 1994), se debe hablar de una constante construcción-reconstrucción de las sociedades y sus relaciones culturales que transforman los territorios.

Ante esto el territorio debe contemplar la naturaleza y la sociedad como un sistema de configuraciones de objetos materiales y sociales, mediados por relaciones sociales que modifican y transforman la naturaleza (Santos, 1996), en donde “se configuran vidas y entornos, resultado de la apropiación y valoración del espacio en un sentido tanto material como simbólico, que puede ser considerado como zona de refugio, medio de subsistencia, fuente de recursos;

pero también como paisaje, belleza natural, entorno ecológico, siendo objeto de apego afectivo, tierra natal, lugar de inscripción de un pasado histórico y memoria colectiva” (Giménez, 1999 pág. 22).

En este sentido, los habitantes de la comunidad de San Francisco Tetlanohcan ubicada en las laderas del volcán la Malintzin o “Matlalcueye” tienen asociaciones culturales sobre su relación histórica con el volcán y el bosque, por lo que, se puede enfatizar, la relación sociedad naturaleza en sus formas de percepción de la diversidad biocultural, donde de acuerdo con Vergara (2010):

El territorio es un espacio en tanto forma estructural de un proyecto vital, o trayecto, en el que se articulan vidas personales y colectivas con sus entornos, circunstancias o situaciones en las que el espacio-territorio funciona como el ahí donde se prevé o se espera la concreción de esos proyectos-trayectos, ya sea en un plano material o simbólico. (p. 3)

Sobre esto se argumenta que el territorio es fundamentalmente un espacio de reconocimiento de sí, o de otro; donde es posible identificar lo propio, o lo ajeno, destacado como un espacio apropiado en vista de transformarlo o transfigurarlo en algo propio, ya sea en el sentido de la adquisición como en el sentido de identidad es entonces *“aquello Otro en el que uno ha de hallarse como Mismo y entenderse desde ahí”* (Vergara, 2010). Esta forma de estudio del territorio dimensiona las interrelaciones sociales y da cuenta de una estructura territorial dentro de los espacios vividos y percibidos. Ello permite un análisis más profundo que aquella basada únicamente en las condiciones materiales del espacio. Tal y como lo expone Giménez (1999) al decir que:

La cultura está socialmente condicionada al mismo tiempo que constituye un factor condicionante que influye de manera profunda sobre otras dimensiones y define las finalidades, normas y valores que orientan la organización de la producción y del consumo, al comprender que la cultura no puede ser operativa más que a través de los actores sociales que la portan en un sentido de agencia, que puede ser entendida y proyectada

por medio de la identidad en cuanto a una dimensión subjetiva de los actores sociales, donde entra en juego la estructura ambiental del espacio, inmersa en una forma de representación cultural, en que pueden ser percibido los espacios de representación del territorio como construcción social.

Por lo anterior Touraine (1994), expone como los sujetos conservan los valores de la modernidad consolidados en la razón y felicidad, en donde se hace posible la transformación de la defensa personal y cultural del sujeto en una acción colectiva dirigida contra el poder que somete a la razón a sus intereses propios, de esta manera los sujetos atraviesan un proceso de subjetivación en el que se transforman en actores sociales y resaltan su voluntad de ser y actuar.

Por su parte Santos (2000), mira al espacio como un conjunto de fijos (objetos) y flujos (acciones), donde los flujos son el resultado directo o indirecto de las acciones, mientras que la acción es un comportamiento con una determinada intencionalidad, con un propósito y una necesidad: por lo que el espacio representa la materialidad de los objetos, que tienen su razón de ser en las acciones de los actores sociales.

Es importante entonces, vincular la construcción del territorio a partir de las acciones desarrolladas desde la voluntad de ser y hacer de los sujetos que buscan ser reconocidos como actores sociales, debido a que:

Casi todas las sociedades están penetradas por formas nuevas de producción, consumo y comunicación” de ahí que se defina al actor social como: “aquel que modifica el ambiente material y social en el cual está colocado al transformar la división del trabajo, los criterios de decisión, las relaciones de dominación o las orientaciones culturales (Touraine, 1994. p. 207 y 208).

Por consiguiente, los actores sociales deben ser reconocidos como la base de construcción y transformación de los territorios, ya que es a través de sus

acciones que se pueden configurar las diversas identidades e intenciones que se presentan en los territorios como espacios de vida, de manera que el análisis de las acciones expresadas en los diversos saberes y prácticas entorno a lo biocultural de los actores sociales en San Francisco Tetlanohcan proyecta el reconocimiento de una identidad cultural, así como de sus prácticas en torno al manejo del medio ambiente al cual pertenecen.

En este sentido Giddens (1995) trata de definir la idea del actor como agente que actúa con intención, lo que origina la transformación de un espacio social y define de igual manera una identidad territorial, para esto reconoce cuatro características definitorias del actuar de los actores apuntando que:

1. Se establece como una intervención intencionada.
2. El sujeto puede reflexionar y ser responsable.
3. Depende tanto de sus intenciones como de su capacidad.
4. Es contingente y variable, en el sentido en que el actor puede actuar de manera diferente.

Por esta razón, es importante reconocer estas acciones en un entorno biocultural, puesto que ahí se encuentran inmersas las preocupaciones por entender las relaciones entre sociedad-naturaleza.

Conjuntamente Toledo (2002) menciona que:

Es importante hablar sobre la perspectiva biocultural, estudiada a través del análisis etnoecológico de las comunidades, ya que es aquí donde confluyen la diversidad biológica y la diversidad cultural, resaltando la importancia del conocimiento tradicional inmerso en el patrimonio biocultural que poseen los pueblos originarios en la apropiación de la naturaleza. Con esto argumenta que, (...) se refiere al análisis de los grupos humanos no como objetos de estudio, sino como sujetos sociales quienes ponen en acción procesos intelectuales (conocimiento y creencias), toma de decisiones y ejecutan operaciones prácticas (p.511).

Para Nietschmann (1992) la definición de Biocultural es “concepto de conservación simbiótica”, en el que “la diversidad biológica y cultural son mutuamente dependientes y geográficamente coexistentes”; en tanto que Maffi (2005 y 2010) la define como la intersección entre la diversidad biológica, la cultura y la lingüística, mientras que Toledo y Bassols (2008) consideran a la biodiversidad, etnodiversidad y agrobiodiversidad (en Toledo, V. M., Barrera-Bassols, N., y Boege, E. 2019), otros autores añaden a estos componentes la dimensión lingüística (Maffi, 2001; (Mishler, 2001 en Toledo et al., 2018).

En concreto se puede decir que el estudio de lo biocultural toma relevancia al entender las relaciones históricas entre lo social y lo natural, como el reflejo de las cosmovisiones insertas en la cultura y los usos que las sociedades les han dado a sus recursos naturales como espacios y medios de vida, en las que estas concepciones de la naturaleza para las comunidades campesinas se convierten en formas de acción y representación a partir de las cuales van a formar un sistema de creencias y valores.

En contraste, académicos como: Alarcon-Chaires, (2018), Becerra, (2014 y 2015), Boegue E, (2008), y Toledo, (2013), asocian lo biocultural como parte de un patrimonio, acción que lo aleja de la tradición autóctona y originaria, constructo del uso y manejo que le han dado a la naturaleza las comunidades indígenas y campesinas a lo largo de la historia, dado que, de acuerdo con La Real Academia Española: “El Patrimonio” se denota como: “el conjunto de bienes y derechos propios adquiridos por cualquier título, susceptibles de estimación económica” (RAE, 2023), y aunque es imprescindible el reconocimiento de la pertenencia legal del corpus, cosmos y praxis bioculturales en estas comunidades. No es el interés de esta investigación reducir lo biocultural a un mero listado de componentes, sino más bien, resaltar los significados, los sentimientos y las percepciones que los actores sociales tienen sobre estas prácticas bioculturales.

Siendo las cosas así, este estudio pretende evaluar las percepciones, emociones y significados insertos en los 7 componentes que Becerra (2014) postula desde una mirada “jurídica”, sobre el uso del concepto de patrimonio biocultural: “1.

recursos naturales bióticos, 2. agroecosistemas tradicionales, 3. diversidad biológica domesticada, 4. recursos fitogenéticos desarrollados o adaptados localmente, 5. repertorios de conocimientos tradicionales, 6. sistema simbólico en relación con el sistema de creencias y 7. rituales y mitos de origen (Becerra Montané et al., 2014, P. 29).

Consecuentemente, tal y como enfatiza Boege, (2008), para desarrollar el concepto biocultural es imprescindible clarificar la dimensión de la territorialidad, en la que “los pueblos de México son clave para generar un nuevo modelo de sociedad, donde se intenta afrontar la crisis civilizatoria y ambiental a nivel mundial” (P. 14). de tal manera que, la construcción del concepto de Territorio Biocultural Campesino sería un referente necesario para desarrollar la cultura, los recursos naturales y el bienestar de las comunidades campesinas.

Lo anterior al seguir la idea de Márquez al decir que: “se requiere definir, explicar y comprender los acervos culturales presentes en las tradiciones de usos, prácticas agrícolas y conservación de especies bióticas, los patrones de índole tradicional que pudiesen estar relacionados con la configuración de hipotéticas regiones bioculturales” (2017, P.135).

Lo que se pretende es: describir, explicar y comprender como las comunidades campesinas constituyen territorios bioculturales a partir de considerar la relación holística de su cosmovisión inserta en sus costumbres, saberes, tradiciones y prácticas en relación con su entorno biocultural.

Por tanto, es que se opta por hablar de un “Bagaje Biocultural”, al entender que el término “Bagaje” de acuerdo con el diccionario Panhispánico del Español se define como: “el conjunto de conocimientos y experiencias adquiridas en alguna actividad o en la vida en general” (DPE, 2023). Para de esta manera vislumbrar no solo los saberes y prácticas, sino también los significados y valores que se producen durante la convivencia entre la comunidad y su medio ambiente natural en la comunidad campesina de San Francisco Tetlanohcan Tlaxcala.

Es por lo anterior, que resulta fundamental enunciar la definición de los saberes y prácticas locales, dado que es a partir de estas acciones que se pretende cimentar la constitución de los territorios bioculturales dentro de las comunidades campesinas, tal y como argumentan Toledo y Barrera, 2008. Al expresar que, en el ámbito académico y teórico, se suele establecer una conexión entre ciertos conceptos y alguna ubicación geográfica, cultura o sociedad determinada, con el objeto de entender mejor la relación entre el conocimiento y la interacción entre los seres humanos y la naturaleza.

En este sentido el conocimiento tradicional o sistema de saberes de los pueblos originarios han sido denominados de diversas formas como: Sabiduría popular, saber local, o ciencia indígena (De Gortari, 1963 en Ruiz, 2019), y aunque estos sistemas han estado enmarcados bajo un proceso de dominación que los reduce e invisibiliza, es importante reconocer que son producto de procesos que se han reconfigurado y enriquecido por condiciones históricas.

Los saberes tradicionales son parte importante de la identidad cultural para las comunidades que los conservan por considerarlos propios, a pesar de las transformaciones que han adoptado por imposición o voluntad (Ruiz, 2019), sabiendo que pueden recurrir a ellos en cualquier momento que lo requieran, así desde el punto de vista de Toledo:

Este conocimiento tiene un valor sustancial para clarificar las formas cómo los productores tradicionales perciben, conciben y conceptualizan los recursos, paisajes o ecosistemas de los que dependen para subsistir. Más aún, en el contexto de una economía de subsistencia, este conocimiento de la naturaleza se convierte en un componente decisivo en el diseño e implementación de estrategias de supervivencia basadas en el uso múltiple de los recursos (Toledo, 2009, P. 70).

Merece la pena subrayar aquí que a pesar de las diversas dificultades que atraviesan las comunidades campesinas, estos saberes ancestrales han permitido mantener la resiliencia de estos pueblos, tal y como sostienen (Gómez y Gómez, 2006) al mencionar que, los saberes agrícolas tradicionales combinan prácticas, técnicas, conocimientos y cosmovisiones que responden efectivamente a los diversos problemas que limitan los sistemas de producción locales de comunidades rurales.

La materialización de los saberes se da a través de la práctica, por tanto, esta se entiende como toda habilidad o experiencia que se consigue o se adquiere con la realización continuada de una actividad (Oxford Languages, 2022), mientras que las practicas ancestrales se refieren a los conocimientos prácticos desarrollados por comunidades locales a través del tiempo para comprender y manejar sus propios ambientes locales. Se trata de un conocimiento práctico y no codificado, creado por la observación directa a través de generaciones como una forma de incrementar la resiliencia de su entorno natural y de sus comunidades (FAO, 2022).

De acuerdo con Núñez, J. (2008) las practicas campesinas se entenderán como:

Los diferentes productos intangibles (saber presente en el corpus cognoscitivo) y tangibles (objetivados en la vida cotidiana) que han sido forjados, adquiridos o hibridados por las sociedades campesinas como mecanismos sustentadores de la vida rural, siendo creadas y recreadas a través de la oralidad, las cuales dejan huellas culturales en los paisajes humanos y geográficos (...) por lo que es importante destacar que la mayoría de las prácticas sociales campesinas presentan bordes muy difusos entre lo intangible y lo tangible, pues casi todo saber teórico se hace práctica en la cotidianidad rural (P. 49).

Estos saberes y prácticas son contemplados dentro del estado de Tlaxcala, dado que es reconocido como una región de importancia biocultural, puesto que sus pueblos conservan su cultura y tradiciones que resaltan su origen étnico, así como sus prácticas ancestrales sobre el conocimiento, manejo y uso de la biodiversidad.

Prueba de ello se presenta el estudio de Zamorano, *et al.* (2021) quienes se refieren al patrimonio biocultural como una alternativa sustentable que resalta la gestión comunitaria del parque nacional la Malintzin de los habitantes del ejido de Santa María Acxotla del Monte perteneciente al municipio de San Luis Teolocholco, en dicho estudio resaltan el uso del bosque y sus recursos maderables como forma y sustento de vida de la comunidad.

Otro estudio presentado por Cervantes y Serrano, (2019) reflexiona sobre el desarrollo del turismo como forma de preservación biocultural en la Matlalcuéytl con un estudio de caso en San Pedro Tlalcuapan, ambos estudios refuerzan sus trabajos en el desarrollo de prácticas de comunalidad y desarrollo endógeno dentro de las comunidades de estudio, y resaltan como la modernidad y los impactos neoliberales han ocasionado la fragmentación de la identidad cultural a la vez que se pierden o deterioran los recursos naturales, mencionan también como el resguardo del patrimonio biocultural a partir de las prácticas forestales y/o de turismo comunitario pueden ser un medio para la conservación tanto cultural como del bosque.

Como se puede observar en estos pueblos se desarrolla una estrategia de comunalidad, en la que se insertan las diversas cosmovisiones que tienen relación con sus territorios como medios de vida, y con formas políticas de organización comunal, en las que “el aprendizaje comunal se da a partir de intercambiar, laborar, conversar, ver, hacer, dar y recibir, buscar el bien común más que el personal y en estrecha relación con el territorio” (Jiménez, 2021. P.8).

Sobre esto deseo subrayar que el termino de comunidad resalta las muchas formas de conocimientos que poseen los pueblos, en los que se concentran las múltiples prácticas y organizaciones que han sido mantenidas desde tiempos pasados y que han sabido continuar en el presente.

Lo que verdaderamente importa es que estas prácticas son las que ellos han decidido utilizar porque han mostrado ser eficaces para su vida y eso debe de bastar para ser objeto de respeto y reconocimiento, (...) incluso en las épocas de mayor dominación los pueblos originarios han sido sujetos históricos, es decir, han sido coproductores de cada época y no simples productos” (Moreschi, 2013, p. 9).

Y aunque en México la génesis de la comunalidad se encuentre sustentada en un origen indígena, Luna (2003) señala que está puede ser vivida y experimentada por cualquier persona que se comprometa con la vida comunitaria y contribuya a darle vida a instituciones como la asamblea, el tequio y el sistema de cargos.

Zibechi (2006) menciona que la comunalidad se expresa de forma diferente en cada contexto comunitario, pues sus particularidades dependen de factores históricos, sociales, políticos y culturales específicos a cada contexto, por tanto los conceptos de autonomía y libre determinación son ejes importantes del pensamiento de la comunalidad, indispensables para su sobrevivencia como pueblos (Moreschi, 2013 y Luna, 2003).

3. LOS ACTORES SOCIALES Y LA PRESERVACIÓN DEL TERRITORIO BIOCULTURAL EN SAN FRANCISCO TETLANOHCAN ⁶

Para comenzar, es imperante establecer quienes son los actores sociales que preservan el territorio biocultural campesino, así como el rol que estos desempeñan dentro del territorio, tal y como menciona Touraine (1997), al reconocerlos como sujetos de acción desde donde se trazan intereses personales y colectivos con el objeto de preservar su cultura sustentada tanto en los saberes como las practicas bioculturales en la comunidad de San Francisco Tetlanohcan.

De esta manera, se puede contrastar la teoría con la observación en campo, que se expresa en las historias de vida de los actores sociales y en la forma en como preservan y adaptan diversos saberes y prácticas en torno a una cosmovisión estrechamente relacionada a su convivencia diaria con el entorno (Figura 5).



Figura 5 Entrevista Jose E. Danzante de Carnaval.

Fuente: elaboración propia (2022).

⁶ Con base en este capítulo se elaboró el artículo “Los actores sociales y la preservación del territorio biocultural campesino en San Francisco Tetlanohcan, Tlaxcala, México”. Que fue enviado a la *Revista Sociedad y Ambiente de ECOSUR*, se confirmó de recibido y en estatus de revisión técnica. <https://revistas.ecosur.mx/sociedadambiente/index.php/sya/revista>

En efecto, resulta necesario retomar el concepto de actor desde la perspectiva de Giménez 2005, quien asegura que, la identidad expresada a través de los actores sociales no es más que la cultura interiorizada. Es decir, la forma en que estos actores incorporan y convierten en sustancia propia la cultura, lo que permite tener una visión integral del territorio, al decir que:

La cultura es la organización social del sentido, interiorizado de modo relativamente estable por los sujetos en forma de esquemas o de representaciones compartidas, y objetivado en “formas simbólicas”, todo ello en contextos históricamente específicos y socialmente estructurados, (...) todos los hechos sociales se hallan inscritos en un determinado contexto espacio-temporal. Giménez (2005, P. 5).

Siguiendo la idea anterior y retomando a Wallerstein (1992) quien señala que una de las funciones de la cultura es diferenciar a un grupo de otros, resulta indispensable preguntarse ¿De qué modo los saberes y prácticas tradicionales de la comunidad campesina de San Francisco Tetlanohcan, pueden contribuir a la creación de territorios bioculturales campesinos mediante la participación de los actores sociales?

Para responder a dicho cuestionamiento es necesario recurrir a la voz de los actores sociales quienes expresan su identidad y su cultura a través de sus vivencias cotidianas, tal y como queda plasmado en los siguientes argumentos:

“Yo he trabajado en varias partes del país. E en la Ciudad de México, Guadalajara, Hidalgo y Puebla y siempre he estado muy orgulloso de ser de Tlaxcala, por ejemplo, me dicen que Tlaxcala no existe, entonces yo siempre he ido con Yo soy Tlaxcala, y gracias a Dios siempre he tenido un puesto bueno y me da orgullo decir que yo soy de Tlaxcala, de mis tradiciones y de poder mostrar todo lo que hay aquí en mi municipio y mi Estado para que vean que si existe.

A raíz de eso, sabemos que los tlaxcaltecas somos bastante orgullosos entonces, así es como ¡vamos a mostrar que si hacemos bien las cosas! que hacemos un buen carnaval, no solo es disfrazarnos y bailar, es la organización, la preparación, la constancia, el diferenciarnos entre las camadas de los otros municipios.

Por ejemplo, los demás municipios bailan cuadrilla o charros, pero no ambos y aquí en Tetlanohcan preparamos ambos, cuadrilla y charros. Y eso, eso es lo que nos identifica por lo que nos reconocen”. (José Eduardo, 29 años, habitante de San Francisco Tetlanohcan).

“Para nosotros siempre la tortilla debe ser a mano, sino, no se sabe la comida, ya es la costumbre, pues así crecimos así nos acostumbraron desde chiquitos, así comían nuestros papas y nuestros abuelos; mire yo tengo una hija que se fue a trabajar allá al Estado de México y entonces ella cada vez que viene, no pues se lleva su itacate, porque dice que no le gustan las de allá, y aunque ya tiene un año trabajando allá, no come carne ni tortilla hasta que viene aquí, dice ¡Hay no! yo no voy a comer la carne de allá”.

“Cuando se acaba sus tortillas prefiere comprar las de harina porque las de maquina no le gustan, fíjese que sufre ella mucho por la comida, dice no mamá no hay nada como la carne y las tortillas de mi Tetlanohcan, nosotros sabemos de dónde viene nuestro maíz y como cuidamos nuestros animales, pero allá pura harina fea y carne amarilla, me dice yo nunca vi que mis gallinas tuvieran carne de ese color, así que prefiere ir cargando desde aquí. Y pues yo ya sé, cada que viene le tengo listo su chilmore y sus memelas, y así también para cuando se va se lleva sus tortillas, su longaniza, su pollo, hasta nopales se van para allá”. (Teresa, 45 años, habitante de San Francisco Tetlanohcan).

De esta manera es que las voces de los actores sociales dan cuenta de cómo la identidad y la cultura quedan imbricados en diversas formas simbólicas tal y como

menciona Giménez al expresar que “las identidades se construyen a partir de la apropiación, por parte de los actores sociales, de determinados repertorios culturales considerados simultáneamente como diferenciadores (hacia afuera) y definidores de la propia unidad y especificidad (hacia adentro)” (2005. P. 5).

En este sentido es menester en esta investigación caracterizar no solo a los actores sociales que transforman el territorio biocultural campesino sino también reconocer la praxis y conocimientos bioculturales.

Esta praxis y conocimientos quedan imbricados en los pobladores de San Francisco Tetlanohcan desde la infancia, es decir cuando los padres los hacen partícipes de los haceres comunes en la familia y la comunidad, al sembrar, recolectar y preservar no solo las semillas sino también sus tradiciones y costumbres con las que estos pequeños crecen y aprender a desarrollar sus vidas, esto queda demostrado en la permanencia del aprendizaje del Náhuatl en la escuela primaria indígena Telpochkali (Figura 6) y el kínder Ollin Yoliztin donde se continúan enseñando a los niños en estas lenguas como parte importante del rescate lingüístico y cultural que caracteriza al municipio



Figura 6 Primaria indígena Telpochkali.

Fuente: elaboración propia (2023).

En entrevista con el director de la escuela primaria Telpochkali Pedro Aztatzi Rugerio quien funge con esta función desde 2015 menciona que:

Esta primaria recibe la clave oficial el 12 de octubre del 2000, y se abre como una demanda de los padres de familia por mantener la educación con un enfoque intercultural para atender a los niños, quienes en algunas ocasiones son hijos de migrantes que nacen o han vivido en Estados Unidos y cursan sus estudios parciales en esa escuela para posteriormente regresar.

Se atienden a niños que en un 99% hablan español, de estos un 2% hablan español e inglés y el 1% restante que hablan el idioma náhuatl y del 100% de niños de esta escuela un 70% proceden de una familia originaria en donde los abuelos hablan el idioma, los papas hablan el idioma, pero los hijos que migran lo pierden, entonces se da esta ruptura generacional entre los papás y los abuelos sobre todo en el segundo grupo generacional, las personas que hablan el idioma de manera nativa son mayores de 80 años, incluso hay gran diferencia entre lo que un maestro puede enseñar y la variante de Tetlanohcan

Esto generó que en el 2010 solo el 10% de la población hablará el idioma y ahora la demanda es de los papás quienes traen a sus hijos acá porque quieren que les enseñen, se dan cuenta del valor cultural de su lengua y que incluso algunos han recibido becas, entonces esto hace que la población tenga un mayor interés, por esto ahora tenemos 243 alumnos (Pedro Aztatzi, director de la primaria Telpochkali).

La urgencia de los padres por preservar la lengua va acompañada de la necesidad de pertenecer, de saberse propio de un lugar para definir su identidad cultural ya que al rescatar la lengua vienen con ella una cantidad inimaginable de saberes y percepciones sobre su territorio embebidos en los vocablos, en los recuerdos de lo que para ellos ha sido su pueblo, y que han quedado plasmados en un repertorio de conocimientos tradicionales que describen no solo el lugar, sino su cultura tal y como menciona Reyes E. (2005) al decir que:

Estudiando la manera en que una sociedad concibe elementos particulares de la naturaleza (los suelos, las plantas, los animales, los fenómenos climáticos, etcétera) o estudiando elementos particulares de su pensamiento (los sistemas de clasificación, la nomenclatura, la simbología sagrada, etcétera); en todo caso la lengua es el medio para acceder a el conocimiento tradicional (P. 14).

Estas formas de concepción de los vocablos forman parte del programa de enseñanza que prevalece en la escuela primaria Telpochkali tal y como menciona el director al explicar que dentro de sus programas de estudio incluyen el desarrollo cultural del idioma contextualizado a través de proyectos.

Por ejemplo acá cuando hablamos de la nutrición humana nosotros incorporamos los conocimientos culturales, por ejemplo, el Tezmol o lo que produces que proviene de la calabaza, el maíz, el chile o el haba se produce o se guisa y se presenta un proyecto para que vayan en los salones trabajando los contenidos de la nutrición humana e incorporas a estos contenidos el conocimiento tradicional, los hongos, como se recolectan, cuáles son los comestibles, como se denominan en su lengua originaria, como los preparan, la diversidad y preparación de los platillos y de eso haces una simbiosis y el 20 de octubre hacemos una expo vienen padres, alumnos y se explica los temas en náhuatl y español, para finalmente compartir los platillos, entonces muchas veces ese conocimiento rescatado se vuelve en conocimiento compartido, por ejemplo, hace un año viene una mamá y dice esto que me estas enseñando no lo había conocido en los 20 años que llevo viviendo aquí. Es una ventana de lo que hay acá para que vean las mamás que pueden ofrecerle a sus hijos (Pedro Aztatzi, director de la primaria Telpochkali).

En las palabras anteriores es posible observar como el rescate de la lengua es conjuntamente el rescate de la historia de la vida comunitaria y el territorio a través de la compartencia de saberes y experiencias que perviven entre las memorias de los abuelos, o como expresa Reyes E. (2005, P. 11), “El aprendizaje

comunal se da en estrecha relación con el territorio” como verbigracia los siguientes testimonios:

Los niños obtienen la información de los abuelos y los padres, por ejemplo, les decimos vamos a trabajar con saludos, vamos a buscar información con los abuelos y entonces llegan los niños y responden a la diversidad del lenguaje, por ejemplo, cuenta mucho el horario, la edad y el cómo se dirigen entre ancianos o entre hijos a padres, el cómo se debe saludar a un adulto o a un joven y los significados de los saludos, porque la lengua náhuatl es muy rica y te das cuenta de que un saludo se puede convertir en un dialogo y hay formalismos entre como tú saludas y como tú respondes eso es lo bonito del lenguaje.

Otro ejemplo es cuando recopilamos las historias de vida, con los alumnos de 4to, 5to y 6to, tú les das los elementos, el guion, la redacción y ellos deben armar una historia de vida de una persona mayor que te pueda un poco relatar el asunto de la geografía de hace 30 o 70 años, de la alimentación, de la urbanidad, de la comunicación, entonces ya el alumno empieza a escribir a partir de la historia de una persona ya grande y así vamos descubriendo cosas interesantes.

Entonces lo que se está construyendo, se construye a partir de lo que recolectas con los alumnos sin que los maestros trastoquen, porque por ejemplo tengo tres maestros que vienen de Contla y tienen sus variantes en el lenguaje, ellos llegan y les dicen a los niños “kuali tonalli”, pero el decir “kuali tonalli”, no representa nada en la concepción de las comunidades de Tetlanohcan, porque no es así de tajante, porque no lo puedes aplicar, por ejemplo, para los adultos, a los padres o a los abuelos, porque tienes que dirigirte con respeto, entonces tienes que buscar y adecuar tu variante a la comunidad, porque aquí las señoras vienen y te dicen es que se dice “kuali teotlakiltsi” ¿cómo amaneció usted?, por esto en el transcurso del dialogo vamos a ir corrigiendo.

En el transcurso de los años hemos notado que cada vez llegan más padres escolarizados pidiendo lugar, pues llega un momento en que la lengua comienza a revalorizarse, se han dado cuenta de que a partir de ahí pueden heredar lo que aún queda (Pedro Aztatzi, director de la primaria Telpochkali).

Estas expresiones del lenguaje permiten a los habitantes nombrar la percepción cultural del medio que les rodea, pero no es solo una palabra vacía, sino un reflejo de las cosmovisiones que reflejan las maneras en que ellos ven el mundo y se perciben dentro de él con ese sentido de pertenencia, así es como se conserva la variante náhuatl de Tetlanohcan, pues para los habitantes es su modo particular de entender el mundo.

Aquí es que se pueden expresar las áreas culturales con las dimensiones analíticas de Giménez (1999) al entender a la cultura como comunicación, donde nombrar símbolos, signos, emblemas y señales representa ese stock de conocimientos en sus creencias, la intuición, la contemplación y las prácticas de sentido común que reflejan a la cultura como visión del mundo, un mundo que conocen y en el que se reconocen porque forman parte.

3.1. Los campesinos y la agrobiodiversidad en la conservación del territorio biocultural

La agrobiodiversidad tal y como refiere Márquez (2017), constituye un elemento identitario para todas las comunidades originarias que la desarrollan, debido principalmente a que esta se encuentra construida por conocimientos, creencias y tradiciones que son propias de cada territorio, en las que se incluyen las diversas formas de configurar el mundo, formas que deben ser reconocidas y valoradas, puesto que integran parte de los saberes tradicionales que se han conformado desde épocas inmemoriales y desde diversos espacios civilizatorios.

Por tanto, la agrobiodiversidad contiene saberes y prácticas sustentados sobre la base de relaciones sociales de comunalidad, en las que es posible encontrar

principios del Buen Vivir, los cuales están presentes no solo en los espacios y modos de producción, sino también en la diversidad de semillas, plantas, hongos y animales, así como en los usos que las comunidades han decidido darles a través del autoconsumo, la venta, el intercambio y el convite, no como objetos, sino más bien, como resultado de un sistema biocultural que ha sido heredado y transmitido como testimonio de esa vida colectiva.

En el mismo sentido, es que se debe hacer referencia a las particularidades que cada comunidad impregna sobre su modo de producción en cuanto a la agrobiodiversidad, dado que cada pueblo es resultado también de diversos procesos de aculturación en el que tanto los saberes como las prácticas se han empapado de los variados momentos históricos, en que las comunidades como gestoras de su bienestar buscan integrar elementos modernos que puedan facilitar su proceso productivo.

Cabe resaltar aquí que estas comunidades no migran totalmente a un sistema impuesto por un modelo nuevo sea este capitalista o no, sino que toman lo necesario y lo transforman en algo suyo que continúa embebido en sus significados y tiempos, así como apunta Márquez al decir que:

La cultura tradicional no escapa de esta lógica instrumental de los tiempos de la globalización (...) sus formas de manifestarse a través de tradiciones, hábitos y costumbres, en el calendario ritual festivo, conocimientos del paisaje y su reinterpretación, tradiciones del cultivo, tradiciones de costumbres y saberes del sembrar donde las semillas, el recetario de alimentos y su conservación, los topónimos y los espacios sagrados de las plantas y las semillas, pasan a jugar un papel importante en la conservación de antiquísimas tradiciones milenarias, no solo por su valor estratégico de sustentabilidad y sostenibilidad alimentaria sino incluso como marcador de permanencia en el tiempo de las poblaciones con arraigo al paisaje y sus formas de ser (2017, P. 145).

Los procesos productivos de los campesinos de San Francisco Tetlanohcan se encuentran conformados por prácticas como el sistema de siembra, donde el maíz desempeña un papel prioritario, dado que no solo se siembra maíz híbrido sino también se preserva una vasta variedad de maíces criollos, sembrando también frijol, chilacayota y haba.

Otro sistema común en la comunidad es el traspatio, lugar que es trabajado principalmente por mujeres donde se crían gallinas, guajolotes, vacas, cerdos o borregos, y su uso es principalmente para el consumo familiar, paralelamente en el traspatio se encuentran, quelites, flores y hierbas aromáticas y medicinales como la ruda el romero, el epazote, y la manzanilla, durante las visitas se encontró que este espacio es utilizado igualmente para la siembra de frutales como el durazno y la pera.

Estas acciones han sido encontradas en las visitas realizadas al municipio de San Francisco Tetlanohcan, al observar que la comunidad preserva tanto saberes como prácticas tradicionales en torno al desarrollo de la milpa, es decir, en los meses de abril y mayo se puede ver ocupados a los campesinos en tareas como el barbecho práctica que realizan con la yunta “del latín *iunctus* (*juntos*); pareja de mulas o bueyes que unidos con el yugo (pieza de madera que une por el cuello a los bueyes o mulas), el horcate, la collera, las guarniciones y tiros van removiendo el suelo preparándolo para sembrar”. (SIAP, 2017).

La milpa en San Francisco Tetlanohcan, se desarrolla principalmente para el consumo local y como una forma de agricultura familiar, puesto que es a partir de esta estructura que los miembros de las familias desempeñan diversas funciones, por ejemplo a los hombres les corresponde el arado, el cuidado de la parcela y el cultivo, mientras que las mujeres colaboran con la siembra y la cosecha, a la vez que se encargan de la preparación de alimentos con productos obtenidos de la milpa, entre los que se destaca la elaboración de tortillas artesanales, puesto que forma parte de la identidad de los pueblos del volcán.

La siembra tradicional en esta comunidad es una actividad que se puede realizar a través del Tequio (expresión de solidaridad o trabajo colectivo sin remuneración económica) ya sea en ayuda de familiares, vecinos o amigos, o bien como Faena (trabajo con el cuerpo) con remuneración económica, en la que se buscan peones o trabajadores, lo anterior depende del tamaño o cantidad de parcelas, así como de las relaciones sociales que enmarcan los usos y costumbres.

Para realizar la siembra se debe saber que todo tiene su forma y su tiempo en la cosmovisión tradicional, en la que es preciso mirar las condiciones del clima, la luna o la fecha, que coincide comúnmente con alguna celebración religiosa, también es importante respetar el rol dentro de la organización, en el que los asistentes se levantan de madrugada y van al desempeño de sus funciones.

La mujer alista los alimentos y bebidas que serán consumidas después de la siembra, los alimentos pueden consistir en tortillas bañadas en salsa de frijol, huevo con chile, ejotes, habas o cualquier otro alimento que tengan disponible, las bebidas que se acompañan son el agua, café, té, pulque (bebida fermentada de agave que es común en los pueblos aledaños al volcán), mientras tanto, el hombre alista los animales, la yunta, las semillas, una vez que ambas tareas se cumplen los participantes toman una taza de café y se hacen así, camino a la parcela.

Esta forma de organización se modifica con las familias que tienen algún familiar migrante, en estos casos se ha notado que es la mujer quien toma el rol principal de organización y es acompañada por los hijos u otro familiar, en algunos casos se hace uso de peones (Figura 7), quienes cobran \$300.00 pesos por jornada.



Figura 7. Peón barbechando.

Fuente: elaboración propia (2024).

3.2. El papel de las mujeres y su relación con el territorio biocultural

La migración en San Francisco Tetlanohcan es un fenómeno social que tiene una alta incidencia con al menos un cuarto de la población, que afecta directa o indirectamente a gran parte de los hogares en la comunidad, acción que transforma la vida cotidiana de las familias, pero sobre todo deja a las mujeres con la responsabilidad de asumir nuevos roles como jefas de familia (Lima, 2016) y (Bolaños y Corona, 2019) y. Es por lo anterior que la presente investigación desea resaltar la importancia que tienen las mujeres como actores sociales en la conservación del territorio biocultural campesino.

Durante el mes de abril de 2022 se encuestaron a 60 mujeres de la comunidad encontrando que desarrollan diversas prácticas que preservan el patrimonio biocultural. Tal es el caso de los agroecosistemas tradicionales no solo por la presencia de la siembra tradicional del maíz, sino también al continuar con el sistema de traspatio como un espacio de cultivo (alimentario y ornamental), y de cría de animales como cerdos, gallinas, guajolotes, borregos y vacas, animales que son usados en mayor medida para el consumo familiar, y en algunos casos para la venta.

Otra forma de uso del patrimonio biocultural se encuentra represente en la comida, donde se hace uso de los recursos naturales bióticos, al señalar que del

bosque obtienen elementos para la cocina como leña, hongos y diversas hierbas entre las que destacan el romero, los quelites, la hierbabuena y el epazote. Mientras que en la siembra el maíz ocupa un lugar privilegiado.

De la siembra también se obtienen otros elementos con los que preparan platillos típicos de la región, como las tlatlapas de frijol molido, enzapatadas de haba con nopal, caldo y tortas de haba, alberjones, nopales asados y a base de chiles y especias salsas, tesmole y mole negro.

Otras respuestas dan cuenta de la percepción y valoración que tienen sobre su espacio de vida como el uso del temazcal, que acompañan su uso con algunas plantas medicinales como: hiel del toro, tianquispepetla, chichicaxtle, pelo de elote, sábila, árnica, manzanilla, romero, tepozán, hierva maestra, Santamaría, ruda, marrubio, hierbabuena y menta, plantas que usan como repertorios de conocimientos tradicionales, en donde puede encontrarse también inserto el sistema simbólico en relación con el sistema de creencias, los rituales y mitos de origen, que mezclan creencias religiosas actuales, con tradicionales; ello muestra como a pesar de la introducción de elementos culturales externos, la comunidad las mujeres conservan estos sistemas tradicionales, que tienen para ellas un valor identitario.

3.2.1. Entrevistas con mujeres de la comunidad

Todas las formas de patrimonio biocultural mencionadas existen también gracias a que son para los habitantes de Tetlanohcan una forma de mantener un consumo autosuficiente, que les ayuda a ahorrar recursos económicos, sin embargo, no ofrecen a quienes las realizan una entrada económica suficiente para solventar otras necesidades familiares como el transporte, la educación de los hijos, la compra de alimentos, medicinas o bienes que no se obtienen del bosque, por lo que aquellos que no pueden ejercer una profesión se ven en la necesidad de emplearse en otras actividades, como el comercio, la albañilería y otros oficios como peones u obreros, e inclusive como refiere Lima (2016, P. 18) “existen un treinta o cuarenta por ciento de familias con al menos un integrante

que decidió migrar a Estados Unidos” con el objetivo de mejorar las condiciones de vida de sus familias.

Es por lo anterior que en el municipio quedan una gran parte de mujeres que deben además de realizar sus tareas hacerse responsables de la familia, la vivienda y los trabajos del campo, en este sentido, es que se buscó contactar a través de la técnica de bola de nieve a mujeres que entre sus diversas actividades lleven a cabo acciones que preservan el territorio biocultural.

En este tenor se presentan aquí algunos testimonios que resaltan las practicas bioculturales de dichas mujeres realizan:

Guadalupe Rodríguez Flores de 83 años (Figura 8), habitante del barrio de Santa Cruz Matlatlahuacán, resguarda saberes y prácticas tradicionales en torno al uso de la medicina tradicional, conocimientos que le fueron transmitidos de generaciones pasadas, en la comunidad es reconocida por sus saberes y su solidaridad para con los vecinos.



Figura 8 Doña Guadalupe Rodríguez y su traspatio.

Fuente: elaboración propia (2021).

Aquí en mi patio yo tengo todas las plantas que necesito, por ejemplo si me duele el cuerpo me doy una sobada con la hierba de san Nicolas, o si viene una vecina yo las ayudo, las curo de susto, o a sus niños de empacho, así me enseñó mi papá, me decía hija todas las plantas curan

no tienes que andar gastando tu dinero en los médicos, así digamos si usted viene y me dice que le duele el cuerpo o tiene frialdad esos males se cura con un baño de temazcal, yo usaba mucho mi temazcal, pero ahora ya estoy grande y las tuzas lo llenaron de tierra y pues mi marido y yo, ya estamos grandes y no podemos sacar todo el escombro y tampoco tenemos dinero para pagar a que lo arreglen, nosotros vivimos de la siembra, de nuestras vaquitas y gallinas, dinero pues vendemos los huevos de las gallinas o cuando va a ser el tiempo del barbecho vienen los vecinos y nos compran el abono, por eso siempre andamos juntando el estiércol de los animales o la leña del bosque y eso vendemos, y pues comemos lo que hay aquí y nos apoyamos con la ayuda del gobierno.

Fidelia Rodríguez Rodríguez, 56 años (Figura 9), habitante del barrio Dolores Aquiahuac, esposa de migrante e integrante del grupo Cihuatzin Cenca Cualli Tequitl (mujercitas trabajadoras) hablante de Náhuatl, se identifica como una mujer campesina que preserva practicas bioculturales en torno a la siembra y la cocina tradicional.



Figura 9. Doña Fidelia y su parcela.

Fuente: elaboración propia (2024).

Aquí en la casa yo soy la que me hago cargo de todo desde que se fue mi marido que la siembra, la casa, la comida, los hijos, bueno eso antes ahorita ya están grandes, aun así sigo trabajando, digamos si tengo que ir

al grupo o a alguna presentación mi nuera me ayuda, ella se prepara la comida, ella y esta chamaca (señalando a su nieta) son las que me andan ayudando, a mí me gusta mucho el campo, por eso voy ahorrando el dinerito que me manda mi marido para pagar los peones y los gastos de la casa, porque digamos si un día no hay dinero ¿qué vamos a comer?, pues voy y agarro de la cosecha el frijol, el maíz y con eso tengo para comer.

Por eso no dejo mis terrenos, la siembra y ahí ando sembrando, mis hijos me ayudan cuando quieren o pueden, que porque el trabajo, pero yo les digo; esto que tenemos es trabajo de su padre y mío, mío porque al igual que él trabaja, yo me chingo aquí en la parcela y cuando nosotros no estemos, ustedes deben seguir trabajando la siembra porque es lo único que nos garantiza el alimento y así, ahí van o luego cuando no tienen tiempo me dan dinero para un trabajador.

El trabajo en el campo es cansado, pero es muy bonito, si viera que chulos se dan los maíces yo siembro maíz azul, moradillo, pinto, el negrito ese ¡que bonitas quedan las tortillas! así como rositas o el maíz cacahuazintle que traje de San Juan Ixtenco me costaron diez pesos las mazorcas, compre 7, ese lo eche en mi terreno del monte y cayó en su mero punto, pego bonito, ahora que sembró mi hijo lo muelo y sale un atole bien rico.

Doña Judith Escobar Sandoval, 50 años (Figura 10) Habitante del barrio de Dolores Aquiahuac, esposa de migrante e integrante del grupo Cihuatzin Cenca Cualli Tequitl (mujercitas trabajadoras), resguarda practicas sobre la cocina tradicional.



Figura 10. Doña Judith y la degustación de sus platillos

Fuente: elaboración propia (2022).

A mí me gusta mucho cocinar, desde muy chiquita me estaba junto a mi mamá y la ayudaba, ella y mi abuelita fueron las que me enseñaron y ahorita que ya estoy grande a una de mis hijas también este le gusta mucho cocinar y me dice “hay mami yo lo he aprendido de ti”.

Aunque cada quien le pone su sabor y sobre todo el amor con que se hace porque a veces aunque lleve lo mismo no sabe igual, por ejemplo yo al mole le pongo chile pasilla, mulato, chipotle, ajonjolí, pasas, lleva clavo y lleva canela y ya después yo por ejemplo le incorporo lo que es el chocolate amargo y le pongo un poco de azúcar, pero hay muchísima gente que le echa muchísimas cosas más como las galletas o el plátano, y sí, también le pongo almendra, porque mi abuelita así me enseñó, pero poco a poco va uno agarrando su propio sazón y eso es lo que enseñas a los demás y lo que les gusta de mi comida, bueno eso es lo que me dice la gente.

María Juliana Cuapio Nava, 35 años (Figura 11) Habitante del barrio de Jesús Xolalpan, apoya en la economía de su hogar con la venta de tortillas que elabora a mano desde hace 5 años.



Figura 11. Doña María y su tortillería.

Fuente: elaboración propia (2021)

Yo con este ya llevo 5 años trabajando en las tortillas, me gusta lo que hago y viene mucha gente a comprar, dicen que luego en otros lugares las tortillas salen crudas o se rompen, acá hay mucho trabajo desde las 9 de la mañana hasta las 6 que cierro, pero no hago tortillas todo el tiempo, las voy haciendo de a poco.

Solo antes de las 2 debo tener una buena cantidad porque hay gente que viene a comprar y no quieren estar formados y si no me apuro se van a otra tortillería, aunque hay clientes que me esperan o vienen y me apartan y ya solo pasan por sus tortillas, o los de los negocios del centro me piden desde antes para la hora de su comida como a eso de las 3 estamos comiendo los que tenemos negocio.

Al día vendo más o menos 50 kilos de masa, mi hija viene después de la escuela a ayudarme a voltear la tortilla, pero a veces ya no quiere, dice que le duelen las manos, uno se cansa, duele la espalda, pero es lo que sabemos hacer y así nos ganamos la vida y la gente prefiere estas tortillas a las otras de máquina, estas son más llenadoras y saben más buenas, además son las que siempre hemos comido desde niños.

Doña María Paz Atriano, 50 años (Figura 12), habitante del barrio de Dolores Aquiahuac, ella y su familia son participes de múltiples actividades a partir de las cuales resguardan la cultura del municipio, además de preservar la siembra de los maíces tradicionales.



Figura 12. Doña María y su familia en la celebración del 5to viernes.

Fuente: elaboración propia (2021).

Desde que soy niña recuerdo que mi familia ha participado en las celebraciones del pueblo, este año le toco a mi esposo la mayordomía y vamos a recibir al Cristo Rey, hoy entregamos el cargo al siguiente mayordomo, viene mucha gente y nos toca ofrecer la comida, aquí se acostumbra dar caldo de camarón, torta de haba y mole de guajolote, nosotros recibimos a todos los que quieran llegar, como la familia es grande entre todos nos echamos la mano para cumplir con el cargo, mis hermanos nos trajeron la bebida y unos guajolotes, mis cuñados nos dieron el maíz de su cosecha para hacer las tortillas, porque deben ser tortillas de mano, además de que nuestro maíz es criollo porque nosotros solo sembramos de ese maíz, de la semilla que mis abuelos nos dejaron, así se bendice nuestro trabajo y la cosecha.

Los testimonios aquí plasmados, reflejan la cotidianeidad con la que transcurre la vida para las mujeres de Tetlanohcan, quienes se hacen cargo de diversas

labores, en donde cada una refleja el amor que sienten hacia las actividades que desempeñan, además de expresar la historia de vida que transcurre entre sus lazos familiares o con la comunidad, al recordar las enseñanzas de sus padres o su rol como cuidadoras, curanderas y proveedoras, pero sobre todo la relación que existe entre esa cotidianeidad, la comunidad y el territorio, a partir de los cuales obtienen los recursos necesarios para el desarrollo de sus actividades, en acciones que van intrínsecamente relacionadas con los recursos naturales, por esto es que se refleja la relación biocultural entre su actuar, su cultura y la biodiversidad circundante que se preserva en el municipio.

3.3. Los jóvenes y su participación en la permanencia del territorio biocultural

La permanencia de la cultura es un proceso dinámico que no sería posible sin la transmisión de saberes hacia las nuevas generaciones, en donde es esencial que estas continúen con la reproducción de esos conocimientos que acompañados por prácticas sobre el uso y manejo del entorno natural han consolidado una memoria biocultural, memoria constituida no solo por elementos tradicionales; sino también por elementos modernos que van a dar identidad a cada uno de los pueblos y comunidades que los albergan.

Toledo y Barrera-Bassols (2019) resaltan la importancia de conservar esa memoria al decir que:

Los conocimientos sobre la naturaleza conforman una dimensión especialmente notable, porque refleja la acuciosidad y riqueza de observaciones sobre el entorno realizadas, mantenidas, transmitidas y perfeccionadas a través de largos periodos de tiempo, sin las cuales la supervivencia de los grupos humanos no hubiera sido posible. (P. 20).

Frente a la crisis ecológica y social del mundo contemporáneo, el identificar y reconocer esta memoria biocultural de la especie humana resulta esencial, pues ello permite adquirir una perspectiva histórica de

largo trazo (...) que permite visualizar soluciones de escala civilizatoria a los problemas actuales. (P.14)

En este sentido para hablar de la preservación de esa memoria biocultural es imprescindible hacerlo a través de la mirada de los jóvenes de San Francisco Tetlanohcan, puesto que son ellos con sus formas de actuar los responsables de consolidar el futuro del territorio biocultural en su comunidad.

La participación de los jóvenes en las actividades cotidianas da cuenta del cómo se consolida y permanece la relación sociedad naturaleza, tal y como se observa en la forma en que algunas de las festividades están íntimamente ligadas a su desarrollo agrícola. Por ejemplo, en la celebración del 2 de febrero “día de la Candelaria” las familias se reúnen en las iglesias no solo para presentar a los niños Dios, sino también para bendecir la semilla que será sembrada ese año (Figura 13), y lo hacen con la firme creencia de que esto proporcionará buenos cultivos, acción que queda grabada en la memoria de los jóvenes y será reproducida para las siguientes generaciones.



Figura 13. Bendición de la semilla.

Fuente: elaboración propia (2023).

Otro ejemplo de participación de los jóvenes queda expuesto en el carnaval de Tetlanohcan, a partir del cual reproducen representaciones culturales, que se

encuentra llena de simbolismos bioculturales. Baste como verbigracia el baile de la culebra (Figura 14) el cual es una solicitud para pedir lluvia.



Figura 14. Danza de la culebra.

Fuente: elaboración propia (2023).

Con los charros se baila la culebra, cuando damos un cuartazo es el trueno del cielo, es lo que representa, por eso llevamos las chaparreras para golpear fuerte la cuarta y pedir la lluvia para tener una buena cosecha, y así todo el traje tiene un significado, el plumero por ejemplo representa las nubes, la estrella que viene detrás del sombrero representa al sol, la banda representa la lluvia o el agua que fluye de los manantiales, la capa bordada representa la flora y la fauna y en el centro el águila que nos representa como mexicanos. (José Eduardo, 29 años, habitante de San Francisco Tetlanohcan, 2022).

En los ejemplos anteriores se muestra claramente la importancia de los aprendizajes bioculturales en los jóvenes, los cuales llevan implícito la identidad de su comunidad, identidad que los distingue como grupo social, a partir de la cual van a expresar su forma de actuar y ver el mundo, es decir les dará un sentido de pertenencia. Bajo los mismos argumentos Giménez (1999) reconoce que la identidad.

Se da en el interior de los colectivos humanos como resultado de un complejo conjunto de procesos y mediaciones contextuales, siendo la sumatoria de repertorios culturales interiorizados (representaciones, valores, símbolos, etc.) a través de los cuales los actores sociales (individuos o colectivos) demarcan simbólicamente sus fronteras y se distinguen de los demás actores en una situación determinada (P. 11).

Expuesto lo anterior podemos decir que el actuar de los jóvenes en la comunidad campesina de San Francisco Tetlanohcan responde a un entramado cultural asociado fuertemente con una relación entre la sociedad y su medio ambiente al cual otorgan significados y valores que reflejan el modo en que construyen su territorio a la vez que lo identifican como propio. Al decir de (Sánchez, H., et al., 2019), “Los jóvenes son uno de esos grupos que requieren identidad para ocupar simbólicamente un lugar dentro de la sociedad y la cultura, y por tanto de un contexto histórico determinado” (P. 4).

La (figura 15) muestra cómo es que la transmisión de saberes es heredada a los jóvenes a través de la practica en el que la cultura es indispensable para continuar con la preservación de su territorio un territorio imbricado en lo biocultural.



Figura 15. Transmisión de saberes a los jóvenes.

Fuente: elaboración propia (2023).

Aquí es importante señalar también que los jóvenes de Tetlanohcan no se encuentran asilados de la vida moderna, sino más bien es que siendo partícipes de ella deciden continuar preservando sus valores culturales a partir de los cuales pueden sentirse propios de un lugar y una identidad.

Así al adentrarnos al estudio del lugar vemos como coexiste una conjugación entre lo moderno y lo tradicional, lo que hace repensar en diferir de las ideas tradicionales que asocian a la vida campesina con lo antiguo o falta de tecnologías. Sabiendo que estos jóvenes tienen la oportunidad de apegarse a las nuevas formas tecnológicas, resuelven hacer uso de estas para escuchar música mientras siembran o tomar fotos de su participación en los carnavales.

3.4. Los migrantes; la internacionalización del territorio biocultural de San Francisco Tetlanohcan

Antes de iniciar el presente apartado se debe hacer énfasis en que, aunque no es menester de la presente investigación profundizar en cuestiones propias del fenómeno de la migración, es indispensable aludir la trascendencia que tienen algunas particularidades culturales a partir de las cuales se han formado “redes de apoyo” entre los migrantes de San Francisco Tetlanohcan dentro de Estados Unidos en ciudades como New York, New Jersey, New Haven y Boston (Lima, 2016).

Dicho lo anterior se quiere recalcar que la migración es un fenómeno dinámico e histórico que ha prevalecido en México como consecuencia de los cambios políticos, sociales, económicos y productivos que han mermado la calidad de vida de los habitantes, especialmente de aquellos que tenían como ocupación primordial las labores del campo y, que con la llegada de la revolución industrial se vieron en desventaja para alcanzar las escalas productivas de los grandes productores.

Este fenómeno impactó al Estado de Tlaxcala en donde sus habitantes se han visto en la necesidad de migrar no solo a las grandes ciudades dentro del país

sino también a otros países, principalmente Estados Unidos y Canadá, diversificado sus actividades laborales y económicas en busca de nuevos ingresos para mejorar su calidad de vida y la de sus familias (Bolaños y Corona, 2019)

De acuerdo con datos de CONAPO (2020), la migración en Tetlanohcan ha crecido considerablemente pasando de una condición baja en 2000 a una media en 2010 con más de 3 500 personas migrantes, siendo en su mayoría hombres, lo que ha generado cambios en las dinámicas familiares quedando las mujeres como responsables de los hijos, el hogar, la tierra y las actividades comunitarias, entre las que destacan las fiestas patronales y los cargos.

No obstante a los cambios en el rol familiar es notable que prevalece la unión en comunidad, puesto que los hombres que migran hacia Estados Unidos han formado lazos de apoyo prevaleciendo la participación dentro de las actividades familiares o comunitarias.

De acuerdo con diversas entrevistas los habitantes del municipio comentan que una buena parte de los gastos para cumplir con cargos o fiestas proviene de las remesas que envían los migrantes a sus familias, mencionan también que es notorio desde que la migración comenzó a ser un fenómeno más común en el municipio que las fiestas han sido cada vez más grandes.

Otra muestra de unidad que presentan los migrantes de Estados Unidos en Tetlanohcan se puede observar en el mes de octubre durante el desarrollo de las fiestas patronales a San Francisco de Asís, patrono del municipio.

Los migrantes mantienen las celebraciones en Estados Unidos con un San Francisco Peregrino (Figura 16), un santo que permanece entre las familias de los migrantes que viven en Estados Unidos y que viaja a México para la misa de gallo del 4 de octubre en donde es recibido por el párroco del municipio para ser bendecido esa noche dentro de la parroquia y que al término de las fiestas deberá volver a Estados Unidos para cuidar y ser cuidado por los migrantes.



Figura 16. San Francisco Peregrino.

Fuente: elaboración propia (2024).

Todos esos lazos de union y compromiso con su región de origen representa un anhelo de pertenencia con el territorio que va más allá de un espacio físico, puesto que son acciones que reflejan expresiones de territorialidad, a travez de la cual los migrantes refuerzan su identidad como Tetlanoquenses.

Giménez, (1999) resalta que “se puede abandonar físicamente un territorio, sin perder la referencia simbólica y subjetiva al mismo a través de la comunicación a distancia, la memoria, el recuerdo y la nostalgia” (p. 34). Esto lo expresa una comunidad de migrantes en California (Figura 17), quienes presentan cada año el carnaval, lo que los hace distinguirse una vez más por el respeto a su cultura y tradiciones como una expresión mas de comunalidad “Cuando se emigra a tierras lejanas, frecuentemente se lleva la patria adentro” (Giménez, 1999, p. 34).



Figura 17. Celebración del Carnaval en California.

Fuente: Facebook Carnaval San Francisco Tetlanohcan Norte de California.

Esta union de los habitantes posibilita la formación de lazos de colaboración para continuar con migraciones seguras al brindar apoyo a otros conciudadanos que quieran migrar hacia Estados Unidos, brindando recursos económicos para el pago del coyote o de hospedaje mientras encuentran trabajo, tal y como cita Lima (2016) al decir que:

Los Tetlanoquenses se han instalado como comunidad en la iglesia de Santa Rosa de Lima en Fair Haven, quienes sus feligreses han abogado en beneficio de trabajadores indocumentados en New Haven“ por lo que “desde abril de 2010, Tetlanohcan es declarada *Ciudad Hermana* de New Haven, Connecticut, por el numero de oriundos que emigraron hacia la ciudad (P. 18)

Entonces es posible decir que la permanencia de los Tetlanoquenses en Estados Unidos forma lazos de intercambios culturales sustentados en las tradiciones tlaxcaltecas y que lo mismo sucede en sentido contrario hacia México puesto que se observan cambios principalmente de las familias de migrantes quienes reciben remesas para la mejora de sus viviendas y estilo de vida en donde están presentes productos como aparatos tecnológicos, vestido y en algunos casos automóviles, lo que refleja como anteriormente se comentó la infraestructura de una ciudad aislada del campo.

Entonces, las familias no se separan más que físicamente dado que existe un lazo que las mantiene unidas y este se encuentra sustentado no solo por las emociones sino también por la cultura y el amor a sus raíces, a partir de los cuales las mujeres familiares de migrantes han buscado un camino para a través de estas muestras culturales formar un vínculo con instituciones públicas y privadas tanto en México como en Estados Unidos que les ha permitido realizar viajes para reencontrarse con sus familiares

Vaste como ejemplo el caso del grupo cultural Cihuatzin Cenca Cualli Tequitli, organización de mujeres esposas y madres de migrantes, quienes se han organizado para fortalecer estos lazos internacionales, a partir de los cuales la embajada de Estados Unidos les otorga permisos temporales de viaje a Estados Unidos en los que muestran sus bordados, alimentos, trajes típicos, plantas medicinales y experiencias comunitarias expresadas en canticos en Náhuatl y obras de teatro hablando de sus experiencias.

Durante la realización del trabajo de campo desde el 2022 y hasta el 2024 tuve la oportunidad de reunirme con las mujeres de este grupo cultural (Figura 18), quienes me ha permitido ser partícipe de diversas muestras culturales en las que prevalece la relación biocultural que coexiste con su territorio.



Figura 18. Reunión con mujeres del grupo cultural Soatsitsin Senka Tekitih.

Fuente: elaboración propia (2022)

En voz de ellas se refieren a sus raíces con orgullo al hablar de como la migración las ha separado de sus familias, pero a la vez las ha hecho empoderarse al darse cuenta del rol que desempeñan dentro de su comunidad como guardianas de las tradiciones que reposan en el idioma, en sus bordados, en sus vestidos, en sus recetas y es en estas acciones donde es posible ver como la internacionalización del territorio biocultural, les permite volver a abrazar a sus familiares migrantes.

4. SABERES Y PRÁCTICAS TERRITORIALES DE LOS ACTORES SOCIALES EN TORNO AL PATRIMONIO BIOCULTURAL⁷

En lo que respecta a este capítulo es imperante mencionar que tanto los saberes como las prácticas dentro de cualquier comunidad se conjugan a través de un proceso histórico de construcción, sistematización y validación que integra tanto los conocimientos locales tradicionales así como los conocimientos nuevos que llegan desde otros espacios y que han sido adquiridos y transmitidos por generaciones y han logrado ser adaptados por los diversos actores a través del ejercicio de prueba y error, lo que les permite tener un mejor manejo y control sobre su entorno natural, a fin de preservar y transmitir valores culturales, tradiciones y tecnologías propias de las comunidades.

Todo lo anterior debe darse en un contexto de comunidad en el que es imperante la compartencia de saberes y prácticas que dan fuerza y permiten la permanencia de los pueblos y comunidades rurales, quienes deben idear nuevas estrategias para pervivir en un mundo cambiante. Sabiendo que el sistema de saberes y prácticas que existe dentro de las configuraciones bioculturales de las comunidades campesinas actuales no puede entenderse sin reconocer también, los sistemas de relaciones sociales dentro de los que se han ido desarrollando

Es necesario entonces partir de la base teórica conceptual a partir de la cual se define de manera breve a los saberes y las prácticas para después documentar la evidencia encontrada durante el desarrollo del trabajo de campo en la comunidad campesina de San Francisco Tetlanohcan.

4.1. Saberes locales

La vida comunitaria depende en cierta manera de diversos medios intelectuales para realizar la apropiación de la naturaleza, ya que este conocimiento tradicional

⁷ Con base en este capítulo se elaboró el artículo "La configuración del territorio biocultural campesino en San Francisco Tetlanohcan, Tlaxcala: saberes y prácticas locales como eje de desarrollo endógeno". Que se encuentra en estatus de enviado a la **Revista INTER DISCIPLINA**, UNAM. <https://www.revistas.unam.mx/index.php/inter>

tiene un valor sustancial para clarificar las formas sobre cómo se perciben, conciben y conceptualizan los recursos, paisajes o ecosistemas de los que dependen los pueblos para subsistir, puesto que se convierte en un elemento decisivo en el diseño e implementación de estrategias de supervivencia (Toledo, 2009).

Ya que de acuerdo con Alarcon-Chaires (20015):

El saber cotidiano les permite a sus portadores desenvolverse en su medio, saber que se hace y cómo se hace de acuerdo con el momento y las circunstancias particulares. Los saberes están encaminados a resolver problemas vitales y no requieren análisis ni explicaciones complejas, aun cuando existan (...) La red de saberes locales no se reconoce en conceptos verbalizados sino en prácticas, y se expresa en actos connotados y representados por el trabajo, la milpa y la convivencia (p. 30).

Sobre esto Toledo y Alarcón-Chaires (2009) mencionan que, estos saberes locales se encuentran sustentados en una relación directa, práctica, sagrada y emotiva con la naturaleza, además de estar territorializados porque dependen de culturas profundamente arraigadas en los contextos simbólicos, cognitivos y naturales de su propio entorno, por lo tanto, se convierten en saberes indispensables para el desarrollo de su vida.

4.2. Prácticas tradicionales

Patrick-Encima asegura; “se ha comprobado que, cuando al interior de un pueblo se mantienen prácticas tradicionales de resguardo del patrimonio biocultural, la resiliencia del sistema socioecológico es mayor, pudiendo responder a distintas crisis, sin poner en riesgo su integridad e identidad” (Patrick-Encima, 2010), bajo esta afirmación son indispensables los estudios sobre el patrimonio biocultural con el que cuentan no solo las comunidades indígenas, sino también las comunidades campesinas que tienen un origen vinculado al desarrollo de

conocimientos y practicas históricas sobre sus recursos naturales, tal como lo señala Toledo:

En aquellos pueblos que se mantuvieron biogeográfica y culturalmente más aislados, se han encontrado una estrecha relación entre ecosistemas en estados de conservación adecuados, y la presencia de pueblos originarios que conservan sus modos de vida y los referentes cosmológicos donde refrendan la cosmovisión holista, intercambiando y transmitiendo conocimientos en el orden de lo simbólico y lo implícito firmemente arraigados en la conciencia colectiva (Toledo V. M., 1999).

Este uso y conservación biocultural se puede observar claramente en la comunidad de San Francisco Tetlanohcan, ya que los habitantes que han vivido en constante interacción con el bosque, sus recursos e implicaciones climáticas, han configurado una estructura territorial que forma parte de su identidad, que determina la forma de los sistemas productivos donde los diversos actores sociales desarrollan actividades que pueden formar parte de los componentes bioculturales que menciona Becerra (2014).

4.3. Cultivo del maíz nativo

El presente texto aborda los saberes y practicas entorno al cultivo tradicional de la milpa que desarrollan los campesinos del municipio de San Francisco Tetlanohcan en el Estado de Tlaxcala, México. Esto como un análisis de lo biocultural (estudio de la relación sociedad-naturaleza), que considera la “coexistencia de los pueblos, con sus distintas visiones del mundo, matrices culturales, ontologías, cosmologías y sistemas de creencias y saberes, en el uso y manejo de la biodiversidad” (Luque, et. al., 2018, P. 24).

El manejo de la biodiversidad nace como relación histórica entre las sociedades y su interacción con el medio ambiente, e incluye una serie de saberes y prácticas tradicionales que conforman el bagaje cultural del pueblo mexicano, en el que se destaca la domesticación del maíz como resultado de un proceso de

cruzamiento, que forma parte de la agrobiodiversidad “desarrollada en las cuencas y los valles semiáridos del centro de México entre 7500 y 5000 años antes de nuestra era” (Bonfil-Batalla, 2020, p. 19), en donde el teocintle (*Zea perennis*), juega un papel fundamental, pues es gracias al manejo que el hombre le ha dado a esta especie, que el día de hoy podemos tener las 60 variedades de maíz de México (INPI, 2022).

Si bien el maíz no es un elemento exclusivo de la cultura mexicana, se puede decir que, si es un componente identitario, a partir del cual el mexicano se siente identificado, al mismo tiempo en que es reconocido por otros, tal y como lo cita el “Popol Vuh” (libro de los mayas) al declarar que: el hombre fue creado con masa de maíz, por tal motivo son “hombres y mujeres de maíz”.

El maíz es un elemento fundamental, presente en una vasta gama de alimentos, bebidas y productos, como, en tortillas, tamales, pozole, atoles, potzol y almidón, elementos que son producto de una relación biocultural histórica en la que los diferentes pueblos de México participan como creadores, que depende no solo de las relaciones sociales entorno a ella, sino también de la diversidad biológica y de las condiciones medioambientales en las que se desarrolla.

De lo anteriormente expuesto se puede decir que para hablar del cultivo de maíz en México, es preciso partir de lo que es la milpa, de acuerdo con la RAE, (2021) la milpa se refiere al terreno dedicado al cultivo del maíz en conjunto con otras semillas, en donde si bien el maíz es un elemento fundamental, no es lo único que se produce bajo este sistema, ya que se acompaña también de frijol, jitomate, chile, calabaza, tomate, más una alta diversidad de quelites y hierbas comestibles que se producen como policultivos alternos al maíz, “la unión de estos cultivos favorece el rendimiento a la vez que genera resiliencia ante perturbaciones externas” (Ebel, et. al., 2017, P. 149).

La milpa entonces debe entenderse como un sistema agrícola tradicional que se expresa en una memoria viva, no solo como una forma de subsistencia, sino como asidero de otras maneras de vivir y convivir en comunidad, que constituye

el manejo de un espacio y recursos genéticos a través de los saberes y prácticas locales desarrollados históricamente, “en diversos contextos y ambientes, en historias familiares y locales en los que se preserva y diversifica tanto el conocimiento como la variedad de prácticas cotidianas, agrícolas y alimentarias de la población” (Núñez, et, al., 2008, P. 181).

Sobre la siembra de la milpa Núñez refiere que:

Si bien puede advertirse que la siembra de maíz criollo se debilita día con día, todavía encontramos algunos pueblos que conservan la tradición y siembran su maíz cada ciclo anual, a pesar de que estas prácticas contrastan con otras formas, fuertemente presentes de llevar a cabo el cultivo en las que es predominante el uso de agroquímicos y semillas introducidas por los gobiernos, a través de las políticas estatales impuestas a partir de la década de los 70s (2018, P. 182).

En este sentido, se reconoce al Estado de Tlaxcala por su lucha de la conservación del maíz tradicional al aprobar en 2011 una ley de protección de los maíces nativos, con la intención de evitar la siembra comercial del maíz transgénico (distribuido a partir de la revolución verde como monocultivo que favorece la producción en masa) además de “promover una agricultura campesina sustentable para la producción de alimentos, basada en la milpa” (Noriero Escalante y Massieu Trigo, 2018, P. 179).

A pesar de que aún no ha sido totalmente puesta en práctica la ley de protección de los maíces en Tlaxcala, es posible encontrar en el Estado algunas regiones que desarrollan acciones en pro del resguardo de los maíces tradicionales a través de la milpa, vaste como ejemplo, los pueblos de la región del volcán La Malintzin (Santa Ana Chiautempan, Ixtenco, San José Teacalco, San Pablo del Monte, Huamantla, San Francisco Tetlanohcan, Teolocholco y Zitlaltepec de Trinidad Sanchez Santos), comunidades que desarrollan en su cotidianeidad elementos de su pasado que integran a un presente en que tratan de favorecer el consumo de diversas plantas producto de la domesticación y selección de

semillas que han trabajado por generaciones, entre las que se destaca la elaboración de las tortillas tradicionales preparadas a mano y cocidas en comales de barro calentados a leña, que son consumidas por los habitantes de dichas comunidades.

Con lo anterior es posible decir que; para los habitantes de San Francisco Tetlanohcan la milpa no es vista solamente como una forma de subsistencia, sino que también contiene un sentido de identidad y pertenencia a partir del cual los habitantes van a obtener diversos productos que conforman una buena parte de su alimentación, por tanto, es para ellos importante mantener los saberes y practicas tradicionales en torno al cultivo.

4.3.1. Prácticas tradicionales en torno a la milpa

Un claro ejemplo de cómo se desarrollan las prácticas tradicionales es el caso de la familia Rodríguez (Figura 19) quienes describen el proceso de siembra



Figura 19. Participación de la familia en la siembra de maíz

Fuente: elaboración propia (2021).

Arado de la tierra: con la función de hacer los surcos donde se sembrarán las semillas, el campesino camina en línea recta con la yunta cubriendo toda la parcela de surcos paralelos separados con una distancia aproximada de 40cm entre cada surco.

Siembra: el campesino solo o en compañía camina tras la yunta cargando una bolsa o morral donde guarda sus semillas, saca un puño de semillas, que ira tirando de a poco dentro del surco, para después taparlo con su pie, así va la yunta y el campesino paso a paso sembrando las semillas.

Cuidado del cultivo: Cuando la siembra es tradicional, será necesario llevar a cabo ciertos cuidados, esto se realiza una vez que se crece un poco la milpa, entonces se mete de nuevo la yunta y la persona que va delante raya el surco para limpiarlo de las malezas.

Cajoneo: Una vez que se limpia el surco se debe aterrar, esto se realiza con ayuda de un azadón (Herramienta de metal o madera con punta achatada) con el cual se va jalando más tierra formando un montículo o cajón el cual mejora la humedad del suelo y le da fuerza a la planta para crecer.

Cosecha: en esta etapa se acompaña de la familia, peones o amigos, depende del tamaño de la parcela es la cantidad de personas que participan, como la mayoría de los cultivos tradicionales tienen un fin de consumo familiar, la cosecha se recoge y se guarda en sacos que serán vaciados en la casa, para su almacenamiento y selección, dado que las mazorcas más grandes serán guardadas para la siembra del siguiente año.

Doblado: es el último paso que consiste en doblar la planta una vez que esta se ha secado.

Lo anteriormente expuesto refleja no solo el trabajo y cuidado que requiere el cultivo del maíz, sino también la importancia de la familia al ser partícipe en cada uno de los procesos de la siembra a partir de los cuales se sustentan saberes bioculturales que representan una integración única entre las prácticas culturales de las comunidades indígenas y campesinas y las relaciones ambientales que permiten su reproducción.

Las prácticas culturales que sostienen la milpa incluyen una serie de actividades agrícolas, sociales y rituales que integran la producción de alimentos con las relaciones ambientales y comunitarias (Figura 20).



Figura 20. Prácticas culturales en torno a la milpa

Fuente: elaboración propia (2021).

De acuerdo con García (2019) algunas de estas prácticas son:

1. **Siembra intercalada:** La milpa combina cultivos como maíz, frijol, calabaza, chile y quelites, aprovechando sus interacciones ecológicas. Por ejemplo, el frijol fija nitrógeno en el suelo, la calabaza retiene humedad, y el maíz sirve como soporte para el frijol.
2. **Selección de semillas:** Las comunidades seleccionan y conservan semillas criollas basándose en su resistencia y adaptabilidad al entorno.
3. **Propiedad colectiva:** Las semillas y los territorios suelen ser gestionados de manera comunitaria, promoviendo el intercambio libre y la cooperación entre los agricultores.
4. **Rituales agrícolas:** Las festividades y ceremonias, como el culto a los cerros y el día de muertos, están vinculadas al ciclo agrícola. Estas prácticas refuerzan la conexión entre las comunidades, los elementos naturales y las fuerzas espirituales.

5. **Diversificación de recursos:** Además de los cultivos principales, se aprovechan plantas silvestres como quelites y tomates, así como insectos como los chapulines, integrando una dieta variada y sostenible.
6. **Trabajo comunitario:** Las labores agrícolas, como el desmonte, la siembra y la cosecha, se realizan en colaboración, fortaleciendo la solidaridad y la cohesión social.

Estas prácticas no solo garantizan la producción de alimentos, sino que también preservan la biodiversidad, la identidad cultural y las relaciones sociales de las comunidades que dependen de la milpa, tal y como fue posible observar en las diferentes visitas a la comunidad campesina de San Francisco Tetlanohcan en donde el cultivo del maíz ejemplifica esta relación biocultural sustentada en la comunalidad.

4.4. Uso del temazcal y su importancia biocultural

La preservación del Temazcal, o *Temazcalli* (en lengua Nahuatl). proviene de un origen *prehispánico de carácter religioso y terapéutico, por lo que para los pueblos Nahuas de Tlaxcala usarlo representaba un elemento cercano a lo divino. definido por Alonso Molina (1977:98) como, “casilla como estufa, a donde se bañan y sudan”*. Si bien esta definición explica de manera simple su uso, es insuficiente para expresar, las vastas prácticas y cosmovisiones insertos en el temazcal, puesto que sus usos no se limitan solamente a un baño, sino que se vincula con una conexión espiritual más profunda no solo en relación con la salud y el bienestar físico, sino también con una condición ritual y emocional, a partir de la cual se construye una correlación entre el hombre y la naturaleza.

Esta conexión queda expuesta en el libro *el temazcal de Tetlanohcan Tradición ancestral* publicado en 2015 por la entonces cronista municipal Laura Araceli Cuapio Saldaña, al indicar que, en los 3 barrios pertenecientes a San Francisco Tetlanohcan, existen poco más de 500 temazcales, y que predominan aquellos de carácter tradicional contruidos con piedra volcánica y lodo, por lo que

considera a este baño como un elemento identitario de su municipio, puesto que “Para la tradición autóctona, su propósito cotidiano es el de un baño y de ahí que esté vinculado a la idea de “purificación”, esto debido a que si el cuerpo está limpio, el pensamiento igual” (Laura Araceli, para La Jornada de Oriente, 2016).

De acuerdo con Torres, desde la concepción de los habitantes de San Francisco Tetlanohcan “el temazcal se asociaba con la diosa Temazcaltoci (Toci), la abuela de los dioses y diosa madre para los tlaxcaltecas (...) representa un vientre materno, en este caso el vientre de la diosa de la fertilidad, Toci” (2021, p. 7). Lo anterior se asocia también con las descripciones en donde las mujeres refieren que para curar la infertilidad es necesario tomar un baño de temazcal, puesto que el calor de la tierra y la piedra con la que se construyen los temazcales calienta la matriz y le permite a la mujer quedar embarazada.

De esto queda de manifiesto lo dicho por Doña Juanita quien expresa que:

Desde pequeños los abuelitos nos enseñaban, así se deben de bañar, de que daban a luz, como no había doctores nada más la partera, esa partera cuando se aliviaban con puras hierbas. el romero, la pata de león, el tepozán, la ruda, el durazno o pericón.

Luego de que una se aliviaba nos daban nuestros baños cada 3er día, le llaman el baño perfumado para quien ya dio a luz preparan el temazcal con hierbas calientes y al salir le ponen a la mujer un collar de flores, principalmente rosas y también construyen un camino de flores y sacan a la mamá cargando hasta dejarla en su cama

Al bebe luego se le bañaba con la mamá, a esto se le llama el primer baño con la intención de encomendar a Dios al bebé

Ya se acabaron las parteras, pero nosotros seguimos con los baños. Si una mujer recién aliviada no se baña en el temazcal le pega la venteada (entra frialdad al cuerpo) y se le hace difícil después tener más hijos (Sra. Juana, habitante de San Francisco Tetlanohcan, 2023).

Lo escrito concuerda con lo documentado durante el trabajo de campo.

Uno de los usos que más citan los habitantes sobre el temazcal es precisamente el baño para las mujeres embarazadas, el cuál acompañan con hierbas calientes como el tepozán, la ruda y la hoja de durazno que ayudan tanto a la preparación del cuerpo para el momento de la alumbración como para la recuperación de este durante el puerperio (periodo que transcurre desde el parto hasta que la mujer vuelve al estado ordinario anterior a la gestación. RAE 2025).

Estos usos permiten la permanencia de los temazcales en Tetlanohcan, dado que los habitantes resaltan la importancia del baño para las embarazadas, al expresar que, si ellos no cuentan con un baño en sus casas, lo rentan o lo piden prestado en casa de familiares y/o vecinos.

El momento del primer baño es también uno de los usos que señalan los habitantes al manifestar que este es un baño ritual que se prepara para el recién nacido el cual va acompañado de una infusión de hiervas como el tepozán y las rosas de castilla, en este baño se introduce a la madre y al hijo dentro del temazcal, mientras otra mujer los baña y va orando, encomendando a Dios a la madre y al recién nacido.

Sobre este ritual doña Juana nos explica que cuando van a salir del baño a la madre se le coloca un collar de flores y se prepara un camino de rosas, el esposo carga a la mujer y al hijo hasta dejarlos en su cama, mientras tanto la suegra o la mamá de la mujer le sirven un caldo de gallina, lo que le hará recuperar las fuerzas que ha perdido durante el parto.

El baño para las embarazadas y sus hijos no son la única forma de uso del temazcal, dado que estos también se usan de manera cotidiana para conservar la salud del cuerpo de todos los integrantes de la familia, y si bien su preparación requiere de tiempo y esfuerzo, es una práctica común entre los habitantes del municipio, en la que participan en conjunto más de un integrante de la familia, tal

y como se muestra en las imágenes (Figura 21), en las que vemos a la familia Ayapantecatí preparar el baño Temazcal.



Figura 21. Participación de la familia en la preparación del Temazcal.

Fuente: elaboración propia (2023).

Como es posible observar son varios los pasos y elementos necesarios para preparar el baño, la explicación de este proceso nos fue proporcionada en una entrevista con Juan Bello Martínez, quien relata como usan el temazcal o torito en su familia.

Primero se barre enfrente bien, de que se barre se mete una tina de aluminio con agua, después se destapa atrás es una hornilla que le llamamos nosotros “la chichita” o “el textile” que le dicen aquí en el pueblo, le metemos leña y le prendemos si es pura leña de encino, oyamel o capulín ese le tarda como una hora para que ya este al rojo vivo, si es con “chinamites” es como llamamos las hierbas varas o la caña seca del maíz, ese le tarda como 2 horas

Ya después cuando sentimos con la mano que está caliente la bóveda en el temazcal, después se saca el humo de la chichita, entonces con un palo se mueve muy bien con ese palo y cuando vez que ya no salga humo y se

quedan las brasas se hace una fosa y se le pone una tapa con piedras y lodo o tepetate se sella bien y esperamos como 2, 3 minutos viendo que no salga humito, tenemos que cerrar bien porque si no, no sirve el temazcal, y ya de eso se cierra con una cobija para que no se salga lo caliente.

Ya después nos metemos agachados como toritos, por eso también le decimos así, “torito” mientras esta uno en el baño debe tener cuidando de no levantar la cabeza, para no marearse, ya después se suda uno el cuerpo como 3 o 4 minutos y echamos el desfogue de agua que le llamamos “glazas” (echamos como 3 vasos de agua a las piedras) para que de ese mismo sale el vapor y es lo que le ayuda a su cuerpo y ya después tenemos ahí el agua caliente que vamos combinando con agua fría y así nos bañamos

Aunque también le podemos poner la hoja del tamal le llamamos totomoxtle, ese totomoxtle lo tenemos que hacer como si fuera un mechudito y cuando ya están las glazas ya lo metes en el agua y te lo vas pasando así por todo el cuerpo para que entre el calor al cuerpo y a los poros te ayude también puede ser con la hoja del capulín como si fuera un ramo de flores del capulín o durazno y con eso mismo se lo pasa por su cuerpo (Juan Bello, habitante de San Francisco Tetlanohcan, 2022).

El temazcal entonces no es una práctica simple, es más bien un elemento embebido en una vasta gama de saberes que refuerza la identidad de los Tetlanoquences y que une a las familias, desde el momento de la preparación, hasta la salida del baño, en el que es importante cuidar del aire a cada uno de los miembros que salen del temazcal.

También podemos decir que es un refuerzo contra aquellos momentos en que las condiciones socioeconómicas o ambientales han puesto en conflicto a las familias, puesto que, a diferencia de un baño tradicional el uso del temazcal no requiere un gasto económico para la familia, puesto que todos los elementos

necesarios para su construcción y su uso son materias primas obtenidas de la naturaleza circundante, que han sido transformadas por el hombre para su aprovechamiento.

También es imperante recalcar que durante la pandemia ha sido un elemento clave para la recuperación de muchas personas enfermas de Covid-19. Así como también es útil ante otras enfermedades entre las que destacan enfermedades respiratorias, de los huesos y/o articulaciones, del sistema circulatorio, parálisis del cuerpo y para disminuir el ácido úrico y el colesterol, combatir el insomnio, migrañas, cura golpes, esguinces e inflamaciones, estimula el sistema hormonal, etc. (Torres, 2021).

Con todo esto, notamos que la preservación del temazcal no es solamente interés de los Tetlanoquences, sino que es un recurso importante para todos los mexicanos quienes hemos dejado de lado los saberes y prácticas provenientes de las comunidades originarias, por tanto, se hace más profunda la necesidad de conocer, reconocer y revalorizar la función de las comunidades campesinas y sus saberes bioculturales.

Aquí se resalta la permanencia del baño de temazcal como otro elemento identitario que aporta la consolidación del territorio biocultural, puesto que si bien no es exclusivo de Tetlanohcan, su permanencia muestra la especificidad con que se desarrolla la vida cotidiana en San Francisco, además de que demuestra también las formas de relación entre los habitantes, puesto que quienes no cuentan con temazcales en sus casas, pueden recurrir a vecinos o familiares, quienes ven con normalidad o urgencia el uso del baño para conservar la salud.

4.5. El traspatio como elemento biocultural

El traspatio, también conocido como solar o huerto familiar es un elemento identitario en el que se conservan saberes y prácticas asociados a la subsistencia de la vida campesina “identificándose como un ecosistema agropecuario que está inmerso en un sistema mayor en donde también interviene la parcela. Ambos

integran el espacio productivo-cultural de la unidad doméstica campesina” (López, 2017, p. 46), este se encuentra ubicado en un área contigua a la vivienda familiar, por lo que su mantenimiento y cuidado recae principalmente en la mujer (López, 2017, Cobo, 2017 y González *et al.*, 2014).

Estos espacios conforman un entramado biológico que ha prevalecido a través del tiempo como vestigio de la herencia sobre el conocimiento y manejo de los agroecosistemas locales, por lo que acercarnos a él nos permite contemplar una vasta diversidad biológica usada con fines diversos.

Por ejemplo, con la cría de animales como gallinas, guajolotes, cerdos, chivos, etc. para la venta o el autoconsumo familiar, para la proliferación de semillas nativas de maíz, frijol, calabaza, chile o chilacayote, como repertorio de especies medicinales y especias alimenticias, producción de frutas o flores, pero también como espacio cultural con la permanencia de hornos, temazcales y molinos, donde lo social se hace presente con el convite como forma de convivencia en el que se refuerzan lazos de unión entre familias, amigos y con la comunidad en general.

Lo anterior da muestra de la complejidad de usos y significados que las familias otorgan a sus traspacios, puesto que en ellos coexisten factores sociales, culturales y naturales que le otorgan un sentido emocional al espacio como proveedor para el sustento familiar, “considerando a estos como bancos in situ para favorecer y fortalecer la soberanía alimentaria campesina” (López, 2017, p. 44), por lo que su permanencia y conservación es crucial ante las nuevas sociedades en las que la vida se lleva de prisa y el hogar se convierte en dormitorio, producto de los albores de la época moderna.

Ante estos escenarios hace falta revalorizar los saberes y prácticas presentes en los traspacios al reconocer su valor biocultural impregnado con las particulares de cada comunidad que las conserva, tal y como cita López (2017) en un estudio realizado en los traspacios domésticos del altiplano central Tlaxcalteca donde menciona que:

Es necesario comentar la relevancia que tienen las prácticas productivas y de aclimatación desarrolladas principalmente por las mujeres, ya que realizan una negociación constante con el bosque, las heladas, sequías y tipos de suelos poco adaptados a la agricultura con el fin de lograr establecer una gran diversidad de especies en sus traspacios (P. 45).

Estas formas de uso del traspatio fueron observadas en las visitas a campo realizadas durante los años 2021, 2022, 2023 y 2024 en San Francisco Tetlanohcan, en donde se reproducen diversas practicas asociadas no solo al ecosistema (bosque) que les da sustento, sino también a las prácticas culturales propias del municipio (Figura 22), donde se observan el componente biológico con los árboles frutales, al mismo tiempo que se comparte el espacio cultural con el temazcal, de esta manera es que los traspacios conforman un entramado biocultural que rescata la riqueza de los saberes y prácticas campesinas. Así “el traspatio representa el espacio donde se propicia la continuidad del conocimiento campesino” (Báez y López, 2018, p. 294)



Figura 22. Traspatio biocultural campesino.

Fuente: elaboración propia (2021).

Otra de las manifestaciones de uso de los traspacios es la que nos muestra la familia Rodríguez, pues ellos utilizan este espacio principalmente para la cría de

animales. (Figura 23) de aves, como gallinas, gallos y guajolotes de donde obtiene recursos económicos con la venta de huevos y animales, mientras que, del ganado obtienen como recurso la producción de leche y abono que les compran principalmente para nutrir el suelo de los cultivos, aunque en algunas ocasiones también le rentan el ganado para la yunta.



Figura 23. Animales de traspatio.

Fuente: elaboración propia (2021).

Como es posible observar el traspatio no funciona para una sola actividad, sino que convergen al mismo tiempo una diversidad de prácticas con fines diversos por lo que a pesar de que se ha encontrado en la literatura que es la mujer quien se encarga del cuidado de este espacio hemos podido constatar que dentro de este se involucran también varios miembros de la familia, esto se hace más notorio en los traspatios que tienen una mayor extensión de terreno, es decir en donde el espacio permite la permanencia de diversos usos.

Siguiendo el análisis del traspatio de la familia Rodríguez en que tienen como actividad principal la cría de animales, se encuentra también un espacio para el almacenamiento de la leña (Figura 24), la cual también les otorga ingresos económicos con su venta, aunado a esto se tiene junto al traspatio la parcela familiar en donde siembran maíz, para el autoconsumo anual.



Figura 24. Traspatio familia Rodríguez.

Fuente: elaboración propia (2021).

En lo anterior se muestra como el traspatio puede ser una forma de subsistencia en donde las familias campesinas puedan obtener recursos económicos para la manutención de la familia tal y como lo mencionó Báez.

Tenemos, entonces, que la naturaleza penetra en el traspatio campesino y en la parcela agrícola con su dinámica ecosistémica y con su lógica estructural. Allí se encuentra y confronta con las necesidades humanas de subsistencia y reproducción y, sobre todo, con las formas culturalmente sancionadas de resolverlas (2018, p. 294).

Existen también otras formas de uso del traspatio que no tienen que ver con la obtención de recursos económicos, por ejemplo, aquellas prácticas en las que este espacio les brinda a las familias la obtención de recursos para el autoconsumo, no solo nos referimos a los alimentos, sino también a aquellos productos que son utilizados para fines diversos como rituales o celebraciones.

Tal es el caso del traspatio de la familia Ayapantecatl (Figura 25), que conserva en su traspatio animales que son sacrificados para la preparación de los alimentos como el mole para el 4 de octubre fecha en que se celebra la fiesta del pueblo o para el cultivo de flores de cempasúchil para la conmemoración del día de muertos.



Figura 25. Traspatio familia Ayapantecatl.

Fuente: elaboración propia (2023).

Una forma de develar el uso del traspatio en San Francisco Tetlanohcan es a partir de reconocer los elementos que los componen, esto se analizó a partir de 60 encuestas realizadas a personas de la comunidad que mencionaron tener un traspatio en sus casas.

Dentro de los resultados obtenidos se encontraron 52 especies de uso para subsistencia 7 de cría de animales y 45 organismos vegetales. Estos se agruparon en dos categorías: A) Organismos Animales y B) Organismos Vegetales. Dentro de estas categorías se contempló también organismos que no tienen un uso de subsistencia como es el caso de las mascotas en las que se registraron 4 tipos de animales y las flores y plantas de ornato con un registro de 25 especies, teniendo un total de 81 organismos registrados entre animales y vegetales, para el análisis cada categoría se dividió en los siguientes grupos:

A) Organismos Animales encontrando dos grupos 1. Cría de animales, ya sea para consumo o trabajo y 2. Mascotas teniendo principalmente a perros, gatos y aves de ornato como canarios y loros.

B) Organismos Vegetales, que se clasifican en cinco grupos: 1. Árboles frutales, 2. Hierbas aromáticas, 3. Hierbas medicinales, 4. Plantas de cultivo y 5. Flores y plantas de ornato.

La (Figura 26) hace referencia a los animales que se crían en los traspacios como una forma para obtener recursos económicos a través de la renta, engorda y venta de estos, aunque también son usados por las familias ya sea como animales para trabajo o autoconsumo de carne o derivados como huevos y leche.

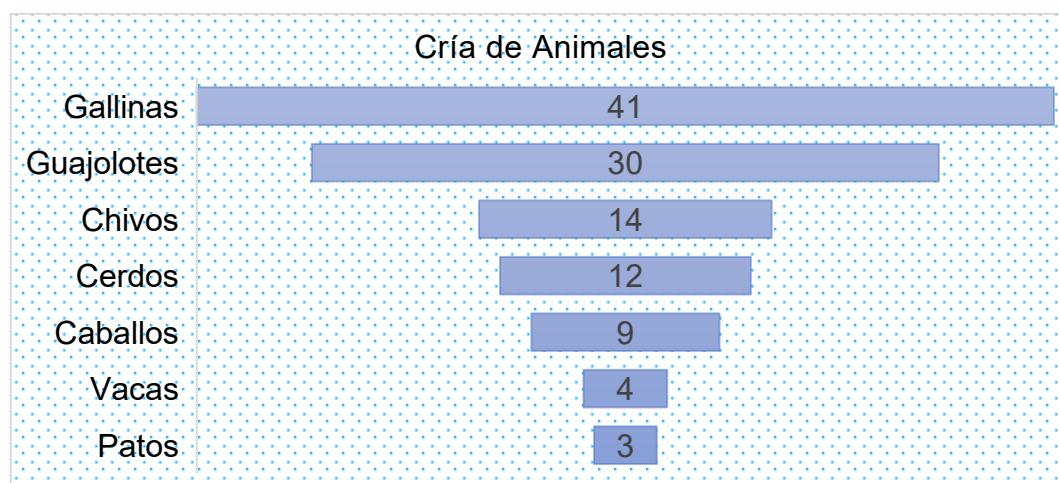


Figura 26. Animales de traspacio en Tetlanohcan.

Fuente: elaboración propia con base en encuestas.

La (Figura 27), contiene la mayor diversidad de organismos registrada en las encuestas con 70 especies en los que predominan las flores y plantas de ornato con el 36%, seguida de las Hierbas medicinales con 29%, continuando con las plantas de cultivo con 17% y finalmente los árboles frutales y las hierbas aromáticas con un 11% y 7% respectivamente.

En su conjunto las figuras 26, 27y el cuadro 7 reflejan una muestra de la vasta diversidad biocultural que se encuentra en los traspacios que dan sustento a las familias campesinas de San Francisco Tetlanohcan, al contener no solo el manejo de especies vegetales y animales, sino también al ser un reservorio de conocimientos y prácticas culturales que fortalecen los lazos de unión y colaboración comunitaria. Barrasa y Reyes (2011) afirman que la construcción sociocultural de saberes determina percepciones personales y colectivas que, al reconfigurarse en identidades y conocimientos, conforman saberes comunitarios (P. 137).

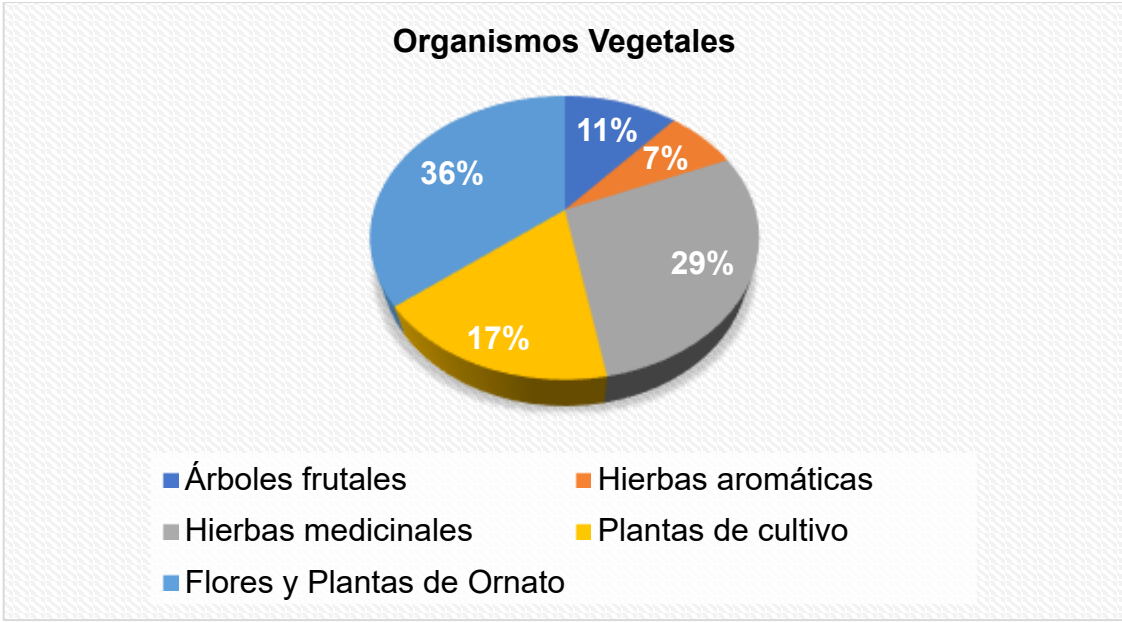


Figura 27. Organismos vegetales de traspatio en Tetlanohcan

Fuente: elaboración propia con base en encuestas.

Cuadro 7. Plantas medicinales de los traspatios en Tetlanohcan.

NÚMERO	ÁRBOLES FRUTALES	HIERBAS AROMÁTICAS	PLANTAS DE CULTIVO
1	Durazno	hierbabuena	Maíz
2	Pera	Epazote	Calabaza
3	Ciruela	Cilantro	Haba
4	Aguacate	Orégano	Frijol
5	Nuez	Tomillo	Quelites
6	Guayaba		Cebolla
7	Manzana		Jitomate
8	Capulín		Chilacayote
9			Chile
10			Ayocote
11			Chayote
12			Nopales

Fuente: elaboración propia, (2024). Datos recuperados de encuestas.

4.6. Herbolaria la conservación biocultural de los saberes

La tradición sobre el uso de la herbolaria data de tiempos prehispánicos y ha quedado plasmada en murales, vasijas y esculturas que representan la práctica de la medicina tradicional que ha sido transmitida de generación en generación de manera oral y práctica a través del tiempo como un recurso prístino para el tratamiento de enfermedades y dolencias.

Otro vestigio importante es el *Libellus de Medicinalibus Indorum Herbis* (libro de las yerbas medicinales de los indios) conocido como Códice Badiano o Códice de la Cruz-Badiano escrito en 1552 por Juan Badiano y Martín de la Cruz, en el Badiano escribe “lo compuso un indio médico del Colegio de Santa Cruz, que no tiene aprendizaje teórico, pero está bien enseñado por su propia experiencia” (Biblioteca Nacional de Antropología e Historia, (2025)). La cita anterior refleja como el manejo y aprovechamiento de las plantas medicinales ha sido un recurso vastamente utilizado por las comunidades originarias.

La importancia del uso de la herbolaria dentro de la medicina tradicional no recae solamente en su bagaje histórico, sino también en la forma en como este sistema ha dado nombre a un sinfín de malestares y dolencias que aquejan a las poblaciones más desprotegidas como lo son las comunidades indígenas y campesinas del país.

Alberti-Manzanares, (2006) afirma que, “En varios estados de la República Mexicana existe una arraigada tradición de curanderos, hierberos, hueseros, sobadores y parteras con amplio conocimiento sobre plantas medicinales de sus regiones que han contribuido a preservar este saber (P. 145).

Así a través de la medicina tradicional cada pueblo expresa sus saberes entorno al conocimiento de su medio ambiente con relación a sus creencias y cultura en el que va a expresar su identidad dentro de los sistemas terapéuticos tal y como menciona Fagetti “cada pueblo posee el suyo, que comparte muchos elementos con el resto, pero que también presenta características propias (2011, p. 138).

Esta particularidad está presente en el estado de Tlaxcala, dado que la riqueza biocultural ha favorecido el aprovechamiento de las plantas medicinales, dando origen a un vasto conocimiento sobre la herbolaría, la cual se reconoce como un recurso terapéutico sustentable para la atención a los procesos de salud-enfermedad que aquejan a las familias tlaxcaltecas, este conocimiento se mantiene vigente a través del Jardín Botánico Tizatlán donde se estudian 49 especies de uso medicinal de 200 recolectadas dentro del estado.

El estudio de la herbolaria resalta lo indispensable que es su conservación para mantener la resiliencia de estas familias, pero que, con la llegada de la medicina occidental o convencional se ha restado valor e importancia.

Tal desvalorización se ve reflejada en la pérdida no solo del conocimiento sobre el uso de estas plantas, sino también en la reducción de los acervos biológicos y culturales que eran posibles observar en los traspatios de las familias mexicanas y que contribuyen a la riqueza biocultural.

Es por lo anterior que se quiere reconocer el conocimiento y manejo de la herbolaria como medio para preservar la salud, que prevalece entre la comunidad campesina de San Francisco Tetlanohcan, dado que, es una herramienta de curación primaria para las familias.

Una forma de acercarnos al conocimiento sobre el uso de la herbolaria en Tetlanohcan fue a través de diversas entrevistas y encuestas realizadas durante el trabajo de campo de 2021 a 2024, donde se obtuvo el registro de 26 plantas de uso medicinal (Cuadro 8).

De igual manera se pudo constatar que dentro de la familia son las mujeres quienes mayormente conocen los remedios y el modo de preparación y aplicación de los mismos, y que la forma más común de utilizarlos es dentro del temazcal y para atención a dolencias primarias. o como apoyo a reducir síntomas de enfermedades crónicas como la diabetes e hipertensión.

Cuadro 8. Plantas medicinales usadas en Tetlanohcan.

Núm.	Nombre Común	Nombre Científico	Usos
1	Árnica	<i>Heterotheca inuloides</i>	Curas heridas
2	Chichicaxtle	<i>Urtica chamaedryoides</i>	Reumas, frialdad
3	Epazote de zorrillo	<i>Teloxys graveolens</i>	Empacho, tos
4	Fresno	<i>Fraxinus uhdei</i>	Fiebre
5	Hiel del toro	<i>Tridax procumbens</i>	Coraje, Diabetes
6	Hierba de San Nicolás	<i>Piqueria trinervia</i>	Dolor de cuerpo
7	Hierba maestra	<i>Artemisia absinthium</i>	Nervios
8	Hierbabuena	<i>Mentha spicata</i>	Estomago
9	Hinojo	<i>Foeniculum vulgare</i>	Baño recién nacido
10	Hoja de guayaba	<i>Psidium guajava</i>	Diarrea
11	Hoja de tomate	<i>Solanum lycopersicum</i>	Dolor de garganta
12	Hojas de capulín	<i>Prunus serótina</i>	Temazcal, tos
13	Hojas de durazno	<i>Prunus persica</i>	Temazcal, frialdad
14	Hueso de aguacate	<i>Persea americana</i>	Azúcar
15	Manzanilla	<i>Chamaemelum nobile</i>	Dolor de estomago
16	Marrubio	<i>Marrubium vulgare</i>	Temazcal, Heridas
17	Orégano	<i>Origanum vulgare</i>	Tos
18	Pelo de elote	<i>Zea mays</i>	Mal de orín, riñón
19	Pericón	<i>Tagetes lucida</i>	Embarazo
20	Romero	<i>Rosmarinus officinalis</i>	Temazcal, Golpes
21	Ruda	<i>Ruta graveolens</i>	Mal de ojo
22	Sábila	<i>Aloe barbadensis</i>	Piel lastimada
23	Santa María	<i>Tanacetum parthenium</i>	Dolor de cabeza
24	TÉ limón	<i>Cymbopogon citratus</i>	Inflamación
25	Tepozán	<i>Buddleja americana</i>	Temazcal, reumas
26	Tianguispepetla	<i>Alternanthera repens</i>	Fiebre

Fuente: elaboración propia (2024). Datos recuperados de encuestas.

En la (Figura 28), los resultados demuestran que el 58% de las plantas medicinales en San Francisco Tetlanohcan se encuentra fuertemente vinculados con el baño de temazcal, ya que su uso se asocia con la preparación de este baño ritual.

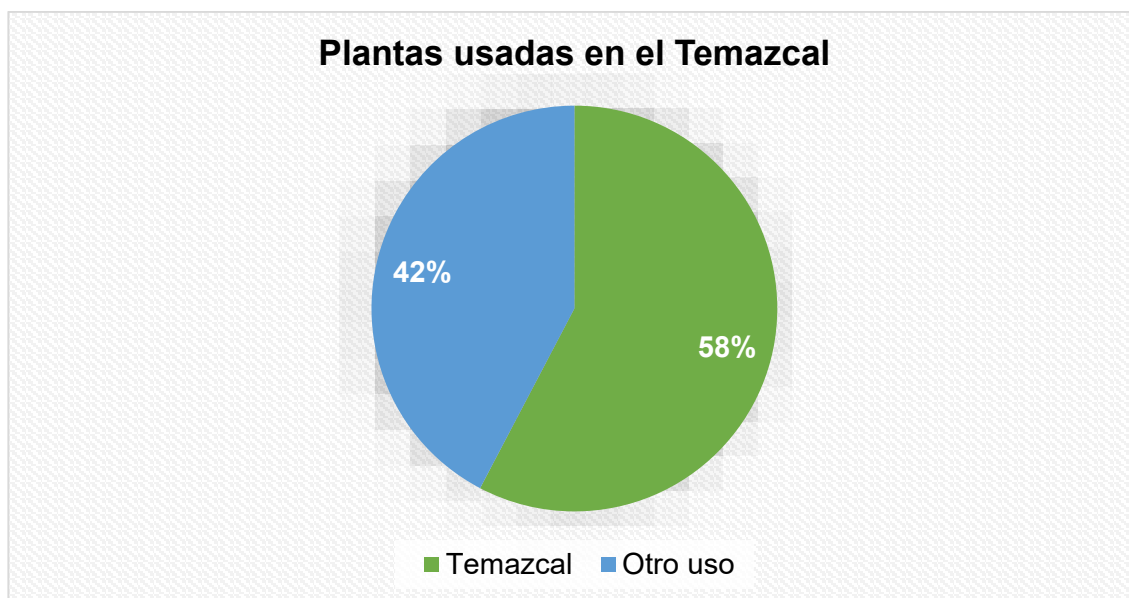


Figura 28. Uso de plantas medicinales en el temazcal en Tetlanohcan.

Fuente: elaboración propia con base en encuestas.

En Tetlanohcan, se le da un uso terapéutico y curativo además de ritual, pues cura enfermedades reumáticas, nerviosas, de la piel y efectos derivados del parto; además relaja el cuerpo, estimula el sistema linfático, tonifica la piel y sana el espíritu y la mente.

En él también se encuentra alivio a la tos, a los dolores de huesos, a los problemas de frialdad corporal y sirve para unir los huesos de la cadera y “cocer” la leche de las mujeres que recién han tenido un hijo (Campos, 2018)

Otra forma predominante de usar las plantas medicinales es a través de infusiones para preparar bebidas que alivien sintomatologías o dolencias asociadas a enfermedades comunes como el resfriado, la temperatura o el dolor.

La (Figura 29) explica las formas en que usan las plantas medicinales los habitantes de Tetlanohcan, los usos principales se encuentran asociados al temazcal, con 12 plantas, sin embargo, hay 3 plantas más que se usan tanto en el temazcal como en infusión, 10 se utilizan únicamente en infusiones que serán ingeridas de forma oral y la sábila es la única planta medicinal que fue mencionada con un uso cutáneo.

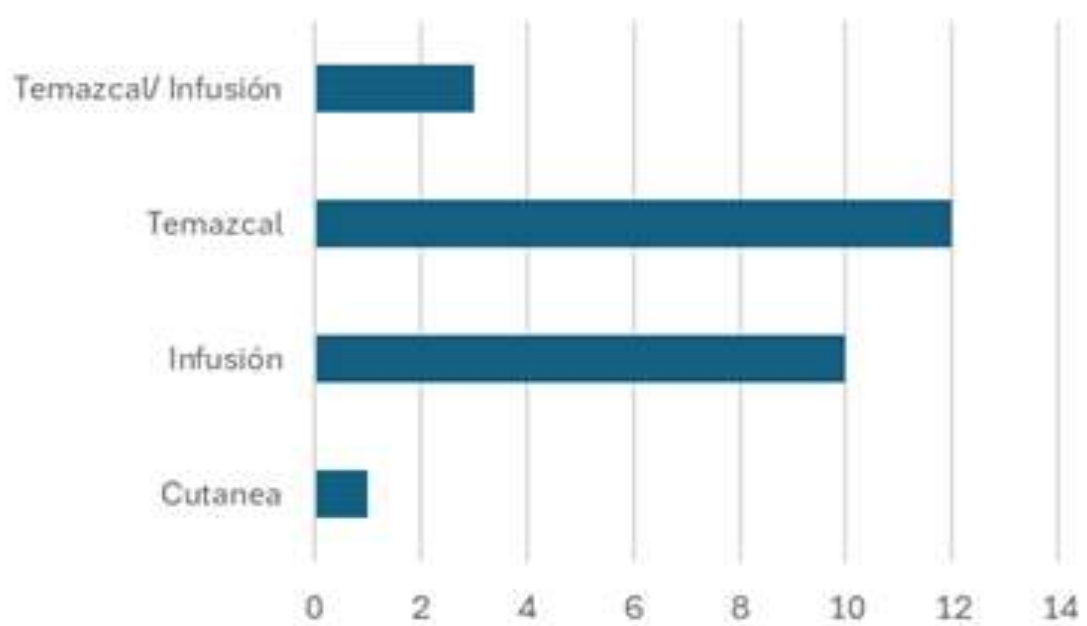


Figura 29. Preparación de plantas medicinales en Tetlanohcan.

Fuente: elaboración propia con base en encuestas.

Los resultados registrados dan cuenta de la importancia de la herbolaria para el tratamiento de diversas enfermedades dentro del municipio, y al mismo tiempo se resalta la presencia de estas plantas en los traspacios por lo que podemos decir que la permanencia de estos saberes y prácticas en torno a la medicina tradicional en San Francisco Tetlanohcan contribuye de manera efectiva a la conservación biocultural de la comunidad.

4. 7. La expresión biocultural en la cocina

En el México prehispánico, la alimentación de los pueblos estaba compuesta por diferentes prácticas agrícolas que se han ido adaptando gracias al conocimiento ecológico tradicional, de esta manera se fueron mejorado cultivos como el maíz, el frijol, la calabaza y el chile, entre otros, también gracias a dicho conocimiento se han seleccionado hierbas, perfeccionado técnicas de recolección de hongos, insectos, frutos y semillas, así como mejoras en la pesca y la caza de animales, se hablaba de sociedades autosuficientes que podían producir u obtener sus alimentos del medio circundante.

Sin embargo, con la llegada de los españoles las recetas tradicionales se fusionaron con los productos traídos, los cuales incluían especias, carnes rojas, arroz, trigo, azúcar y otros alimentos que dieron origen a una vasta variedad de platillos como el mole que integra elementos de ambas culturas, por lo que consumirlo mantiene viva la historia intercultural de la que formamos parte. En la actualidad la cocina mexicana resultado de esta mezcla, dio origen a un sin fin de sabores que se fueron especializando en cada región, y lo que anteriormente dependía de la siembra, la ganadería, la pesca, la caza y la recolección, con el tiempo, el comercio y las migraciones los productos se fueron desplazando a diversos puntos del país.

Con la llegada de la revolución verde y posteriormente la globalización, la alimentación fue cambiando y paso de ser un vestigio cultural a un producto más de un mundo acelerado inmerso en una dinámica económica, que prioriza la cantidad por encima de la calidad, muestra de esto son las modificaciones genéticas que han cambiado el tamaño de los frutos o las hormonas inyectadas a los animales para producir más carne, entonces vivimos en sociedades con mesas cada vez más llenas, pero con productos más vacíos en nutrición y cultura, lo que da como resultado el aumento de enfermedades metabólicas como la diabetes y la obesidad asociadas a esta mala alimentación.

México como país megadiverso presenta “una diversidad biológica y cultural extraordinaria, sobre todo en función de la variedad de condiciones climáticas que define un mosaico territorial en el que se desarrollan un gran número de especies silvestres y cultivadas” (Montes, 2018, p. 232).

Lo anterior resalta la necesidad de retomar tanto los saberes, como las prácticas de preparación de alimentos que están presentes aun en algunas comunidades originarias, tal es el caso de San Francisco Tetlanohcan, en donde a pesar de la introducción de productos industrializados, la población continúa consumiendo alimentos tradicionales que favorecen la nutrición y la salud tanto de la población como del medio ambiente, lo segundo al continuar con algunas técnicas de producción de alimentos sustentadas en el conocimiento y manejo de su medio ambiente biológico y cultural, como en el caso de la recolección de hongos, la cría de animales en corral y la siembra de maíces nativos.

El apego a este tipo de alimentación tradicional tiene varias aristas, y si bien es cierto que una de ellas corresponde a la falta de recursos económicos para la subsistencia de la familia, otras tienen un sentido más profundo, ligado al territorio, como el consumo de alimentos a base del maíz, tortillas, tamales y atoles, o la recolección de hongos actividad que realizan algunas familias de la comunidad.

Durante las visitas a la comunidad fue posible observar que las costumbres alimenticias provienen de ese conocimiento y manejo del medio ambiente, por lo que el consumo de algunos platillos es de temporal o pertenecen a celebraciones especiales como lo son, el día de muertos, la semana santa y la fiesta del pueblo reconocida por los pobladores como el día del mole.

Presentamos aquí testimonios que dan cuenta de esta diversidad culinaria que resguarda la comunidad campesina de San Francisco Tetlanohcan, hablemos entonces de uno de los platillos emblemáticos “el mole” preparado con esmero y dedicación por las mujeres de Tetlanohcan.

27 de febrero de 2023 Doña Fidelia Rodríguez preparación de mole

INGREDIENTES

¼ de manteca de cerdo

15 clavos de olor

½ kg ajonjolí

1/2 varita de canela

½ kg de cacahuete pelado

1/4 chiles chipotles con vena

¼ kg de almendra

1/4 chiles mulatos desvenados

1 kg de pasas

1 barra de chocolate

20 galletas de animalitos

Cebolla y ajo al gusto

Cuadro 9. Preparación de mole tradicional.



En un sartén se tuesta muy bien el ajonjolí con la canela y los clavos.

Se fríen aparte las galletas de animalitos.

Hay que tener cuidado de que no se quemen, porque amargan el mole.



Se fríen los cacahuates con las almendras y las pasas.



Se limpian y se fríen los chiles, para después hervirlos con las pasas, la cebolla y el ajo.



Se limpia el metate, para ir moliendo todos los ingredientes.



Finalmente se cocina y se agrega el chocolate, hay quien le pone jitomate u otras especias, pero este es el mole original de Tetlanohcan, el que comemos en la fiesta del 4 de octubre.

Fuente: elaboración propia, con base en trabajo de campo (2023).

3 de octubre de 2023 Familia Cuapio preparación de tamales.

INGREDIENTES

1 kg de manteca de cerdo

1 kg de mole

3 kg masa

Hojas de maíz secas

4 kg de carne de pollo

Caldo de pollo y Sal al gusto

Cuadro 10. Preparación de tamales.



En un bote con agua caliente se ponen a remojar las hojas de maíz.

En una tina se mezcla la masa, la manteca y el caldo de pollo y se amasa bien hasta que quede blandita, se debe ir probando para agregarle la sal.



Se extienden las hojas y se les va poniendo la masa, el mole y la carne



Una vez llenos se envuelven y se cosen a vapor por una hora.
Este platillo se consume principalmente el 2 de noviembre y 4 de octubre.

Fuente: elaboración propia, con base en trabajo de campo (2023)

29 de octubre de 2023 Familia Ayapantecatl preparación de pan.

INGREDIENTES

2 kg de harina

$\frac{3}{4}$ kg de manteca vegetal

1 kg de huevo

$\frac{1}{2}$ ramita de canela

$\frac{1}{2}$ kg de piloncillo

Levadura

Cuadro 11. Elaboración de pan de muerto.



Se prende la leña dentro del horno de piedra para calentarlo.
En una mesa limpia se extiende la harina formando un hueco en el centro.



A la harina se agrega levadura, huevos, manteca vegetal y agua hervida con canela y piloncillo hasta que tenga la consistencia deseada.

Con las manos se revuelve la mezcla para integrar los ingredientes.



Se va amasando hasta que la masa no se pegue en los dedos y una vez lista se tapa con una servilleta durante 20 minutos.



Después de que la masa haya aumentado 2 veces su tamaño se destapa y comienzan a sacar bolitas que se les va dando la forma y se van adornando.



La masa adornada se coloca en charolas de metal que se irán metiendo al horno, el cual ya debe estar caliente y sin de leña.



Pasados 20 minutos se saca el pan horneado y se coloca en una mesa o tabla que previamente fue cubierta con harina para dejarse enfriar. Este pan se consume principalmente en días de muertos del 31 de octubre al 2 de noviembre.

Fuente: elaboración propia, con base en trabajo de campo (2023)

24 de marzo de 2024 Doña Judith Escobar preparación de torta de haba.

INGREDIENTES

½ kg de manteca de cerdo

1 kg de romeritos o nopales

½ kg haba tostada y molida

3 huevos

¼ kg de camarón seco

5 clavos de olor

½ kg de jitomate

1/2 varita de canela

1/4 chiles chipotles

1 cucharada de royal

1/4 chiles pasilla

Cebolla y ajo al gusto

Cuadro 12. Preparación de torta de haba.



En un recipiente se agrega el polvo de haba con 2 o 3 huevos y una cucharadita de royal.



Se mezcla hasta integrar los ingredientes y se deja reposar 20 minutos, para después ir agregando la mezcla en una sartén con manteca bien caliente y así se van formando las tortitas de haba.



Se hierven los nopales o romeritos y mientras hierven, se limpian y fríen los chiles, para después molerlos con los jitomates, la canela, el clavo, la cebolla y el ajo.

Con esto se elabora el caldillo y una vez que hierve se le agregan los camarones y las tortas de haba.

Este platillo se consume principalmente en semana santa y se ofrece durante el cumplimiento de los cargos por los mayordomos del 3er, 4to y 5to viernes durante la semana santa.

Fuente: elaboración propia, con base en trabajo de campo (2023).

Los platillos descritos forman parte de celebraciones especiales dentro de la comunidad, por tanto, tienen un alto valor sociocultural, puesto que no se consumen únicamente en familia, sino que forman parte de un entramado comunitario, con el convite en el que van a compartirse con sus vecinos y familiares en el afán de continuar conservando sus valores culturales y sus lazos de unidad.

Muestra de esto es el pan de muerto que se prepara en cada casa y deberá llevarse como forma de tributo o apoyo a aquellos que estén conmemorando alguna ofrenda nueva, es decir que hayan perdido a un familiar durante el año anterior.

Durante las visitas de campo realizadas a la comunidad, hubo también 2 eventos importantes en los que fue posible observar otros platillos típicos de la región que, si bien no se preparan dentro de festividades, si corresponden a la cotidianidad en la que se desarrolla la vida de los habitantes y reflejan ese entramado biocultural de su relación con la agricultura y el bosque.

En la primera visita a campo realizada el 2 de octubre de 2021 se pudo presenciar un concurso de platillos típicos que organiza el municipio como parte de las actividades correspondientes a la feria del pueblo.

Cuadro 13. Platos típicos de San Francisco Tetlanohcan.

	
Texmole de chito y hongos	Nopalachi con salsa de charal
	
Picadillo de calabaza con elote	Caldo de haba
	
Tlatlapas con nopal	Sopa de hongos de temporada
	
Chocomite con flor de calabaza	Chilacayote con salsa de charal

	
Xoloxtle con calabaza	Xoloxtle de ayocote y chilacayote
	
Torta de haba con nopal	Texmole de hongos silvestres
	
Nopales navegantes	Gorditas de ayocote y chile
	
Salsa de chile de árbol	Chilposo de charales

Fuente: elaboración propia, con base en trabajo de campo (2021)

Cada uno de los platillos presentados se resaltan los hábitos alimenticios de una comunidad campesina, puesto que aprovecha los recursos de la siembra y su entorno para satisfacer las necesidades alimenticias de la familia, y que en este fin refleja también la riqueza culinaria que debe prevalecer en un país con miras a proteger y garantizar la salud de sus ciudadanos y de su medio ambiente.

Esta muestra gastronómica abrió un panorama más amplio sobre la diversidad biocultural que resguardan las comunidades campesinas en el país, al mismo tiempo que resalta la importancia de la permanencia de dichas comunidades, puesto que resguardan dentro de ellas una cantidad invaluable sobre el uso y manejo de la diversidad biocultural.

Otro momento en que fue posible apreciar la riqueza culinaria de la comunidad se dio al acompañar al grupo cultural Soatsitsin Senka Tekitih (mujercitas trabajando) a la conmemoración de un evento denominado TLAXCALA DE MIS AMORES (guardianes de nuestros saberes y sabores) CAPITULO SAN FRANCISCO TETLANOHCAN (Figura 30), en este evento se presentó una muestra cultural con cantos en náhuatl, presentación de una ofrenda y platillos típicos de la región, sobre este evento se resalta el uso del náhuatl para denominar los platillos presentados por el grupo cultural.



Figura 30. Evento Tlaxcala de mis amores, Capítulo San Francisco Tetlanohcan
Fuente: elaboración propia (2022).

El idioma representa para los pueblos una forma de expresar la relacion biocultural con el territorio, tal como lo cita Toledo (2018) al denimonar a la dimensión lingüística como un elemento indispensable para el reconocimiento de la diversidad biocultural, puesto que solo aquello que se nombra adquiere un significado que se apropia como simbolo de identidad para los pueblos que lo conservan, en este sentido es importante presentar en este trabajo la muestra culinaria en la que no solo resaltan los platillos tipicos de la comunidad, sino tambien sus nombres en el idioma nativo.

Cuadro 14. Muestra cultural de platillos tradicionales.



Fuente: elaboración propia, con base en trabajo de campo (2022)

Todo lo aquí mostrado representa una muestra culinaria en la que confluyen tanto la diversidad biológica como la diversidad cultural, que resalta los saberes y las prácticas inmersas en el territorio y que expresan el cómo los actores sociales van a apropiarse del mismo como espacios de vida al hacer uso de los 7 componentes bioculturales delimitados por Becerra (2014), con el uso de los recursos naturales bióticos, los agroecosistemas tradicionales, la diversidad biológica domesticada, los recursos fitogenéticos adaptados localmente, el repertorio de conocimientos tradicionales, el sistema simbólico de creencias y los rituales y mitos de origen que envuelven todo el repertorio de alimentos que son usados con un fin simbólico y que contienen un valor emocional para la comunidad campesina de San Francisco Tetlanohcan.

4.8. Elaboración de tortillas artesanales como práctica de conservación biocultural

El origen del maíz (*Zea mays L.*) data de hace unos 9000 años A.C. y su domesticación a partir del teocintle está registrado en muchos pueblos mesoamericanos, los cuales lo cultivaron y seleccionaron hasta el día de hoy, que llegó a convertirse en la base de la alimentación para casi todas las regiones agrícolas de México. Oseguera y Ortega (2016), mencionan que existen por lo menos 600 formas de preparar este alimento.

En este sentido se debe recalcar que para la cocina Tlaxcalteca, el maíz ocupa un lugar privilegiado, lo que es posible reconocer desde la toponimia del estado puesto que el nombre de Tlaxcala que proviene del idioma náhuatl, deriva del vocablo *Tlaxcalli* “lugar de tortillas” o “lugar de pan de maíz”, lo anterior explica por qué este alimento se encuentra tan arraigado en la cultura del estado, basta con observar la diversidad de maíces que se han especializado para la preparación de una gran variedad de tortillas, entre las que destacan, las memelas, las tortillas en sus diversos colores azules, rosas, blancas y amarillas, los tlaxcales y las gorditas.

Este arraigo con la tortilla persiste en San Francisco Tetlanohcan, y se sustenta en una encuesta realizada a 60 mujeres de la comunidad en abril del 2022. (Figura 31), los resultados obtenidos expresan que:

- 5 mujeres compran sus tortillas en tortillería de máquina, al señalar que para ellas es más económico, porque el costo es de 18 pesos por kilo, mientras que en las tortillerías de comal el precio es de 22 pesos.
- 11 mujeres indicaron que compran sus tortillas de comal en las tortillerías tradicionales, el trabajo o la falta de tiempo para elaborar sus propias tortillas fueron las razones que dieron para esto.
- 44 mujeres restantes señalaron que consumen tortillas elaboradas por ellas principalmente por su sabor, la higiene, la economía o la cocción además que llenan más que las otras tortillas; de estas, 17 mujeres acudían a comprar las tortillas de comal, sólo en ocasiones que recibían visitas o cuando se terminaban sus tortillas y no tenían tiempo de preparar más para la comida del día, estas 44 mujeres señalan que el maíz para elaborarlas lo obtenían de la siembra anual de sus familias.

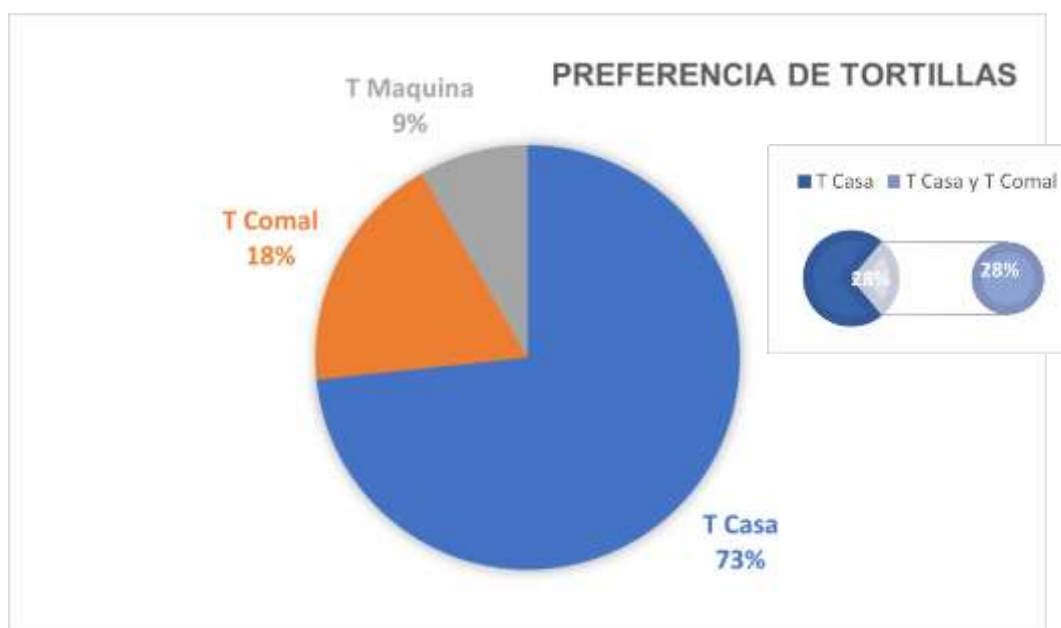


Figura 31. Preferencia de tortillas por mujeres de Tetlanohcan.

Fuente: elaboración propia con datos de encuestas.

Los resultados van acordes con las observaciones realizadas durante el trabajo de campo en donde fue posible observar en las casas visitadas la presencia de las tortillas elaboradas a mano por las mujeres que ahí habitan, o al observar en las calles a los habitantes caminar con su bote de “nixtamal” (técnica prehispánica en la que el maíz seco se hierve con cal y agua), o masa para la preparación de las tortillas.

La conservación de estas prácticas contribuye a la prevalencia de los saberes en los que como cita Halffer. “Este conocimiento, transmitido en forma oral en aquellos pueblos que conservan su estructura social y tradiciones, constituye un verdadero patrimonio o memoria biocultural”. (2009, p. 19).

Es por lo anterior que podemos decir que, la elaboración de tortilla no es entonces una práctica simple, sino más bien una forma que tienen los habitantes para vincularse con el territorio, pues esta práctica al igual que el temazcal, la herbolaria y el traspatio, requieren la inversión de tiempo y esfuerzo para llevarse a cabo y, para desarrollarse es necesario que toda la familia se involucre, ya sea con la siembra o la cosecha del maíz, o con alguno de los procesos para la elaboración, tal y como se muestra en la siguiente imagen (Figura 32).



Figura 32. Elaboración de tortilla y Xical

Fuente: elaboración propia (2023).

Durante las visitas a campo tuvimos la oportunidad de hablar con doña Josefa, quien nos comparte el proceso para elaborar las tortillas.

Para hacer nuestra tortilla ocupamos el maíz que sembramos, ese lo guardamos en costales y lo vamos ocupando en todo el año, y vamos preparando, depende cuantos sean en la familia, por ejemplo, yo hecho tortilla una vez a la semana, pero mi nuera casi a diario, porque mi hijo es tlagoso, cochino chamaco, dice “hay yo quiero esta tortilla calientita, a mí no me gustan una vez a la semana porque se entiesan”, y pues mi nuera se va a trabajar, pero muele y ahí va bien cansada a echar tortilla.

Porque esto de la tortilla se lleva su tiempo, tiene su chiste, no dirá usted que es nomas echar la tortilla al comal y ya... ¡No! uno debe primero escoger el maíz que este bien bueno, para que la tortilla salga blandita.

Primero se pone a hervir el agua, para después echarle el maíz y luego ya le echa la cal y ahí le debe uno ir tanteando, porque si le pones de más sale amargo y si le falta pues sale todo feo, por eso, esto de la tortilla nos lo enseñan desde chiquitas, primero cuando uno está chiquito pues anda ayudando a la pizca, luego ya más grande hay que llevar el nixtamal al molino y ahí van los chamacos cargando sus botes para llevarlos al molino.

Pero esto es de ahorita que ya tenemos molinos, antes ¡que molino ni que nada! había que moler en el metate, y eso se hacía de madrugada, luego que uno se levanta lo primero, se para la olla del café y a echar tortilla haga usted de cuenta que para cuando salía el sol, ya estábamos todos desayunando, esos tiempos eran bonitos, no había prisas.

Pero bueno... después de que esta la masa ya empieza uno a agarrar bolitas y así las vas dando vueltas con tus manos y ya tienes la medida, cada una ya sabe y empiezas a tortear con las manos hasta que te quedan delgaditas y las echas al comal calientito, de ahí esperas un poquito cuando vas viendo que está lista, le das la vuelta y ya la tortilla infla su

panza bien bonito y la agarras y la echas al “xical” esa canasta donde las echamos para que no se enfríen, y entonces ahora si da uno unas comilonas que si no hay carne, pues con huevo y sino aunque sea con puro chile, no importa, estábamos todos juntos, la familia, las mujeres grandes enseñan a las más pequeñas.

Ya después de comer la tortilla se mete en una servilleta y en un nylon o ahí mismo en el xical se guardan y así te duran 2 o 3 días, depende cuanta tortilla hayas echado y cuantos son en la familia (Doña Josefa, habitante de San Francisco Tetlanohcan, 2022)

En el relato anterior es posible ver el arraigo y el amor que se tiene por la tortilla, en esta práctica se encuentran también, los recuerdos de comer acompañados, colaborando, están las historias de vida de cada una de las familias Tetlanoquences, puesto que la acción de comer tortillas forma parte de la identidad que define a una persona o pueblo, al mismo tiempo que lo diferencia de los otros.

Sobre esto se puede señalar que, si bien todos los mexicanos comemos tortillas, no todos tienen la costumbre de comer tortillas elaboradas a mano y con el maíz sembrado en sus parcelas o traspacios, esta práctica está inmersa en saberes que uno no reconoce haber aprendido, pero que sin embargo, cuando se nombran dan cuenta de una memoria colectiva que persiste entre y con la modernidad, a partir de la cual los saberes y practicas tradicionales de las comunidades campesinas van a formar nuevas experiencias de vida.

Dentro de las nuevas técnicas se encuentran los materiales que facilitan estas tareas cotidianas, tal el caso de la integración de los molinos mecánicos para obtener la masa a partir del nixtamal o los comales y los tortilleros de metal que es posible ver en las tortillerías de Tetlanohcan (Figura 33).



Figura 33, Molinos mecánicos, comales y tortilleros de metal.

Fuente: elaboración propia (2022).

4.9. Recolección de hongos como forma de subsistencia comunitaria

México como país megadiverso contiene una gran cantidad de ecosistemas dentro de los que se reconocen a los bosques como ambientes indispensables para la captación de agua, puesto que la estructura arbórea, además de la altitud a la que se desarrollan estos organismos fomenta una condición climática que aunado a la altitud favorece la presencia de humedad y determina el régimen de lluvias y vientos, es por esto que la conservación de estos ecosistemas es fundamental para la subsistencia de los seres humanos.

En este sentido el volcán, Malintzin (en Náhuatl, la de faldas azules) fue declarado como Parque Nacional el 6 de octubre de 1938, con el propósito de salvaguardar los ecosistemas forestales en beneficio de las comunidades rurales, y para la protección del área de recarga de los acuíferos del valle Poblano y Tlaxcalteca, esta denominación como Parque Nacional convierte al volcán en un espacio altamente amenazado, dado que muchos de los recursos que se obtienen de él corren peligro al notar la gran cantidad de áreas que presentan problemas tales como la contaminación, la tala inmoderada, el cambio de usos de suelo, la agricultura extensiva, los incendios forestales y el gusano descortezador, por mencionar algunos.

Dado lo anterior es indispensable preguntarse ¿Cómo es posible conservar algo que no se conoce? Y para responder esta pregunta es fundamental preguntar a los habitantes de estos ecosistemas, puesto que son ellos quienes poseen el conocimiento más profundo sobre sus problemáticas y las formas de mantenerlo con vida. Todo esto nos obliga a entender a este ecosistema como un medio dador de vida que se encuentra en una simbiosis no solo con los factores ambientales, sino también con las comunidades rurales que dependen de él para mantener su subsistencia, entonces si hablamos de los elementos necesarios para su conservación debemos partir de entender las interacciones bioculturales.

Entre estas interacciones bioculturales se encuentra la práctica de la recolección de hongos, pues de las 200,000 especies de hongos que se conocen en México, 320 especies son de uso gastronómico (López, C, 2022). Para conocer esta práctica fue necesario acercarnos a la comunidad, específicamente a las personas que mantienen esta actividad como una forma para obtener recursos.

La recolección de hongos es una práctica se realiza como una forma de subsistencia a partir de la cual los habitantes de San Francisco Tetlanohcan se unen para obtener del bosque un recurso tan preciado para ellos, puesto que los hongos silvestres han formado parte de su dieta habitual durante la temporada de lluvias, en este día nos reunimos a las 6:00 am en casa de la Sra. Juanita quien vive en el barrio de Jesús Xolalpan, ella nos invita a asistir a la recolección de hongos la cual se realizó en el volcán Malintzin.

Nos dirigimos a casa de la Familia AyapantecatI donde se encuentran otros vecinos que subirán a la recolección de hongos, esta práctica se realiza de manera cotidiana cada tercer día durante la temporada de lluvias y lo recolectado será usado con fines de autoconsumo o venta en el tianguis del domingo que se coloca frente a la cabecera municipal de Tetlanohcan.

Antes de subir los pobladores se detienen frente a una capilla que ellos mismos han construido (Figura 34), para pedirle a Dios subir y regresar con bien de la colecta, ya que cuentan que, ha habido personas que se pierden en el bosque, o

tienen conflictos con los talamontes quienes pelean por el espacio, por lo que subir en grupos es para ellos una forma de garantizar su seguridad.



Figura 34. Ofrenda de flores y veladoras para protección en la colecta de hongos
Fuente: elaboración propia (2023).

El procedimiento para la recolección de hongos se realiza formando grupos pequeños de 2 a 4 personas que pueden ser familiares o amistades, quienes a lo largo de cuatro horas van a caminar y buscar debajo de troncos, arbustos y hierbas hongos que tengan un buen tamaño para ser vendidos (Figura 35), cuando se encuentra un hongo deben tomarlo con mucho cuidado con las manos evitando que estos se rompan, pues si esto sucede los hongos tienden a ponerse negros y tener un sabor amargo.



Figura 35. Recolección de hongos comestibles.

Fuente: elaboración propia (2023).

Para colectarlos usan cubetas de plástico donde irán depositando los hongos, y una vez que estas se vayan llenando toman una canasta que llevan amarrada a la espalda con una sábana, dentro de ella van a colocar ramas delgadas que tengan hojas de pino (Figura 36), de tal manera que los hongos no se lastimen mientras caminan de regreso al punto de encuentro.



Figura 36. Estrategia para la recolección de hongos.

Fuente: elaboración propia (2023).

Una vez que se han recolectado hongos se regresa a la zona donde se ha dejado la camioneta y cada uno de los presentes va a compartir la comida que llevan desde sus casas (Figura 37), esta actividad la realizan para socializar y descansar, pues han caminado por varias horas en busca de los hongos.



Figura 37. Compartencia de alimentos después de la colecta.

Fuente: elaboración propia (2023).

Como podemos observar para llevar a cabo la colecta de los hongos es necesario hacerlo en comunidad, puesto que esto ayuda a los nuevos integrantes del grupo a reconocer los lugares seguros para llevar a cabo la recolección además de que les ofrece seguridad para evitar conflictos con grupos que se dedican a la tala ilegal y no les conviene ser identificados por los habitantes del municipio.

Otro punto importante de la participación comunitaria en la recolección de hongos es que los integrantes nuevos o los más jóvenes del grupo van a aprender a identificar entre los hongos comestibles y los no comestibles o venenosos, por lo que hacer esta actividad de esta manera permite mantener en la comunidad los saberes y prácticas en torno al conocimiento de los hongos.

Durante la colecta realizada fue posible identificar 20 especies de hongos comestibles (Cuadro 15), y al mismo tiempo ir escuchando las diversas formas de preparación, las cuales se comparten en la siguiente tabla:

Cuadro 15. Hongos comestibles de San Francisco Tetlanohcan.

Xolete <i>Lycophyllum fomusum</i> se preparan con carne de puerco en Pipian	
	
Tecomate <i>Amanita caesarea</i> se preparan a la mexicana	
	

Tejamanillero *Gymnopus dryophilus* se prepara asado con epazote



Amarillo *Amanita basii*. Se cocina como sopa o asado con un poco de aceite



Corneta (chanterelas) *Cantharellus cibarius* se preparan en adobo con huevo



Pante grande *Boletus* se prepara frito



Pante *Boletus pinicola*, se prepara en tamal con carne de puerco



Escobeta *Ramaria aurea* se prepara con huevo o fritos con chile y cebolla



Chilero, *Lactarius deliciosus* caldo de hongo



Mantequilla *Melanoleuca strictipes* se cocina frito



Tecajete *Hipomyces lactiforum* van fritas con ajo y chile rojo



Champiñon *Agaricus silvaticus* se prepara en caldo o cocinado con epazote



Alimonado ixtananacac *Cantharellus cibarius* sabor afrutado similar al durazno se consume asado



Tecusas *Armillaria luteovirens* se cocinan con Frijoles



San Juan o zacatanero <i>Amanita jacksonii</i> se prepara en sopas o caldos		
		
Ojo de venado <i>Agaricus cervinóculus</i> se prepara en mole o caldo de hongos con epazote y chile huajillo.		
		
Pastel <i>Boletus edulis</i> se prepara frito o tostado con queso		
		
Ayomexotl se come con chocomite (pescado)		
		

Alimonado <i>Tricholoma equestre</i> consume con frijoles o con chito		
		
Cuapet <i>Armillaria mellea</i> se consume en caldo de hongos con epazote		
		

Fuente: elaboración propia con trabajo de campo (2023)

4.10. Diversidad biológica domesticada

Durante las visitas a campo se observó que los habitantes hacen uso del sistema de siembra tradicional, que resalta el uso de la diversidad biológica domesticada y los recursos fitogenéticos desarrollados o adaptados localmente, pues los habitantes refieren como una de sus actividades principales la siembra del maíz, obteniendo semillas criollas (Figura 38),, a partir de la selección anual de las mazorcas más grandes que utilizan para la siembra del siguiente año, actividad que realizan como una técnica aprendida desde niños y por los altos costos de la venta de semilla.

En estas prácticas se encuentran también los agroecosistemas tradicionales no solo por utilizar la yunta como herramienta de trabajo para la siembra del maíz, jitomate, haba, calabaza, frijol y chilacayota, sino también al continuar con el sistema de traspatio como un espacio de cultivo (alimentario, medicinal y

ornamental), y de cría de animales como cerdos, gallinas, guajolotes, borregos y vacas, animales que son usados en mayor medida para el consumo familiar, y en algunos casos para la venta.



Figura 38. Variedades de maíz.

Fuente: elaboración propia (2020).

Otra forma de uso del patrimonio cultural se encuentra representada en la comida, donde las mujeres hacen uso de los recursos naturales bióticos, señalan que del bosque obtienen elementos para la cocina como leña, hongos y diversas hierbas entre las que destacan el romero, los quelites, la hierbabuena y el epazote. Mientras que en la siembra el maíz ocupa un lugar privilegiado.

De la siembra también obtienen otros elementos con los que preparan platillos típicos de la región, como las tlatlapas de frijol molido, enzapatadas de haba con nopal, caldo y tortas de haba, alberjones, nopales asados y a base de chiles y especias salsas, tesmole y mole negro.

Existen también otras manifestaciones que dan cuenta de la percepción y valoración de su espacio de vida como el uso del temazcal, ya que el pueblo registra más de 500 temazcales, que en ocasiones acompañan su uso con algunas plantas medicinales como: hiel del toro, tianquispepetla, chichicaxtle, pelo de elote, sábila, árnica, manzanilla, romero, tepozán, hierba maestra, Santamaría, ruda, marrubio, hierbabuena y menta, plantas que usan como repertorios de conocimientos tradicionales, en donde puede encontrarse también

inserto el sistema simbólico en relación con el sistema de creencias, los rituales y mitos de origen, que mezclan creencias religiosas actuales, con tradicionales; ello muestra como a pesar de la introducción de elementos culturales externos, la comunidad conserva estos sistemas tradicionales, que tienen para ellos un valor identitario.

Todas estas formas de patrimonio biocultural existen también gracias a que son para los habitantes de Tetlanohcan una forma de mantener un consumo autosuficiente, que les ayuda a ahorrar recursos económicos, sin embargo no ofrecen a quienes las realizan una entrada económica suficiente para solventar otras necesidades familiares como el transporte, la educación de los hijos, la compra de alimentos, medicinas o bienes que no se obtienen del bosque, por lo que aquellos que no pueden ejercer una profesión se ven en la necesidad de emplearse en otras actividades, como el comercio, la albañilería y otros oficios como peones u obreros.

Existe una buena cantidad de habitantes que deciden migrar hacia Estados Unidos para mejorar las condiciones de vida de sus familias, por lo que las acciones y practicas se encontrarían embebidas en un “campo de fuerza”, apegado tanto a un sistema popular como a estas sociedades modernas que imponen nuevas formas de dominación (Roseberry, 2002), inmersas dentro de un proceso hegemónico ligado a sus necesidades, pues *“la hegemonía constituye todo un cuerpo de prácticas y expectativas en relación con la totalidad de la vida”* (Flores, 2016. P. 13).

5. LOS CAMBIOS QUE TRANSFORMAN EL TERRITORIO BIOCULTURAL CAMPESINO

5.1. Delimitación histórica del territorio

San Francisco Tetlanohcan es un pueblo con una rica historia que refleja la influencia de factores geográficos, demográficos, políticos y culturales, por lo que, para comprender su delimitación, es esencial considerar el contexto desde su formación inicial, al reconocerlo como un territorio donde “persisten los diversos tiempos presentes en las diversas sociedades: lineal o progresivo, circular o cíclico, y cada vez más, el tiempo simultaneo que penetra la organización de la vida social, económica y cultural en los territorios” (Llanos, 2010, p. 214), para de esta manera describir de forma más precisa los acontecimientos que envuelven de simbolismos y acciones sociales la historia del municipio.

La ubicación geográfica de Tetlanohcan en el altiplano central mexicano proporcione ventajas estratégicas para sus primeros habitantes, quienes aprovecharon su altitud, clima templado con la presencia de recursos hídricos y tierras fértiles, que facilito el desarrollo de actividades agrícolas y promovió el asentamiento de comunidades que estructuraron un sistema sociocultural interrelacionado integrando al espacio como su medio proveedor de vida.

El origen de Tetlanohcan durante la época prehispánica, está vinculado directamente al de Chiautempan formando parte de los 21 señoríos que integraban la antigua Republica de Tlaxcallan, Francisco J. Muñoz cronista de Santa Ana Chiautempan menciona que los primeros pobladores se establecieron en el pico de la Malintzi, y posteriormente pasaron al montecillo, para finalmente establecerse en la zona que hoy ocupa el municipio donde se establecieron los 3 barrios, Xolalpan (sobre el centro), Majtlacuahuajkan (lugar de encinos) y Aquiahuac (agua que está encima) (Tlaxcala. Gob., 2024).

El contexto demográfico jugo también un papel crucial en la evolución de Tetlanohcan, con la llegada de los colonizadores españoles al territorio

tlaxcalteca la interacción entre las poblaciones indígenas locales y los españoles introdujo cambios significativos en la dinámica de las poblaciones marcadas por el mestizaje y la introducción de nuevas prácticas culturales y religiosas, donde las tradiciones indígenas se conjuntaron con influencias europeas.

Muestras de esta unión cultural es la construcción del templo dedicado a San Francisco en Tetlanohcan (Figura 39) entre los siglos XVI y XVII y la Hacienda de San Nicolas Tochapa levantada durante los siglos XVIII y XIX ambos edificados con una mezcla de ladrillos, tepetate y piedras volcánicas proveniente de la Malintzi haciendo uso de técnicas compartidas en la construcción de los temazcales de la comunidad y si bien el templo tenía fines religiosos ha sido utilizado para asambleas comunitarias, mientras que la hacienda contaba con un troje, tinacal, capilla y corrales y estaba dedicada al desarrollo de la actividad agrícola y pulquera.



Figura 39. Templo a San Francisco.

Fuente: elaboración propia (2021).

En ese tiempo, políticamente la evolución de Tetlanohcan se encontraba marcada por su integración en el sistema colonial español con la imposición de un sistema de gobernanza con estructuras administrativas y religiosas que buscaba facilitar el control y la explotación de los recursos locales.

Este proceso incluyó la demarcación de tierras y la implementación de un sistema de encomiendas que alteró la organización sociopolítica de las comunidades indígenas, lo que creó disputas por el aprovechamiento de los recursos, como la que se suscitó entre los pueblos de Tetlanohcan y San Bernardino Contla de 1763 a 1788 por el enajenamiento de la madera y resina.

Más adelante con la independencia de México en el Siglo XIX y los subsecuentes conflictos internos, como la Reforma y la Revolución Mexicana, se impacta también la estructura política, y de nueva cuenta se originan cambios en la propiedad de la tierra y en la distribución del poder local, por lo que se dio de nuevo la redefinición de los límites territoriales.

El desarrollo de infraestructura y la expansión urbana en el siglo XX introdujeron nuevos desafíos y oportunidades con la llegada de la modernización del transporte y la construcción de vías de comunicación que facilitaron el acceso a mercados más amplios, promoviendo el crecimiento económico y demográfico del lugar, sin embargo este proceso también implicó una reconfiguración del espacio urbano, donde las comunidades tuvieron que adaptarse a las nuevas condiciones de vida y gestión del territorio.

A pesar de estas reconfiguraciones históricas en Tetlanohcan se mantiene esta persistencia temporal de las acciones sociales, donde

Los actores entrecruzan de manera simultánea varios tipos de procesos sociales: los que se originan en el territorio, que son los que en primera instancia le dan identidad a este espacio, con aquellos que provienen de cualquier ámbito de la dimensión nacional, a ellos se suman los que surgen más allá de las fronteras nacionales (Llanos, 2010, p. 215).

Entre estos procesos sociales se encuentra la identidad cultural de la comunidad que se refleja en la forma en que ha preservado sus tradiciones ancestrales, incluso frente a los desafíos de modernización y cambios demográficos que han jugado un papel crucial en la delimitación territorial.

Dentro de las demarcaciones territoriales, es notable que se reconoce la memoria cultural a partir de la cual los pobladores se identifican como habitantes de la Malintzi, así como se puede observar en la (figura 40), pues es este espacio el que les ha dado el sustento especialmente a través de prácticas tradicionales y costumbres que han definido no solo el espacio físico, sino también el sentido de pertenencia y cohesión social de los Tetlanohquenses, quienes pueden tener o no una conexión espacial de vecindad.



Figura 40. Cartografía social, Tetlanohcan.

Fuente: elaborado por Miguel Ayapantecatl, 2024.

En este sentido es preciso reconocer que el territorio en San Francisco Tetlanohcan no está delimitado por límites de continuidad geográfica, sino más bien por los límites de alcance de las acciones sociales que responden a un sentido de pertenencia y reflejan consigo una identidad, entonces el territorio de Tetlanohcan se encuentra imbricado tanto en Tlaxcala, como en New York y New Haven ciudades donde se encuentran migrantes Tetlanoquenses.

La migración en Tetlanohcan es otro de los fenómenos que ha tenido un impacto significativo en la configuración social y económica del municipio, fenómeno que ha tenido un impacto significativo en la configuración social y económica del municipio, lo cual ha afectado la estructura social y comunitaria, donde las

mujeres han asumido roles más activos en la administración local y en la conservación de tradiciones culturales.

Desde una perspectiva económica, Tetlanohcan puede experimentar una evolución marcada por el desarrollo de actividades tradicionales, como la agricultura y el comercio local. Sin embargo, la necesidad de adaptarse a nuevas condiciones económicas ha impulsado cambios en la delimitación territorial, a partir de las cuales se implementaron prácticas de zonificación como estrategia para equilibrar el desarrollo socioeconómico y la conservación del medio ambiente y sus recursos naturales.

La zonificación comunitaria ha sido esencial para afrontar los desafíos que plantea la conservación de áreas naturales como el ANP La Malinche y el desarrollo económico, lo que implica la participación de la comunidad en la toma de decisiones sobre el uso del territorio, en donde la participación comunitaria garantiza que las decisiones sobre la delimitación territorial reflejen las prioridades y valores de los habitantes, fortaleciendo el vínculo entre la comunidad y su territorio.

Este vínculo entre la comunidad y su territorio queda expuesto dentro de la lucha por la autonomía municipal de Tetlanohcan, estas luchas se intensificaron debido a la percepción de abandono por parte del municipio al que pertenecían, aunado a la falta de inversión en infraestructura y servicios, y el deseo de tener un mayor control sobre sus recursos, fueron factores determinantes a partir de los cuales surgieron líderes comunitarios como don Guadalupe Atriano figuras clave en el proceso movilizándolo a la población y articulando las demandas ante las autoridades estatales.

En entrevista el Sr. Guadalupe Atriano (Figura 41), comenta que el proceso de constitución municipal no fue fácil se enfrentaron a la oposición de grupos políticos y económicos que veían amenazados sus intereses, sin embargo la perseverancia y la unidad de la comunidad fueron fundamentales para superar los obstáculos, se decretó un Consejo Constituyente del que él formó parte y a

partir de ahí se organizaron manifestaciones y se establecieron mesas de diálogo con el gobierno estatal, hasta el 18 de agosto de 1995 cuando el Congreso local del estado decreto a San Francisco Tetlanohcan como nuevo municipio.

En 1993 comenzamos a organizarnos, un domingo después de la misa se convocó a una reunión con los pobladores y les dijimos que teníamos la intención de convertir a Tetlanohcan en municipio, pero no éramos solo nosotros, también estaban otros pueblos, los de Teacalco y Tlatelulco.

Nos organizamos todos juntos, reunimos todo lo que nos estaban solicitando, pero no se daban las reuniones, así que un día bien temprano nos organizamos para estar en Tlaxcala antes de que abrieran las oficinas y pues ya entrando los funcionarios, los encerramos y resistimos hasta que decidieron, más por obligación que nos iban a dar cita, y así fue como logramos la municipalidad (Guadalupe Atriano, entrevista, 2021).



Figura 41. Reconocimiento Guadalupe Atriano, miembro del consejo constituyente del municipio.

Fuente: elaboración propia (2022).

Este hecho histórico representó un triunfo para la comunidad y un ejemplo de lucha por la autodeterminación, la creación del municipio implicó la designación de autoridades propias, la administración de los recursos locales y la

implementación de políticas públicas adaptadas a las necesidades específicas de la comunidad.

Luego seguimos organizándonos, se construyeron 2 pozos de agua, los caminos principales, porque antes de eso eran caminos de tierra, nos habían olvidado y nosotros ya éramos un pueblo grande, y estábamos organizados (Guadalupe Atriano, entrevista, 2021).

En resumen, la delimitación histórica del territorio de San Francisco Tetlanohcan es resultado de una serie de factores interconectados que han moldeado su evolución a lo largo de los siglos, la interacción entre sus características geográficas, las influencias demográficas y el impacto de eventos políticos históricos han creado un territorio único, donde la tradición y la modernidad conviven en un espacio en constante transformación. Estas condicionantes son esenciales para comprender no solo la historia de Tetlanohcan, sino también para apreciar como los territorios se adaptan y evolucionan.

5.2. Acciones de comunalidad en San Francisco Tetlanohcan

En este análisis sobre el territorio es necesario comprender el concepto de comunidad, pero no con una visión simplista que lo asocia a una comunidad rural de espacio limitado, sino más bien en función de los comportamientos de los actores sociales que lo delimitan y le dan forma, en un sentido de pertenencia “espacio en el cual las personas realizan acciones de recreación y de transformación de la naturaleza, en tanto que la relación primera es la de la Tierra con la gente, a través del trabajo” (Gómez, 2001, p. 367).

Estas acciones expresan que el individuo no se encuentra solo en un espacio vacío e inerte, sino más bien que existe dentro de un sistema dinámico y multifactorial y por tanto su comportamiento afectara al otro o a los otros, quienes decidirán actuar en consecuencia, entrelazando redes a partir de las cuales se dibuja el territorio como un espacio de vida.

Todas las acciones entonces van a moldear tanto el espacio físico, como el espacio efímero, aquel que no es tangible, pero sin embargo existe en la memoria colectiva de los imaginarios sociales, y se expresara a través de la cultura, donde:

los componentes comunitarios nos adentran en la dimensión cerebro-vertebral de la comunidad, de su inmanencia (...) quiere decir que cuando hablamos de organización, de reglas, de principios comunitarios, no nos referimos solo al espacio físico y a la existencia material de los seres humanos, sino a su existencia espiritual, a su código ético e ideológico y por consiguiente a su conducta política, social, jurídica, cultural, económica y civil. (Gómez, 2001, p. 367).

Es aquí donde convergen la concepción de la comunidad con la comunalidad, cuando el actuar de un individuo está profundamente vinculado con el bienestar propio y de la sociedad en la que vive.

Luna (2016) expone que la comunalidad es un concepto vivencial que permite la comprensión integral, total, natural y común de hacer la vida; es un razonamiento lógico natural que se funda en la interdependencia de sus elementos, temporales y espaciales; es la capacidad de los seres vivos que lo conforman; es el ejercicio de la vida; es la forma orgánica que refleja la diversidad contenida en la naturaleza, en una interdependencia integral de los elementos que la componen (p. 100).

Estas redes de mutualidad existen en San Francisco Tetlanohcan y se pueden ver reflejadas en la forma en como los habitantes se relacionan procurando el bienestar social y de su territorio, por ejemplo, durante la búsqueda de información documental para la realización de este trabajo fue posible observar estas acciones en pro del bienestar comunitario con el cuidado del bosque de la Malintzi.

La (figura 42) muestra dos convocatorias realizadas a partir de redes sociales como Facebook para realizar jornadas para combatir las afectaciones por el

gusano descortezador, o al acudir a los llamados para atacar los incendios forestales de la zona.



Figura 42. Convocatoria acciones comunitarias.

Fuente: Redes sociales de organizaciones en Facebook

Si bien el concepto de comunalidad nace de los aportes de Floriberto Díaz, Mixe, y Jaime Martínez Luna, Zapoteco antropólogos que entendían las perspectivas de vivir el mundo indígena, por lo que su aportación teórica fundamenta el estilo de vida de estas comunidades, sin embargo muchas de estas formas en que describieron a la comunalidad se apegan también a los estilos de vida de las comunidades campesinas.

Gómez (2001) señala que los elementos que definen la comunalidad son; la tierra como madre y territorio, el consenso en asamblea para la toma de decisiones, el servicio gratuito como ejercicio de autoridad, el trabajo colectivo como acto de recreación y los ritos y ceremonias como expresión del don comunal.

Elementos identificados durante los años en que se desarrolló el trabajo de campo para esta investigación, digamos por ejemplo que para la colecta de hongos es necesario la participación de los individuos en grupos (Figura 43), sin embargo, no solo es la conjunción de los sujetos, sino la cercanía, el apoyo y la convivencia que enmarcan estas acciones al momento de compartir los alimentos,

de enseñar el camino a los más jóvenes y de respetar la colecta del otro cuando se camina en grupo.



Figura 43. Organización comunitaria para la colecta de hongos.

Fuente: elaboración propia (2022).

5.3. Relaciones políticas de convivencia; el sistema de cargos

La comunalidad y sus manifestaciones en San Francisco Tetlanohcan son un reflejo de la resistencia cultural y social de una comunidad que ha mantenido vivas sus tradiciones en medio de los desafíos contemporáneos, esta comunalidad se puede entender como un sistema de vida que prioriza el bienestar colectivo sobre el individual, en este sentido se quiere reconocer las relaciones políticas de convivencia y el sistema de cargos, como otras de las acciones que expone la comunalidad.

Después de la constitución municipal de Tetlanohcan cada barrio asume una representación territorial, por lo que debe nombrarse a un comité comunitario de cada barrio y este tendrá la responsabilidad de hacer llegar las peticiones de los habitantes durante los 3 años que dure su mandato, el comité deberá estar conformado por un presidente, un secretario, un tesorero y tres vocales. “Su elección se realiza bajo “usos y costumbres”, el primer domingo de diciembre, después de haber sido electo el presidente municipal. El comité comunitario es

elegido mediante asamblea publica en la explanada, auditorio u oficina de cada barrio (Figura 44)" (Cuapio, 2023, p. 91).



Figura 44. Oficina del comité comunitario.

Fuente: elaboración propia (2021).

Sobre el sistema de cargos se puede decir que la elección de mayordomos y fiscales se encuentra de igual manera relacionada con la organización política del municipio, puesto que la iglesia conforma un sistema de mando al que responden varias de las actividades que se desarrollan dentro de la comunidad.

En la elección de las mayordomías existe un orden jerárquico que establece que un habitante debe cumplir con varias encomiendas antes de llegar a ser fiscal, por lo que ocuparan el cargo hombres mayores de 50 años quienes poseen también conocimiento sobre la organización religiosa del pueblo. Para el cumplimiento de las encomiendas es necesario contar con el apoyo de familiares y amigos, quienes en conjunto con las mayordomías van a cooperar ya sea con recursos económicos, en especie y/o con trabajo, para la realización de cada mayordomía.

La fiscalía parroquial está compuesta por el fiscal mayor, fiscal teniente y fiscal escribano ellos son quienes cargan el bastón de mando que indica su rango (Figura 45). El fiscal es la autoridad eclesiástica, el mayor y el teniente están siempre acompañándolo y respaldándolo en la toma de decisiones, así como en

las invitaciones que les hacen las mayordomías y los otros pueblos, estos tres fiscales provienen uno de cada barrio, con excepción del fiscal teniente y el fiscal escribano quienes son del mismo barrio (Melgarejo, 2023)



Figura 45. Elección de fiscales en la mayordomía del 5to viernes

Fuente: elaboración propia (2021).

Otras personas que participan en el sistema de cargos son el portero (Figura 46) y los sacristanes. El portero es el responsable de resguardar las llaves de la parroquia por tanto deberá vivir ahí durante un año, sus responsabilidades son entre otras cosas, abrir y cerrar las puertas de la parroquia, mantener limpios los espacios y hacer sonar las campanas para el llamado a misa o cuando se requiera realizar una reunión de urgencia con los habitantes de la comunidad.



Figura 46. Portero Sr. Guadalupe Pérez.

Fuente: elaboración propia (2022).

Dentro de las actividades que deben cumplir las mayordomías se encuentra el padrino del niño Dios, responsable de realizar las posadas, comprar cohetes, dar de comer a todos los asistentes y realizar las misas, el 6 de enero, día de Reyes y día de la candelaria.

Otras mayordomías que se celebran son: el 4 de octubre día de San Francisco, la Semana Santa, el 8 de diciembre, la Virgen de Guadalupe, la Virgen Dolorosa y Jesucristo o la Santa Cruz. Todas estas relaciones que conforman el sistema de cargos a través del cual se van a establecer normas de convivencia y respeto entre los habitantes, por tanto, forman parte del entramado de comunalidad, que rige los principios de los pueblos.

5.4. Las tradiciones y su relación biocultural

En los pueblos y comunidades originarias “las formas de resistir han sido muy variadas, desde la defensa armada y la rebelión hasta el apego aparentemente conservador a las prácticas tradicionales” (Bonfil-Batalla, 2020, p. 13) estas prácticas no son por tanto acciones vacías, sino más bien producto de las relaciones socioculturales entre los miembros de una comunidad, por tanto su permanencia no es más que el reflejo de una lucha colectiva en donde las tradiciones desempeñan un papel fundamental como un reservorio de identidad para las comunidades que las conservan.

Estas prácticas “son finalmente facetas de una misma lucha, permanente, tenaz la lucha de cada pueblo y de todos en conjunto por seguir siendo ellos mismos, su decisión de no renunciar a ser los protagonistas de su propia historia (Bonfil-Batalla, 2020, p. 13). En este sentido la historia de cada pueblo refleja la necesidad de sostener su forma de vida como una estrategia para permanecer, a través de la reproducción de sus tradiciones.

Podemos decir entonces, que las formas en que se desarrollan las tradiciones en cada pueblo dan cuenta del vínculo de las personas con su territorio, de la pervivencia de una identidad que se ha resguardado en la memoria colectiva y

aunque existan similitudes con las tradiciones de otros pueblos cada uno impregna una huella específica a partir de la cual van a ser reconocidos,

Cabe resaltar aquí que la comunidad de San Francisco Tetlanohcan mantiene como otras comunidades un bagaje de tradiciones en las que los habitantes impregnan la esencia de la comunidad que describe al territorio, un territorio que se reconoce por su apego a las prácticas bioculturales campesinas.

5.4.1. La fiesta patronal de San Francisco

Una de las tradiciones más representativas en Tetlanohcan es su fiesta patronal, celebrada el 4 de octubre y el domingo siguiente de su fiesta, estos días se festeja al Santo San Francisco de Asís, fechas que, en voz de los habitantes, son reconocidas también como “la fiesta del pueblo”, debido a que; “los pueblos se nombran como su santo patrón, junto con un vocablo en lengua indígena o náhuatl (toponímico) que los distingue. Por ello, los santos o vírgenes patronos son los iconos de los pueblos” (Espinosa, 2017, p., 67), es por lo que, en este evento participan de alguna manera todos los habitantes de la comunidad, incluidos aquellos que ya no viven en el municipio, como la comunidad de migrantes en Estados Unidos.

Esta comunidad se organiza para comisionar a aquellos que cuentan con residencia en ese país, para llevar y traer en avión a San Francisco Peregrino, un santo que permanece con ellos y es traído a México cada año para recibir la bendición del párroco, esta acción se realiza con vital devoción debido a que;

Al santo patrón se le considera el protector, abogado y principio vital de la comunidad (...) son la objetivación emblemática de la colectividad, el santo simboliza al pueblo, al pueblo entero, por lo tanto, donde está el santo, está el pueblo en su totalidad, aunque no lo esté en términos numéricos concretos (Espinosa, 2017, p., 67).

La cita anterior explica el fervor y el compromiso que tienen los habitantes de la comunidad y en especial los migrantes por procurar con esmero al santo y

mantener viva la celebración, esto refuerza lo dicho por Giménez (1978), al declarar que esta relación entre el pueblo y el santo patrono es la “Razón por la cual cuando los pueblos se desplazan llevan consigo a sus imágenes, y se observa continuamente la circulación de imágenes” (p., 148), tal y como hacen los migrantes al cuidar y llevar consigo al santo San Francisco Peregrino.

Espinosa (2017), afirma también que; los referentes históricos de los Santos Patronos provienen de un origen prehispánico en el que fueron considerados “las deidades patronales de las comunidades”, dado a que eran vinculadas como “el corazón del pueblo”, y aunque que fueron sustituidas por santos católicos con la llegada de los españoles, aún mantienen ese vínculo a partir del cual “funcionan como un elemento cohesionador a nivel socio-cultural, de esta manera son aglutinadores simbólicos, referentes básicos de la identidad comunitaria y la base de la organización social” (P. 67).

Para la celebración de estos días los Tetlanouences organizan una serie de actividades, las cuales inician meses antes de la fecha, de manera colectiva se preparan desfiles, bailes y concursos, mientras que las familias apartan una parte del maíz producto de la cosecha, para la elaboración de tortillas y tamales, además de realizar la compra o engorda de animales que serán ofrecidos a sus invitados junto con la preparación del mole tradicional.

La organización política participa también de este evento, pues el municipio debe proporcionar recursos suficientes para el desarrollo de las actividades, entre sus responsabilidades debe mantener la seguridad, coordinar el baile de feria costear a los grupos invitados, el enlonado, y mobiliario suficiente para cada actividad organizada. Los presidentes municipales son quienes dan el abanderamiento de las actividades, las cuales suelen iniciar con un desfile en el que participan escuelas, grupos culturales y algunos negocios que irán desfilando en carros alegóricos al tiempo que van repartiendo dulces o regalos para los asistentes del desfile, participan también las camadas del baile de carnaval de cada barrio, así como la organización de las Reinas de feria.

En cuanto al sistema de cargos se presentan a los mayordomos de la feria, teniendo vital importancia los mayordomos miembros de la comunidad migrante, puesto que una buena parte de los preparativos para la celebración de la misa de gallo es costeadada por ellos.

Entre las responsabilidades de los mayordomos de la feria se encuentran; el pago de las misas, los mariachis o grupos musicales que entrar a la iglesia para cantar las mañanitas a San Francisco además de vestirlo, adornar con flores el templo y la colocación de tapetes (Figura 47), deberán ofrecer también durante la noche previa a la misa de gallo tamales, café y atoles a todos los asistentes, y a la mañana siguiente preparan el tradicional mole de feria donde asisten los habitantes del municipio.



Figura 47. Decoración del templo a San Francisco

Fuente. elaboración propia (2023)

La participación en las actividades de la fiesta del pueblo no recae solamente en los mayordomos y presidentes municipales, puesto que es tiempo de fiesta y se acostumbra que el domingo siguiente al 4 de octubre cada familia prepare en sus

casas mole y tamales, que serán consumidos después de la misa de festividad en la que se celebran bautizos, comuniones y confirmaciones, en estas acciones se hace presente el convite como una forma de agradecer también los bienes recibidos durante el año, es por lo que las familias invitan a familiares y amigos que vienen de otros lugares para compartir con ellos.

Esta celebración transforma por completo al municipio, puesto que durante otras fechas las calles se encuentran poco transitadas mostrando la cotidianidad, sin embargo el día de la fiesta el tráfico vehicular se apodera de las calles, se colocan puestos que venden panes y fruta (Figura 48), para que los invitados puedan adquirirlos y regalar a los anfitriones el tradicional pan de feria tlaxcalteca.



Figura 48. Transformación de las calles el día de fiesta en Tetlanohcan.

Fuente, elaboración propia (2023)

En el centro se colocan juegos mecánicos y los comerciantes del tianguis que se sitúa cada lunes alrededor del templo ofrecen comida y música para los asistentes, mientras tanto en las casas cada familia se prepara para recibir a sus invitados (Figura 49), se rentan lonas, sillas y mesas, se decoran y limpian los espacios, los hombres se levantan temprano para sacrificar a los animales que serán cocinados, las mujeres elaboran tamales, mole y tortillas, se preparan aguas frescas o se compran refrescos, cada uno de acuerdo con sus posibilidades.



Figura 49. Preparativos para la fiesta del pueblo.

Fuente. Elaboración propia

Este evento es importante para los habitantes del municipio, puesto que forma parte de su identidad y es un momento para compartir con la familia o los amigos los bienes producto de la cosecha y el trabajo anual, esto queda expuesto en lo comunicado por Doña Tere:

Nosotros somos pocos en la familia y no habíamos celebrado la fiesta, porque nos dedicamos a las tortillas, entonces ese día de la feria vienen y nos apartan o nos traen sus cubetas con masa para hacer las tortillas, por una cubeta de 12 kilos cobramos \$100.00 pesos, y por esto ya no nos da tiempo de preparar para nosotros, yo veía que a mis hijas eso les daba tristeza, pero ese día es buena venta y pues no podíamos cerrar, porque hay que tener recurso para mandarlas a la escuela, pero este año que mi hija mayor ya trabaja, me dijeron vamos a celebrar así como las demás familias, para invitar a los amigos y en la noche nos vamos a la feria, ellas están muy emocionadas y pues les vamos a hacer caso (Doña Teresa, entrevista, 2023).

Estas tradiciones en torno a los santos patrones permiten la permanencia de las relaciones sociales de convivencia y reciprocidad, en las que el convite es fundamental para mantener la cohesión de las comunidades campesinas, al mismo tiempo que otorga rasgos de identidad, así como afirma Espinosa, 2017.

las fiestas son prácticas sociales, donde se expresa de manera concreta las relaciones entre los humanos y los santos, estas proyectan la visión del mundo de una colectividad, poseen un contenido polisémico, histórico (revive el pasado del grupo y lo proyecta al futuro), son formas de apropiación y delimitación del territorio (P. 69).

En este sentido se quiere hacer hincapié aquí que, dado que la fiesta se desarrolla tanto en los límites territoriales del municipio de San Francisco Tetlanohcan, así como entre la comunidad de migrantes que radican en Estados Unidos, al hablar de territorio nos referimos entonces a un territorio extendido “formado por lugares contiguos y lugares en red” (Llanos, 2010, p. 214).

5.4.2. El carnaval

Otra de las tradiciones características del Estado de Tlaxcala es el baile de carnaval nombrado en 2013 por el congreso del estado como, Patrimonio Cultural Inmaterial del Estado, el cual se celebra días previos al inicio de la cuaresma, sus raíces se sustentan en antiguos rituales agrícolas de petición de lluvias vinculados a ciclos lunares y estacionales.

La luna nueva que antecede a la tercera luna llena de año era el inicio del carnaval. Entonces se cuentan 40 días para el inicio de las fiestas de muerte y resurrección de cristo que corresponden a una luna llena donde seguramente llueve. Cristo debía resucitar con la llegada de las primeras lluvias para que correspondiera al antiguo culto del comienzo de la época de la fertilidad: el sol renacía como una deidad fértil y manifestaba su poder de vida con la lluvia (Méndez, 2022, p. 13).

De acuerdo con Méndez (2022), durante la colonia, los españoles impusieron el carnaval como una festividad católica, adaptando los rituales indígenas para asegurar la continuidad de las prácticas ancestrales bajo formas cristianas, en el siglo XVI, se introdujeron desfiles de batallones y comparsas, que representaban antiguos ejércitos indígenas, lo que dio origen a las danzas de conquista y el “huehue” o “el viejo”.

A finales del siglo XVII, el carnaval fue prohibido por el Conde San Román debido a su carácter subversivo, pero las comunidades continuaron celebrándolo de manera clandestina, en el siglo XVIII, el carnaval se transformó con la incorporación de bailes de salón como las cuadrillas, influenciados por tradiciones europeas, consolidándose como una expresión cultural distintiva en Tlaxcala (Méndez, 2022).

En San Francisco Tetlanohcan la celebración del carnaval mantiene este origen común, donde cada barrio tiene una camada integrada por huehues, sin embargo, imprime sus particularidades al integrar tanto el baile de charros como el de cuadrillas en una misma presentación.

Heriberto Flores presidente del comité de la camada Monumental Aquiahuac menciona que el carnaval en Tetlanohcan inicio con la camada del centro llamada Camada de Lujo Xolalpan la cual se fundó hace más de 60 años, y en el año de 1988 se forma una segunda camada nombrada Camada Aquiahuac ahora Monumental Aquiahuac, la tercera camada en formarse fue la Camada Juvenil Santa Cruz y últimamente se ha formado una camada de la 3ra edad organizada por el DIF municipal.

Nuestra camada se compone de cuadrilla y de charros la cuadrilla baila cuadrillas de San Juan Totolac. Se pueden distinguir porque el Charro solo bailan hombres su traje viene con chaleco, corbata y un sombrero adornado con 6 líneas de plumas alrededor, una capa bordada, su cuarta, su chicote, chaparreras de cuero y sus botas, ellos hacen una entrada y de ahí bailan la culebra con la cuarta, este baile es una petición para la lluvia (Figura 50).



Figura 50. Charros de carnaval.

Fuente. Elaboración propia (2022).

La cuadrilla está compuesta por parejas de hombres y mujeres, los hombres llevan un traje blanco con un sombrero que tiene 2 líneas de plumas, una capa sencilla y adornos a los costados del pantalón y en los puños de la camisa, el color del pájín puede ser rojo, azul, verde o negro que van cambiando de acuerdo con el color de la falda de las mujeres, ellas portan además una blusa blanca y un cinturón, que combinan con otros accesorios como listones, aretes, y collares (Figura 51).



Figura 51. Cuadrilla y reina de carnaval

Fuente. Elaboración propia (2022)

Para realizar el carnaval se organizan dos comités, un comité de mujeres que se encarga de obsequiarles a las mujeres que bailan cuadrilla el vestuario, los aretes, los huaraches y el peinado, mientras que el comité de hombres se encarga de llevar los gastos al ofrecer la música, la comida y la bebida en el remate de carnaval además de invitar a cuadrillas de otros municipios, a ellos se les pone el traslado y se les invita el refresco, la cerveza o una botella en los ensayos.

Las camadas salen a bailar los domingos, y al termino de los bailes se le ofrece de comer y beber, ellos deben bailar de 4 a 5 domingos, depende de la organización y recursos del comité.

Cada comité se compone por: presidente, tesorero, vicepresidente y vocales. Aquí todo es comunitario, por ejemplo, si yo soy parte del comité me acerco con mis hermanos y les digo sabes que apóyame con la comida o con algún recurso, a veces prestan sus casas, o también puede pedirse apoyo a un amigo o a otro familiar.

La participación en el carnaval permanece, gracias a que los padres motivan a sus hijos a continuar con la tradición, para la familia es un orgullo, miré aquí mi hijo ya tiene 20 años, cuando el empezó a bailar créame que lo vestí y todavía andaba en andadera y de mascotita empezó a bailar con otra muchachita y desde ahí mi hijo, pues se siguió, también están mis hijas participando y a ellos les gusta mucho. En Estados Unidos también tienen sus camadas de charros y ya son muy fuertes allá las camadas, solo que sus trajes llevan los colores de la bandera.

Aquí a partir de que se reunió la camada, en el barrio hubo mucha unión y viera que desde que subimos, ya la gente nos está esperando y nos siguen ahí vamos todos juntos a pesar de que hay rivalidades entre camadas de otros barrios, siempre tratamos de permanecer unidos, aquí entre todos nos cuidamos (Heriberto Flores, entrevista, 2022).

Como es posible apreciar, el carnaval se desarrolla dentro de un contexto comunitario, en el que son importantes las relaciones sociales de convivencia, así como la transmisión de “conocimientos particulares de las tradiciones y de pautas para generar una reflexión crítica y creativa sobre los procesos de recreación de saberes y tradiciones en contextos históricos locales específicos” (Madrado, 2018, p. 49).

Es importante resaltar también que la presentación del carnaval se encuentra fuertemente vinculado con el ciclo agrícola, lo que ha permitido la reproducción de una cosmovisión y una ritualidad inspirada en él, a partir del cual la petición de lluvia se convierte en una de las razones que fundamentan el desarrollo del carnaval tal y como es posible apreciar con el baile de la culebra en Tetlanohcan.

5.4.3. La celebración del día de muertos o los fieles difuntos

Una de las tradiciones más representativas que se celebran en México es la conmemoración del día de muertos, reconocida por la UNESCO como Obra maestra del Patrimonio Oral e Intangible de la Humanidad en 2023, al enfatizar la importancia de su significado dentro de la cosmovisión indígena y distinguirla como “una expresión tradicional -contemporánea y viviente a un mismo tiempo-, integradora, representativa y comunitaria” (UNESCO, 2023).

El Día de muertos representa para la mayoría de los mexicanos el regreso de las ánimas de los difuntos para convivir con sus familiares, quienes los esperan con un altar en el que han de colocar los alimentos y bebidas que más le gustaban al difunto, esta tradición se encuentra embebida en un sin fin de significados y percepciones, que devienen de la cosmovisión de los pueblos y comunidades originarias.

La celebración del día de muertos es una diversidad de formas, un prisma de colores, sabores, olores, sentires, las muy variadas maneras, de expresar y percibir, entender y dar sentido a la cercanía con los ancestros y una explicación del universo que nos rodea, de las relaciones con la

naturaleza, de las diversas cosmovisiones que son compartidas por la historia en común de tradición ancestral que aún perviven frente a un mundo globalizado, por ejemplo, en las comidas que fortalecen y son un anclaje cultural desde la tradición ancestral (Deloya, 2016, p. 152).

Su origen está fundamentado en las culturas prehispánicas, quienes realizaban rituales, en concordancia con los ciclos climáticos y estacionales, cabe resaltar aquí que para las culturas mesoamericanas existían solo 2 estaciones, delimitadas por el tiempo de lluvias y el tiempo de secas, la estación de secas que coincidía con la celebración del día de muertos y el final del ciclo agrícola del maíz visto como la “interpretación de la sociedad en su relación hombre-naturaleza y los muertos como deidades del panteón sagrado porque cuidaban la milpa y el sustento de los vivos” (Deloya, 2016, p. 154).

En Tlaxcala la conmemoración del día de muertos era denominada como “miccailhuitzintli” fiesta prehispánica náhuatl, que significa “pequeña fiesta de los muertos”, que con la llegada de los españoles se convirtió en la Fiesta de Todos Santos, la cual honra a los niños, y se festeja el 1ro de noviembre y el Día de los Fieles Difuntos, para recordar a los adultos, celebrada el 2 de noviembre, el miccailhuitzintli se mantiene presente en la actualidad gracias a la herencia cultural dejada por los grupos étnicos Tlaxcaltecas: el otomí y el nahua (Ramírez, 2023).

La historia del día de muertos en San Francisco Tetlanohcan conserva el mismo sentido simbólico presente en la cosmovisión tlaxcalteca; sin embargo, al igual que otras tradiciones o celebraciones mantiene sus particularidades que se imprimen en el sentido simbólico de pertenencia, que se puede observar tanto en la preparación de sus panes, así como en la colocación de ofrendas.

5.4.3.1. El altar de muertos.

En México el altar de muertos es parte fundamental en la celebración del día de muertos, este se coloca dentro de cada una de las casas, sobre su composición

Ramírez (2023), señala que ha estado constituido por dos aspectos: el altar católico hogareño y la ofrenda en sí.

El altar católico es el lugar en donde se encuentran las imágenes de esa religión, consideradas como santos y vírgenes, mientras que la ofrenda está conformada por alimentos, panes, dulces, frutas y bebidas. Se coloca de acuerdo con la tradición que impera en cada región del país, se ornamenta con flores y papel de china (P. 133).

En Tetlanohcan la colocación de altares representa una amalgama cultural, en donde se fusionan elementos que provienen de la religión católica, como lo es la presencia de imágenes de santos y crucifijos, así como elementos propios de la tradición Tlaxcalteca, como flores de cempasúchil y xicales, (canastas en donde se colocan los alimentos).

La colocación del altar de muertos se encuentra impregnada de simbolismos y prácticas que sostienen las creencias de la comunidad, por ejemplo, en la (Figura 52) es posible apreciar a la familia Ayapantecatl, quien después de colocar la ofrenda prepara un ritual, para recibir a las almas de sus familiares.



Figura 52. Ritual para la colocación del Altar de muertos

Fuente. Elaboración propia (2023)

La figura anterior muestra como las familias Tetlanoquences montan su ofrenda, se observa primero a dos integrantes de la familia, uno de ellos lleva una bolsa con pétalos de cempasúchil que ira esparciendo en el piso para montar un camino que va desde la entrada de sus casas hasta el Altar, esto se realiza con el fin de mostrar a las almas de sus familiares el camino, de esta manera se aseguran que los difuntos no se pierdan en su viaje, el segundo familiar lleva un sahumerio de barro (donde se quema incienso y copal) el humo tiene la función de purificar el ambiente y alejar a los malos espíritus, esta acción crea un puente entre el mundo de los vivos y los muertos, que permite la comunicación entre ambos.

Una vez que se ha trazado el sendero, los familiares se reúnen junto al altar, encienden los cirios y/o veladoras, rezan una oración y brindan unas palabras a sus familiares fallecidos, se persignan y se retiran.

El altar se puede colocar desde el día 27 de octubre todo depende de la forma en la que haya fallecido el familiar o familiares y se levanta el 2 de noviembre después del mediodía, momento en que las animas se han retirado.

La colocación del altar puede presentar diferente organización de elementos de acuerdo con las costumbres familiares, por tanto, cada familia elige la forma y los elementos que va a integrar dentro de él, entre los elementos más representativos se encuentran: papel picado, flores, pan de muerto, sal de mesa, agua, retratos de los familiares fallecidos, copal, calaveritas, cirios, velas o veladoras, además de los alimentos y bebidas preferidos por los difuntos.

En la (Figura 53) se observa un altar, en el que se aprecian elementos tanto de la cultura Tlaxcalteca como: semillas, chilacayotes, mole, hojas de totemoxtle, así como elementos provenientes de la religión católica como: la imagen de la virgen de Juquila y la cruz, se observa también elementos característicos de la tradición de Tetlanohcan entre los que se destaca una figura que representa a la difunta a quien han vestido con falda, mandil, reboso y una andadera, ropa y accesorios que la difunta usaba con frecuencia.



Figura 53. Elementos tradicionales en el altar de muertos

Fuente. Elaboración propia (2023).

Si bien los altares de muertos son una práctica importante dentro de la cultura mexicana, Ramírez (2023), señala que, la colocación de ofrendas tradicionales se conserva principalmente en zonas rurales; mientras que en los contextos urbanizados se han modificado los altares o los han dejado de colocar (P. 136), esto revela lo visto en San Francisco Tetlanohcan comunidad que aún preserva practicas tradicionales, pero que integra también elementos modernos.

5.4.3.2. Preparación de la primera ofrenda

La primera ofrenda se coloca el primer mes de noviembre después de que ha fallecido el familiar, esta ofrenda está impregnada de simbolismos comunitarios, puesto que; familiares, amigos y vecinos que conocieron al difunto se acercan a la casa de los deudos con la finalidad de acompañarlos.

Los habitantes comentan que a diferencia del altar de muertos no se espera a las almas de los difuntos, sino que es el momento en que van a abandonar el mundo de los vivos, pues se han quedado en este plano para terminar con asuntos pendientes y a acompañar el duelo de sus seres queridos, por esta razón es que se organiza una fiesta con música y comida, pues los deudos tienen la creencia que serán los últimos días en que estarán juntos.

En esta fiesta son notables las acciones de comunalidad entre los habitantes, mientras la familia organiza los preparativos, los acompañantes llegan trayendo consigo xicales llenos de flores, fruta, pan y veladoras, todo lo obsequiado será colocado en el lugar donde se veló al difunto, las casas donde se levanta la primera ofrenda son reconocidas, porque en su entrada se han colocado adornos con flores invitando a pasar a quienes deseen acompañarlos (Figura 54).



Figura 54. Primera ofrenda

Fuente. Elaboración propia (2023).

En la (Figura 55) se pueden apreciar los elementos que están presentes en la primera ofrenda, los cuales son: el altar en donde serán colocados los xicales regalados, flores, cirios e imágenes o figuras de santos a los que el difunto le tenía devoción, y que pertenecen a capillas familiares o han sido solicitados a la parroquia o iglesia del barrio donde el difunto asistía a misa, son colocados también ropas que serán montadas sobre estructuras de madera simulando vestir al fallecido, y a la altura de la cabeza se pondrá la foto de su cara.

Durante esta celebración los familiares acostumbran acercarse al altar para recibir y acomodar los regalos traídos por los acompañantes, para después ofrecer algunas palabras de agradecimiento a nombre del fallecido, las flores y veladoras recibidas serán llevadas al panteón el 2 de noviembre.



Figura 55. Decoración del Altar de la primera ofrenda

Fuente. Elaboración propia (2023).

La mayoría de los elementos que se utilizan para el altar de muertos son producto de los agroecosistemas, como la siembra o el traspato, y algunos otros como el pan de muerto y los platillos son elaborados por los familiares manteniendo la subsistencia y el aprovechamiento de sus recursos bioculturales (Figura 56).



Figura 56. Elementos bioculturales del altar de muertos

Fuente. Elaboración propia, (2023).

Este ritual induce a sus participantes a involucrarse en las acciones comunitarias, lo cual implica también un complejo proceso de trabajo que se desarrolla en beneficio de las fiestas, que evidencian las profundas raíces simbólicas de una cosmovisión mesoamericana (Deloya, 2016, p. 155), donde los saberes y prácticas locales, junto con las relaciones sociales, culturales y con el ambiente permiten la preservación de la identidad de los habitantes de la comunidad campesina de San Francisco Tetlanohcan.

6. CONCLUSIONES

Retomando el análisis de los capítulos anteriores podemos decir que, el presente estudio se enfoca en la valoración y resignificación del territorio construido a partir del reconocimiento los saberes y prácticas tradicionales propias de la comunidad campesina de San Francisco Tetlanohcan, y como a partir de esta construcción identitaria, se puede contribuir a la creación de territorios bioculturales campesinos en los cuales se encuentre visible la participación de los actores sociales que integran la comunidad.

Hay que partir de la idea de que son los actores sociales quienes deben ser reconocidos como el sustento sobre el cual se conforman y se trasforman los territorios, todo mediante su acción e intervención, configurando para sí y para la misma comunidad sus identidades y la forma en la que se relacionan, teniendo al territorio como un espacio de vida, alejado de una simple visualización material o física de un lugar, al acercarse a la construcción de un punto de interacción simbólico, en el que se generan sentidos y significados, tradiciones, prácticas, vivencias y experiencias propias de las relaciones cotidianas que parten de la cultura y que a su vez generan cultura.

Es así que el esfuerzo aquí implícito, pasa por el reconocimiento y la agencia de los actores involucrados, entendidos como grupos y como sujetos capaces de intervenir y trasformar su medio social y cultural, al percibirse como sujetos con acciones vivas, constructivas, en diferentes momentos y bajo diversas formas, de manera progresiva y latente, todos a través de comunidad, la cultura y la sociedad misma, contando una serie de historias y narrativas con los que hacen día a día, con lo que transmiten, con la forma en la que viven, en la que se relacionan, en la que trasforman su cotidianidad y crea comunidad.

Por consiguiente, la importancia de este estudio radica en la reconstrucción significativa del territorio como espacio y medio de vida y no solo como concepto

teórico, ya que a diferencia de la dualidad sociedad–naturaleza donde las condiciones son las que determinan a los sujetos, en este caso muy particular, son los sujetos que, con sus particularidades sociales, culturales, políticas, económicas, religiosas, dan sentido y construyen nuevos significados al constructo de territorio.

Este nuevo significado parte de la vida de quien vive ahí, pero sobre todo de la forma en la que se vive, de todo este entramado social y cultural que se constituye través de las relaciones sociales imperantes, y que son notablemente visibles a través del análisis de sus tradiciones, sus valores, su lenguaje, su forma de organización social y política, y la forma en como generan memoria y resguardo en el presente y dejan su huella para nuevas generaciones.

6.1 la importancia de la autodeterminación de los pueblos

Ahora bien, se ha podido constatar la riqueza descriptiva y narrativa que el método antropológico puede traer en investigaciones como éstas, en las cuales se da fe de la amplitud y la profundidad de las tradiciones, los valores, las prácticas y los saberes que poseen determinados grupos sociales, en este caso, el de los campesinos, que han sido invisibilizados de manera histórica, pero que dan cuenta del gran bagaje cultural y social que ostentan, alejados de la idea en que son percibidos como sujetos ignorantes, por la aparente falta de conocimientos y los estereotipos enajenantes que se han construido a su alrededor.

Por el contrario, a lo que históricamente se ha considerado de las poblaciones campesinas, son precisamente estas comunidades, las que generan a través de sus prácticas de comunalidad, un sentido de pertenencia y de resistencia ante el embate a sus tradiciones, a su memoria, a su lenguaje, a sus formas de organización, a sus ciencias, a sus prácticas filosóficas, sociales y religiosas, disputando y resignificando la importancia de contar y conformar un territorio propio configurado a través de los saberes comunales y cotidianos, creando así un sentido identitario, propio y digno de recobrase.

Con relación a lo anterior, se vuelve determinante recuperar las experiencias de aquellos que las viven, que la padecen y que las construyen, al entender cómo este entramado de relaciones, significa y es significativa a la vez, y le otorga sentido a las acciones, a las palabras, a las sensaciones, a los platillos, a la música y a la práctica, haciéndola suya y haciéndola de todos, al tener en cuenta el cómo a partir de la conservación de los saberes y prácticas tradicionales, vistos no de manera “muerta”, no de manera inocua sino de manera viva, en el día a día, en el de generación en generación, en la labor comunitaria, se puede constituir el desarrollo y construcción de territorios propios de las comunidades campesinas.

Además de que ha quedado claro, con cada voz, con cada sonrisa, con cada lucha, con cada consigna, con cada momento, que la comunidad es la integración de los diferentes actores sociales actuando al unísono y que otorgan significado a la vida de la misma comunidad, son estos actores sociales, los que transforman y dan sentido a su realidad, que se hacen cargo de transformar e intervenir a la naturaleza, apropiándose la pero no como posesión sino como sustento, siendo parte fundamental de la vida del territorio, como parte del todo y de todos, y que finalmente y de manera comunitaria hacen de la convivencia el sustento firme para la construcción permanente del ideario cultural y social de la misma comunidad, pero no solo para el presente sino para el futuro.

Pues son precisamente estas nuevas generaciones las que reviven y resignifican las tradiciones y las prácticas culturales, que revitalizan la cotidianidad con el lenguaje, la religión, la tradición, el baile, la fiesta, la convivencia, el sistema de cargos, todo dentro un sistema específico, determinado en este caso, por los mismos actores sociales, ganado no con poco esfuerzo, sino obtenido mediante la lucha, la autodeterminación, la búsqueda del bien común, que le ha permitido hasta este momento, el poder construir sistemas de convivencia social, en el que se impliquen todos, en el que si bien existen determinadas figuras “importantes”, estas no podrán desempeñarse eficazmente en términos sociales, sino contara con los apoyos tanto de su comunidad como de la familia de cada uno de ellos.

Si bien se busca que la estructura social y política en la toma de decisiones este formalizada a través de una relación horizontal, en el que vale lo mismo la opinión de uno que la opinión de los demás, desafortunadamente no siempre es así, las relaciones de construcción social tienen sus encuentros, en ocasiones en forma de rechazo, en ocasiones en forma de negación, en algunas otras en forma de conflicto, sin embargo la comunidad ha demostrado superar estas vicisitudes en pro del beneficio común.

Desde su fundación San Francisco Tetlanohcan ha sido muestra del tesón de muchos actores sociales que han luchado por que fueran autónomos, porque se les reconociera, por que fueran identificados y valorados, porque sus necesidades fueran sustentadas y resueltas, pero solo a través de la participación de la comunidad pudo lograrse, no sin antes presentar sus desavenencias, pero resueltas en la comunidad y para la comunidad, haciendo participe a todos aquellos que así los decidiesen e integrando en el valor de la conservación y preservación a todos aquellos que estén dispuestos a conservar su historia y su memoria.

De aquí surge la importancia de los pueblos, especialmente los que están basados en usos y costumbres, que desarrollan sistemas autogestivos de decisión política, que los combine y los relacione de tal forma, que cada una de las decisiones que se tomen sea para el beneficio común de cada uno de los integrantes del pueblo, y que no sean solo para el beneficio de unos cuantos.

Sus prácticas, su tradiciones, sus valores dan cuenta de ellos, en cada una de las acciones que se realizan, en cada una de las fiestas, en cada uno de los productos, en cada uno de los lugares y espacios comunes, el bien común, el bien del pueblo, el bien del sistema campesino es sustentado por el trabajo común de todos, especialmente visualizados en la importancia de aquellos que comparten no solo espacios físicos sino culturales, los cuales entienden la importancia de conservar su cotidianidad, sus espacios comunes, y presentase como una alternativa a la modernidad que atenta en ocasiones, contra la integridad propia de los pueblos.

6.2 El territorio como identidad

Como parte del análisis anterior, hay algo que dejar en claro, y que se ha ido nombrando a lo largo de esta investigación, que no es más que el territorio, ese espacio que era concebido como un lugar, como un ente físico y material que permanecía, que estaba y que solo servía de soporte a la vida, a la existencia, ha ido cambiando sustancialmente en la forma en la cual se le ha de concebir, ya que ha dejado, no sin contratiempos, esta visión de su “ser” y se ha convertido precisamente en esto, en un “estar siendo” con los otros, con los actores sociales, con los grupos sociales, grupos, comunidades que dotan de sentido el espacio físico y el espacio psicológico, relacional, social en el que se desenvuelven sus ritos, sus prácticas, su relaciones, su valores y su historia.

Es pues, este espacio cultural, relacional, social, donde las personas están siendo, en el que van conformándose en tanto su interacción con el medio natural, con el medio social y con el medio cultural, no de manera disgregada, sino de manera holística, siendo parte todo y nada al mismo tiempo, siendo parte del ser humano que es, siendo parte del ser humano que fue, y potencialmente, siendo parte del ser humano que ha de ser, este espacio que cuenta historias, que narra memorias, que es espectador de los mejores actos de humanidad, pero también de los más atroces, en el que se ha de concebir como la matriz, como este espacio sustancial sin el cual, los seres humanos no tendrían la contingencia ni la inmediatez para poderse relacionar, de aquí la importancia de poder no solo conservar lo que ya se tiene, sino de preservar la memoria, los recursos, los espacios, los lugares, los territorios, estos encuentros comunes que se dan dentro de la cotidianidad, y que conforman este entramado social, gran parte del sentido identitario de los seres humanos como individuos, pero también como grupos, como comunidades que cuenta con un interés común.

De aquí parte la importancia de poder generar estrategias comunitarias, de aquellos que viven el territorio, que aman el espacio donde crecen, que velan por los intereses no solo de las personas, sino de a cada uno de los seres vivos que habitan este espacio ancestral, que nos ha mantenido bajo su lecho durante miles

de años, y que posiblemente lo siga haciendo. Ha de ser el aseguramiento de esta preservación, lo que asegure que se conserve la memoria, la cultura, la identidad, los saberes y las prácticas, donde se ejerce cotidianidad, como parte de este gran entramado biocultural que hace que el ser humano tenga de donde partir y a dónde acudir cuando esta vida, nuestra vida, haya terminado, porque es en la vida y en la muerte, donde se conocen y se construyen los verdaderos sentimientos y emociones que el espacio puede generar en nosotros, el tiempo que conservamos y la vida que amamos, se manifiesta en lo que hacemos.

6.3 El campesino como figura que construye identidad, memoria e historia

Porque no solo la vida se construye desde las grandes urbes, porque la verdad no solo se construye en los grandes centros del conocimiento, porque no solo las “personas letradas” son las únicas autorizadas a pensar, a construir, a conservar, porque la vida, se vive por todo aquel que la vive, por todo aquel que la goza, que la sufre, que la disfruta, que la padece, porque la vida es más que solo algo, es más que solo un momento, porque la vida es más que un aquel y que un ahora, porque la vida se vive afuera, en las calles, en el campo, en el monte, en la selva, en la playa, en los ranchos, allá donde la gente vive, aquí donde la gente siente, todos por un instante, todos a la vez.

Son entonces los campesinos de la comunidad de San Francisco Tetlanohcan los verdaderos protagonistas de esta historia, aquellos que alejados de la concepción tradicional de vincularse solo con la producción agraria y de verse involucrados en una condición de producción económica, son constructores también de identidades, constructores de saberes, de conocimientos, de tradiciones, de cultura, y tal como lo menciona Zamora Lomelí (2015), son estos actores que vinculan a lo campesino con un fuerte sentimiento de arraigo, que forma ya parte de la subjetividad propia de los individuos, en la que se construyen alrededor de nociones como la tierra o el mismo territorio.

Claro ejemplo de esta construcción identitaria con relación a sus prácticas y saberes es la relación que el saber campesino guarda aun con la forma en la que

se cosechan algunos alimentos, especialmente con la relación con aquellos con conocimientos ancestrales en la producción de maíz, ya que se sigue sosteniendo el sistema de milpa con los matices tradicionales de hace ya siglos. Esto no es simple coincidencia, ya que el maíz es parte central del desarrollo histórico de la cultura en la comunidad, lo que ha hecho que se sigan manteniendo costumbres en tanto la relación que guardan con su comunidad y con su territorio.

Aunado al hecho de gran parte su alimentación se sigue sosteniendo en el consumo de tortillas de maíz producido en el territorio y que se realiza de manera tradicional -a mano-, esto debido a la tradición que está vinculada y al hecho de que son pocas las tortillerías que existen en la comunidad, lo que hace que el sustento alimentario pueda estar sostenido a lo largo del año.

Adicionalmente, hay que mencionar que dentro de las prácticas conservadas por los campesinos de Tetlanohcan. está la construcción de temazcales, los cuales guardan un alto valor simbólico para la comunidad, ya que estos se han contruidos desde hace más de 500 años, con un notable sentido espiritual que se conserva hasta la fecha. En cuanto a la forma de construcción se mantienen practicas tradicionales con el uso de piedra volcánica, y solo en algunos casos en los que se han tirado los anteriores se construyen con materiales modernos como el block y el concreto, esto resguarda prácticas culturales propias de la comunidad, especialmente con respecto a la relación entre la comunidad y el volcán, ya que le otorgan a este un sentido protector, por tanto, cualquier actividad en la cual se haga uso de los recursos del bosque se ha de tender el permiso del mismo volcán.

Finalmente, una de las festividades más importantes en San Francisco Tetlahnocan es la festividad de día de muertos, ya que a través de esta celebración se le da la bienvenida a todos aquellos que ya no están con nosotros. Esta celebración guarda profundas raíces prehispánicas , pero también guarda relación con el pasado y el presente católico de todo México y en específico de la región de Tlaxcala, la cual ha de hecho de esta festividad parte de su identidad

cultural, ya que cada casa, cada barrio, guarda sus particularidades en la conformación de su altar de muertos, y que llena de alegría y sobre todo de orgullo, el poder mantener tradiciones que hacen que la comunidad se sienta en un unidad con sus tradiciones y su cultura, desarrollada desde hace siglo.

De aquí la importancia del reconocimiento de la relación que guarda la comunidad, sus relaciones, su práctica, su cultura y sus tradiciones en la conformación de un territorio, en el cual se ha desarrollar la vida cotidiana y manifestaciones culturales de los pueblos. Su identidad es construida en lo social y en lo cultural, siendo extendido en ocasiones hasta en lo político.

Es entonces que estas mujeres, hombres, niños, ancianos, que dan sentido, que dan fluidez y vida a la propia vida, que crean, que construyen, que reproducen, que sienten, que hacen su tiempo y de su espacio el propio y el de todos, estos a los que llaman campesinos, los que han de dar un por que, a la creación de espacios bioculturales, por lo que de aquí surge la importancia del reconocimiento de estos espacios como lugares donde convive la tradición, la cultura y la naturaleza, pero de manera analítica, sino de una forma, en la que la vida y la cultura se integra y conforma un sistema biocultural que genera sentido a cada uno de sus integrantes.

De esta manera el sincretismo que se forma, entre el conocimiento, entre los saberes, entre los valores, las tradiciones, entre las diferentes prácticas sociales, no hacen más que evidenciar que, para estos campesinos, el “campo” es su vida, defendiéndolo, construyéndolo, reappropriándose las veces que sean necesarios, espacialmente y muy a pesar de las contrariedades y amenazas provenientes de esta modernidad que intenta atentar contra su identidad y su territorio. Lo que han logrado, lo han logrado gracias a convertirse en portadores de experiencias, de vivencias, de historias, de narraciones, de todo aquello que habían pretendido quitarles, pero que gracias a ellos se han logrado preservar los espacios comunes, las tradiciones que mantienen viva a la comunidad, y que hacen que se construyan historias con las nuevas generaciones, estas que han de ser las herederas del gran complejo biocultural.

De la mano con el reconocimiento del campesino en la historia de la comunidad de San Francisco Tetlanohcan, es importante destacar y reconocer la valía de estos como artífices de la historia y de la memoria de estos espacios, siendo estos los que se han dedicado a lo largo de los años de construir el legado de la sociedad y de la comunidad dentro de este municipio del estado de Tlaxcala, y con esto se puede lograr la conservación de la historia, de la memoria de un pueblo vivido que ha de languidecer en caso de que no se les recuerde, de que no se les valore.

Es pues de esta forma , por la que resulta relevante la preservación de estos espacios bioculturales, que han de ser importantes dentro de este México Multicultural, dentro de este México que es un crisol de experiencias, de vivencias, de manifestaciones vividas de la cultura, la historia, de sus tradiciones, y que humaniza al mundo, pero que sensibiliza al ser humano, en la conservación de este espacio, que físico o simbólico, es el que da sustento a cada una de las interacciones, donde lo valioso, lo sagrado y lo relevante convergen dentro de un mismo sentido.

De aquí la importancia también de reconocer el valor, el legado, y la historia que cada una de las personas, que cada uno de las comunidades han dejado en este nuestro México, haciendo sonar el valor de sus voces, es pues, una obligación ética la recuperación de aquellas voces que viven en nuestra cotidianidad, que viven dentro de las personas que históricamente no habían podido expresarse ante la “verdad oficial” y que genera, sentimientos de pertenencia e identidad, que sin duda alguna han de ofrecer una mejor mundo, siempre en y para la comunidad.

6.4 Recomendaciones

Finalmente para cerrar este capítulo es preciso decir que; con base en el objetivo general el cual se enfoca en “ Investigar cómo es que se configura el territorio biocultural campesino a partir de los saberes y las prácticas locales que se desarrollen por los diversos actores sociales en la comunidad de San Francisco

Tetlanohcan Tlaxcala”, puede mencionarse que, de manera muy general los territorios bioculturales campesinos son espacios simbólicos, espacios de encuentro, espacios donde convergen la tradición, la historia, las relaciones, la memoria, la ciencia, la cultura, la religión, y las diferentes prácticas de cotidianidad.

De esta manera, es que se ha construido a lo largo del tiempo un territorio, en el cual los diferentes actores sociales construyen la identidad de sí mismo y de la misma comunidad, en él se intercambian sentido y construyen uno propio, gracias y permeado por los constructos sociales y culturales, que hacen de este, un territorio de valores y símbolos, donde se desarrolla valor y se construye sentido, y sin el cual, se perdería todo rastro de humanidad; de aquí la importancia de sostener prácticas de preservación y conservación de estos territorios, no solo como espacios sociales sino como espacios vitales de creación identitaria.

Esta conclusión solo fue posible atendiendo a las personas con las que se charló, las prácticas que se vivieron como uno más, como alguien de la comunidad, haciendo propias estas y viviéndolas de una manera especial; se rescatan las largas pláticas, las muestras de apoyo, de trabajo duro, de organización comunitaria, en el que cada una de las personas dejó parte de sí y de la comunidad que llevan dentro, por lo que se reitera nuevamente el poder hacer que estos espacios sean no solo conservados sino promovidos, valorados y respetados, gracia al alto valor cultural que este en juego en cada uno de las prácticas y saberes de los actores sociales que aquí encuentra sentido a su vida.

Ahora bien, de manera particular, a continuación, se han de exponer algunas recomendaciones a las que se ha llegado después del análisis teórico, pero sobre todo práctico y vivencial que se desarrolló a lo largo de esta investigación:

1. La visibilización de los diferentes saberes campesinos, estos que construyen historia, que construyen identidad, que construyen comunidad, que construyen territorio, es un trabajo que ha de mantenerse vivo, a

través de las diferentes generaciones, sin que se deje de perder el sentido de las prácticas, de los hábitos, de las tradiciones, que han mantenido en pie las comunidades y los diferentes actores sociales que han intervenido en su construcción, la preservación de estos saberes, es el legado y el respeto que se les ofrece a la memoria del pueblo, de la comunidad, y que ha de dar sentido al día a día de todos aquellos que se han encargado de construirla.

2. Por otro lado, las diferentes prácticas que se desarrollan en la comunidad, no hacen más que dar cuenta de la riqueza cultural imperante en San Francisco Tetlanohcan, desde la forma en la que conservan aun métodos de cultivo original, la forma en la que intentan conservar la lengua náhuatl en las relaciones cotidianas entre los diferentes actores sociales, aunque sea mucho mayor en las generaciones anteriores y menor en las nuevas generaciones; las fiestas patronales que están vinculadas a la historia y a la tradición propia de la zona, el día de muertos, en el que se convive no solo con los que están , sino con aquellos que se han ido, haciendo gala del sincretismo entre las creencias prehispánicas y las posteriores creencias propias de la religión católica. Todo esto, cada uno de estos saberes y desde estas prácticas convierten al territorio en un símbolo de creación y de participación, en el que se funde tradición, relaciones, historia y memoria, y que es a través de esta manera por la cual se construye un territorio biocultural, el cual es entendido por y desde las relaciones humanas, sociales y culturales existentes en este territorio.
3. Es innegable reconocer que el territorio ya no solo es, sino que existe, en correspondencia con la existencia y la esencia del ser humano, de sus actividades, de sus prácticas, de sus ejercicios cotidianos en la política, en la religión, en la música, en el arte, en la educación, y que es gracias a esto que el territorio se ha convertido en un espacio de vida, en un escenario donde ocurren las cosas, pero sin el cual el ser humano no habría podido desarrollarse en primer lugar. Es por ello por lo que es de suma importancia reconocer y reaprender a conservar aquello que nos da

sustento y sobre el que lo espiritual, lo emocional, lo simbólico no pudo haberse gestado jamás, de aquí hay que reaprender el cómo, el por qué, y el para que, desde las practicas propias de los campesinos de San Francisco Tetlanohcan y en comunión con cada uno de ellos, todo en pro de un bien común, tanto a corto como a largo plazo.

4. Hay que seguir procurando tanto desde el escenario, que en este caso es el campo, las poblaciones de campesinos, las comunidades indígenas que ven el territorio no como una moneda de cambio, sino como parte esencial de su cosmovisión y de su identidad, como desde las legislaciones y las propias políticas públicas que además de apoyar en la conservación del territorio visto como un espacio de cuidado y peligro medio ambiental, también deben de estar preocupados en la preservación de los hábitos, de las costumbres, del lenguaje, del sistema de conocimientos y saberes ancestrales en medicina, astrología, escritura, entre muchas otras, lo que ha de ocasionar una oleada no solo de acciones temporales, sino de acciones y estrategias que han de asegurar que la memoria y la historia plena, vivida de las comunidades hacen que la construcción de espacios bioculturales pueda ser un hecho.
5. Finalmente, hay que reforzar la necesidad de validar y reconocer a los espacios bioculturales como una nueva categoría de análisis en México, tal y como ya existe en otras latitudes dentro del continente americano, en el cual se reivindica la importancia de la relación que guarda la cultura, el territorio, la formación y conservación de saberes, lenguajes, tradiciones, valores, y prácticas propias de los pueblos americanos, en este caso de San Francisco Tetlanohcan, el cual tiene sus particularidades pero que da cuenta de la importancia de sustentar el espacio simbólico y natural sobre el que se desarrollan las diferentes prácticas y saberes de cada uno de los pueblos.

7. ARCHIVO FOTOGRÁFICO

Este archivo fotográfico constituye parte fundamental del trabajo de tesis y tiene como objetivo mostrar elementos importantes de la investigación. Todas las fotografías representan documentación visual de las vivencias y la dinámica del entorno abordado. Por lo tanto, no solo respalda lo discutido en los resultados, sino que proporcionan al lector una representación visual más completa de los conceptos analizados. Cada fotografía fue seleccionada para representar aspectos clave de los contextos estudiados.

Las imágenes se encuentran ordenadas de manera cronológica, de esta manera, el archivo complementa lo dicho en cada uno de los apartados.



Figura 57 primer visita al municipio
Fuente. Elaboración propia (2021)



Figura 59 Centro de salud
Fuente. elaboración propia (2021)



Figura 58 Jaguey
Fuente: elaboración propia (2021)



Figura 60 vista del municipio desde el Jaguey
Fuente: elaboración propia (2021)



Figura 61 cultivo de maíz
Fuente.elaboración propia (2021)



Figura 62 tianguis del centro
Fuente. Elaboración propia (2021)



Figura 63 Fogón casero tradicional
Fuente. Elaboración propia (2022)



Figura 64 celebración del quinto viernes

Fuente. Elaboración propia (2022)



Figura 65 representación del viacrucis

Fuente. Elaboración propia (2022)



Figura 66 Temazcal tradicional

Fuente. Elaboración propia (2022)



Figura 67 Parque Nacional la Malinche

Fuente. Elaboración propia (2022)



Figura 70 Límite entre Tetlanohcan y el ANP

Fuente. Elaboración propia (2022)



Figura 68 Centro vacacional la Malintzi

Fuente. Elaboración propia (2022)



Figura 71 Convivencia familiar

Fuente. Elaboración propia (2022)



Figura 69 Zona Comunal Nido de Águila

Fuente. Elaboración propia (2022)



Figura 72 Iglesia de Dolores Aquiahuac

Fuente. Elaboración propia (2023)



Figura 73 Casa de cultura
Fuente. Elaboración propia (2023)



Figura 76 Barbecho
Fuente. Elaboración propia (2023)



Figura 74 Tortilleria tradicional
Fuente. Elaboración propia (2023)



Figura 77 Bendición de la semilla
Fuente. Elaboración propia (2023)



Figura 75 Comparsas de Carnaval
Fuente. Elaboración propia (2023)



Figura 78 Ganado
Fuente. Elaboración propia (2023)



Figura 79 Venta de romero
Fuente. Elaboración propia (2023)



Figura 80 Ofrenda día de muertos
Fuente. Elaboración propia (2023)

8. LITERATURA CITADA

- Alarcon-Chaires, (2015). OTRAS EPISTEMOLOGÍAS CONOCIMIENTOS Y SABERES LOCALES DESDE EL PENSAMIENTO COMPLEJO. Tesis en opción al título de Doctor en Pensamiento Complejo, MULTIDIVERSIDAD MUNDO REAL EDGAR MORÍN, México.
- Alarcón-Cháires, P., & Toledo, V. M. (2003). La etnoecología. *Hacia una transición epistemológica de la ciencia. México: Universidad Autónoma de Chapingo.*
- Alberti-Manzanares, P. (2006). Los aportes de las mujeres rurales al conocimiento de plantas medicinales en México: Análisis de género. *Agricultura, sociedad y desarrollo*, 3(2), 139-153.
- ÁNICA, E. (1999). El uso de los encinos en la región de La Malinche, estado de Tlaxcala, México. *Boletín de la Sociedad Botánica de México*, 64, 35-39.
- Avendaño, M. P. (2011). El Temazcal, texto ancestral y espacio sagrado del reencuentro con la memoria cultural nahua. *CULTURA”—MÉXICO*, 116.
- Badiano Código Online, (2025) <https://indd.adobe.com/view/ef9bfea9-94bc-4c06-8e54-b4c91c2f59cd>
- BÁEZ¹, P. A. O., & LÓPEZ, M. T. C. (2018). El traspatio campesino en el norponiente de Tlaxcala, México: entre la naturaleza y la cultura. *Saberes locales, paisajes y territorios rurales en América Latina*, 287.
- Barrasa García, S., & Reyes Escutia, F. (2011). Recuperación de saberes ambientales en comunidades campesinas en reservas de biosfera en Chiapas.

- Barrera-Bassols, N., del Campo, C., & Hernández García, G. (n.d.). La red en acción: De la lucha por la tierra a la defensa de los territorios bioculturales. *Etnoecológica*, 9, 85–88.
- Becerra Montané, R., Cañas Moreno, R., & Ortiz Monasterio Quintana, A. (2014). *Estado del arte del patrimonio biocultural. Una perspectiva jurídica. (Cuaderno de trabajo)*.
- Biblioteca Nacional de Antropología e Historia 19/06/2025.
<https://www.fitoterapia.net/noticias/nueva-edicion-digitalizada-codice-badiano-13898.html>
- Bonfil, R. (1997). Status of shark resources in the Southern Gulf of Mexico and Caribbean: implications for management. *Fisheries Research*, 29(2), 101-117.
- Boege, E. (2008). *El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México: Hacia la conservación in situ de la biodiversidad y agrobiodiversidad en los territorios indígenas*.
- Boege, E. (2014, January 18). Las regiones bioculturales de México. *La Jornada Del Campo*, 1.
- Boege, E. (2015). Hacia una antropología ambiental para la apropiación social del patrimonio biocultural de los pueblos indígenas en América Latina. *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, 35, 101–120.
<https://doi.org/10.5380/dma.v35i0.43906>
- Boege, E. (2019). El diálogo de saberes y un marco para otros modos de hacer etnografía. *Antropología Americana*, 4(7), 37-54.
- Bolaños, M. M. D., & Corona, A. V. (2019). Nuevas responsabilidades de las esposas de migrantes y expectativas migratorias de los hijos. El caso de San

Francisco Tetlanohcan, Tlaxcala. *Regiones y Desarrollo Sustentable*, 18(35).

Bonfil Batalla, G. (2020). *México profundo: una civilización negada*. Fondo de Cultura Económica.

Cámara de Diputados, L. L., Suprema Corte de Justicia de la Nación, Senado de la República, L. L., Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación, Instituto Nacional Electoral, & Comisión Nacional de los Derechos Humanos. (2016). *Derechos del pueblo mexicano México a través de sus constituciones*. Porrúa.

Campesina, V. (2002). Propuestas de la Vía Campesina para una agricultura campesina sostenible. *Disponible desde Internet en: http://www.viacampesina.org/main_sp/index.php*.

Campos 11 de mayo de 2018 <https://ojoaguila.com/temazcales-en-tetlanohcan-rito-e-identidad/>

CEPAL, N. (2018). Segundo informe anual sobre el progreso y los desafíos regionales de la Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible en América Latina y el Caribe.

Cerdà, J. M., Rodríguez, M. P., García, M. H., & Gaspar, O. S. (1999). Técnicas cualitativas para la investigación en salud pública y gestión de servicios de salud: algo más que otro tipo de técnicas. *Gaceta Sanitaria*, 13(4), 312-319.

Cervantes, I. B., & Serrano, A. M. P. (2019). Turismo y preservación biocultural en la Matlalcuéytl. Caso San Pedro Tlalcuapan, Tlaxcala, México. *Regiones y Desarrollo Sustentable*, 19(36).

Cobo González, R., & Paz Paredes, L. (2017). Traspacios campesinos de Morelos. *Textual: análisis del medio rural latinoamericano*, (70), 51-68.

CONACYT. (2012). *Red de Etnoecología y Patrimonio Biocultural*.

CONABIO, (2022) <https://www.biodiversidad.gob.mx/pais/regiones-terrestres-prioritarias-de-mexico>

CONAPO, (2020). INDICES DE INTENSIDAD MIGRATORIA 2020
<https://www.gob.mx/conapo/documentos/indices-de-intensidad-migratoria-mexico-estados-unidos-2020>

Contreras, A. T. R. (2001). Visiones sobre el temazcal mesoamericano: un elemento cultural polifacético. *CIENCIA ergo-sum, Revista Científica Multidisciplinaria de Prospectiva*, 8(2).

Chayanov, A. V. 1974. La organización de la unidad económica campesina. Buenos Aires. Nueva visión.

De Gortari, E. (1963). La ciencia en la historia de México. México, Fondo de Cultura Económica.

De Grandi, J. C. (1996). *El desarrollo de los sistemas de agricultura campesina en América Latina: Un análisis de la influencia del contexto socioeconómico*. Food & Agriculture Org..

Deloya, F. E. (2016). Todos Santos o Fieles Difuntos: la celebración del Día de Muertos, expresión de la diversidad cultural en México. In *Abya Yala Wawgeykuna: artes, saberes y vivencias de indígenas americanos* (pp. 152-171). Enredars.

Diccionario panhispánico del español jurídico <https://dpej.rae.es/lema/bagaje>
consultado en julio 2023

Douwe van der Ploeg, J. (2010). The peasantries of the twenty-first century: the commoditisation debate revisited. *The journal of peasant studies*, 37(1), 1-30.

- Ebel, R., Pozas Cárdenas, J. G., Soria Miranda, F., & Cruz González, J. (2017). Manejo orgánico de la milpa: rendimiento de maíz, frijol y calabaza en monocultivo y policultivo. *Terra Latinoamericana*, 35(2), 149-160.
- Espinosa, A. G., Pacheco, E. R., & Sánchez, J. A. L. (2017) EL CICLO DE FIESTAS PATRONALES EN LA REGIÓN PUEBLA-TLAXCALA. *LA REGIÓN*, 67.
- Esteva, G. (2009). La crisis como esperanza. *BAJO EL VOLCÁN. REVISTA DEL POSGRADO DE SOCIOLOGÍA. BUAP*, 8(14), 17-54.
- Esteva, G. (2016). Para sentipensar la comunalidad. *BAJO EL VOLCÁN. REVISTA DEL POSGRADO DE SOCIOLOGÍA. BUAP.*, (23).
- Fagetti, A. (2011). Fundamentos de la medicina tradicional mexicana. *Saberes colectivos y diálogo de saberes en México*, 137-151.
- FAO. (2022). *El estado mundial de la agricultura y la alimentación 2022: Aprovechar la automatización de la agricultura para transformar los sistemas agroalimentarios*. Roma: Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura. <https://doi.org/10.4060/cb4476es>
- FAO, (2006). Seguridad alimentaria en el mundo, La erradicación del hambre en el mundo: evaluación de la situación diez años después de la Cumbre Mundial sobre la Alimentación, Roma.
- Firth, R. (2013). Themes In Economic Anthropology: A General Comment 1. In *Themes in economic anthropology* (pp. 1-28). Routledge.
- Fleitas, K. Paz, M. Valverde, S. 2020. Aportes de Chayanov a los estudios de la antropología económica y rural. Papeles de trabajo N° 40, diciembre 2020. Centro de Estudios Interdisciplinarios en Etnolingüística y Antropología Socio- Cultural.

- Flores, N. (2016). A tale of two visions: Hegemonic whiteness and bilingual education. *Educational Policy*, 30(1), 13-38.
- Garcia, I. G. O. (2019). Maíz, biología y cultura: la valoración de los maíces originarios como patrimonio biocultural ante la amenaza de los monocultivos transgénicos.
- Giddens, A. (1995). Introducción, Elementos de la teoría de la estructuración, Estructura, sistema, reproducción social, Teoría de la estructuración, investigación empírica y crítica social.
- Giménez, G. (1978). *Cultura popular y religión en el Anahuac*. México: Centro de Estudios Ecuménicos.
- Giménez, G. (1999). La investigación cultural en México: una aproximación. *Perfiles latinoamericanos: revista de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Sede México*, 8(15), 119-138.
- Giménez, G. (2005). La cultura como identidad y la identidad como cultura. *Consejo Nacional de la Cultura y las Artes. México*, 5-8.
- Goodman, A. H., & Leatherman, T. L. (1998). Traversing the Chasm between biology. *Building a new biocultural synthesis: Political-economic perspectives on human biology*, 1.
- Gómez, F. D. (2001). Comunidad y comunalidad. *La Jornada Semanal*, 314, 12.
- Gómez, F. D. (2001). Comunidad y comunalidad. *La Jornada Semanal*, 314, 12.
- Gómez, P. A. (2001). Imaginarios sociales y análisis semiótico: Una aproximación a la construcción narrativa de la realidad. *Cuadernos de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales. Universidad Nacional de Jujuy*, (17), 195-209.

- Gómez, J. y Gómez, G. 2006. Saberes tradicionales agrícolas indígenas y campesinos: rescate, sistematización e incorporación a la IEAS, Revista Ra Ximhai Universidad Autónoma Indígena de México, Vol. 2.
- González-Morales, V. (2023). Derechos bioculturales: perspectiva filosófica. *Naturaleza Y Sociedad. Desafíos Medioambientales*, 5, 117-142. <https://doi.org/10.53010/nys5.06>
- González Ortiz, F., Pérez Magaña, A., Ocampo Fletes, I., Paredes Sánchez, J. A., & de la Rosa Peñaloza, P. (2014). Contribuciones de la producción en traspatio a los grupos domésticos campesinos. *Estudios sociales (Hermosillo, Son.)*, 22(44), 146-170.
- González Rivadeneira, T. I. (2017). *La perspectiva biocultural en la antropología contemporánea: una respuesta a la dicotomía naturaleza-cultura* (Bachelor's thesis).
- Halffer Salas, Gonzalo (2009) "La memoria biocultural", Cuadernos de Biodiversidad, núm. 30
- INEGI. (2020). *PANORAMA SOCIODEMOGRÁFICO DE MÉXICO*. <http://www.inegi.org.mx>
- Jiménez Naranjo, Y. (2021). Para qué, cómo y con quienes co-crear conocimiento común. *Compartencia de haceres campesinos, educativos y organizativos comunitarios para afrontar problemas comunes. Casa de las preguntas. Oaxaca*, 7-18.
- Lima Barrientos, Z., & BARRIENTOS, L. (2016). Empoderamiento de mujeres rurales. Proyectos transnacionales: la casa rosa.
- Lomelí, C. B. Z. (2015). Desigualdades rurales: el impacto de la crisis multidimensional en los campesinos mexicanos. *Extensão Rural*, 22(2), 23-40.

- López, M. T. C. (2017, June). EL TRASPATIO DOMÉSTICO DE MONTAÑA, BANCO IN SITU PARA LA SOBERANÍA ALIMENTARIA EN TLAXCALA, MÉXICO. In *2 CONGRESO INTERNACIONAL DE ESTUDIOS RURALES (MEMORIAS)* (Vol. 6, No. 1).
- López, C. O., 2022, México, Tierra de Hongos, Gobierno de México, INPI
- Luna, J. M. (2003). *Comunalidad y desarrollo*. CONACULTA.
- Luna, J. M. (2016). Conocimiento y comunalidad. *BAJO EL VOLCÁN. REVISTA DEL POSGRADO DE SOCIOLOGÍA. BUAP.*, (23).
- Luque, D., Martínez-Yrizar, A., López, G., & Murphy, A. D. (2018). Los complejos bioculturales. *Tópicos bioculturales*, 7-33.
- Llanos-Hernández, Luis. (2010). El concepto del territorio y la investigación en las ciencias sociales. *Agricultura, sociedad y desarrollo*, 7(3), 207-220. Recuperado en 04 de abril de 2024, de http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-54722010000300001&lng=es&tlng=es.
- Madrazo, M. C. N. (2018). Narrativas, memoria colectiva y tradiciones. Universidad Veracruzana.
- Maffi, L. (2001). On Biocultural Diversity. Linking Language, Knowledge and the Environment. In *Smithsonian Institute Press, Washington*.
- Márquez González Maury. (2017). Agroculturalidad y Patrimonio Cultural: una mirada desde el Patrimonio Bio-Cultural. *Revista de Ciencias Humanas e Sociales Missoes* V. 3, N 1, JUL., 132-153.
- Mazurek, H. (2006). *Espacio y territorio: instrumentos metodológicos de investigación social*. U-PIEB.

- MEDINA, P. M. (2012). Título «Incorporando procesos innovadores en la gestión del territorio. Modelos y casos de colaboración público-privada en el diseño de políticas y la gestión.... *aecpa. es*.
- MELGAREJO, D. O. A. R. (2023). *PAUL OSWALDO CUAPIO ZAMORA* (Doctoral dissertation, UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE TLAXCALA).
- Méndez, M. N. (2022). Humor y ofensas en las mascaradas y en el carnaval de Tlaxcala, siglos XVII al XIX. *Balajú. Revista de Cultura y Comunicación de la Universidad Veracruzana*, (16), 127-153.
- Molina Alonso (1977) Vocabulario en lengua castellana y mexicana. Colección de Incunables Americanos. Vol. IV. Ediciones Cultura Hispánica, Madrid. En PONcE, J. I. El «temazcal» en Mesoamérica: evolución, forma y función.
- Montes, L. R., 2018, La memoria biocultural del sistema alimentario campesino en una región serrana del valle de Ixtlahuaca, Estado de México¹. *Narrativas, memoria colectiva y tradiciones*, 221.
- Morales, E. N. (2013). Comunalidad: semilla teórica en crecimiento. *Cuadernos del sur. Revista de Ciencias sociales*, 57-69.
- Moreschi, A. A. (2013). *La comunalidad como epistemología del Sur: Aportes y retos* (p. 7). CIESAS.
- Morin, E., & Ruíz, J. L. S. (2005). *Con Edgar Morín, por un pensamiento complejo* (Vol. 22). Ediciones AKAL.
- Mishler, B. (2001). *Why Linguists Need Languages*. On Biocultural Diversity. Linking Language, Knowledge and the Enviroment.
- Miguel, P., & Toledo, V. M. (1999). Café, luchas indígenas y sostenibilidad; el caso de México. *Ecología Política*, 18, 23–36.

- Nietschmann, B. (1992). *The interdependence of biological and cultural diversity*. Center for World Indigenous Studies.
- Noriero Escalante, L., & Massieu Trigo, Y. C. (2018). Campesinos maiceros en Tlaxcala: viabilidad, caracterización y respuestas ante el maíz transgénico. *Sociedad y ambiente*, (16), 179-206.
- Núñez, J. (2008). Prácticas sociales campesinas: saber local y educación rural. *Investigacion y postgrado*, 23(2), 45-88.
- Olvera-Hernández, J. I., Álvarez-Calderón, N. M., Aceves-Ruiz, E., & Guerrero-Rodríguez, J. D. D. (2017). Perspectivas del traspato y su importancia en la seguridad alimentaria. *Agroproductividad*, 10(7), 39-45.
- Ortiz Medina, I. (1999). "Territorios, identidad, Cultura y diversidad en la ciudad". Revista virtual Barrio taller
- Oseguera Parra, D., & Ortega Paczka, R. (2016). Gente de maíz. Historia y diversidad en la cocina mexicana del maíz. *El maíz nativo en México. Una aproximación crítica desde los estudios rurales*, 113-136.
- Oxford languages <https://languages.oup.com/research/> Consultado en mayo (2022).
- Patrick-Encina, G., & Bastida-Muñoz, M. C. (2010). EL RESGUARDO COLECTIVO DEL PATRIMONIO BIO-CULTURAL COMO GARANTÍA DE LA RESILIENCIA DE LOS SISTEMAS SOCIO-ECOLÓGICOS DE LOS PUEBLOS EN EL ESTADO DE MÉXICO. *Ra Ximhai*, 6(3), 373-378.
- Posey, D. A., & Dutfield, G. (1996). *Más allá de la propiedad intelectual: los derechos de las comunidades indígenas y locales a los recursos tradicionales*. IDRC.

- Quijandría, B., Monares, A., & Ugarte de Peña Montenegro, R. (2000). Hacia una región sin pobres rurales. Fondo Internacional de Desarrollo Agrícola. División de América Latina y el Caribe.
- RAE (Real Academia Española) 2021. <https://www.rae.es/diccionario-estudiante/milpa>
- RAE (Real Academia Española) 2023 <https://www.rae.es/drae2001/patrimonio>
- RAE (Real Academia Española) 2025 <https://www.rae.es/diccionario-estudiante/puerperio>
- Ramírez, J. C. (2023) El tradicional altar de muertos en Tlaxcala: acción espiritual, íntimamente familiar. *Huellas Literarias Normalistas-Vol. 4*, 130.
- Reguillo, R. 1995. En la calle otra vez. Las bandas: identidad urbana y usos de la comunicación". Guadalajara: ITESO 2da ed.
- Restrepo, E. (2018). *Etnografía: alcances, técnicas y éticas*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Reyes Equiguas, S. (2005). *El huauhtli en la cultura náhuatl* (Master's thesis).
- Reyes-García, V., & Martí-Sanz, N. (2007). Etnoecología: punto de encuentro entre naturaleza y cultura. *Ecosistemas*, 16(3)
- Ruiz, M. L. P., & Argueta, A. (2019). *Etnociencias, interculturalidad y diálogo de saberes en América Latina: investigación colaborativa y descolonización del pensamiento*. Red Temática sobre el Patrimonio Biocultural del CONACYT.
- Rodríguez, A. E., Sánchez Díaz Andrés, & Hernández Pérez, A. H. (2013). *DETERIORO DEL BOSQUE LA MALINCHE EN LA ZONA PERTENECIENTE AL MUNICIPIO DE SAN FRANCISCO TETLANOHCAN, TLAXCALA*.

- Romero Celis, M. (2017). Desarrollo Rural en México, a 100 años de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos. Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM. Recuperado de <https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv>
- Roseberry, L. (2002). Equal rights and discrimination law in Scandinavia. *Stability and change in Nordic labour law. Stockholm: Stockholm Institute for Scandinavian Law*, 215-256.
- ROZZI, R., Arango, X., Massardo F., Anderson C., Heidinger K. y Mosses, K. (2008). Field environmental philosophy and biocultural conservation: The Omora Ethnobotanical Park educational program. *Environmental Ethics*, 30 (3), 325-336. <https://doi.org/10.5840/enviroethics200830336>
- Santos, M. (1996). *Metamorfosis del espacio habitado* (Primera). Oikos-Tau.
- Santos, M. (2000). La naturaleza del espacio: Técnica y tiempo. Razón y emoción.
- Sganga, F. 2024. *Diseño e implementación de los registros de la agricultura familiar: Guía para tomadores de decisiones políticas*. Roma, FAO.
- SIAP (Sistema de Información Agroalimentaria y Pesquera). 2017. www.gob.mx
- Stepp, J. R., Wyndham, F. S., & Zarger, R. K. (Eds.). (2002). *Ethnobiology and biocultural diversity: Proceedings of the Seventh International Congress of Ethnobiology*. University of Georgia Press.
- Ther, F, R, (2006). Complejidad territorial y sustentabilidad: Notas para una epistemología de los estudios territoriales, *Horizontes Antropológicos*, 12, (25), 105-115.
- TILLY, C. (2000). *La desigualdad persistente*.

Tlaxcala (2024) <https://www.tlaxcala.gob.mx/>

Toledo, V. M. (2002). Ethnoecology: A conceptual framework for the study of indigenous knowledge of nature. In International Society of Ethnobiology (Ed.), *Ethnobiology and biocultural diversity: Proceedings of the 7th International Congress of Ethnobiology* (pp. 511–522).

Toledo, V. M. (2009). Etnoecología: Las culturas indígenas como “memoria de la especie.” *El Faro*, 103, 4–5.

Toledo, V. M., Alarcón-Cháires, P., & Barón, L. (2009). Revisualizar lo rural desde una perspectiva multidisciplinaria. *Polis. Revista Latinoamericana*, (22).

Toledo, V. M., Alarcón-Chaires, P., Boege, E., Luque, D., Martínez-Yrizar, A., Búrquez, A., López Cruz, G., & Murphy, A. (2018). *TÓPICOS BIOCULTURALES*.

Toledo, V. M., Alarcón-Chaires, P., Moguel, P., Olivo, M., Cabrera, A., Leyequien, E., & Rodríguez-Aldabe, A. (2001). *El Atlas Etnoecológico de México y Centroamérica: Fundamentos, Métodos y Resultados*. 6(8), 7–41.

Toledo, V. M. Barrera, B. 2019. La memoria biocultural: La importancia ecológica de las sabidurías tradicionales. Edited by Icario, Icaria editores, perspectivas agroecológicas.

Torres, B. E. A. El temazcal en San Francisco Tetlanohcan, 2021. *La CHÍQUINAH*, (3), 7-8.
<https://revistas.inah.gob.mx/index.php/chiquinah/article/view/16761>

Tótoro Navarro, J. (2020). La diversidad biocultural como herramienta para la conservación del Parque Comunitario Panul. Disponible en <https://repositorio.uchile.cl/handle/2250/176159>

- Touraine, A. (1994). Las transformaciones sociales del siglo XX. *Discurso de apertura leído ante la primera Reunión Provisional del Intergovernmental Council of the Management of Social Transformations programme (MOST)*.
- Touraine, A., & Pons, H. (1997). *Podremos vivir juntos?: iguales y diferentes* (p. 85). Madrid: PPC.
- UNESCO, 2023, El Día de Muertos: el regreso de lo querido. <https://www.unesco.org/es/articles/el-dia-de-muertos-el-regreso-de-lo-querido> consultado el 02 de octubre de 2025.
- Vergara, N. (2010). Saberes Y entornos: Notas para Una epistemología Del territorio1. *Alpha (Osorno)*, (31), 163-174.
- Via Campesina <https://viacampesina.org/es/quignifica-soberanalimentaria/>
- Wallerstein, I. (1992). Creación del sistema mundial moderno. *Un mundo jamás imaginado*, 1-8.
- Wolf, E. 1971. Los Campesinos, Barcelona. Labor.
- Zamorano, S. M. B., Avilés, R. P., Flores, J. L. A., García, G. A., Espejel, B. O., & Ramírez, M. M. (2021). Patrimonio biocultural como alternativa sustentable en el Parque Nacional Malintzin, Tlaxcala, México. *RD-ICUAP*, 156-173.
- Zibechi, R. (2006). *La emancipación como producción de vínculos*. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

9. ANEXOS

9.1 Reciprocidad en la investigación

El desarrollo de la investigación presentada no podría ser posible sin la participación de los habitantes de la comunidad, pues todo lo aquí descrito muestra la cotidianidad en la que la comunidad de San Francisco Tetlanohcan desarrolla su vida, es por lo anterior que como parte del trabajo de campo se buscaron alternativas para que la interacción fuera reciproca, es decir, dado que los pobladores brindaron información y acompañamiento, se acordó que se brindaría algún tipo de servicio que favoreciera de igual manera a quienes me brindaron su tiempo.

1. se realizó el acompañamiento y toma de fotografías en algunas presentaciones en las que participaron las mujeres del grupo cultural Soatsitsin Senka Tekitih.



Figura 81 Trabajo con el grupo cultural Soatsitsin Senka Tekitih.

Fuente. Elaboración propia durante el trabajo de campo (2021-2023)

2. Se impartió un taller para el cultivo de Hongo Seta a 3 familias que se dedican a la colecta de hongos en la Malintzin.



Figura 82 Curso de cultivo de hongo seta

Fuente. Elaboración propia (2023)

9.2 Encuestas

Como parte del trabajo de campo se elaboraron 2 encuestas, a partir de las cuales se obtuvo información relevante para el desarrollo de los resultados de la investigación.

Encuesta # 1

Nombre _____

Edad ____ Nombre con el que la identifican en la comunidad _____

Barrio donde vive _____ Oficio o profesión _____

1. ¿Tiene huerta en su casa? SI NO ¿Quién la cuida? _____
2. ¿Qué plantas tiene? _____
3. ¿Qué uso les da a esas plantas? _____
4. ¿Qué platillos prepara con las comestibles? _____
5. ¿Usan plantas medicinales? SI NO ¿Quién las usa? _____

6. ¿Qué plantas usa? _____
7. ¿Qué enfermedades curan? _____
8. ¿Tiene Temazcal en su casa? SI NO ¿De qué material es?

9. ¿Con qué frecuencia lo utiliza? _____ ¿Quiénes lo usan?

10. ¿Cómo prepara el temazcal? _____
11. ¿Quién prepara la comida en casa? _____
12. ¿La familia come junta? SI NO
13. ¿Cuáles son los platillos típicos del pueblo? _____
14. ¿Cuándo se preparan? _____
15. ¿Qué tipo de tortillas consume? -Hechas en casa Tortillería manual
Tort. Maquina
16. ¿Por qué prefiere estas tortillas? _____
17. ¿Qué festividades celebran en el pueblo? _____

18. ¿Su familia participa? SI NO ¿Cómo participa?

Encuesta # 2

Nombre _____

Edad _____ Nombre con el que lo identifican en la comunidad _____

Barrio donde vive _____ Oficio o profesión _____

1. ¿Siembra? SI NO ¿Dónde obtiene las semillas?

2. ¿Qué siembra? _____

3. ¿En donde siembra? _____

4. ¿Qué herramientas utiliza para la siembra? _____

5. ¿Va al bosque? SI NO ¿Qué actividades realiza?

6. ¿Recolecta hongos, plantas o leña? SI NO ¿En qué temporada?

7. ¿Qué recolecta? _____

8. ¿Qué uso le da a lo que recolecta? _____

9. ¿Cría animales? SI NO ¿En qué espacios los tiene?

10. ¿Qué animales cría? _____

11. ¿Qué uso les da a estos animales? _____

12. ¿Tiene mascotas? SI NO ¿Qué especie son? _____

13. ¿Caza algún tipo de animal? SI NO ¿Cuándo caza? _____

14. ¿Qué animales caza? _____

15. ¿Hay espacios comunitarios? SI NO ¿Para qué se usan?

16. ¿Cómo toma decisiones la comunidad? _____

17. ¿Usted como participa? _____

18. ¿Habla algún idioma diferente al español? SI NO ¿Cuál? _____

19. ¿Es beneficiario de algún programa social? SI NO ¿Cuál?
